

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

ISSN 2704-5749 (PRINT) | ISSN 2612-8071 (ONLINE)

– 8 –

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA
SANGALLI INSTITUTE AWARD IN RELIGIOUS HISTORY

Studi di storia religiosa e culturale / Studies in religious and cultural history

Direttore

Maurizio Sangalli, *Università per Stranieri di Siena*

Co-direttore

Massimo Carlo Giannini, *Università degli Studi di Teramo*

Comitato scientifico

Paolo Branca, *Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*

Lucia Ceci, *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

Roberto Di Stefano, *Universidad Nacional de La Pampa, Argentina*

Carlo Fantappiè, *Università degli Studi Roma Tre*

Myriam Greilsammer, *Bar Ilan University, Ramat-Gan, Israele*

Gert Melville, *Technische Universitaet Dresden, Germania*

Ferial Mouhanna, *Damascus University, Siria*

Paolo Naso, *"Sapienza" - Università di Roma*

Olivier Poncet, *Ecole nationale des chartes, Paris, Francia*

Myriam Silvera, *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

Lorenzo Tanzini, *Università degli Studi di Cagliari*

Commissione giudicatrice, anno 2018

Roberto Di Stefano, *Universidad Nacional de La Pampa, Argentina*

Ferial Mouhanna, *Damascus University, Siria*

Massimo Carlo Giannini, *Università degli Studi di Teramo, direttore Istituto Sangalli*

Myriam Silvera, *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

Lorenzo Tanzini, *Università degli Studi di Cagliari*

Marco Papisidero

Translatio sanctitatis

I furti di reliquie nell'Italia medievale

Firenze University Press
2019

Translatio sanctitatis : i furti di reliquie nell'Italia medievale / Marco Papisidero. – Firenze : Firenze University Press, 2019.
(Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa; 8)

<https://www.fupress.com/isbn/9788864539430>

ISSN 2704-5749 (print)
ISSN 2612-8071 (online)
ISBN 978-88-6453-924-9 (print)
ISBN 978-88-6453-943-0 (PDF)
ISBN 978-88-5518-676-6 (XML)
DOI 10.36253/978-88-6453-943-0


Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs
Front cover: Digital image courtesy of the Getty's Open Content Program.
Attributed to Anovelo da Imbonate [Italian (Lombard), active about 1400]
The Translation of the Bodies of Aimo and Vermondo, about 1400.
The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, Ms. 26, fol. 5v.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

All publications are submitted to an external refereeing process under the responsibility of the FUP Editorial Board and the Scientific Boards of the series. The works published are evaluated and approved by the Editorial Board of the publishing house, and must be compliant with the Peer review policy, the Open Access, Copyright and Licensing policy and the Publication Ethics and Complaint policy.

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, M. Boddi, A. Bucelli, R. Casalbuoni, F. Ciampi, A. Dolfi, R. Ferrise, P. Guarnieri, R. Lanfredini, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, A. Perulli, G. Pratesi, O. Roselli.

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2019 Author(s)

Published by Firenze University Press

Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

Alla mia famiglia

Sommario

Sommario	7
Abbreviazioni	9
Introduzione	11
Capitolo 1	
Il furto di reliquie	17
1.1 Il fenomeno	17
1.2 Storia degli studi	23
1.3 Tipologia	26
1.4 Criteri di selezione	30
1.5 Datazione e aree di redazione	32
1.6 Gli agiografi	35
Capitolo 2	
I testi e la storia	37
2.1 <i>Furta sacra</i> a Venezia tra alto e basso medioevo	37
2.2 Il ducato-principato di Benevento	47
2.3 Il <i>furtum</i> di s. Nicola a Bari	56
2.4 Altri trafugamenti nel Mezzogiorno: Trani, Catania e Amalfi	62
2.5 Altri trafugamenti dell'Italia centrale e settentrionale	68
2.6 <i>Furta sacra</i> in ambienti monastici	72
Capitolo 3	
Funzioni narrative e strategie di scrittura	79
3.1 Il pubblico delle traslazioni furtive	79
3.2 Il sistema dei personaggi	81
3.3 <i>Topoi</i> e temi narrativi	89
3.4 Il lessico del furto	97

Capitolo 4	
Tra storia e mnemostoria: la costruzione della memoria del furto	103
4.1 Memoria locale e narrazione agiografica	103
4.2 Scrittura, riscrittura e rielaborazione della memoria	105
4.3 Motivazioni, giustificazioni e legittimità	111
4.4 L'autenticità delle reliquie	118
4.5 Le <i>translationes negatae</i>	123
Capitolo 5	
Signa e dispositivi rituali: innovazioni e questioni storico-religiose	129
5.1 <i>Evocatio e furta sacra</i>	129
5.2 Dispositivi onirici e apparizioni	136
5.3 I <i>miracula</i>	141
5.4 La processione, l' <i>adventus</i> e la <i>depositio</i>	144
5.5 Aspetti del culto delle reliquie	147
5.6 Furti, delegazioni e frazionamento dei <i>corpora</i>	152
Conclusioni	157
Appendice	163
Tav. 1 – Datazione e area di redazione dei racconti	169
Tav. 2 – Motivazioni del trafugamento	171
Fonti	173
Bibliografia	177
Indice dei nomi	193
Ringraziamenti	197

Abbreviazioni

AS	<i>Acta Sanctorum</i> , III ed., 62 voll., Paris-Rome 1863-1870.
BS	<i>Bibliotheca Sanctorum</i> , 16 voll., Roma 1961-2013.
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis</i> , 2 voll., Bruxelles 1898-1911.
DBI	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> , Roma 1960-.
EC	<i>Enciclopedia Cattolica</i> , 12 voll., Città del Vaticano 1948-1954.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> , Berlin-Leipzig-Hannover 1826-.
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , a cura di J.P. Migne, 161 voll., Paris 1857-1866.
PL	<i>Patrologia Latina</i> , a cura di J.P. Migne, 221 voll., Paris 1844-1864.
RHC	<i>Recueil des historiens des Croisades. Historiens occidentaux</i> , 5 voll., Paris 1844-1895.
RIS ¹	<i>Rerum Italicarum Scriptores</i> . Edizione muratoriana, 28 voll., Milano 1723-1751.
RIS ²	<i>Rerum Italicarum Scriptores</i> . Edizione Carducci-Fiorini, Città di Castello-Bologna 1900-1975.

Introduzione

Lavorare a una ricerca che ha per oggetto il furto delle reliquie e la relativa tradizione agiografica non è un'impresa facile. Non per la complessità intrinseca del fenomeno, che possiamo considerare complesso al pari di altri temi affrontati dalla storiografia, ma per le implicazioni metodologiche. Confrontarsi con una pratica di questo tipo, abbastanza ricorrente nel medioevo, vuol dire interrogarsi sul significato profondo del termine *storia*, ponendosi delle domande relative alla consistenza dell'oggetto studiato, ma essendo costretti anche a compiere delle scelte di metodo. L'azione di sottrazione di una reliquia, infatti, rientra nella categoria delle azioni furtive, cioè di quell'insieme di azioni messe in atto per entrare in possesso di un bene altrui o, nel caso delle reliquie, di un bene comune¹. La riprova dell'autenticità di un furto, nella società contemporanea, sarebbe basata sulla verifica della reale assenza del bene trafugato dal luogo in cui esso era custodito e, per giungere all'identificazione del ladro, sulle prove che permetterebbero di attribuirgli la paternità dell'operazione: averlo colto in flagranza di reato oppure aver ritrovato presso la sua abitazione o comunque in un luogo a lui riconducibile l'oggetto sottratto. Nel caso dei furti medievali di reliquie, questo procedimento – per la sensibilità di noi moderni così ovvio – sarebbe stato messo in atto con estrema difficoltà. *In primis* per lo scarso interesse che le fonti dichiarano intorno alla verifica della reale assenza delle reliquie dal luogo in cui erano custodite precedentemente²; ma anche per l'evidente impossibilità di provare in modo inoppugnabile che la reliquia trafugata fosse realmente quella precedentemente conservata altrove. In altre parole, studiare i furti di reliquie e la loro tradizione non significa necessariamente prendere in esame l'azione di furto, indagare sui responsabili, sciogliere un mistero. Al contrario, vuol dire fare i conti con un sistema di valori, credenze e idee non necessariamente aderenti alla verità storica, ma più spesso riconducibili alla categoria del 'mito'.

Come scritto recentemente da Ugo Fabietti e Vincenzo Matera, «il mito è una figura del ricordo, proprio in quanto racconto delle origini, che ha il potere evocativo, simbolico, di fondare la realtà presente», e «anche in presenza di una scrittura garante, di documenti probanti, di testimonianze affidabili, la finzione conserva il suo ruolo fondante: la storia è anch'essa costruzione, prodotto culturale, non solo racconto degli

¹ Di bene comune parla anche N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Klincksieck, Paris 1975, p. 364.

² Solo occasionalmente viene registrato un interesse di questo tipo: ad esempio, nel *corpus* da noi preso in esame, nella tradizione veneziana del furto delle reliquie di s. Nicola di Mira, in cui il vescovo Enrico Contarini verifica personalmente lo stato di abbandono della chiesa in cui erano custodite. Cfr. *infra* il par. 2.1.

eventi, di ciò che è accaduto, ma accadimento, evento essa stessa»³. Queste parole racchiudono parte dell'approccio metodologico che ci ha guidato allo studio di questo singolare fenomeno che è al contempo storia e memoria, costruzione culturale e mitopoietica.

Il testo agiografico, certamente uno dei principali strumenti di cui una comunità si serve per la costruzione del proprio culto, è da considerare un'opera «destinata a conservare memoria della santità di persone e luoghi»⁴, e per questo è l'elemento deputato a ricoprire un ruolo essenziale nel processo di 'costruzione della storia'.

La stesura di questo volume è basata su un approccio multidisciplinare. Il fenomeno dei *furta sacra*, infatti, coinvolge una tale complessità di meccanismi storico-culturali che il ricorso a un'unica disciplina sarebbe risultato riduttivo. Abbiamo dunque fatto appello agli strumenti di tre ambiti disciplinari: quello storico-religioso, quello antropologico e quello filologico-letterario. Gli strumenti della storia sono stati preziosi per ricostruire le dinamiche dei contesti in cui i trafugamenti di reliquie – o semplicemente le loro *legendae* – sono stati portati a termine, cercando di rilevare le modalità attraverso le quali le istituzioni e il potere se ne sono serviti. L'approccio storico-religioso, in alcuni casi inteso nella sua specificità di analisi di tipo comparativo – in particolare nel raffronto tra *evocatio* e *furtum* –, è cruciale per rilevare i caratteri dell'evoluzione dei fenomeni afferenti alla sfera del sacro, rilevando il modo in cui le forze dell'invisibile⁵ e i *signa* celesti si manifestano e tratteggiano una storia sacra che è anche quella della diffusione dei culti e delle reliquie. L'antropologia, in particolare nella sua declinazione di antropologia storica, ha consentito di delineare il modo in cui, nei secoli in oggetto e negli specifici contesti culturali riflessi nelle fonti, si pensava alle reliquie, al culto dei santi e come la memoria collettiva venisse fissata e rimodulata nel corso degli anni, con l'avvicinarsi di nuove esigenze politico-istituzionali. Infine, gli strumenti della filologia e dell'analisi letteraria hanno permesso di entrare nell'officina dell'agiografo, comprendendo il modo in cui questi racconti fossero stati redatti, secondo l'aderenza a precisi modelli e stilemi propri del genere dei *furta sacra*. Un lavoro multidisciplinare, quindi, basato sulla ferma convinzione che per lo studio di un fenomeno complesso sia necessario un metodo altrettanto complesso, che attinga agli strumenti forniti dalle scienze storiche e da quelle sociali.

Il volume è composto da cinque capitoli, a cui, oltre alla bibliografia e all'indice dei nomi, si aggiunge un'appendice finale.

³ U. Fabietti *et al.*, *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma 1999, p. 91. Interessanti anche le osservazioni che fa Francesco Della Costa trattando di un moderno episodio di furto di reliquie, messo in atto da un abitante di Celano: «La dialettica interno/esterno corrisponde, dunque, a una dialettica di temporalità, non solo nel senso che si è già visto: le interpretazioni dei resoconti giuridici e storici presi in considerazione, determinano il fatto in un tempo puntuale, eccezionale e irripetibile, il tempo della storia, mentre le interpretazioni antropologiche, che tengono presente il racconto popolare, lo inseriscono in un circuito temporale che ritorna sempre all'identico, il tempo del mito e del rito» (F. Della Costa, *La folla criminale: Celano (1923)*, «Clio. Rivista trimestrale di Studi Storici», 1, 2013, pp. 115-136).

⁴ S. Boesch Gajano, *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Antichità e Medioevo*, Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 45, CISAM, Spoleto 1998, pp. 797-844: 812.

⁵ Cfr. L. Canetti, *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, CISAM, Spoleto 2007, pp. 8-10.

Nel primo capitolo vengono delineati i caratteri generali del fenomeno, ricostruito nelle sue linee essenziali e in chiave diacronica, prestando poi particolare attenzione alla storia degli studi, al fine di verificare che tipo di spazio la storiografia, in particolare quella del Novecento e degli ultimi due decenni, gli ha riservato e quali punti di vista ha impiegato per studiarlo. Segue poi un'analisi della tipologia della *translatio* (il racconto agiografico che narra il trasferimento di una reliquia) nella sua declinazione furtiva, posta in parallelo con altre tipologie di traslazione, quali il *donum* (il dono della reliquia), l'*inventio* (il suo miracoloso ritrovamento), l'acquisto (e quindi il fenomeno del commercio). La specificità dell'Italia medievale viene presentata nei rimanenti paragrafi del capitolo, in cui ci si sofferma sulla datazione e provenienza geografica dei racconti che costituiscono il *corpus* di studio – composto da più di trenta testi – e sull'identità, quando conosciuta, degli agiografi.

Nel secondo capitolo vengono presentati i testi studiati, suddivisi in base al contesto storico-culturale di riferimento. La prima area di produzione su cui viene posta l'attenzione è Venezia, anche per via della redazione della *Translatio sancti Marci Venetias*, considerabile uno dei più significativi e antichi esempi di traslazione furtiva nella penisola. Accanto a essa vengono presi in esame gli altri racconti furtivi redatti nella città della laguna. Si passa poi all'analisi delle traslazioni furtive composte nel ducato, poi principato, di Benevento, tra VIII e IX secolo. Un intero paragrafo è dedicato al *furtum* delle reliquie di s. Nicola da Mira, giunte a Bari alla fine dell'XI secolo. Seguono due paragrafi in cui è stato adottato un criterio meramente geografico, vista la difficoltà ad adottarne degli altri. Così si ha un raggruppamento di trafugamenti verificatisi nel Mezzogiorno d'Italia e un altro che interessa l'area centro-settentrionale. Conclude il capitolo l'analisi di alcuni trafugamenti in ambiente monastico.

Il terzo capitolo analizza le funzioni narrative e le strategie di scrittura degli agiografi, al fine di comprendere quali forme letterarie e quali dispositivi retorici venissero impiegati per strutturare la *legenda* di traslazione. Dapprima si ha un'analisi dei caratteri del pubblico delle traslazioni furtive, inteso sia come insieme dei personaggi – storici e non – inclusi all'interno del racconto di traslazione, sia come lettori e ascoltatori dell'opera agiografica. Vengono poi analizzati i singoli protagonisti del trafugamento (il committente e il trafugatore, gli oppositori e gli antagonisti, il santo, la comunità derubata e quella dell'*adventus* delle reliquie). Seguono i principali *topoi* e temi culturali che caratterizzano il genere dei *furta sacra*, con specifico riferimento ai furti dell'Italia medievale (ricorso alla forza e/o all'inganno, la segretezza della traslazione, la reazione locale, la religiosità e/o malvagità dei committenti e/o degli esecutori ecc.). Chiude il capitolo un'analisi linguistico-lessicale che, attraverso lo studio di specifiche aree semantiche rintracciate nei racconti, tenta di ricostruire quello che abbiamo definito il 'lessico del furto', strettamente connesso alla consapevolezza dell'agiografo di scrivere all'interno di un filone ben consolidato.

Il quarto capitolo si sofferma sulla relazione tra storia e mnemostoria. Sulla scorta della studio sulla memoria culturale, si analizza il fenomeno dei *furta sacra* con particolare riguardo non alla sua dimensione fattuale – spesso assai dubbia – ma a quella di costruzione della memoria e alle relative strategie impiegate. Quello dei *furta sacra*, infatti, è un genere profondamente ancorato alla dimensione mitica del passato di una comunità, e dunque lo studio di questo momento della memoria culturale necessita di un approccio che ne tenga conto. Nel capitolo vengono analizzati i processi di

costruzione della memoria, con le motivazioni che portarono alla nascita del mito di traslazione e, conseguentemente, alla redazione della *legenda*. Dopo alcune riflessioni generali e di metodo sul tema della memoria collettiva nell'ambito dei testi presi in esame, si passa allo studio di alcuni *case studies*, attraverso i quali viene posto l'accento sulle pratiche di scrittura e riscrittura dei racconti di traslazione furtiva e sulle motivazioni e giustificazioni che l'agiografo stesso ha incluso nei testi per legittimare il trafugamento. Segue un paragrafo relativo ai meccanismi di autenticazione delle reliquie e alle differenze che i testi del nostro *corpus* presentano rispetto all'area franco-germanica. Infine, uno spazio è dedicato al fenomeno delle *translationes negatae*, cioè quei trafugamenti non andati a buon fine perché impediti dal santo, raccontati con l'obiettivo di sottolineare come il proprio taumaturgo abbia scelto di rimanere presso la sua comunità.

Il quinto e ultimo capitolo è dedicato all'analisi del fenomeno dei furti di reliquie sotto la prospettiva storico-religiosa. Dopo l'iniziale comparazione della pratica dei *furta sacra* con il dispositivo rituale antico dell'*evocatio*, in cui il dio veniva pregato di abbandonare il proprio santuario e trasferirsi in un'altra città, ci si sofferma sul rito di apertura della tomba, con le preghiere per ingraziarsi il santo e con i fenomeni che lo accompagnano, in genere di carattere fisico, meteorologico e atmosferico. Segue l'analisi delle funzioni dei sogni, delle visioni e delle apparizioni, che spesso sono dispositivi di avvio del mito di traslazione. Ci si sofferma anche sui *miracula* e in particolare sul loro impiego retorico da parte dell'agiografo. Si procede poi con lo studio di altri tre importanti momenti rituali del furto: la processione delle reliquie, che si avvia subito dopo il prelievo dalla tomba del santo; l'*adventus*, con i rituali di ingresso in città e i voti compiuti in onore del nuovo *patronus*; la *depositio* dei *sacra pignora* nella sua nuova 'dimora'. Chiude il capitolo una riflessione sulle specificità connesse al culto delle reliquie nell'Italia medievale che le fonti prese in esame sono in grado di testimoniare; in particolare si pone l'attenzione sulla consistenza materiale dei *pignora*, a volte descritti come interi corpi, a volte come parti di essi, e sulla pratica del frazionamento dei corpi stessi, finalizzata a suddividerli tra più comunità, in particolare nel caso in cui la comunità derubata ne esigesse la restituzione.

Al termine del volume è stata posta un'appendice dei trafugamenti, all'interno della quale sono elencati i singoli furti presi in esame, con una brevissima sintesi del racconto e i riferimenti alle fonti primarie. Questa sezione è stata introdotta per il lettore, al fine di fornire un rapido rimando alla traslazione, ma anche come piccolo repertorio di fonti utili per altri studiosi che vorranno servirsene.

Le conclusioni tentano di tirare le somme delle ricerche condotte, ponendo l'accento sui caratteri peculiari dei *furta sacra* verificatisi (o comunque raccontati) nel corso dei secoli medievali nella penisola e proponendo alcuni paralleli con lo stesso fenomeno olttralpe. Inoltre, forniscono una lettura d'insieme dei numerosi elementi presi in esame nei singoli capitoli, proponendo uno sguardo complessivo del fenomeno.

Qualche parola adesso relativa ai punti di originalità della ricerca condotta. Dal piano di lavoro appena esposto appare chiaramente la varietà di temi presi in esame nell'analisi del fenomeno del furto di reliquie. Questo volume, come spiegato nel dettaglio nel primo capitolo, si prefigge l'obiettivo di porre l'accento su un contesto, quello della penisola, che non è stato ancora indagato con la dovuta attenzione. Molti

sono infatti i *furta sacra* che vengono messi a segno nell'Italia medievale, in particolare tra IX e XIII secolo, e mancava fino ad oggi un lavoro d'insieme che potesse considerare sia i singoli trafugamenti nel loro contesti, sia l'insieme delle traslazioni furtive nel quadro più generale. Se da un lato lavori molto celebri, come quello di Patrick Geary⁶, hanno posto tale fenomeno, colto nella sua dimensione culturale, all'attenzione degli specialisti e del pubblico più vasto, ancora molto si può dire dedicando l'attenzione a specifiche aree geo-politiche in cui si fa ricorso ai *furta sacra*, con riferimento a precisi centri di potere e istituzioni. Come emergerà chiaramente nel corso del volume, i punti di originalità del lavoro svolto sono a nostro avviso principalmente due. Il primo è l'aver deciso di concentrare l'attenzione su una specifica area geografica e culturale, la penisola italiana, pur con tutti i limiti che tale scelta comporta, in particolare dal punto di vista della selezione del *corpus* di testi. Certamente, siamo ben consapevoli della complessità politico-culturale della penisola nei secoli medievali, ma ad ogni modo tale criterio di selezione ha consentito di individuare alcuni caratteri peculiari del fenomeno in uno specifico contesto. Il paragrafo relativo ai *Criteri di selezione* (1.4) fornirà tutte le informazioni in merito a tale scelta e al metodo impiegato. Il secondo punto di originalità è la forte attenzione alle dinamiche non strettamente politiche. Oltre, infatti, a un'analisi dei contesti storici e delle istanze che hanno portato alla redazione delle *legendae* di traslazione, inclusa nel capitolo due, nel volume è riservato ampio spazio a tutti quegli aspetti, talvolta considerati secondari, che difatti contribuiscono in modo decisivo a 'costruire il furto': i meccanismi retorico-narrativi di legittimazione e la struttura del racconto; la funzione mitopoietica, ben evidenziata e suggerita anche da Luigi Canetti⁷, che è poi la finalità principale per cui i racconti venivano redatti; l'insieme degli elementi relativi all'immaginario e alla pratica religiosa medievali che emergono dai testi, come le credenze in merito all'azione dei santi, il culto delle reliquie, le pratiche di devozione, i sogni ecc. Inoltre, alcuni dei racconti di traslazione analizzati non erano mai stati studiati o ciò era stato fatto in modo molto parziale.

Non ci resta altro, adesso, che permettere al lettore di intraprendere la lettura del volume, nella speranza che questo lavoro possa fornirgli strumenti, informazioni e sollecitazioni utili per la ricerca, lo studio o il semplice arricchimento del proprio bagaglio culturale.

⁶ P.J. Geary, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 2000 (ed. orig. 1990).

⁷ In particolare si veda: L. Canetti, *Mnemostoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*, in K. Stantchev et al. (a cura di), *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti del I e II seminario di studio* (Roma-Grottaferrata, 2000-2001), Congregazione Monaci Basiliiani, Grottaferrata 2007, pp. 131-152.

Capitolo 1

Il furto di reliquie

1.1 Il fenomeno

Per comprendere la consistenza e il significato del fenomeno storico e culturale del furto di reliquie, o, per usare l'espressione ormai divenuta idiomatica, *furta sacra*¹, è importante riflettere, seppur brevemente, sull'importanza che esse hanno nella storia del cristianesimo e nel medioevo in particolare. Il termine reliquia (lat. *reliquiae*, avanzi, resti) indica i resti corporali, integri o parziali, dei santi o di altri personaggi di rilevanza religiosa, e includono anche oggetti (come indumenti e utensili) e materiali entrati in contatto con il loro corpo durante la loro esistenza o *post mortem* (le

¹ Sulla questione dei *furta sacra* si veda: E. Le Blant, *Le vol des reliques*, «Revue archéologique», t. s., 9, 1887, pp. 317-328; J. Guiraud, *Le commerce des reliques au commencement du IX^e siècle*, in *Mélanges G.B. de Rossi: Recueil de Travaux Publiés / Par L'École Française de Rome en l'honneur de Giovanni Battista de Rossi*, École Française de Rome, Paris-Rome 1892, pp. 73-95; H. Silvestre, *Commerce et vol de reliques au Moyen Âge*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 30, 3-4, 1952, pp. 721-739; R. Aigrain, *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bloud & Gay, Paris 1953, pp. 189-190; E. Duprè Thesèider, *La "Grande Rapina dei Corpi santi" dall'Italia al tempo di Ottone I*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm: zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*, I, Wiesbaden 1964, pp. 420-432; Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, cit., pp. 364-402; F. Dolbeau, *Un vol de reliques dans le diocèse de Reims au milieu du XI^e siècle*, «Revue bénédictine», 91, 1981, pp. 172-184; P. Chiesa, *Santità d'importazione a Venezia tra reliquie e racconti*, in S. Gentile (a cura di), *Oriente cristiano e santità: figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, Centro Tibaldi, Milano 1998, pp. 107-115; Geary, *Furta sacra*, cit.; L.M. Girón-Negrón, «*Commo a cuerpo santo*»: el prólogo del Zifar y los furta sacra hispano-latinos, «Bulletin hispanique», 103, 2, 2001, pp. 345-368; L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2002 (Collana Sacro/santo, 6); Id., *Mnemostoria e archeologia rituale*, cit.; P.-V. Claverie, *Les acteurs du commerce des reliques à la fin des croisades*, «Le Moyen Âge», 114, 2008, pp. 589-602; S. Marjanović-Dušanić, *Relics, miracles and furta sacra: a contribution to the study of Serbo-Bulgarian relations in the 1230s*, «Zbornik Radova Vizantološkog Instituta», 46, 2009, pp. 281-298; E. Morini, *Il Levante della santità. I percorsi delle reliquie dall'Oriente all'Italia*, in *Le relazioni internazionali nell'Alto Medioevo*. Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 58, CISAM, Spoleto 2011, pp. 873-940, in part. pp. 915-922; L. Canetti, *Culti, credenze, santità*, in M. Benedetti (a cura di), *Storia del cristianesimo. II. L'età medievale (secoli. VIII-XV)*, Carocci, Roma 2015, pp. 85-108, in part. pp. 98 e ss.; A. Galdi, *Furta sacra in Southern Italy in the Middle Ages*, paper presentato al 10th International Colloquium Compostela "Relics, shrines and pilgrimages in the European historical context" (Santiago de Compostela, 26th-28th September 2016), poi pubblicato come Ead., *Strategie politiche e furta sacra in Italia meridionale (secc. VIII-XIII)*, in B. Figliuolo et al. (a cura di), *Ingenita curiositas. Studi sull'Italia medievale per Giovanni Vitolo*, Laveglia & Carlone, Battipaglia 2018. pp. 341-355.

cosiddette reliquie e *contactu*: *brandea*, *palliola*², pietre, terra ecc.). Le reliquie non erano considerate una rappresentazione del santo, bensì *erano* il santo stesso³ – che ‘abitava’ il luogo di culto a lui consacrato⁴ –, e per questo motivo divenivano tramite della sua *virtus*⁵ miracolosa. I *sacra pignora* – termine con il quale spesso nei testi si indicano le reliquie, intese come pegni di salvezza – erano quindi *media* tra cielo e terra, tra la dimensione celeste del *vir Dei* e quella terrena degli uomini. Inoltre, avevano precise funzioni politico-istituzionali e strettamente legate alla vita pubblica: erano indispensabili per la consacrazione degli altari⁶, venivano utilizzate per prestare giuramenti – con analoga funzione dei vangeli⁷ –, quali elemento di protezione divina e augurale durante le operazioni militari⁸, non di rado erano contenute nell’elsa o nei

² Secondo quanto attestato da Gregorio di Tours alla fine del VI sec., i *brandea* e i *palliola* aumentavano di peso a contatto con il sepolcro di s. Pietro, dimostrando così l’assorbimento della *virtus* celeste (Canetti, *Culti, credenze santità*, cit., p. 100).

³ Il concetto è ribadito anche da Geary: «Le reliquie erano il santo: esse erano più che una semplice connessione mistica o spirituale con l’eternità di Dio e la sua corte celeste» (Geary, *Furta sacra*, cit., p. 39); «la reliquia era veramente il santo in persona che continuava a vivere tra gli uomini» (ivi, p. 132); Thomas Head, riferendosi a s. Benedetto, scrive: «Certainly Benedict continued to live after the death of his physical body and his relics were intimately related to that continued existence. At the same time, the saint did not exist only through his relics. He was free to wander his territory and the world at large, aiding his servants and rebuking his enemies» (T. Head, *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 143). In effetti, le fonti agiografiche, mediante racconti di sogni, apparizioni e miracoli che si verificano anche lontano dal luogo in cui sono custoditi i *pignora*, testimoniano un’idea della *praesentia* del santo geograficamente estesa e non ridotta al solo luogo di culto. Sul ruolo rivestito dalle reliquie si veda anche R. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin Books, Harmondsworth 1970; C. Rapp, *Saints and holy man*, in A. Casiday et al. (a cura di), *The Cambridge History of Christianity*, 2, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 548-566, in part. 557-560; P.J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994, p. 202.

⁴ A proposito della reale presenza del santo nel suo luogo di culto, nel quale talvolta viene condotto attraverso una *translatio*, Edina Bozóky afferma: «Introduit comme un être vivant dans l’église, manifestant sa présence dans l’église mais aussi hors d’elle, le saint est imaginé, à l’étape suivante, comme demeurant dans son église comme dans sa maison, ayant ses occupations, habitudes, sorties et même ses soucis» (E. Bozóky, *La «maison» des saints et les miracles*, in Ead., *Le Moyen Âge miraculeux*, Riveneuve, Paris 2010, pp. 21-33: 22).

⁵ Scrive André Vauchez: «Secondo la tradizione cristiana, i santi, come ricompensa dei loro meriti e dei patimenti sopportati in vita, vengono gratificati da Dio di una forza (*virtus*) che resta presente e continua ad agire nelle loro spoglie dopo che sono morti» (A. Vauchez, *La santità nel medioevo*, Il Mulino, Bologna 1989 (ed. orig. 1981), p. 422).

⁶ In epoca carolingia era diffusa la riesumazione dei corpi dei santi per ottenere reliquie utili per la consacrazione degli altari, così come prescritto nel canone *Item placuit* del 401 del V Concilio di Cartagine, per cui quelli privi di reliquie dovevano essere abbattuti (C.M. Lebole et al., *La tanatometamorfosi in età medievale: un problema da definire*, in F. Remotti (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 115-136: 120).

⁷ I re merovingi erano soliti giurare sulla cappa di s. Martino e nell’803 Carlo Magno rese questa pratica obbligatoria, imponendo che ogni giuramento fosse fatto in una chiesa o su una reliquia. Una formula di compromesso fu proprio il trono dell’imperatore ad Aquisgrana, che conteneva reliquie di santi. Carlo il Calvo nell’853 e Luigi II nell’860 utilizzarono infatti la formula di giuramento: «Possano Dio e i santi, a cui queste reliquie appartengono, giudicarmi» (citato in Geary, *Furta sacra*, cit., p. 43); cfr. anche Canetti, *Culti, credenze, santità*, cit., p. 104.

⁸ Un esempio è contenuto nella *Translatio s. Mercurii*, in cui si racconta che le reliquie del santo accompagnavano l’esercito di Costante II per proteggerlo durante le operazioni militari. Cfr *infra* il par. 2.2, nota 81.

finimenti delle spade⁹, collocate vicino alle mura della città con scopo difensivo¹⁰, spesso erano condotte in processione, all'interno dei loro reliquiari, per scongiurare carestie e calamità naturali¹¹, oppure, lungo i confini di territori contesi per ribadire la 'proprietà' del santo¹². Il possesso di una reliquia da parte di una comunità monastica o di un santuario poteva attrarre un gran numero di pellegrini, con significative conseguenze sul piano economico e di prestigio del luogo.

Le funzioni delle reliquie nel medioevo erano dunque numerosissime e ciò perché erano considerate pegno di salvezza, autentica espressione della presenza di Dio, attraverso i suoi santi, nella storia dell'umanità. Non sorprende, dunque, che resti così preziosi potessero suscitare l'interesse di laici ed ecclesiastici, a tal punto da spingere a compiere – o talvolta solo a inventare – veri e propri trafugamenti.

Per addentrarci nell'analisi del fenomeno del furto di reliquie proponiamo innanzitutto una definizione: esso consiste nell'azione volontaria messa in atto da parte di uno o più soggetti al fine di sottrarre le reliquie di un santo, mediante il ricorso alla forza o all'inganno, suscitando il malcontento della comunità che ne ha detenuto fino a quel momento la custodia, e trasferendo i *sacra pignora* da questa in un altro luogo, a beneficio personale o dell'intera comunità. Analizzando quanto appena scritto vediamo subito che il trafugamento delle reliquie si caratterizza per la sottrazione di un bene (la reliquia, appunto), da parte di qualcuno interessato a prelevarla dal luogo in cui attualmente si trova, di nascosto o facendo appello alla forza o all'astuzia. Torneremo su questi aspetti tra poco.

Per una maggiore comprensione delle traslazioni e dei furti di reliquie può essere utile fare riferimento alla categoria sociale e antropologica del dono. Il dono, inteso come pratica tradizionale, ma anche in forza dell'innovazione cristiana che fa del sacrificio cristico il dono (*pignus*) per eccellenza all'umanità, è il meccanismo che giustifica e motiva l'acquisizione delle reliquie di un santo, nella profonda consapevolezza di ottenere in cambio della devozione, del culto e delle offerte una ricompensa di carattere celeste¹³.

⁹ Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 8, 42-43; alcuni esempi interessanti, in merito all'uso in guerra delle reliquie, sono riportati nel contributo di E. Bozóky, *La participation des laïcs dans les rituels autour des reliques*, in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente: liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento*. Atti del convegno di Studi dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Firenze, 26-28 ottobre 2000), Viella, Roma 2005, pp. 397-417: 407-408.

¹⁰ Canetti, *Culti, credenze, santità*, cit., p. 104.

¹¹ Sulle funzioni e l'uso dei santi e delle loro reliquie si veda G. Klaniczay, *Using Saints. Intercession, Healing, Sanctity*, in J.H. Arnold (a cura di), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford Handbooks, Oxford 2014, pp. 217-237: 217-220.

¹² Un esempio di questa pratica è contenuto nei *Miracula s. Columbani* (a cura di A. Dubreucq e A. Zironi, Sismel, Firenze 2015), e riguarda la disputa sorta nel corso del X sec. tra il cenobio di Bobbio e i vescovi di Piacenza, che mettevano in pericolo la diretta dipendenza da Roma del monastero fondato dall'abate irlandese. Cfr. anche Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 25-26; Canetti, *Culti, credenze, santità*, cit., p. 105.

¹³ Sul dono si veda: M. Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002 (ed. orig. 1924); R. Michalowski, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les Translationes Sanctorum*, in *Hagiographie, culture et sociétés, IV^e-XII^e siècles*. Actes du colloque (Nanterre et Paris, 2-5 mai 1979), Etudes Augustiniennes, Paris 1981, pp. 399-416; M. Osteen (a cura di), *The question of the gift: essays across disciplines*, Routledge, London 2002; L. Canetti, *Christian Gift and Gift Exchange between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in F. Carlà et al. (a cura di), *From Social Altruism to Commercial Exchange: Gift-Giving and the 'embedded' Economy in the Ancient World*, Universitaetsverlag Winter, Heidelberg 2014, pp. 337-354; Id., *Culti, credenze santità*, cit.

Stando ai meccanismi retorico-narrativi attraverso i quali veniamo a conoscenza del fenomeno dei *furta sacra*, il furto si configura solitamente come un atto non sacrilego, portato a compimento da pii ladri che compiono tale azione su ispirazione divina o a seguito della visione del santo, non di rado su richiesta di un committente, in genere un religioso di rango superiore al trafugatore o un esponente dell'autorità politica. La nostra conoscenza del fenomeno è quasi sempre mediata da un testo agiografico, cioè una fonte orientata dall'agiografo in funzione della 'costruzione' del culto del santo alla quale è chiamato a contribuire, fissando al contempo la memoria locale o interpretandola nuovamente. Anche se torneremo in seguito sui caratteri di questa tipologia di fonti, è bene chiarire subito che il racconto di traslazione non era considerato solamente un testo edificante o per il culto, ma parte integrante del processo di salvezza di Dio, che si attuava anche mediante la sua volontà di sacralizzare i luoghi attraverso le reliquie dei santi¹⁴.

Il fenomeno dei *furta sacra* va inteso anche su un piano antropologico, in quanto può essere definito come un vero e proprio «rapimento rituale grazie al quale il santo passava da una comunità all'altra»¹⁵. Il termine rapimento, che in un primo momento può apparire fuori luogo, in realtà è più che idoneo, in quanto, come già affermato, la percezione dell'uomo di fronte a questi 'frammenti di eternità', come li ha definiti Luigi Canetti in un suo recente volume¹⁶, è proprio quella di chi si trova di fronte al santo, vivo, presente, attivo nel suo santuario. Più che di furto di reliquie, infatti, si dovrebbe parlare di 'rapimento del santo', la cui volontà, nell'economia del racconto e nella comune percezione del sacro, viene costantemente espressa mediante una lunga serie di espedienti letterari, *topoi*, formule lessicali, *signa*, miracoli performativi, in grado di conferire al santo una volontà propria. Questo rapimento si esprime anche e soprattutto mediante un «rito di passaggio»¹⁷, espressione che, se nell'accezione originaria dell'etnografo Arnold Van Gennep indica un momento rituale che segna il passaggio da una fase all'altra della vita, scandita secondo precise norme sociali, religiose o civili, o un rito di iniziazione, qui diventa un rituale che acquista la valenza di passaggio nell'esperienza delle comunità coinvolte (quella derubata e quella dell'*adventus*) e per il santo stesso, che, come se tornasse dall'esilio, si trasferisce, insieme con la sua *virtus* taumaturgica, nel nuovo luogo di culto, acquisendone il possesso e divenendo titolare del *patrocinium* sulla comunità¹⁸.

¹⁴ Il concetto di sacralizzazione dello spazio è di primaria importanza: le reliquie, infatti, hanno una funzione sacralizzante dello spazio geografico in quanto intrinsecamente dotate della *virtus* del santo. Il luogo in cui vengono poste – si pensi ad esempio a un sepolcro o a una chiesa – diventa sacro. Sulla questione si veda l'intervento di A.M. Orselli, *Lo spazio dei santi*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*. Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 50, CISAM, Spoleto 2003, pp. 855-890.

¹⁵ Geary, *Furta sacra*, cit., p. 5.

¹⁶ Canetti, *Frammenti di eternità*, cit.

¹⁷ A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Einaudi, Torino 1981 (ed. orig. 1909); sulla questione si veda anche: U. Bianchi (a cura di), *Transition rites. Cosmic, social and individual order*. Atti del convegno di studio (Roma, 24-28 marzo 1984), L'Erma, Roma 1986; D. Owen Hughes, *Riti di passaggio nell'Occidente medievale*, in G. Ortalli (a cura di), *Storia d'Europa. III. Il Medioevo (secoli V-XV)*, Einaudi, Torino 1994, pp. 985-1037.

¹⁸ Sul santo patrono si veda: A.M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Zanichelli, Bologna 1965; Ead., *La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il "campione" pavese*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 32, 1978, pp. 1-69.

Il trafugamento di reliquie, dunque, è un rito di passaggio al quale il santo viene sottoposto, i cui caratteri, certamente ritualizzati già durante il presunto momento ‘storico’ della traslazione, sono definitivamente scolpiti – o prodotti *ex novo* – nella memoria documentaria della comunità attraverso la redazione della *legenda*. Come ha ben sottolineato Patrick Geary, l’analisi dei racconti di traslazione permette di identificare tre livelli del rito: il primo è il passaggio da un luogo della devozione a un altro, quindi uno spostamento di carattere meramente materiale; il secondo è il passaggio da un ruolo secondario, caratterizzato da trascuratezza nel culto, pericolo di distruzione o furto delle reliquie, assenza di venerazione, a uno ottimale, con onori e attenzioni; il terzo è il passaggio da una devozione marginale (o liminare) a una centrale, in cui il santo acquista solitamente la *facies* di santo patrono¹⁹.

Se il ricorso alla vendita delle reliquie è menzionato già da Agostino d’Ippona tra IV e V sec.²⁰, e ancor prima in una *constitutio* di Costantinopoli del 26 febbraio 386, promulgata da Valentiniano, Graziano e Teodosio²¹, ripresa poi dal *codex* teodosiano e da quello giustiniano, la prima acquisizione furtiva secondo Mommsen è quella del corpo di s. Silano, databile al 354, riportata alla data del 10 giugno nella *Depositio martyrum*²².

I primi furti di reliquie – considerati tali dai racconti, in quanto indicati come sottrazioni avvenute ‘di nascosto’ – risalgono al tardo antico e sono quelli dei primi martiri, sottratti subito dopo il martirio dalle comunità cristiane locali, da parenti o compagni, affinché potessero ricevere degna sepoltura e non fossero esposti alla rovina causata dalle intemperie e dalle belve, così da preservarne l’integrità nell’ottica della resurrezione dei corpi²³. Tale pratica di cura dei corpi santi, sanzionata dalle autorità romane nel tentativo di limitare il proliferare del culto cristiano, ha poi assunto una specifica valenza, divenendo un *topos* impiegato dagli agiografi, in particolare quelli altomedievali, per motivare il possesso delle reliquie da parte della propria comunità, elaborando *legendae ex post* prive di fondamento storico. Anche se sono molti i caratteri di divergenza del *furtum* rispetto a questi ‘rapimenti’ del cristianesimo antico – tali quindi da non permettere di parlare di una continuità storica –, è comunque importante rilevare la presenza di elementi affini, come la necessità di prelevare il corpo, offrirgli una sepoltura onorevole, avviare (o, nel caso dei furti, riavviare) un culto intorno a esso. Inoltre, ad accomunare le due scritture agiografiche, soprattutto sul piano della memoria culturale, è la perpetuazione del mito fondativo del culto, fissato nell’atto di preservare il corpo del santo compiendo una sottrazione illegale

¹⁹ Geary, *Furta sacra*, cit., p. 135.

²⁰ Agostino, *De operibus monachorum*, 28, 36: «Alii [monaci] membra martyrum (si tamen martyrum) venditant». Il passo fa riferimento ai monaci poco onesti o che hanno scelto la via del monastero per interesse e non per vocazione, per i quali il commercio di reliquie è solamente una forma di guadagno. Pure Gregorio di Tours si esprime contro il trafugamento e la vendita di *sacra pignora* (Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, VIII, 31).

²¹ In essa veniva vietata la vendita delle reliquie: «Nemo martyrem distrahat, nemo mercetur» (citato in Le Blant, *Le vol des reliques*, cit., p. 317; si veda anche Silvestre, *Commerce et vol des reliques au moyen âge*, cit., p. 723).

²² *Chronica minora*, I, a cura di T. Mommsen, in MGH, *Auctores antiquissimi*, XI, Berlin 1894, pp. 70-72.

²³ In proposito si veda: M. Lapidge, *The Roman Martyrs. Introduction, Translations, and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 29-34.

(considerata tale rispettivamente dalle autorità romane, nel tardo antico, e dalla comunità che possiede i *sacra pignora*, nel medioevo).

Un momento importante della storia dei *furta sacra* è il prelievo fraudolento di corpi santi, mediante il pagamento di una somma di denaro, dalle catacombe romane, che ne custodivano un'enorme quantità e che si basava sull'attività di 'professionisti' della vendita, ovvero mercanti specializzati nel commercio di reliquie – o che aggiungevano le reliquie ad altre mercanzie trattate²⁴ –, che così andavano a soddisfare i bisogni dei tanti richiedenti, che non poche volte erano monasteri europei. I nomi del diacono Deusdona e del chierico Felice²⁵, ormai divenuti celebri, racchiudono in sé la diffusione del fenomeno, che però già molto tempo prima doveva avere una sua consistenza, se Vittorio di Rouen poté vantare di aver condotto nella propria città dall'Urbe le reliquie di ben ventitré martiri²⁶. Ricordiamo, inoltre, il prelievo forzato di reliquie e corpi santi dalle catacombe, avvenuto a causa delle incursioni barbariche e perdurato in questi termini fino alla decisione di trasferire i *pignora* più insigni all'interno delle basiliche romane²⁷.

Non mancarono, nel tempo, prese di posizione ufficiali, volte a porre un freno al sempre maggiore ricorso alle traslazioni come strumento di consacrazione di nuovi edifici o di sfruttamento del grande potenziale proveniente dalla devozione popolare. Ne è un esempio la scelta fatta nel Sinodo di Magonza dell'813, analoga a quella del capitolare di Aquisgrana dell'801, ripreso poi nel canone n. 62 del IV Concilio Lateranense²⁸, in ambito imperiale, che afferma che:

Ne corpora sanctorum transferantur de loco ad locum. Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat sine consilio principis vel episcoporum sanctaeque synodi licentia²⁹.

²⁴ Geary, *Furta sacra*, cit., p. 50.

²⁵ Deusdona, nelle varie fonti in nostro possesso, viene sempre definito diacono della chiesa di Roma. Egli è citato in numerosi testi, come la *Translatio ss. Marcellini et Petri* di Eginardo (F. Stella (a cura di), *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro: storia di scoperte e trafugamenti di reliquie nell'Europa carolingia*, Pacini, Pisa 2009), e i *Miracula Sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* di Rodolfo (MGH, *Scriptores*, XV/1, Hannover 1887, pp. 329-341). Proprio il suo ufficio di diacono e la rilevanza che forse ebbe gli diedero la possibilità di accedere ai luoghi in cui erano custodite le reliquie, dando avvio al suo celebre commercio. Secondo Geary egli aveva avviato delle vere e proprie carovane che in primavera varcavano le Alpi per proporre la propria 'merce' alle numerose fiere monastiche (Geary, *Furta sacra*, cit., p. 50). Egli fu alla base della vendita di numerose reliquie romane ad altrettanto numerosi acquirenti d'oltralpe e non solo. Sulla figura di Deusdona si veda anche: Guiraud, *Le commerce de reliques au commencement du IX^e siècle*, cit., pp. 81 e ss.; Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 50-53; Id., *Living with the Dead in the Middle Ages*, cit., pp. 212-213. Sul chierico Felice si veda Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 53-54). Un altro ladro, attivo nel X sec. nell'area anglosassone, è Eletto (ivi, pp. 54-55).

²⁶ Cfr. W. Hotzelt, *Translationen von Martyrerreliquien aus Rom nach Bayern im 8. Jahrhundert*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», 53, 1935, pp. 286-343.

²⁷ Aigrain, *L'hagiographie*, cit., pp. 188-189.

²⁸ Cfr. Galdi, *Strategie politiche e furta sacra in Italia meridionale (secc. VIII-XIII)*, cit.; Vauchez, *La santità nel medioevo*, cit., p. 39; Claverie, *Les acteurs du commerce des reliques à la fin des croisades*, cit., p. 590.

²⁹ MGH, *Leges, Concilia*, II/1, Hannover-Leipzig 1906, p. 272; Geary, *Furta sacra*, cit., p. 45; Canetti, *Culti, credenze, santità*, cit., p. 99.

Concili e sinodi carolingi e non solo non vennero però sempre tenuti in considerazione, anzi spesso l'autorizzazione alla traslazione poteva avvenire *per verba* da parte del vescovo, cosa che rendeva certamente ancora più complessa la disciplina delle traslazioni³⁰. Il tema è presente anche nei secoli successivi. Ad esempio, il quarto canone del Concilio di Tours del 1282 rileva che:

Illos qui se esse dixerint sacerdotes qui ecclesiarum calices, libros, aut cruces, reliquias, vel alia ecclesiastica ornamenta, furtive subtraxerint: statuimus praesentis auctoritate Concilii excommunicationis sententiae subiaccere³¹.

1.2 Storia degli studi

Proponiamo adesso una breve panoramica degli studi condotti sul fenomeno in esame. Uno dei primi contributi allo studio dei *furta sacra* in chiave storico-antropologica è quello fornito da Edmond Frédéric Le Blant (1818-1897), storico e archeologo francese. In un suo articolo, apparso sulla *Revue archéologique* e intitolato *Le vol des reliques*³², egli cita numerosi esempi, tra medioevo e prima età moderna, relativi al fenomeno del furto di reliquie, rilevando non solo la continuità della pratica, ma constatando, ragionevolmente, che l'atteggiamento dominante degli agiografi autori dei racconti di trafugamento fosse di comprensione, giustificazione, approvazione del furto; mai di condanna, che eventualmente proveniva da Dio e dal santo attraverso specifici miracoli di punizione. Il breve contributo di Le Blant rappresenta uno dei primi studi sul fenomeno, che avrà nel secolo successivo una certa fortuna storiografica.

Di notevole interesse è anche l'articolo di Jean Guiraud (1866-1953), *Le commerce de reliques au commencement du IX^e siècle*, pubblicato nel 1892³³. Lo storico della Chiesa sofferma l'attenzione sulla compravendita di reliquie all'inizio del IX sec., dedicando notevole spazio alla celebre traslazione furtiva dei ss. Marcellino, Pietro e Tiburzio, raccontata nella *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri* di Eginardo³⁴, e concentrandosi proprio su Deusdona. Un dato che emerge chiaramente è che il furto e l'acquisto di reliquie sono da considerare spesso interdipendenti. A questa stessa conclusione giunge Hubert Silvestre, nel suo *Commerce et vol des reliques au moyen âge*, apparso nel 1952 sulla *Revue belge de philologie et d'histoire*³⁵. La novità di questo contributo riguarda il modo in cui la storiografia deve guardare al fenomeno delle traslazioni furtive; lo studioso, infatti, rileva innanzitutto l'alternanza presente nelle fonti tra l'acquisto e il dono delle reliquie, sottolineando come molto spesso la categoria del dono non escludesse *sic et simpliciter* il pagamento di una somma di denaro. A confermare la problematicità di separare in modo netto il

³⁰ Vauchez, *La santità nel medioevo*, cit., p. 33; sulla dimensione giuridica delle reliquie si veda: S. Boiron, *Définition et statut juridique des reliques dans le droit canonique classique*, in *Pecia. Le livre et l'écrit*, Brepols, Tournhout 2005, pp. 19-31.

³¹ P. Labbé et al. (a cura di), *Sacrosancta concilia*, XIV, Coleti et Albrizzi, Venezia 1738, p. 765 (citato in Silvestre, *Commerce et vol des reliques au moyen âge*, cit., p. 732).

³² Le Blant, *Le vol des reliques*, cit.

³³ Guiraud, *Le commerce de reliques*, cit.

³⁴ Stella, *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro*, cit.

³⁵ Silvestre, *Commerce et vol des reliques*, cit.

furto dall'acquisto è il fatto che Silvestre affronti nel suo contributo la questione della sottrazione furtiva. La conclusione a cui egli giunge è che, anche in forza della presunta mentalità prettamente commerciale degli uomini del medioevo, i racconti di trafugamento siano spesso da considerare solo un espediente letterario finalizzato a mascherare l'acquisto di una reliquia. La motivazione di tale 'copertura' sarebbe da ricondurre alla necessità di non neutralizzare il potenziale taumaturgico della reliquia stessa, dal momento che, se fosse stata considerata non autentica dai fedeli, essa avrebbe potuto smettere di operare miracoli. In altre parole, il fatto che i *pignora* di un santo fossero stati trasferiti direttamente dal luogo in cui erano custoditi in precedenza poteva fungere da elemento rassicurante per i devoti, che così non avrebbero nutrito alcun dubbio intorno alla loro autenticità. Ad ogni modo, questa non è una ipotesi che riguarda tutte le traslazioni furtive. Aggiunge, infatti, Silvestre che «il ne faut pas croire qu'il y eut vol toutes les fois qu'on nous le dit»³⁶.

Nel 1964 esce l'articolo di Eugenio Duprè Thesèider (1898-1975), intitolato *La "Grande Rapina dei Corpi santi" dall'Italia al tempo di Ottone I^o*. Lo storico italiano si sofferma sulla sottrazione di reliquie e *corpora sancta* su iniziativa di Ottone I e del vescovo Teodorico di Metz († 984), presentando un'interessante introduzione di carattere metodologico³⁸. Soffermandosi brevemente su alcune traslazioni, furtive e non, individua parte dei *topoi* propri del genere, come il silenzio in cui viene condotta l'operazione e la reazione locale, intesa come inseguimento dei trafugatori da parte di coloro che sono stati derubati. Anche egli cita la traslazione dei ss. Marcellino, Pietro e Tiburzio. Il suo obiettivo, ad ogni modo, non è quello di avventurarsi «sul difficile e sostanzialmente sterile terreno della valutazione critica di tutte queste testimonianze», ma soffermarsi sulla storia della cultura, al fine di «constatare l'interesse che allora si attribuiva» alle reliquie³⁹. È comunque rilevante segnalare che la maggior parte dei casi che prende in esame hanno per oggetto delle traslazioni solo occasionalmente riconducibili al genere dei *furta sacra*, in quanto è spesso inclusa l'idea del dono della reliquia o l'autorizzazione alla traslazione da parte dell'autorità ecclesiastica.

Nicole Herrmann-Mascard (1930-2014) dà alle stampe nel 1975 il volume *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, in cui è presente un intero capitolo dedicato al furto di reliquie⁴⁰. Questo è il primo contributo in cui c'è una lucida riflessione intorno alla categoria della sottrazione indebita di *sacra pignora*, in cui si separa nettamente il fenomeno del commercio da quello del furto, sebbene anche la studiosa, come già rilevato da Silvestre, rimarchi la possibilità che dietro a un furto si nasconda la cessione delle reliquie in seguito al pagamento di una somma di denaro. La storica pone però l'accento sulla dimensione culturale dei resoconti di trafugamento, sottolineando come, al di là della maggiore o minore aderenza della narrazione alla realtà storica, essi siano preziosissime risorse per la comprensione della cultura medievale, in particolare sotto il profilo della mentalità e della storia religiosa⁴¹.

³⁶ Ivi, p. 739.

³⁷ Duprè Thesèider, *La "Grande Rapina dei Corpi santi"*, cit.

³⁸ Ivi, pp. 420-424.

³⁹ Ivi, p. 424.

⁴⁰ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, cit.

⁴¹ Ivi, p. 366.

Il lavoro più rilevante che la storiografia ha prodotto su questo tema è certamente il volume di Patrick Geary, *Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*⁴², pubblicato per la prima volta nel 1978, e tradotto in italiano nel 2000 con il titolo *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX-XI)*. Lo storico medievista, con l'uscita del suo volume, rielaborazione della tesi dottorale, ha tracciato in modo chiaro e preciso le coordinate del fenomeno dei *furta sacra*, consolidando al contempo anche il ricorso a tale espressione per indicare le traslazioni furtive. Concentratosi su quelli che egli definisce secoli centrali del medioevo, dal IX all'XI, per via della grande produzione e diffusione di racconti di traslazioni furtive, egli prende in considerazione centinaia di testi, parte dei quali citati anche nella sua appendice⁴³. L'agile volume si presenta come uno studio incentrato sulla cultura medievale, con particolare riguardo alla mentalità relativa al culto delle reliquie. Dopo un'ampia introduzione sul culto dei santi, sofferma l'attenzione sui professionisti del furto, sui trafugamenti in ambiente monastico e in ambiente urbano. Importanti anche i paragrafi finali, dedicati alle giustificazioni e motivazioni del trafugamento, che in un certo senso riprendono gli spunti inizialmente proposti da Le Blant. Il volume di Geary ha avuto il grande merito di aver posto definitivamente la questione dei *furta sacra* all'attenzione degli studiosi delle più svariate discipline – dagli storici medievisti, agli storici del cristianesimo e delle religioni, agli antropologi e filologi, rispettivamente per gli aspetti storico-culturali e quelli letterari presenti nei testi –, fornendo una trattazione sistematica e informata del fenomeno, e al contempo dedicando ampio spazio alla duplice dimensione di studio della memoria culturale e della mentalità.

Un contributo interessante è anche quello apparso sulla *Revue bénédictine* nel 1981, scritto da François Dolbeau. L'articolo, intitolato *Un vol de reliques dans le diocèse de Reims au milieu du XI^e siècle*⁴⁴, analizza il trafugamento delle reliquie di s. Oricolo, non risparmiando alcune critiche al volume di Geary.

I contributi più recenti – e a nostro avviso anche più interessanti – legati al tema dei *furta sacra* sono stati scritti in parte da studiosi italiani. Ad esempio, Paolo Chiesa ha affrontato la questione in un capitolo di *Oriente cristiano e santità: figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, catalogo dell'omonima mostra tenutasi presso la Biblioteca Nazionale Marciana, pubblicato nel 1998⁴⁵. Il contributo, intitolato *Santità d'importazione a Venezia tra reliquie e racconti*, prende in esame alcuni trafugamenti di ambiente veneziano, individuando una serie di elementi – definiti 'strutturali' – dei racconti di traslazione, e riprendendo parte delle indicazioni già fornite da Geary e ormai note. L'attenzione del filologo si concentra chiaramente sulla dimensione testuale, pur tratteggiando i caratteri del contesto culturale in cui i racconti vennero redatti.

*Mnemositoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*⁴⁶ è il titolo del contributo di Luigi Canetti, poi ripubblicato come capitolo del volume *Frammenti di eternità*, che si sofferma in modo specifico sulla questione

⁴² Geary, *Furta sacra*, cit.

⁴³ Ivi, pp. 157-164.

⁴⁴ Dolbeau, *Un vol de reliques*, cit.

⁴⁵ Chiesa, *Santità d'importazione a Venezia*, cit.; per gli altri lavori del filologo su questo tema si veda *infra* il par. 2.1.

⁴⁶ Canetti, *Mnemositoria e archeologia rituale*. cit.

dei *furta sacra*, introducendo nel dibattito storiografico alcuni criteri metodologici di grande rilevanza. Lo storico del cristianesimo utilizza alcuni dati storiografici ormai consolidati, come l'ambiguità nel confine tra lecito e illecito nell'ambito delle traslazioni o, riprendendo Silvestre, l'impiego di una leggenda di furto per mascherare l'acquisto di una reliquia. Canetti individua alcune costanti del fenomeno, come la *collettività*, in quanto il vantaggio dell'acquisizione dei *pignora* è della comunità cittadina e delle autorità civili e religiose, il *movente*, spesso ricondotto a circostanze di emergenza politica, l'*autorevolezza dei committenti*, che hanno investito gli esecutori materiali del furto di quella funzione rituale atta a non suscitare, quasi mai, l'ira del santo, le *manifestazioni performative*, ovvero prodigi e segni dell'accordo del santo al trasferimento delle sue spoglie, l'*accoglienza trionfale* nella nuova chiesa e la *celebrazione* dell'anniversario dell'*adventus*⁴⁷. Affascinante anche il riferimento, sul quale ritorneremo, alle analogie presenti tra il rituale antico dell'*evocatio* e quello del *furtum sacrum*. Infine, l'accento alla mitopoietica, che consiste nel considerare il racconto di traslazione – e di furto – non esclusivamente come un fatto storicamente accertabile, ma come una dimensione della memoria, prettamente mitica e simbolica, che viene costruita anche, o soprattutto, dal racconto di traslazione.

Citiamo, infine, altri due contributi recentemente pubblicati. Quello di Pierre-Vincent Claverie, *Les acteurs du commerce des reliques à la fin des croisades*, che si sofferma sull'analisi del fenomeno di furto connesso al commercio delle reliquie nel contesto delle crociate⁴⁸, e quello di Enrico Morini, *Il Levante della santità. I percorsi delle reliquie dall'Oriente all'Italia*⁴⁹, che affronta il tema dei *furta sacra* all'interno di un più ampio discorso sulle traslazioni di reliquie dall'Oriente.

1.3 Tipologia

Le fonti impiegate in questo studio sono prevalentemente *vitae* e *translationes*. In termini generali, possiamo affermare che le *vitae* dei santi spesso contengono, nella parte finale della narrazione, riferimenti alla traslazione o al trafugamento delle reliquie, mentre le *translationes* sono incentrate proprio sul racconto del trasferimento dei *sacra pignora*, e includono, in genere, un elenco più o meno dettagliato dei *miracula* avvenuti in seguito al trasferimento⁵⁰. Più in generale, si può ritenere, riprendendo le parole di Canetti, che la *translatio* è un dispositivo

⁴⁷ Ivi, pp. 135-137.

⁴⁸ Claverie, *Les acteurs du commerce des reliques*, cit.

⁴⁹ Morini, *Il Levante della santità*, cit., in part. pp. 915-922. Egli definisce il furto di reliquie «percorso dell'appropriazione indebita».

⁵⁰ Sui racconti di traslazione si veda: M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Brepols, Turnhout 1979. Sulla questione delle traslazioni di reliquie si segnalano anche i seguenti contributi, ai quali si rimanda per una più ampia bibliografia: Aigrain, *L'hagiographie*, cit., pp. 186-192; Heinzelmann, *Translationsberichte*, cit., pp. 34-101; D.F. Appleby, *Hagiography and ideology in the ninth century: the narrative descriptions of the translation of relics*, UMI Dissertation Information Service, Ann Arbor 1989; M. Caroli, *Bringing Saints to Cities and Monasteries: 'translationes' in the Making of a Sacred Geography (9th – 10th Centuries)*, in G.P. Brogiolo et al. (a cura di), *Towns and Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Brill, Leiden 2000, pp. 259-274; Ead., "Translations" e culto delle reliquie in Italia settentrionale tra il IX e il X sec., in G. Andenna et al. (a

che ha a che fare con la dimensione spaziale dell'esercizio del potere incrociandone due vettori [...]: da un lato la spinta conquistatrice e insieme evangelizzatrice che era iscritta nella teologia politica della regalità cristiana [...]; dall'altro il potenziale di infinita disseminazione spaziale dell'autorità insito fin dal IV-V secolo nella giustificazione cristologica del potere delle immagini e delle reliquie quali 'impronte di gloria', indici e tracce della potenza divina, di cui ogni replica e minuscolo frammento conservano integre le proprietà dell'originale⁵¹.

A livello empirico, è possibile rilevare l'esistenza di un filone narrativo specifico – che possiamo definire 'di traslazione' –, generale e inclusivo, che ha la sua ragion d'essere nel racconto del trasferimento delle reliquie da un luogo a un altro. Più nel dettaglio, si può affermare che non esiste un solo tipo di *translatio*, ma tanti tipi quante sono le modalità con cui essa viene condotta⁵². Quattro sono le principali tipologie che riteniamo opportuno isolare: il *donum*, l'*inventio*, l'acquisto e il *furtum*.

Si parla di traslazioni di reliquie legate a un *donum* nel caso della loro donazione⁵³. Il racconto dell'acquisizione delle reliquie in seguito al dono viene utilizzato dall'agiografo prevalentemente nelle circostanze in cui il donante è un personaggio rinomato o autorevole, come un pontefice, un imperatore, un vescovo. L'operazione del dono è il segno della cessione dei *sacra pignora* e della facoltà taumaturgica e di patrocinio delle reliquie stesse, che quindi, con atto di liberalità, vengono trasferite da un possessore a un altro. Non sempre però la traslazione conseguente a un *donum* evita di generare equivoci o disapprovazione nella popolazione locale, almeno a livello narrativo. Ad esempio, nel breve racconto della donazione di alcune reliquie di santi e della testa di s. Gregorio Magno, che sarebbe avvenuta nel 989 da parte di Giovanni XV al vescovo Gebardo di Costanza († 995), l'agiografo spende alcune parole per chiarire la disapprovazione dell'Urbe: «Romani enim cognoscentes se tanto pignore privatos, se quasi orbatos gementes, civitatem egressi virum Dei unanimiter persecuntur»⁵⁴. L'inserimento del *topos* della reazione locale⁵⁵ conferma

cura di), *Le origini della diocesi di Mantova e le sedi episcopali dell'Italia settentrionale (IV-XI secolo)*. Atti del convegno di Mantova (Mantova, 16-18 settembre 2004), Editreg, Trieste 2006, pp. 131-156; L. Canetti, *Santuari e reliquie tra Antichità e Medioevo: cristianizzazione dello spazio o sacralizzazione del cristianesimo?*, «Reti Medievali Rivista», 3/2, 2002, pp. 1-14; G. Vocino, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 44, 2008, pp. 207-255. Si segnala infine il prezioso lavoro condotto da M. Caroli, *Le traslazioni reliquiali dei secoli VIII-X in Occidente: per la costruzione di un repertorio*, s.e., Bologna 2001.

⁵¹ Canetti, *Culti, credenze santità*, cit., p. 100.

⁵² Questa suddivisione è formulata sulla base della tripartizione dell'acquisizione delle reliquie proposta da Silvestre, che riconosce, come modalità per entrare in possesso dei *sacra pignora*, tre alternative: il dono, l'acquisto e il furto (Silvestre, *Commerce et vol des reliques au moyen âge*, cit.). A queste modalità è possibile affiancare anche l'*inventio*, in quanto rappresenta, nelle fonti agiografiche e quindi nel processo di mitopoiesi, un mezzo altrettanto valido di acquisizione. Interessanti anche le riflessioni di Martina Caroli che afferma: «*inventio, elevatio, and translatio* can be considered as three forms of the same liturgical action: bringing the saint's relic from secret to public, from hidden to revealed, from darkness to light» (Caroli, *Bringing Saints to Cities and Monasteries*, cit., p. 262).

⁵³ Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, cit., pp. 208-210.

⁵⁴ *Vita Gebhardi episcopi Costantiensis*, in MGH, *Scriptores*, X, Hannover 1852, p. 587, 53-54.

⁵⁵ Cfr. *infra* il par. 3.3.

l'eterogeneità delle fonti agiografiche e l'impossibilità di attribuire in modo univoco certi stilemi narrativi al genere dei *furta sacra*.

Nel caso del ritrovamento miracoloso di una reliquia, si parla di *inventio*⁵⁶, tema molto diffuso nei testi agiografici. Al di là di casi specifici in cui realmente si possa essere prodotta una scoperta di reliquie precedentemente nascoste, essa è legata alla necessità, da parte dell'agiografo che scrive per conto ad esempio di una chiesa o di una comunità monastica, di formulare ufficialmente la pretesa di possesso delle reliquie di un determinato santo, magari da esibire come 'prova' all'interno di una controversia in merito all'autenticità dei *pignora*.

Altra tipologia di traslazione assai diffusa è quella dell'acquisto delle reliquie dietro il pagamento di una somma di denaro, talvolta con la complicità di veri e propri 'professionisti' dei trafugamenti, come Deusdona e Felice⁵⁷. La modalità di acquisto, nel caso dei commercianti, poteva comprendere anche un'azione furtiva: è infatti probabile che il diacono Deusdona trafugasse dalle catacombe romane i resti dei martiri che poi vendeva ai clienti franchi. Come rilevato da Silvestre, e ribadito anche da Canetti e altri, spesso la vendita di reliquie poteva essere mascherata da un trafugamento, ben più accettabile dalla comunità in termini di sicurezza intorno alla loro autenticità. Infatti, durante i secoli medievali circolava certamente una grande quantità di reliquie false, in genere vendute da commercianti. Una riprova di ciò potrebbe trovarsi nelle parole che Eginardo, nella *Translatio ss. Marcellini et Petri*, rivolge al diacono Deusdona, affinché gli facesse avere delle reliquie autentiche: «[...] ut aliquid de veris sanctorum reliquiis qui Romae requiescunt mihi adipisci contingeret»⁵⁸.

Anche se i singoli racconti di traslazione presentano tratti e caratteri differenti in funzione delle modalità con cui è stato condotto il trasferimento, questa categorizzazione ha una specifica rilevanza nell'ottica dell'analisi in sede storiografica. È probabile, infatti, che i fruitori di queste *legendae translationis* non fossero molto interessati al modo in cui le reliquie fossero state trasferite, ma più che altro al fatto che ciò fosse avvenuto con l'accordo divino e che adesso quei *pignora* si trovassero nella loro chiesa e fossero oggetto della loro devozione. Ma qual era il motivo per cui questi racconti venivano messi per iscritto? Certamente, redigere una *translatio* permetteva di fissare la memoria legata al nuovo culto – in particolare nel caso di un trafugamento –, e ciò avveniva per «commemorare un evento e, nella maggior parte dei casi, questa commemorazione era pubblica, comunitaria e ritualistica»⁵⁹. Scrivere la storia

⁵⁶ Sull'*inventio* delle reliquie si veda: Aigrain, *L'hagiographie*, cit.; Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, cit., pp. 204-205; A.M. Helvetius, *Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX-XIII siècle)*, in E. Bozòky et al. (a cura di), *Les reliques. Objects, cultes, symbols*. Actes du Colloque international de l'Université du Littoral, Brepols, Turnhout 1999, pp. 293-311; E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IV^e-VI^e s.)*, Brepols, Turnhout 2015.

⁵⁷ Cfr. *supra* il par. 1.1, nota 25. In proposito si veda anche: M. Caroli, *Culto e commercio delle reliquie a Ravenna nell'Alto medioevo*, «Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi», s. II, 7, 2005, pp. 73-84.

⁵⁸ Stella (a cura di), *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro*, cit., p. 32, 1.

⁵⁹ Geary, *Furta sacra*, cit., p. 17; la *translatio* viene considerata alla luce di situazioni di conflitto e crisi in T. Granier, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie nel Mezzogiorno latino del secolo IX*, «Hagiographica», 12, 2006, pp. 33-71, e in Canetti, *Mnemosistoria e archeologia rituale*, cit.

dell'*adventus* delle reliquie del proprio *patronus*⁶⁰ significava poterlo riattualizzare, in particolare in occasione della festa che commemorava l'arrivo dei *sacra pignora*, festa che spesso veniva affiancata, nel calendario liturgico locale, a quella del *dies natalis* del santo.

La comprensione dei caratteri formali e storici dei racconti di traslazione non può avvenire se non attraverso il ricorso all'agiologia, disciplina il cui statuto epistemologico è andato definendosi soprattutto negli ultimi decenni⁶¹. Tutto ciò ha avuto il merito di proporre la fonte agiografica non più come un testo la cui attendibilità storica poteva essere messa facilmente in dubbio, ma come un prezioso bacino di informazioni in merito alla cultura e alla mentalità del periodo in cui venne redatta.

Le fonti al centro di questo studio, dunque, vanno intese principalmente come testi a metà strada tra agiografia e cronaca. Accanto alla narrazione del trasferimento della reliquia, fatto che in genere avviene grazie all'accordo divino e con una serie di *signa* che attestano la soprannaturalità dell'evento, è presente la necessità di dotare la narrazione di una dimensione storica, raccontando gli accadimenti in una successione logica e coerente, introducendo coordinate geo-storiche, con il fine di porre in relazione storia e metastoria, nel tentativo di tradurre il mito nella concretezza del fatto storico.

⁶⁰ L'agiografo svolge infatti un preciso ruolo di 'edificazione della santità', generando *ex novo*, reinventando o reinterpretando contenuti e modelli del passato e codificandoli nel testo che va componendo, rendendoli così strumento della perpetua riattualizzazione del messaggio salvifico cristiano. A tal proposito, ci sembrano pertinenti le parole utilizzate da Sofia Boesch Gajano, che definisce la produzione agiografica legata al culto dei santi come «consapevole costruzione (o perpetuazione e conferma nel tempo) della memoria storica di una realtà» (Boesch Gajano, *L'agiografia*, cit., pp. 800-801). Questi testi sono «concipiti per incidere persistentemente nella vita spirituale, ecclesiastica, culturale di individui e di comunità, per confermare o promuovere la venerazione di un santo e il culto delle sue reliquie, per essere strumento di proselitismo, di edificazione, di rafforzamento del prestigio e del potere di istituzioni ecclesiastiche e politiche» (*ibid.*). Esempio rilevante e significativo nell'ambito della costruzione agiografica sono i *Dialogi* di Gregorio Magno, che rappresentano, anche secondo l'interpretazione della studiosa, che ha dedicato all'opera ampi studi, una vera e propria costruzione, in cui l'autore, in quanto unico regista, seleziona protagonisti ed eventi, armonizzando i tempi e i luoghi del racconto. Su questo esempio si veda: *ivi*, pp. 820-821 ed Ead., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004 (Collana Sacro/santo, 8). Molto interessante anche la visione di Jean-Claude Schmitt che individua alcuni caratteri propri del 'mito' nell'Occidente medievale e che a proposito della mitologia cristiana medievale afferma che «non ha cessato di svilupparsi nel corso dei secoli; la letteratura apocrifia, l'agiografia e le leggende cristiane vengono infatti a completare e amplificare il fulcro originale del mito cristiano» (J.-C. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 50).

⁶¹ Sulla disciplina agiologica si veda: R. Grégoire, *Manuale di agiologia*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 1996; sui termini agiografia e agiologia si veda il saggio di G. Philippart, *Hagiographes et hagiographie, hagiologues et hagiologie: des mots et des concepts*, «Hagiographica», 1, 1994, pp. 1-16. Sono sempre utili le riflessioni di Delehaye: H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1905; *Id.*, *Les origines du culte des martyrs*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1912; *Id.*, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1927; *Id.*, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1935. Molto ricche, anche dal punto di vista bibliografico, le indicazioni di S. Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale*, Il Mulino, Bologna 1976; Ead., *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione*, «Schede Medievali», 5, 1983, pp. 303-312; Ead., *L'agiografia*, cit.

1.4 Criteri di selezione

Veniamo adesso al metodo impiegato per la redazione di questo studio e, in particolare, ai criteri adottati per la selezione delle fonti. Dal momento che l'obiettivo principale è stato quello di proporre una ricerca relativa ai *furta sacra* verificatisi in Italia – o comunque che hanno l'Italia come destinazione ultima delle reliquie – nel corso dei secoli medievali, è risultato importante isolare i testi contenenti i racconti realmente identificabili come traslazioni furtive, redatti nell'arco temporale compreso tra il V e il XV sec. all'interno della penisola italiana.

Per soddisfare il primo criterio, si è cercato di identificare i caratteri esclusivi delle traslazioni verificatesi in seguito a un *furtum*, e che dunque permettessero di soffermare l'attenzione solo sul fenomeno furtivo e non su quello della donazione, della vendita o del ritrovamento miracoloso delle reliquie. La selezione è stata quindi condotta sulla base dei *topoi* narrativi, in particolare il ricorso alla forza e/o all'inganno, la segretezza della traslazione, la reazione locale. I primi due *topoi*, il ricorso alla forza e il ricorso all'inganno, ci hanno permesso di identificare la modalità con cui è stata eseguita la traslazione, cioè mediante l'utilizzo della forza (ad esempio, le reliquie sono prelevate durante un saccheggio o un assedio, i custodi sono minacciati o aggrediti) o dell'inganno (ad esempio, i custodi vengono raggirati, le reliquie sono sottratte di nascosto o con un espediente); a questi abbiamo accostato quello della segretezza della traslazione, che delinea la condizione in cui avviene l'operazione e che è, dunque, il meccanismo retorico-narrativo di cui gli agiografi maggiormente si servono per la redazione dei propri racconti di furto. Il *topos* della reazione locale, infine, permette di identificare la disapprovazione da parte degli abitanti del luogo o dei custodi della chiesa da cui le reliquie vengono sottratte, sanzionando la probabile illegittimità dell'operazione⁶², riconducibile così all'ambito della sottrazione non autorizzata. Ad ogni modo, nel processo di selezione delle fonti, si è tenuto conto del fatto che questi *topoi* potessero anche non essere compresenti nella stessa narrazione. Per la selezione dei testi intorno ai quali rimanevano ancora dubbi, sono risultate utili alcune domande-guida, tra cui: il trafugamento avviene alla presenza delle autorità religiose locali, dei custodi del sepolcro o degli abitanti del luogo? Nell'economia della narrazione, il trafugatore avrebbe potuto prelevare le reliquie qualora uno di questi soggetti fosse stato presente? Uno o più componenti della comunità derubata (ad esempio i custodi) dimostrano complicità o volontà di non far scoprire quanto sta accadendo? Qualcuno tenta di impedire la sottrazione delle reliquie dando l'allarme o ricorrendo alla forza? L'agiografo giustifica la traslazione delle reliquie, magari affermando che il santo non era più oggetto di un culto adeguato oppure che il responsabile della sottrazione era mosso da grande devozione?

⁶² Anche se qui il termine 'illegittimo' è da intendere nella sua accezione giuridica e di sanzione etico-morale, in questo studio verrà più spesso utilizzato con riferimento alla 'legittimazione sacrale' dell'operazione, cioè all'autorizzazione alla traslazione e all'accordo dimostrati dal santo secondo quanto narrato dall'agiografo.

Infine, per l'attribuzione del racconto al genere della traslazione furtiva ha svolto un ruolo cruciale anche il 'lessico del furto', cioè l'insieme dei termini e delle relative aree semantiche impiegate dagli agiografi⁶³.

Non ci soffermeremo sul criterio temporale, legato alla necessità, in sede storiografica, di restringere i campi cronologici di una ricerca, ben consapevoli comunque dell'ampiezza e della complessità storico-culturale dell'età medievale⁶⁴. Sottolineiamo solamente che ci è sembrato interessante porre l'attenzione sulla totalità delle traslazioni furtive avvenute nei secoli medievali in Italia, in quanto, come apparirà più chiaro nei capitoli seguenti, sarebbe stato poco proficuo scartare una porzione rilevante del *corpus* di testi pur di restringere l'arco cronologico di studio.

La scelta di limitare il bacino di fonti a quelle redatte al di qua delle Alpi, quindi nell'area geografico-culturale che corrisponde all'odierna Italia, non è stata dettata da motivazioni storico-politiche; quello geografico è prevalentemente un criterio strumentale, adottato per limitare il campo di indagine e poter condurre uno studio fruttuoso e approfondito. D'altronde, ogni ricerca, per essere condotta in modo funzionale, richiede che vengano posti dei limiti in grado di non rendere troppo disomogeneo o ampio il numero di fonti impiegate. Inoltre, non si è potuto non considerare il prezioso lavoro di Patrick Geary. Di fronte all'analisi d'insieme fornita dallo studioso, comunque limitata ai secoli 'centrali' del medioevo (IX-XI), anche se relativa a fonti provenienti da tutta l'Europa occidentale, abbiamo ritenuto opportuno svolgere un lavoro su scala più limitata, che consentisse di analizzare più nel dettaglio un'area geografica e le relative istanze politico-culturali, seppur variegata. Infatti, ciò ha permesso di prendere in esame racconti e tradizioni testuali non studiate da Geary – che, dei trafugamenti 'italiani', ha analizzato quasi esclusivamente quelli di s. Marco, s. Nicola e s. Appiano –, ma decisamente interessanti per la comprensione del fenomeno e delle sue peculiarità⁶⁵. Se scegliere quindi solo un contesto geopolitico, come il ducato di Benevento o la Venezia tra alto e basso medioevo – che furono comunque i due principali poli di produzione di traslazioni furtive – sarebbe stato troppo riduttivo, concentrare l'attenzione su un insieme di realtà culturali e politiche distinte ma non troppo distanti è stata forse la scelta che più di tutte ha consentito di portare a compimento questo lavoro.

Per le motivazioni appena esposte, sono stati esclusi dal *dossier* i racconti che, pur trattando di trafugamenti avvenuti in Italia, sono stati redatti oltralpe – e dunque sono stati commissionati da centri di potere non sul territorio peninsulare –, come ad esempio il racconto della traslazione delle reliquie di s. Benedetto da Montecassino a

⁶³ Tale lessico è oggetto di un'analisi sistematica (cfr. il par. 3.4).

⁶⁴ Talvolta, le notizie intorno alle presunte traslazioni furtive sono contenute all'interno di opere storiografiche moderne, e non è disponibile alcun racconto medievale che confermi o smentisca l'antichità della leggenda. Si vedano, ad esempio, le indicazioni intorno alla presunta traslazione delle reliquie di s. Savino di Spoleto a Ivrea per opera di Corrado, figlio di Berengario d'Ivrea: G. Lucchesi, *Savino*, in BS, XI, Roma 1968, col. 713, e i riferimenti contenuti in F. Lanzoni, *Le vite dei quattro santi protettori della città di Faenza*, in RIS², XXVIII/3, Roma 1922, pp. 285-396: 322; G. Saroglia, *Memorie storiche sulla chiesa d'Ivrea*, Tomatis, Ivrea 1881, pp. 36-37.

⁶⁵ La maggior parte dei testi che compongono il nostro *corpus* non sono stati analizzati da Patrick Geary, sia per l'arco cronologico da lui considerato (secc. IX-XI), sia per un suo interesse prevalentemente rivolto alle fonti di area franco-germanica.

Fleury, quella di s. Elena da Roma ad Hautvillers o quella dei ss. Marcellino, Pietro e Tiburzio da Roma a Saint Médeard de Soissons.

In base a questi criteri metodologici, abbiamo composto un *dossier* di fonti certamente più ridotto rispetto a quello di Patrick Geary, che afferma di aver impiegato un centinaio di testi, ma altrettanto interessante. Ne risulta un complesso di una trentina di racconti di trafugamento⁶⁶. Nello studio non sono state incluse – o, talvolta, sono state solamente citate – le semplici notizie di traslazione che potevano far supporre un trafugamento. Ciò non solo per evitare di incorrere nell'errore di considerare ogni traslazione sospetta o non meglio qualificata come un furto, ma anche perché, decidendo di analizzare la relazione tra storia, memoria e scrittura, è stato necessario concentrarsi sui furti per i quali era disponibile un racconto di traslazione.

1.5 Datazione e aree di redazione

Le fonti che costituiscono il *corpus* preso in esame riguardano traslazioni verificate nel medioevo, tra il V e il XIII sec. La maggior parte dei testi è stata redatta tra il IX e il XIII sec. Solo un testo, la *Translatio ss. Festi et Desiderii*, risale al V/VI sec. (in proposito si veda la Tav. 1).

È chiaro che, soprattutto per i testi la cui data di redazione è particolarmente distante dagli eventi narrati, l'agiografo abbia potuto fare ricorso a fonti precedenti, che già riportavano l'episodio, ampliandolo o adattandolo alle nuove esigenze liturgiche e religiose, fonti che però non sono a noi note se non in rare occasioni⁶⁷. L'arco cronologico di redazione delle fonti esaminate copre gli ultimi secoli dell'alto medioevo (IX e X) e si estende prevalentemente in quelli bassomedievali (XI-XIV). Per effettuare una prima considerazione dei testi del *corpus* è a nostro avviso opportuno suddividerli in tre gruppi, che rispondono a tre circostanze redazionali differenti: le fonti che sono state redatte in un momento cronologicamente vicino agli eventi narrati, e che quindi, potenzialmente, conservano una memoria più aderente all'episodio di traslazione e al tempo in cui esso si svolse; quelle scritte a distanza di un periodo di tempo non troppo ampio, che abbiamo quantificato, per comodità di lavoro, in un arco compreso tra dieci e cinquant'anni; quelle che sono state redatte molti anni dopo gli eventi, talvolta a distanza di uno o due secoli.

Fonti redatte negli anni della traslazione o in quelli immediatamente successivi. In questo primo gruppo possiamo collocare i racconti che sono stati redatti entro pochi anni dallo svolgimento dei fatti e dall'*adventus* delle reliquie in città. Vi rientrano la traslazione delle reliquie di s. Metrone, avvenuta intorno al 960, e sanzionata dall'Invettiva del vescovo Raterio di Verona pochi anni dopo il 962; la traslazione delle reliquie di s. Giovanni di Spoleto, avvenuta tra il 973 e il 983, e redatta sul finire dello stesso secolo; la traslazione delle reliquie di s. Isidoro di Chio a Venezia, avvenuta nel 1125 e messa per iscritto dallo stesso protagonista della traslazione pochi anni più tardi; la traslazione delle reliquie di s. Agata a Catania, avvenuta nel 1126, e messa

⁶⁶ Per un elenco completo dei *furta* impiegati in questo studio si veda l'appendice al volume.

⁶⁷ Si rimanda alle fonti relative alla traslazione delle reliquie dei ss. Primiano e Firmiano, e di s. Pardo (par. 4.2), di cui la più antica risale al X sec. e quella 'rielaborata' al XII/XIII.

per iscritto pochi anni dopo o, in ogni caso, non oltre il 1169; la traslazione delle reliquie di s. Ruggero di Canne a Barletta, avvenuta nel 1276 e riportata in una lettera del vescovo di Minervino dello stesso anno e in altri due documenti rispettivamente del 1276 e del 1277.

Dunque, rispetto all'insieme del *corpus* di narrazioni preso in esame, i racconti redatti entro pochi anni dallo svolgimento dei fatti sono solamente quattro o cinque, e due tra questi sono fonti non agiografiche (l'invettiva del vescovo Raterio, e il *dossier* su s. Ruggero).

Fonti redatte pochi anni dopo la traslazione (10-50 anni circa). In questo secondo gruppo possono essere fatte rientrare le fonti non redatte al tempo dello svolgimento dei fatti, ma neanche in un periodo troppo distante. Vi rientrano la traslazione delle reliquie di s. Marco a Venezia, avvenuta nell'828 e messa per iscritto, secondo le ipotesi di datazione più alta, intorno alla metà del IX sec.; la traslazione delle reliquie di s. Gennaro a Benevento, avvenuta intorno all'831 e fissata in una *Translatio* entro la prima metà del secolo; la traslazione delle reliquie di s. Nicola a Venezia, avvenuta nel 1100 e fissata intorno al 1116; la traslazione delle reliquie di s. Stefano protomartire a Venezia, avvenuta nel 1110 e messa per iscritto nella prima o nella seconda metà del secolo; il tentativo di traslazione di una reliquia di s. Davino, avvenuto nella metà del XII sec. e inserito nella *Vita* del santo negli anni successivi all'evento; la traslazione di s. Andrea ad Amalfi, avvenuta nel 1208 e contenuta in un racconto risalente allo stesso secolo e successiva almeno al 1220.

Dalle datazioni proposte si evince che in questi casi la volontà di mettere per iscritto il racconto della traslazione sia stata successiva, anche di vari anni, ai fatti o, perlomeno, che a quella data risalga un'importante rielaborazione dei primi racconti della traslazione dei *sacra pignora*.

Fonti redatte molti anni dopo la traslazione (> di 50). In questo terzo gruppo possono essere fatte rientrare le fonti redatte in un arco cronologico distante dalla traslazione.

Abbiamo pertanto la traslazione delle reliquie dei ss. Festo e Desiderio a Benevento, avvenuta intorno al IV/V sec. e messa per iscritto in un tempo successivo; la traslazione delle reliquie di s. Leucio a Trani, avvenuta intorno al VII sec. e contenuta in una fonte redatta intorno alla metà dell'XI; la traslazione delle reliquie dei ss. Dodici fratelli a Benevento, avvenuta nel 760 e narrata in una *Translatio* risalente all'XI-XII sec.; la traslazione delle reliquie di s. Bartolomeo a Benevento, avvenuta nell'838 e narrata in modo dettagliato in una fonte risalente alla metà dell'XI sec.; la traslazione delle reliquie di s. Trofimena a Benevento, avvenuta nell'839 e contenuta in una fonte risalente, a seconda delle varie interpretazioni degli studiosi, al X/fine XI sec. oppure all'inizio del XII; la traslazione delle reliquie dei ss. Primiano e Firmiano e di s. Pardo, avvenuta nell'842 e contenuta in due fonti: la più antica del X sec., la più recente del XII/XIII; la traslazione delle reliquie dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta a Lucca, avvenuta nell'878 o 879 e contenuta in un racconto della metà del X sec.; la traslazione delle reliquie di s. Magno a Veroli, risalente al IX sec. e contenuta in un testo sicuramente successivo a questa data per via dei rimandi alla traslazione anagnina; il tentativo di traslazione delle reliquie di s. Appiano, risalente all'VIII/IX sec., e contenuto in una *Vita* della fine dell'XI o dell'inizio del XII sec.; la traslazione delle reliquie di

s. Margherita di Antiochia di Pisidia, avvenuta all'inizio del X sec., e contenuta in una fonte tardomedievale; la traslazione delle reliquie di s. Imerio a Cremona, avvenuta nel 965 e giunta in una fonte del primo ventennio del XII sec.; la traslazione delle reliquie dei ss. Gratiniano e Felino ad Arona, avvenuta nel 979 e contenuta in un testo forse del XII sec.; il tentativo di traslazione delle reliquie di s. Martino di Monte Massico, avvenuta nel X o XI sec. e contenuta in una fonte della prima metà del XII; la traslazione delle reliquie di s. Cristina di Bolsena a Palermo, avvenuta tra il 1154 e il 1161 e contenuta in una fonte del XIV sec.; la traslazione delle reliquie di s. Stefano I a Trani, avvenuta nel 1160 e contenuta in una fonte risalente al XII/XIII sec.; la traslazione delle reliquie di s. Simeone, avvenuta nel 1204 e contenuta in una rielaborazione agiografica del XIII-XIV sec.; la traslazione delle reliquie di s. Giovanni l'elemosiniere a Venezia, avvenuta nel 1214 ma contenuta in una fonte risalente alla prima metà del XIV sec.; la traslazione delle reliquie di s. Barbara a Venezia, avvenuta nel 1258, e contenuta in una fonte della prima metà del XIV sec.

Dell'insieme di traslazioni (o tentativi di traslazione) prese in esame in questo studio, ben venti sono giunte sino a noi attraverso fonti redatte in un periodo lontano o molto lontano dallo svolgimento dei fatti. La motivazione di tale condizione può avere due spiegazioni: la prima è che potrebbe essere esistito un racconto anteriore, temporalmente vicino agli episodi, che narra, forse in modo più sintetico, gli avvenimenti, e che per qualche motivo è andato perduto o è stato oggetto di un processo di sostituzione, perché soppiantato da un testo più 'moderno' e aggiornato, in grado di rispondere a nuovi canoni stilistici e agiografici e alle esigenze politico-culturali del periodo; la seconda spiegazione è che solo dopo molto tempo potrebbe essere sorta la necessità di dotare un determinato santo e le sue reliquie, custodite presso la comunità, di una leggenda agiografica: o per via della rivalutazione del suo culto, magari in precedenza non centrale, o per un processo di 'risemantizzazione' del culto stesso alla luce delle nuove esigenze locali, con la creazione, in determinati casi, di una leggenda di furto. Dobbiamo infatti ricordare che alla base della redazione di qualsiasi testo agiografico c'era sempre una finalità precisa, che poteva essere legata alla necessità di possedere una *legenda* di cui dare lettura in occasione della festa del santo, fino alle forti implicazioni politiche e istituzionali. È possibile, infine, che fonti anteriori, e dunque prossime agli eventi narrati, non siano giunte sino a noi a causa di una mera perdita materiale dei manoscritti, non necessariamente da collegare all'intento di sostituire la *legenda* con una più recente.

La scansione temporale delle fonti ci permette di fare alcune riflessioni. La prima è che la tradizione agiografica dei *furta sacra* in Italia, pur ammettendo la perdita meramente accidentale di manoscritti che contenevano leggende di traslazione a noi oggi non note, fiorisce a partire dagli ultimi secoli dell'alto medioevo (IX-X), per poi continuare la sua diffusione nei secoli successivi (XI-XIV). Ciò, chiaramente, non significa che le reliquie non venissero in precedenza rubate o che non si sostenessero storie di questo tipo come strumento di legittimazione del possesso dei *pignora*, ma che la coscienza di una tradizione letteraria e storico-religiosa relativa ai trafugamenti si consolida, in quest'area geografica, a partire dal IX sec., certamente con la *Translatio Marci evangelistae Venetias*, il primo testo della penisola a possedere una profonda aderenza ai canoni della tradizione dei *furta sacra*, che pochi anni prima aveva

trovato avvio nell'Europa dei monasteri desiderosi di possedere le reliquie dei martiri sepolti nelle catacombe romane.

La provenienza dei racconti presi in esame, intesa come luogo o area di produzione e committenza, in genere va identificata con la comunità che ha progettato e realizzato la traslazione delle reliquie. La formazione di una tradizione sull'*adventus* del santo, infatti, rientra nell'interesse specifico delle autorità religiose e/o politiche locali, che così contribuiscono alla promozione del culto o al suo avvio in seguito alla traslazione. Le uniche eccezioni sono rappresentate dai racconti redatti dalle comunità derubate, che però sono riuscite a rientrare in possesso delle reliquie, e proprio in virtù di questo evento redigono una storia di tutte le traslazioni: quella furtiva a proprio danno e quella di restituzione a proprio vantaggio. Le eccezioni riscontrate sono dunque quattro: la traslazione di s. Trofimenia, le cui reliquie vennero trafugate da Amalfi e condotte a Benevento, ma il cui racconto agiografico, redatto dopo la restituzione, è di area minorese (Minori era la città in cui i *pignora* si trovavano prima della traslazione 'di sicurezza' ad Amalfi) o napoletana; la traslazione dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta, trafugati da Narni e condotti a Lucca, la cui *Translatio* però è stata redatta a Narni in seguito alla restituzione del corpo di s. Giovenale; quella di s. Magno, trafugato da Fondi e condotto a Veroli, la cui fonte è stata redatta in area anagnina per via del successivo acquisto delle reliquie da parte degli abitanti della città; il racconto dell'arrivo dei *pignora* di s. Cristina di Bolsena a Sepino, narrato come antefatto storico in una fonte agiografica redatta nell'area di Palermo, città presso la quale giunsero successivamente i *pignora* della santa.

L'osservazione delle aree di redazione dei racconti, nonché dei luoghi in cui i trafugamenti si verificarono e di quelli in cui le reliquie giunsero dopo il furto, permette di tracciare una sorta di 'geografia dei trafugamenti', in grado di delineare le aree maggiormente interessate dal fenomeno. Risaltano in particolare due aree: la prima è il ducato-principato di Benevento, legato a numerosi trafugamenti tra VIII e IX sec., espressione di una precisa politica sulle reliquie; la seconda è Venezia, protagonista assoluta di un numero consistente di furti, inaugurati con quello di s. Marco nel IX sec., e protrattisi per tutto il basso medioevo. Accanto a questi due poli dei *furta sacra*, si trovano numerosi casi, in genere non identificabili con aree precise, ma dislocati su tutto il territorio peninsulare.

1.6 Gli agiografi

Discorso più complesso si ha nel momento in cui si prova a identificare l'autore dei racconti di traslazione. L'agiografo, infatti, nel *corpus* di testi preso in esame, rimane prevalentemente *un* agiografo, anonimo, e solo in meno della metà dei casi acquista un'identità precisa. Su 35⁶⁸ racconti principali, solamente 15 possono essere attribuiti a un agiografo preciso; nello specifico abbiamo due diaconi: Radoino, autore della *Vita s. Pardi* e Pietro di Montecassino, autore della *Vita, translatio et miracula s. Martini Abbatissae*; due arcidiaconi: Giovanni, autore della più antica tradizione barese sul furto delle reliquie di s. Nicola, la *Translatio s. Nicolai*, e Matteo, che scrive la

⁶⁸ Il numero tiene conto dell'insieme di fonti prese in esame, siano anche differenti redazioni della *Translatio* per lo stesso trafugamento, come nel caso di s. Nicola di Bari, in cui abbiamo due autori per due testi.

Translatio corporis s. Andreae apostoli de Constantinopolim Amalphim; due vescovi: Raterio, vescovo di Verona, autore della *Invectiva* relativa alla sottrazione delle reliquie di s. Metrone, e Maurizio, vescovo di Catania, che redige la *Historia translationis corporis s. Agathae v. m. Constantinopoli Catanam*; tre monaci: il monaco e sacerdote Martino, autore della *Translatio s. Bartholomei*, Giovanni di Montecassino, che scrive la *Historia* di s. Giovanni di Spoleto, e Niceforo, autore del secondo testo riguardante il trafugamento delle reliquie di s. Nicola a Bari. Accanto a questi agiografi, va posto l'ultimo autore noto del nostro *corpus*, cioè Cerbano Cerbani, letterato e chierico proveniente da una nobile famiglia veneziana, che scrisse la *Translatio mirifici martyris Isidori a Chio insula in civitatem venetam*.

È chiaro che l'identità degli agiografi noti, unita alla lettura dei racconti agiografici, spesso ricchi di citazioni e rimandi, in genere biblici, permette di comprendere come questi testi siano stati redatti tutti in ambito ecclesiastico, talvolta in contesti monastici. Inoltre, le opere in questione sono dotate di una buona qualità formale, espressione di una cultura elevata posta al servizio delle esigenze politico-ecclesiastiche che di volta in volta si andavano definendo.

La totalità degli agiografi di cui siamo a conoscenza è dunque riconducibile al contesto ecclesiastico, e non può che far presupporre che anche i testi restanti siano da ricondurre al medesimo ambiente. Per quanto spesso la committenza del trafugamento – o comunque della redazione del racconto – fosse da identificare nel potere politico o nelle istituzioni cittadine, certamente coloro che patrocinavano la promozione di un nuovo culto e di un nuovo simbolo cittadino si impegnavano in questa attività lavorando in modo approfondito con le chiese, i monasteri, i conventi, che venivano coinvolti sia attraverso la redazione delle *legendae*, sia dando poi seguito e slancio al nuovo culto.

L'agiografo può essere inoltre inquadrato, di volta in volta, nella figura di un autore vero e proprio, in quanto redattore della tradizione agiografica, o in quella di un revisore. In quest'ultimo caso, infatti, è probabile che utilizzasse fonti a lui precedenti, rielaborandole o semplicemente assemblandole, completando la narrazione con alcuni episodi che rispecchiavano circostanze che nella versione originaria erano solo accennate – forse perché ritenute poco rilevanti dal primo autore –, o completamente assenti, e aggiunte successivamente dall'«ultimo» agiografo-redattore, in quanto frutto di leggende o tradizioni indipendenti sorte in seguito alla traslazione.

È inoltre rilevante sottolineare come non sempre emerga la consapevolezza dell'autore di scrivere all'interno di un preciso filone narrativo, quello dei *furta sacra*. Se Patrick Geary poteva confermare la presenza di tale consapevolezza in molti dei testi della tradizione «europea» da lui analizzata, nelle fonti redatte nella penisola non è sempre così, e basta osservare in prospettiva comparativa fonti agiografiche «italiche» e «non italiche» per rendersene conto. Allo stesso tempo questa consapevolezza diventa più spiccata in certi ambienti, come quello veneziano. Ad ogni modo, nell'insieme dei testi analizzati, l'agiografo dimostra tale consapevolezza in tutte le *translationes negatae*, in cui il tentativo di furto emerge in modo chiaro e dettagliato proprio in forza della necessità dell'autore di descrivere il fallimento dell'operazione.

Capitolo 2

I testi e la storia

Il fenomeno del trafugamento di reliquie è spesso connesso a dinamiche politiche, identitarie e di legittimazione del potere, non di rado conflittuali¹. Per tale motivo, l'analisi dei testi deve essere ricondotta allo studio dei contesti e delle aree che fecero ricorso a essi per spiegare e motivare l'avvio di un nuovo culto cittadino. Se in vari casi non è possibile delineare in modo adeguato le motivazioni politiche e di potere sottese alla redazione del racconto di trafugamento, in altri queste dinamiche sono molto più chiare, sia per la maggiore disponibilità di fonti e documenti, sia per la ben più ampia rilevanza dei contesti in oggetto. Tra questi, soffermiamo l'attenzione su alcuni *case studies* che possano chiarire i caratteri del fenomeno in una prospettiva storico-istituzionale e politica. Il raggruppamento dei *furta* è stato condotto su base geopolitica, geo-storica o semplicemente geografica.

2.1 *Furta sacra* a Venezia tra alto e basso medioevo

All'origine della tradizione veneziana dei *furta sacra* va posto il trafugamento delle reliquie di s. Marco², che sarebbero state prelevate dal santuario di Bucoli, presso Alessandria d'Egitto, e sarebbero giunte a Venezia il 31 gennaio 828³. Secondo la narrazione, due mercanti delle navi mercantili veneziane presenti ad Alessandria d'Egitto frequentano la chiesa in cui sono custodite le reliquie del santo. Entrando in

¹ Cfr. Granier, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie*, cit., p. 33.

² Assai problematiche sono le questioni relative alla predicazione del santo evangelista nelle Venezia. In proposito si veda N. McCleary, *Note storiche ed archeologiche sul testo della «Translatio Sancti Marci»*, «Memorie storiche forogiuliesi», 27-29, 1931-1933, pp. 235-238; S. Tramontin, *Realtà e leggenda nei racconti marciani veneti*, «Studi veneziani», 12, 1970, pp. 35-58; G. Fedalto, *San Marco da Aquileia a Venezia: saggi su terre e chiese venete*, Mazziana, Verona 2014, pp. 11-77; sul problema dell'origine apostolica delle diocesi: A. Dumas, *Légendes sur l'origines des églises*, in E. Amann et al. (a cura di), *L'Eglise au pouvoir des laïques*, Bloud et Gay, Parigi 1940, pp. 179-186; E. Morini, *Richiami alle tradizioni di apostolicità ed organizzazione ecclesiastica nelle sedi patriarcali d'Oriente*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 89, 1980-1981, pp. 1-69; 63; A.M. Orselli, *L'immaginario religioso della città medievale*, Edizioni del Girasole, Ravenna 1985, pp. 309, 326, 429, 431; A. Niero, *Questioni agiografiche su san Marco*, «Studi veneziani», 12, 1970, pp. 3-27; Fedalto, *San Marco da Aquileia a Venezia*, cit., pp. 11-26, 65-77. Sul santo si veda: P. De Ambroggi, *Marco evangelista*, in EC, VIII, coll. 41-48; F. Spadafora et al., *Marco evangelista*, in BS, VIII, Roma 1966, coll. 711-738.

³ «Cuius gloriosa translatio celebratur pridie Kalendas Februarii [...]» (*Translatio Marci evangelistae Venetias* (BHL 5283-5284) in E. Colombi, «Hagiographica» 17, 2010, pp. 112-129: XVI, 8; cfr. anche Ead., *Storie di cronache e reliquie nella Venetia altomedievale*. Arbor Sapientiae. Trieste 2012, pp. 48-63).

confidenza con i custodi, cercano di chiedere e ottenere che il corpo venga condotto a Venezia. Dopo vari giorni e lunghe conversazioni, riescono a persuaderli. I mercanti, dopo aver nascosto i *sacra pignora* in un cesto coperto di foglie, posto sotto della carne di maiale per evitare il controllo dei musulmani, li caricano sulla nave. Durante il viaggio si verificano numerosi miracoli, e infine giungono a Venezia dove vengono accolti e le reliquie riposte dapprima nel palazzo ducale, poi nella basilica fatta appositamente costruire.

Il *furtum* poggia su uno spinoso conflitto politico-religioso tra il patriarcato di Aquileia e la sede di Grado, iniziato nel VI sec. e protrattosi in quelli successivi⁴. Il patriarcato di Aquileia tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX sec. si legò a specifiche leggende che ne fissavano la fondazione direttamente all'opera dell'evangelista Marco. Secondo la tradizione, che viene proposta per la prima volta da Paolo Diacono nel *Liber de episcopis Mettensibus* tra il 783 e il 786⁵, fu il santo evangelista a fondare quella Chiesa, prima di recarsi ad Alessandria d'Egitto, dove avrebbe subito il martirio. Le origini della questione politico-ecclesiastica sono da rintracciare nel VI sec., con la *translatio sedis*, cioè il distaccamento – temporaneo secondo gli aquileiesi, stabile per i gradesi – legato alla fuga del patriarca Paolino I (558/561-569) dalla sede di Aquileia a Grado, avvenuta per sfuggire alle invasioni longobarde e finalizzata, dunque, a mettere in salvo le reliquie dei ss. Ermagora e Fortunato, protomartiri della Chiesa aquileiese⁶. Il momento di più grande tensione nei rapporti tra le due sedi – per l'esattezza bisognerebbe dire tra il patriarcato di Aquileia, che godeva dello *status* giuridico, e la *plebs* di Grado, che aspirava a essere riconosciuta come sede del patriarcato – fu il sinodo di Mantova del 6 giugno 827, indetto appositamente per redimere la questione, ma al quale non prese parte il patriarca di Grado Venerio, rappresentato dal diacono Tiberio. In quell'occasione venne stabilito che solo la sede di Aquileia meritava il titolo patriarcale – basandosi, tra l'altro, sulla pretesa fondazione marciana –, e che, appunto, quella di Grado doveva essere considerata esclusivamente una *plebs* della Chiesa principale. Ma anziché chiudere la spinosa questione, il dibattito proseguì riflettendosi, in seguito, anche sui sinodi romani del 1024 e del 1053⁷.

È proprio in questo contesto che deve essere collocato il trafugamento delle reliquie di s. Marco, che funse da elemento legittimante della politica di Rialto, che riuscì a legarsi in modo indissolubile al santo evangelizzatore delle Venezie, fissandovi in

⁴ Cfr. McCleary, *Note storiche ed archeologiche*, cit.; Tramontin, *Realtà e leggenda nei racconti marciari veneti*, cit.; G. Cracco, *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in Id. et al. (a cura di), *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1992, I, pp. 923-961; R. D'Antiga, *Una fonte monastica trascurata sulla traslazione a Venezia dell'evangelista Marco: l'«Itinerarium Bernardi monachi franci»*, «Benedictina», 57, 2010, pp. 255-262: 256-259; A. Carile, *Venezia e Bisanzio*, in *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo*. Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 58, CISAM, Spoleto 2011, pp. 629-690: 640-645, 653-654; Morini, *Il levante della santità*, cit., pp. 873-901; Fedalto, *San Marco da Aquileia a Venezia*, cit., pp. 93-101, 113-154.

⁵ Paolo Diacono, *Liber de episcopis Mettensibus*, in MGH, *Scriptores*, II, Hannover 1829, pp. 261-270: 261.

⁶ Secondo la tradizione, Ermagora fu il primo vescovo di Aquileia, convertito direttamente da s. Marco; Fortunato sarebbe stato il suo diacono. Sui santi si veda: P. Paschini, *Ermagora, vescovo di Aquileia, e Fortunato, diacono*, in BS, V, Roma 1964, coll. 10-13.

⁷ Tramontin, *Realtà e leggenda nei racconti marciari*. cit., pp. 42-43.

modo duraturo e inscindibile la propria identità culturale e politica⁸. Una riprova di questa volontà è data dalla collocazione delle reliquie non in un edificio ecclesiastico, ma nel palazzo ducale⁹, e solo successivamente nella basilica la cui costruzione fu iniziata dal doge Giustiniano Particiaco († 829)¹⁰, e completata, dopo la sua morte, dal fratello Giovanni († ca.836). La *Translatio*, dunque, non ha il solo scopo di legittimare la tradizione marciana di Grado e, subito dopo, di Rialto-Venezia, collegando la predicazione dell'evangelista, la donazione della leggendaria cattedra e, adesso, le reliquie del santo, ma di fissare l'immagine della nascente potenza ducale in un simbolo al contempo politico e sacrale¹¹.

Il più antico riferimento alla presenza delle reliquie del santo a Venezia è contenuto nel testamento del doge Giustiniano, rogato dal monaco e prete venetico Deusededit, che risalirebbe al periodo compreso tra il marzo 828 e l'ottobre 829¹², sulla cui autenticità, però, non tutti gli studiosi sono concordi¹³. Secondo Giorgio Cracco, proprio Giustiniano può essere considerato «la “mente” possibile dell'operazione marciana, o comunque colui che per primo ne intuì gli sviluppi»¹⁴. All'interno della *Translatio*¹⁵ sono presenti riferimenti utili a comprendere le istanze politiche e di

⁸ La rilevanza del ruolo marciano a livello ducale è testimoniata anche dal rito di investitura del doge, che ritirava il *baculus* del santo dall'altare in cui era riposta la reliquia (D'Antiga, *Una fonte monastica trascurata sulla traslazione*, cit., p. 259).

⁹ Cfr. Carile, *Venezia e Bisanzio*, cit., p. 653.

¹⁰ Si veda M. Pozza, *Agnello Particiaco*, in DBI, 81, 2014, pp. 470-472.

¹¹ Particolarmente efficaci sono le affermazioni di Gina Fasoli, secondo cui a partire da quegli anni – principalmente con l'arrivo delle reliquie del santo a Venezia – «iniziò il processo, razionale e arazionale al tempo stesso, che modellò le relazioni tra Venezia e s. Marco su quelle della Chiesa Cattolica e s. Pietro; che immedesimò in mistica unione la Repubblica e s. Marco e fece tutt'una cosa della grandezza dell'una e della gloria dell'altro, predestinate entrambe *ab aeterno*, come narrerà la leggenda della “predestinazione di s. Marco”» (G. Fasoli, *Nascita di un mito*, in *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, I, Sansoni, Firenze 1958, pp. 448-479: 452). Quello di s. Marco con la città di Venezia è comunque un legame costruito nel corso dei secoli, come testimonia l'inserimento dell'effigie del santo a mezzo busto sulla moneta coniatata tra l'880 e l'885, recante la scritta «Christe salva Venecias», solo dopo la metà dell'XI sec. (cfr. ivi, pp. 451-452; Cracco, *I testi agiografici*, cit., pp. 201-202).

¹² Sul testamento si veda: Carile, *Venezia e Bisanzio*, *Appendice A, Il testamento del doge Giustiniano [Particiaco]*, cit., pp. 679-683.

¹³ Se Silvio Tramontin considera il riferimento al corpo di s. Marco, all'interno del testamento, autentico, Antonio Niero lo ritiene un'interpolazione o un riferimento a qualcosa di differente (cfr. Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 97-98).

¹⁴ Cracco, *Religione e politica*, cit., p. 191.

¹⁵ *Translatio Marci evangelistae Venetias*, cit. Per quanto riguarda la datazione del testo, le ipotesi sono numerose: secondo McCleary risale a un periodo compreso tra il 1050 e il 1094 (McCleary, *Note storiche ed archeologiche*, cit., pp. 231 e ss.), mentre grazie al capitolo redatto dal bollandista Baudovin de Gaiffier, in forza di un manoscritto contenente il testo e risalente al X sec., sarebbe possibile retrodatare la redazione anche di un secolo (Geary, *Furta sacra*, cit., p. 99; Tramontin, *Realtà e leggenda nei racconti marciiani*, cit., p. 50). Giorgio Cracco ha proposto la fine del X sec., sotto il ducato di Pietro IV Candiano (Cracco, *I testi agiografici*, cit.). Secondo Dennig-Zettler, che ha affrontato la questione nella sua tesi dottorale, la redazione della *Translatio* potrebbe addirittura essere retrodatata alla metà del IX sec., in un tempo molto vicino agli eventi narrati (R. Dennig-Zettler et al., *La traslazione di san Marco a Venezia e a Reichenau*, in A. Niero (a cura di), *San Marco. Aspetti storici e agiografici*. Atti del convegno internazionale di Studi (Venezia, 26-29 aprile 1996), Marsilio, Venezia 1996, pp. 689-709: 699). Anche Silvio Tramontin ritiene che la fonte debba essere datata agli anni precedenti al 1050, considerando l'intervallo di tempo necessario per la diffusione del testo in altre aree geografiche italiane (Tramontin, *Realtà e leggenda nei*

legittimazione messe in atto dal ducato¹⁶. Il prologo (capp. I-VII) narra le complesse vicende intercorse tra il patriarcato di Aquileia e la sede di Grado cui abbiamo accennato¹⁷. Inoltre, contiene un riferimento alla ‘reliquia’ della cattedra vescovile del santo, donata, secondo la leggenda, dall’imperatore d’Oriente Eraclio a Elia (571-ca.586), patriarca di *Aquileia Nova*, cioè la sede di Grado fondata nel VI sec. dopo la fuga da Aquileia per via dell’assalto longobardo, durante la quale, come già sottolineato, il patriarca Paolino I condusse con sé le reliquie dei ss. martiri aquileiesi:

Ad cuius roborem Heraclius post haec augustus beatissimi Marci sedem, quam dudum Helena Constantini mater de Alexandria tulerat, sanctorum fultus amore direxit, ubi et hactenus veneratur pariter cum cathedra in qua beatus martyr sederat Hermachoras¹⁸.

La cattedra (*sedem*), secondo quanto riportato nel testo, farebbe parte delle numerose reliquie recuperate in età costantiniana da Elena, la madre di Costantino¹⁹; l’imperatrice, infatti, l’avrebbe trasferita da Alessandria a Costantinopoli. L’indicazione relativa alla leggenda della donazione della cattedra marciiana, presente anche nella *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie*²⁰ e nella *Istoria Veneticorum* di Giovanni Diacono²¹, da collocare quindi tra le numerose e leggendarie reliquie recuperate da s. Elena, tra cui quelle, ben più note, della Vera Croce, si va ad aggiungere al dato della presenza della cattedra appartenuta a s. Ermagora²², primo semi-legendario vescovo di Aquileia creato direttamente dall’evangelista. Il riferimento alla cattedra di s. Marco rappresenta un importante elemento sul quale la chiesa gradese e il nascente patriarcato di Grado fece leva per legittimare la propria autorità: esso è un dono fatto dall’imperatore, e dunque costituisce una sorta di riconoscimento – simbolico prima di tutto – dell’autorità della sede.

La traslazione venne condotta da mercanti veneziani, che avrebbero violato le disposizioni dell’imperatore Leone V l’Armeno (813-820), alle quali anche Venezia aveva aderito, che aveva stabilito che qualunque scambio commerciale con l’Egitto dovesse essere sospeso per via della conquista musulmana. Il territorio egiziano era

racconti marciiani, cit., p. 50). Emanuela Colombi ritiene probabile una datazione non più alta della fine del X sec., pur non escludendo, come sostenuto da McCleary, l’esistenza di un nucleo narrativo precedente (Colombi, *Storie di cronache e reliquie*, cit., pp. 77-93).

¹⁶ Secondo Giorgio Cracco, il fatto che il testo della *Translatio* venne redatto – o riscritto – molto tempo dopo gli eventi che racconta, suggerirebbe l’idea che la stessa traslazione fosse stata impiegata per sottolineare la relazione tra s. Marco e Venezia e non più tra il santo e i duchi, destinatari inizialmente del corpo santo (Cracco, *Religione e politica*, cit., p. 203).

¹⁷ Sul prologo e le sue relazioni con l’incipit della *Istoria Veneticorum* di Giovanni Diacono si veda Colombi, *Storie di cronache e reliquie*, cit., pp. 97-132.

¹⁸ *Translatio Marci*, cit., p. 116, VI, 4.

¹⁹ In verità, come sottolinea McCleary, la cattedra in pietra era di fattura orientale e conteneva forse una reliquia lignea della presunta cattedra di s. Marco (McCleary, *Note sul testo della «Translatio S. Marci»*, cit., p. 230).

²⁰ *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie*, in G. Monticolo (a cura di), *Cronache veneziane antichissime*, I, Forzani e C., Roma 1890, p. 11, 3-11.

²¹ Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, a cura di L.A. Berto, Zanichelli, Bologna 1999, I, 4, p. 52, 10-13.

²² La notizia di questa cattedra è contenuta nel testamento del patriarca Fortunato dell’825 e nella *Istoria Veneticorum* di Giovanni Diacono (Cfr. Carile, *Venezia e Bisanzio*, cit., pp. 641-642).

infatti stato conquistato dalla dinastia omayyade tra il 639 e il 646, e la stessa Alessandria, sede di uno dei più antichi patriarcati cristiani, era stata presa nel 642 da 'Amru ibn al-'Āṣ (573-663)²³, divenendo sede del duca governatore. I veneziani vengono dunque descritti nello svolgimento dei loro traffici commerciali ed è proprio nella frequenza della visita alla città di Alessandria che viene giustificato il rapporto con il santuario marciano. Questo dato permette di riflettere sulla rilevanza che il santuario aveva nell'alto medioevo, in particolare nelle rotte di pellegrinaggio che conducevano in Terrasanta. L'*Itinerarium Bernardi monachi franci* è un diario redatto da un monaco franco di nome Bernardo e racconta del pellegrinaggio che egli compì sino a Gerusalemme intorno all'865²⁴. Partito dall'Italia, il monaco sbarcò ad Alessandria, dove rimase deluso per l'impossibilità di venerare il corpo dell'evangelista perché sottratto dai veneziani:

Haec Alexandria mari adiacet, in qua predicans sanctus Marcus Evangelista gessit pontificale officium. Extra cuius portam orientalem est monasterium praedicti sancti, in quo sunt monachi apud ecclesiam, in qua prius ipse requievit. Venientes vero Venetii navigio tulerunt furtim corpus a custode [*un'altra variante del testo: custodibus*] eius et deportaverunt ad suam insulam²⁵.

Anche se questo racconto dovesse rivelarsi non attendibile, o non un vero diario di pellegrinaggio²⁶, si tratterebbe comunque di un prezioso documento in grado di sottolineare la convinzione che le reliquie fossero ormai state sottratte da Venezia, almeno nel X sec., epoca a cui risale il primo manoscritto dell'*Itinerarium*.

²³ Sulla conquista musulmana dell'Egitto e sulla città di Alessandria in questo periodo si veda: Y. Peev, *La conquista araba dell'Egitto*, in L. Vaccaro (a cura di), *Popoli, Religioni e Chiese lungo il corso del Nilo. Dal Faraone cristiano al Leone di Giuda*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, pp. 265-287.

²⁴ Colombi, *Storie di cronache e reliquie*, cit., p. 98. Secondo Avril e Gaborit, tra l'867 e l'870 (F. Avril et al., *L'Itinerarium Bernardi Monachi et les pèlerinages d'Italie du Sud pendant le haut-Moyen-Age*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 79, 1967, pp. 269-298: 274).

²⁵ *Itinerarium Bernardi monachi Franci*, in A. Molinier, *Itinera hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae*, J.G. Fick, Genève 1879, I, pp. 309-320: 311; D'Antiga, *Una fonte monastica*, cit.; Avril et al., *L'Itinerarium Bernardi Monachi*, cit. È interessante anche un altro riferimento, contenuto all'interno della *Vita* di s. Leucio (cfr. il par. 2.4), in cui l'agiografo afferma che ai tempi del santo (IV/V sec.), ad Alessandria, sei uomini al comando della città decidono di avviare una rappresaglia contro i cristiani. Uno di questi, di nome Carasone, «ingressus est ecclesiam beati Marci, apostoli et evangelistae, evaginato gladio, ut interficeret Christianos. [...]» (*Vita auctore anonymo*, in AS, Ianuarii, I, Paris 1863, p. 671, nn. 12-13). Nel testo, s. Leucio viene reso dall'agiografo contemporaneo della traslazione marciiana. I mercanti veneziani, in questa breve versione, giungono ad Alessandria dove iniziano a chiedere delle elemosine. Dopo alcuni giorni, però, sottraggono più della metà delle reliquie di s. Marco – quindi non tutte –, portandole con sé. I custodi, in questa versione tutt'altro che complici, si accorgono del furto e si disperano, notando che le reliquie sono state fatte a pezzi. S. Leucio, appena viene a conoscenza dell'accaduto, si reca ad Alessandria, sua città natale, prende le reliquie rimaste e le pone in un altro luogo.

²⁶ Il testo, in precedenza considerato da alcuni forse un'esercitazione letteraria successiva (Cfr. Tramontin, *Realtà e leggenda nei racconti marciani*, cit., p. 52) o esposto al rischio di interpolazione veneziana (Cfr. Niero, *Questioni agiografiche su san Marco*, cit., p. 20), è stato recentemente rivalutato anche da Renato D'Antiga, che ha sottolineato come esso sia da considerare attendibile per via dei riscontri che offre sui luoghi visitati e sui riferimenti a personaggi dell'epoca, nonché per la descrizione della situazione politica del Mediterraneo (D'Antiga, *Una fonte monastica trascurata*, cit., p. 255).

Al momento dell'arrivo delle reliquie a Venezia, fu proprio il duca ad accoglierle e a custodirle in una cappella del suo palazzo, in attesa dell'edificazione della basilica marciana. La presenza di Giustiniano Particiaco all'*adventus* dei *sacra pignora*, nonostante il vescovo di Castello fosse comunque presente all'evento, segnala la reale committenza dell'intera operazione, da ricondurre agli organi politici del ducato²⁷.

Sulla scorta della traslazione delle reliquie di s. Marco, nel corso degli anni Venezia ha rinnovato il proprio interesse per l'acquisizione di corpi santi, e lo ha fatto come espressione di istanze politiche e ceti diversi. Si può affermare che Venezia non facesse altro che sfruttare il contesto reso favorevole dalle operazioni crociate e dalla presa di Gerusalemme che, fin dall'inizio del XII sec., avevano agevolato il transito di convogli militari e commerciali, forse permettendo anche operazioni 'illecite' come il trafugamento di corpi santi²⁸.

Poco dopo il 1116²⁹ o comunque intorno al 1100³⁰, si era consumata – o così si racconta nella *Historia de translatione monachi anonimi Littorensis* (BHL 6200)³¹, opera di un anonimo agiografo – la traslazione furtiva delle reliquie di s. Nicola nel monastero di S. Nicolò del Lido, che, secondo un documento di dubbia autenticità, era stato fondato dal duca Domenico Contarini († 1071) nel 1053, e inizialmente 'dipendenza' di quello di S. Giorgio Maggiore³². Secondo il racconto, i veneziani giungono a Mira con l'intento di prelevare le reliquie del santo. Dopo aver tentato con le buone di ottenere il corpo, la compagnia fa ricorso alla forza, costringendo i custodi a indicargli dove si trova il sepolcro. Costatato che nel punto indicato non vi è più nulla perché già trafugato dai baresi, individuano un altro altare, e infrangendolo trovano le reliquie, che vengono prelevate insieme con quelle di s. Teodoro e dell'omonimo zio di s. Nicola. Dopo un lungo viaggio per mare, i mercanti ritornano a Venezia, preceduti da una delegazione che annuncia il prossimo *adventus* del santo. Infine, giungono in città accolti dalla folla.

Anche se le reliquie, secondo la tradizione barese, erano già state condotte a Bari nel 1087, Venezia aveva imbastito una storia che le conferiva il possesso dei *pignora* del vescovo mirese. Tale operazione assume un significato più profondo se letta alla luce di una simbolica riconquista della Terrasanta e non solo, che vedeva includere nelle più generali operazioni crociate di conquista e gestione del territorio, anche una costante estorsione di reliquie e corpi santi, in un quasi sfrenato tentativo di riacquisizione simbolico-sacrale di quei luoghi, strappati al controllo dei musulmani o, tante volte, dei cristiani d'oriente³³. Il trafugamento delle reliquie di s. Nicola ebbe una certa risonanza, in particolare per le finalità polemico-propagandistiche nei confronti di Bari,

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Chiesa, *Santità d'importazione a Venezia*, cit., p. 108.

²⁹ Jones, *San Nicola*, cit., p. 213.

³⁰ Chiesa, *Santità d'importazione a Venezia*, cit., p. 108.

³¹ *Historia de translatione monachi anonimi Littorensis*, in RHC, V, Paris 1895, pp. 253-292. Sul santo si veda: G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der Griechischen Kirche*, 2 voll., Teubner, Leipzig-Berlin 1913-17; E. Josi et al., *Nicola, vescovo di Mira*, in EC, VIII, Firenze 1952, coll. 1848-1850; N. Del Re et al., *Nicola*, in BS, IX, Roma 1967, coll. 923-948; Jones, *San Nicola*, cit.; M. Bacci, *San Nicola. Il grande taumaturgo*, Laterza, Bari 2009.

³² Cfr. A. Pertusi, *Ai confini tra religione e politica. La contesa per le reliquie di S. Nicola tra Bari, Venezia e Genova*, «Quaderni medievali», 5, 1978, pp. 6-56: 50, n. 121.

³³ Cfr. Chiesa, *Santità d'importazione a Venezia*, cit., p. 108.

agevolando la circolazione della *legenda* anche al di fuori dal contesto veneziano³⁴. La traslazione acquistò uno specifico significato nell'ambito dei rapporti di Venezia con altri concorrenti esterni sul piano mercantile, in particolare Bari, «che all'ombra dello stesso santo di Mira cercava una propria ascesa mercantile»³⁵. Inoltre, il trafugamento si svolse grazie a un accordo tra clero e mercanti, in opposizione, forse, al duca, che proprio pochi anni prima, nel 1094, aveva tentato un proprio rilancio attraverso l'*inventio* delle reliquie di s. Marco, delle quali non si conosceva più l'esatta ubicazione³⁶. L'importanza di S. Nicolò del Lido può meglio essere compresa se si considera che era questo il luogo in cui veniva gridato il nome del nuovo duca dopo il rito attraverso il quale il clero e i monaci imploravano Dio di concederne uno degno di tale ruolo, e ciò avvenne anche durante l'elezione di Domenico Silvo († 1087) nel 1071³⁷. Il monastero dedicato a s. Nicola, dunque, sembra considerabile il punto nevralgico della sacralità ducale insieme alla basilica marciana. Questo era anche il luogo in cui si erano radunati i crociati prima di partire per la prima crociata, nonché la sede ufficiale del patriarca Pietro Badoer († 1105). L'interesse per la traslazione è certamente da ricondurre all'ambito ecclesiale, e in particolare al vescovo di Castello Enrico Contarini († 1108). È dunque una traslazione che, al contrario e forse in contrasto con quella marciana, di evidente matrice ducale, era stata condotta dagli ambienti ecclesiastici e mercantili³⁸.

Non del tutto analoga appare la traslazione delle reliquie di s. Stefano nel monastero di S. Giorgio Maggiore, raccontata nell'anonimo *De translatione s. prothomartyris Stephani de Constantinopoli in Venetias* (BHL 7891-7893)³⁹, e avvenuta intorno al 1110 o, secondo altre ipotesi, nel corso del XIII sec.; la stessa sopravvivenza della *legenda* è da ricondurre al contesto monastico e al suo impiego in chiave

³⁴ Ivi, p. 110.

³⁵ G. Cracco, *Santità straniera in terra veneta*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988), Rome, École française de Rome, pp. 447-465: 451.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cracco, *Religione e politica nella Venezia del Mille*, cit., p. 216.

³⁸ Ivi, p. 219.

³⁹ *De translatione s. prothomartyris Stephani de Constantinopoli in Venetias*, in F. Corner, *Eccliesiae Venetae antiquis monumentis*, Giovanni Battista Pasquali, VIII, Pasquali, Venezia 1749, pp. 96-110; segue il testo *De mirabilibus s. Stephani prothomartyris*, pp. 110-119, autore del medesimo agiografo. Secondo Gilles Gerard Meersseman, il racconto risalirebbe al XIII sec. (G.-G. Meersseman, *Ordo fraternitas. Confaternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Herder, Roma 1977, pp. 90-94), ma, come fa notare Giorgio Cracco, il testimone più antico della tradizione è rappresentato da un codice redatto tra la fine del XV e l'inizio del XVI sec. Secondo lo studioso, dunque, anche per via di alcuni riferimenti interni al racconto riconducibili a questo periodo (ad esempio l'espressione *Dux et Senatus*), il testo potrebbe essere una riscrittura quattrocentesca di una fonte anteriore (G. Cracco, *Santità straniera in terra veneta*, cit., pp. 452-453). Cracco propone come termine *ante quem* il 1204 per via di un quadro dell'ambiente veneziano precedente ai fatti della quarta crociata e come termine *post quem* il 1127 circa, presunta data della morte del vescovo di Torcello Stefano Silvo (1107-1127 circa), al quale, in uno dei miracoli, viene fatto riferimento come se fosse già morto. Ad ogni modo, egli ipotizza di poter ulteriormente spostare il termine al 1150, per via dei riferimenti a delle «marmoreae epigraphes» che testimoniano un culto già fiorente, da collocare, a detta dello studioso, nella seconda metà del XII sec. Sul santo si veda: G.D. Gordini, *Stefano, protomartire*, in BS, XI, cit., coll. 1376-1387. Sulla *Translatio* si veda F. Veronese, *Una devozione nata sul mare: la translatio di Santo Stefano da Costantinopoli a Venezia*, in L. Fanin (a cura di), *Dio, il mare e gli uomini*, Cierre, Verona 2008, pp. 123-154.

pubblicistica⁴⁰. Secondo il racconto, il monaco veneziano Pietro, a Costantinopoli perché inviato dal suo abate, decide di prelevare le reliquie di s. Stefano. Entra così in confidenza con il custode, riuscendo alla fine a scoprire dove si trova il sepolcro del santo, ottenendo, dopo molta insistenza, che egli gli conceda di portarle via. Dopo il trafugamento e il pagamento di una somma di denaro, il monaco carica la cassetta con i *pignora* su una nave veneziana e, dopo il viaggio per mare, giunge in patria.

La centralità dei monaci all'interno della narrazione tradisce la volontà di far risaltare il monastero, ponendolo in evidenza all'interno del contesto cittadino⁴¹. Dalla lettura della *Translatio*, inoltre, emerge l'istituzione della *schola* intitolata al santo e formata da settantadue laici. È possibile che essa non fosse realmente composta da mercanti di professione, o almeno questa non era la loro funzione primaria all'interno della fraternita, ma da persone accomunate da un'esigenza spirituale, cioè quella di porsi sotto il medesimo santo protettore, partecipando a riti e suffragi, essendo suoi devoti⁴². Tale circostanza è certamente significativa, perché permette di rilevare come a Venezia esponenti di molte illustri famiglie ducali e di giudici (Michiel, Falier, Polani, Morosini, Orseolo, Dandolo ecc.) si identificassero nel monastero di S. Giorgio e in s. Stefano⁴³. D'altronde, era già successo che esponenti delle più prestigiose famiglie veneziane risultassero all'interno di fraternite, come nel caso dell'abbazia di S. Benedetto di Polirone, in cui comparivano ad esempio i Michiel, che divennero così «destinatari delle preghiere e dei meriti da essa garantiti»⁴⁴. Venezia, al tempo della traslazione di Stefano e successivamente, aveva ormai assunto una funzione simbolica, che ne faceva la rappresentazione stessa dell'Italia e dell'Occidente, il luogo in cui tutti i santi dell'Oriente confluivano⁴⁵. Inoltre, la presenza di s. Marco, s. Nicola e s. Stefano le conferiva un primato di santità assolutamente inedito. Secondo Giorgio Cracco, la traslazione delle reliquie del santo va letta nell'ottica dei rapporti tra Venezia e Bisanzio, e in particolare alla luce delle rappresaglie del 1171, costate la vita al duca Vitale II Michiel, scoppiate in seguito all'insuccesso dello scontro tra le due città. In generale, la *translatio sanctitatis* dall'Oriente poteva rappresentare per Venezia, almeno sul piano simbolico, l'idea del trasferimento di quella protezione che era stata accordata da Dio all'impero d'Oriente, forse proiettando su di sé l'idea di una futura *translatio imperii*, che poi, parzialmente, si realizzerà con la quarta crociata, la presa di Costantinopoli e l'istituzione dell'Impero latino⁴⁶, evento che sarà all'origine dell'enorme afflusso di reliquie verso l'Occidente verificatosi negli anni successivi⁴⁷.

Nel 1125 giungevano a Venezia i *sacra pignora* di s. Isidoro⁴⁸, prelevati dall'isola di Chio, nell'Egeo orientale⁴⁹. La flotta, guidata dal doge Domenico Michiel, tornava

⁴⁰ Chiesa, *Santità d'importazione a Venezia*, cit., p. 110; Cracco, *Religione e politica*, cit., pp. 222-224.

⁴¹ Cracco, *Santità straniera in terra veneta*, cit., p. 457.

⁴² Ivi, p. 459; sulla *schola* e la sua composizione si veda Veronese, *Una devozione nata sul mare*, cit., pp. 136 e ss.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Ivi, p. 460.

⁴⁶ Ivi, p. 462; si veda anche: Claverie, *Les acteurs du commerce des reliques*, cit.

⁴⁷ Ivi, p. 590.

⁴⁸ Sul santo si veda: A.P. Frutaz, *Isidoro di Chio*, in EC, VII, Firenze 1951, coll. 252-253; G. Lucchesi, *Isidoro di Chio*, in BS, VII, cit., coll. 960-968.

⁴⁹ Chiesa, *Santità d'importazione a Venezia*. cit.: Cracco. *Religione e politica*, cit., pp. 225-226.

da una lunga e difficoltosa spedizione in soccorso dei crociati in Palestina. L'artefice del trafugamento è Cerbano Cerbani⁵⁰, autore anche della *Translatio mirifici martyris Isidori a Chio insula in civitatem venetam*⁵¹ che racconta i fatti. Egli era un chierico veneziano e si trovava, non è precisato con quale incarico, alla corte di Costantinopoli, presso Giovanni II Comneno. Dopo essere fuggito perché intenzionato a recarsi a Gerusalemme, ma senza l'autorizzazione dell'imperatore che allora era in cattivi rapporti sia con Venezia sia con i crociati, che dal 1099 avevano ripreso il controllo dei *Loca Sancta* e di Gerusalemme, venne intercettato presso Creta e riportato indietro. Riuscito a fuggire dal carcere, giunse miracolosamente a Chio, visitata mentre veniva ricondotto a Costantinopoli. Infine, arrivò a Rodi, dove venne accolto da alcune navi veneziane, avanguardia della flotta dogale, che dopo poco prese l'isola e rovesciò il governatore bizantino⁵². La traslazione delle reliquie di s. Isidoro va collocata dunque in un preciso contesto, cioè nell'ambito delle attività, commerciali e politiche, che Venezia conduceva nel mar Egeo e nelle località interessate dalle crociate. Durante la spedizione navale del 1122-1125, infatti, la flotta aveva fatto incetta di reliquie (un frammento di una pietra sulla quale aveva predicato il Cristo, il corpo di s. Donato sottratto da Cefalonia, forse il corpo di s. Leone conservato nella città di Modone)⁵³. Il culto di s. Isidoro venne promosso a livello ducale, e ciò è testimoniato anche dalla sfarzosa cappella dedicata al santo all'interno della basilica di S. Marco. Nonostante questo, sembra quasi singolare rilevare che del testo della *Translatio* è sopravvissuta un'unica copia, collocata nel secondo volume del *Leggendario di S. Marco*⁵⁴. Questa traslazione esprime al massimo il ruolo che «andava assumendo la religione nel contesto dell'ormai vincente società mercantile»⁵⁵. Il testo, pur essendo stato scritto da un ecclesiastico, vede al suo interno figure come il duca, i nobili mercanti, l'esercito e il clero, espressione, tutte insieme, delle forze che convergeranno, di lì a poco, nell'esperienza comunale⁵⁶.

Nel contesto delle operazioni della quarta crociata e della presa di Costantinopoli si colloca la *Translatio corporis beati Simeonis prophete de Constantinopoli Venetias anno 1203*⁵⁷. Secondo il racconto, alcuni laici veneziani decidono di sottrarre di

⁵⁰ Su Cerbano Cerbani si veda: M. Palma, *Cerbano Cerbani*, in DBI, 23, 1979, pp. 672-675. Il racconto è dedicato dall'autore al vescovo di Castello Bonifacio Falier (1120-1133).

⁵¹ Cerbano Cerbani, *Translatio mirifici martyris Isidori a Chio insula in civitatem venetam*, in RHC, V, Paris 1895, pp. 321-334.

⁵² Chiesa, *Santità d'importazione a Venezia*, cit., p. 107.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Ivi, p. 110.

⁵⁵ Cracco, *Religione e potere*, cit., p. 226.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Translatio corporis beati Simeonis prophete de Constantinopoli Venetias anno 1203*, in P. Chiesa, *Ladri di reliquie a Costantinopoli durante la quarta crociata*, «Studi Medievali», 36, 1, 1995, pp. 451-459. Il testo trascritto dallo studioso è contenuto nel manoscritto Gerli 26 della Biblioteca Nazionale Braidense di Milano, che risale al XIV-XV sec. (ivi, p. 434). Secondo Paolo Chiesa, la data corretta della traslazione non sarebbe quella riportata nel titolo del racconto, il 1203, frutto forse di un errore del copista o di una precisa volontà di alterare la tradizione, ma il 1204. La redazione del racconto di cui disponiamo venne probabilmente rielaborata successivamente all'*adventus*, prima del 1318, data della seconda traslazione delle reliquie, non menzionata. In proposito si veda D.M. Perry, *The Translatio Symonensis and the Seven Thieves: A Venetian Fourth Crusade Furta Sacra Narrative and the Looting of Constantinople*, in T.F.

nascosto le reliquie di s. Simeone da Costantinopoli. L'iniziativa parte da Andrea Balduino e Pietro Steno, che organizzano il piano insieme con altri dieci veneziani, che, come loro, sono tutti parrocchiani della chiesa di S. Simeone di Rialto. Dopo aver individuato la tomba del santo, decidono di compiere il trafugamento la Domenica delle Palme, giornata di festa in cui avrebbero potuto agire indisturbati. Il giorno pre-stabilito, dopo alcune incomprensioni, trafugano le reliquie, trovando all'interno del sepolcro anche due ampolle, una con un dente del santo e un anello spezzato, l'altra con alcune gocce del latte della Vergine. Dopo varie peripezie, il corpo giunge finalmente a Venezia, dove viene consegnato al pievano Leonardo e deposto, dal patriarca Benedetto Falier (†1207) e dal vescovo di Castello Marco Nicola (†1225), all'interno della chiesa di S. Simeone.

Questo racconto rappresenta una sorta di eccezione rispetto agli altri *furta* di area veneziana, dal momento che sembra essere assente la promozione dell'iniziativa da parte delle autorità cittadine, ecclesiastiche e monastiche⁵⁸. I protagonisti non sono guerrieri, non fanno riferimento a un capo militare e Andrea Dandolo, nella sua cronaca, li descrisse come *plebey*⁵⁹; inoltre, i trafugatori non ricevono alcuna protezione da parte delle autorità imperiali o del doge, e non sembrano parte di un ceto specifico – come accade, al contrario, per i trafugamenti citati in precedenza –, ma paiono accomunati solo dal fatto di far parte tutti della parrocchia di S. Simeone⁶⁰.

Il trafugamento di reliquie era ormai divenuto, a Venezia, un vero e proprio strumento al quale fare riferimento per legittimare il possesso dei *pignora* dei santi. Secondo la *Translatio s. Ioannis Alexandrini*⁶¹, il 3 giugno 1214 giungevano a Venezia i resti di s. Giovanni l'elemosiniere⁶². Il racconto mostra ancora una volta l'interesse per le reliquie da parte di una realtà monastica, il monastero di S. Daniele, il cui priore, di nome Roboaldo, si sarebbe recato a Costantinopoli, dove sarebbe riuscito a entrare in possesso dei *pignora* del santo. Sulla data della *depositio* delle reliquie nel monastero non c'è comunque piena coerenza, in quanto una redazione più tarda del racconto indica il 1215. Affine anche il furto delle reliquie di s. Barbara⁶³, raccontato nella *Translatio s. Barbare*⁶⁴, secondo cui il corpo della santa sarebbe stato prelevato da Costantinopoli da un laico, Raffaele Basilio. La *depositio* sarebbe avvenuta nella chiesa di S. Maria delle Croci, il 12 aprile del 1258, sotto il pontificato di Alessandro IV (1254-1261) e il dogato di Raniero Zeno (1253-1268).

Madden (a cura di), *The Fourth Crusade: Event, Aftermath, and Perceptions: Papers from the Sixth Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Istanbul, Turkey, 25-29 August 2004*, CRC Press, Abingdon-on-Thames 2017, pp. 89-106. Sulle traslazioni avvenute nel contesto della quarta crociata si veda: M. Angold, *The Fourth Crusade*, Routledge, New York 2003, pp. 219-267.

⁵⁸ Chiesa, *Ladri di reliquie a Costantinopoli*, cit., p. 442.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Pietro Calò, *Translatio S. Ioannis Alexandrini*, in P. Riant, *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, I, Genève 1877, pp. 179-182 (si veda anche la recente edizione con prefazione di J. Durand, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2004). Nell'opera, in calce, è riportata anche un'altra versione della *Translatio*, estremamente affine a quella da noi presa in esame.

⁶² Sul santo si veda: C. Testore, *Giovanni l'Elemosiniere*, in EC, VI, Firenze 1951, coll. 556-557.

⁶³ Sulla santa si veda: G.D. Gordini *et al.*, *Barbara*, in BS, II, Roma 1962, coll. 759-768.

⁶⁴ Pietro Calò, *Translatio s. Barbare*, *ivi*, pp. 182-183.

Indipendentemente, dunque, dalla possibilità di verificare le dinamiche e le istanze dei singoli trafugamenti di reliquie della storia della Venezia medievale, certamente non può che risultare molto chiaro che quella dei *furta sacra* fu una tradizione alla quale la città attinse a più riprese – generando quella che Francesco Veronese definisce una ‘catena di santità’, composta dai santi giunti dall’Oriente⁶⁵ – e probabilmente fondandosi su quel primo, prestigioso modello della *Translatio Marci evangelistae Venetias*. L’opera di *translatio sanctitatis* non fece altro che incrementarsi con l’inizio del XII sec. e l’importazione di santi dall’Oriente⁶⁶. Il ruolo politico e la rilevanza delle attività commerciali della città furono due elementi cruciali nel processo di acquisizione delle reliquie, dimostrando come con le merci viaggiassero anche le idee e i culti. Sicuramente è chiaro che, come ha sintetizzato Paolo Chiesa, anche sulla base dei lavori di Pertusi e Cracco, la politica delle reliquie di Venezia fu il frutto dell’incontro, per fini pubblicistici, di «differenti soggetti politici e sociali: il dogato per s. Marco, i mercanti per s. Nicola, i monaci per Stefano, la città unita per Isidoro»⁶⁷. Venezia rimane comunque la città del commercio, in cui la religione dominante è quella dei mercanti⁶⁸. Sono loro che, indipendentemente dalle specifiche istanze che stanno alla base delle traslazioni furtive, si fanno quasi sempre carico, prima di tutto materialmente, dell’acquisizione o del trasporto dei santi.

2.2 Il ducato-principato di Benevento

Il processo di cristianizzazione del popolo longobardo era avvenuto gradualmente. Dopo la penetrazione in Italia, nel 568-569, le tre porzioni del regno – quello a nord, con capitale a Pavia, e i due ducati di Spoleto e Benevento – avevano inizialmente praticato il credo ariano, per poi convertirsi, verso la fine del VI sec., al cattolicesimo, anche grazie all’interessamento della regina Teodolinda, vedova del re Autari (584-590), che andò in sposa ad Agilulfo (590-616), con Adalaldo (616-626), primo re longobardo battezzato, e definitivamente con il sinodo pavese del 698, convocato da Cuniperto⁶⁹. La stessa *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono ricorda numerosi episodi, successivi a tale periodo, in cui il regno longobardo si impegnò attivamente per la diffusione del nuovo credo e per la difesa della Chiesa di Roma e del papa, come l’intervento dei longobardi di Spoleto a favore del pontefice minacciato dall’ostilità dell’esarca Paolo⁷⁰, l’azione di Liutprando contro Leone III Isaurico⁷¹, o l’aiuto a Carlo Martello contro i saraceni in Provenza⁷².

L’interessamento del ducato di Benevento – l’area longobarda più meridionale della penisola il cui capoluogo aveva una posizione strategica in quanto posta a

⁶⁵ Veronese, *Una devozione nata sul mare*, cit., p. 135.

⁶⁶ Chiesa, *Santità d’importazione a Venezia*, cit., p. 109; Cracco, *Religione e potere*, cit., p. 224.

⁶⁷ Chiesa, *Santità d’importazione a Venezia*, cit., p. 115.

⁶⁸ Cracco, *Religione e potere*, cit., p. 225.

⁶⁹ T. Indelli, *Arechi II. Un principe longobardo tra due città*, Gaia, Salerno 2011, p. 129.

⁷⁰ Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, VI, 49, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannover 1878, p. 181.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Ivi, VI, 54.

controllo di due importanti strade, la via Appia e la via Latina⁷³ – nei confronti dei santi e del furto dei loro *corpora* si sviluppa circa un secolo e mezzo dopo, in un periodo, dunque, in cui la corte longobarda aveva ormai definitivamente assimilato il nuovo credo⁷⁴.

Nel 758 diventa *dux* del ducato di Benevento Arechi II (758-787), che intraprende una politica nuova, assumendo, nel 774, il titolo di *princeps gentis Langobardorum*, elevando difatti il ducato a principato⁷⁵ e rendendolo pienamente indipendente dal regno longobardo a nord. Nello stesso anno, il regno longobardo del Nord Italia cadeva sotto i colpi di Carlo Magno, invitato da papa Adriano I. Il ducato di Spoleto e il territorio della Tuscia avevano dunque giurato fedeltà al nuovo sovrano – che, anche con il consenso papale, aveva infatti assunto il titolo di *rex Francorum et Langobardorum*, e che pochi decenni dopo, nel Natale dell'800, avrebbe cinto la corona imperiale a Roma –, lasciando il ducato beneventano da un lato a dover 'difendere' la propria autonomia, dall'altro a svolgere ancora una funzione decisiva nel Meridione. Successivamente, Adriano I richiese più volte l'intervento di Carlo Magno nel Sud Italia, al fine di sottomettere il principato – anche se esso formalmente era già sottomesso al regno franco – in modo deciso, così da eliminare qualsiasi rischio di aggressione o attacco dei longobardi contro i possedimenti papali nel Lazio. Carlo scese a Benevento, occupandola, solamente nel 787, ultimo anno di vita di Arechi II, che prontamente era fuggito a Salerno, la seconda città per importanza del principato⁷⁶. Tale impresa non ebbe comunque la rilevanza sperata dal papa, che non ottenne, neanche in seguito, la restituzione dei possedimenti che gli venivano riconosciuti grazie ai trattati di pace precedentemente stipulati con il principato.

L'azione di Arechi II può essere meglio compresa se si fa riferimento alla chiesa di S. Sofia. Iniziata da Gisulfo II (742-751)⁷⁷ o dallo stesso Arechi II, ma da lui certamente conclusa, l'edificio ricoprì un ruolo centrale nella politica ducale dell'VIII e IX sec., in quanto espressione del potere sacrale del governo e sede delle reliquie di cui

⁷³ Indelli, *Arechi II*, cit., p. 13.

⁷⁴ Numerosi sono gli elementi folklorici e magico-pagani presenti nella cultura longobarda, e attestati in particolare nel ducato di Benevento, che testimoniano il lento passaggio dall'arianesimo alla forma cattolica. Alcuni di essi sono ravvisabili nella *Vita Barbati episcopi Beneventani*, e nei rituali che si svolgevano presso la *sacra arbor*. Cfr. M. Montesano (a cura di), *Vita di Barbato*, Roma, Carocci, 1994; M. Rotili, *Forme di cristianizzazione dei longobardi*, in *Umbria Cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X)*. Atti del XV Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo, CISAM, Spoleto 2001, pp. 223-256.

⁷⁵ In proposito si veda: F. Hirsh *et al.*, *La Langobardia meridionale (570-1077). Il ducato di Benevento e il Principato di Salerno*, Storia e Letteratura, Roma 1968; S. Gasparri, *I duchi longobardi*, Istituto Storico per il Medioevo, Roma 1978; Id., *Il ducato e il principato di Benevento*, in G. Galasso *et al.* (dir.), *Storia del Mezzogiorno*, II/1, Edizioni del sole, Napoli 1993, pp. 85-146; Indelli, *Arechi II*, cit.; Id., *Arechi II e i rapporti con il papato*, in M. Rotili (a cura di), *Arechi II e il ducato di Benevento*, Il Poligrafo, Benevento 2014, pp. 451-474.

⁷⁶ Indelli, *Arechi II*, cit., pp. 97, 103.

⁷⁷ Figlio del duca Romualdo II, Gisulfo era ancora un bambino quando, nel 732, il *vicodominus et referendarius* Audelahis, attraverso una congiura, si impossessò del potere ducale, anche se per poco tempo. Divenuto duca il nipote di Liutprando Gregorio, Gisulfo venne condotto a Pavia dal re. Egli divenne duca di Benevento nel 742 fino al 751, data della sua morte (A. Bedina, *Gisulfo*, in DBI, 56, 2001, pp. 635-638).

il *dux* e i suoi successori fecero incetta in quegli anni⁷⁸. Se Silvia Carella⁷⁹ e Hans Belting⁸⁰ ipotizzano che i lavori furono completati nel 768 – in concomitanza, quindi, con la traslazione delle reliquie di s. Mercurio⁸¹ –, Marcello Rotili⁸², invece, propende per la data del 760. La *Translatio corporum Beneventum*, di cui si dirà a breve, ad ogni modo fa riferimento a un *monasterium*⁸³. Sappiamo infatti che la chiesa di S. Sofia era annessa a un monastero benedettino abitato da monache, di cui, dal 774, fu badessa la sorella di Arechi, Gariperga, e che l'edificio venne posto sotto la giurisdizione di Montecassino⁸⁴. L'edificio non aveva la funzione privata di cappella palatina, ma era aperto al pubblico e non contiguo con il palazzo principesco⁸⁵. Sappiamo comunque che Arechi lo utilizzò per farne il simbolo del suo potere, impiegandolo al contempo come *sancta sanctorum* dell'intero regno longobardo, che, insieme al santuario garganico di S. Michele Arcangelo, rappresentava uno dei vertici della sacralità longobarda.

Preziose informazioni relative alla politica religiosa condotta in questi anni da Arechi II provengono dai racconti agiografici delle traslazioni da lui condotte. La più antica, narrata all'interno della *Translatio XII fratrum* (BHL 2300)⁸⁶, nella *Lectio II del Sermo in vigiliis ss. XII Fratrum* (BHL 2301)⁸⁷, e nella *Translatio corporum Beneventum* (BHL 2302)⁸⁸ tutte giunte anonime e in qualità di adattamento liturgico, composte dopo la fine dell'XI sec. in quanto contenenti alcuni versi di un carne del vescovo di Salerno Alfano I (1015/1020-1085)⁸⁹, si sarebbe verificata il 15 maggio

⁷⁸ In proposito si veda L. Pedroni, *Santa Sofia e la ricerca di reliquie nell'ideologia di Arechi II*, «*Mediaeval Sophia*», 15-16, 2014, pp. 133-150.

⁷⁹ S. Carella, *Osservazioni su Santa Sofia di Benevento*, «*Studi beneventani*», 7, 1992, pp. 141-186.

⁸⁰ H. Belting, *Studien zum Beneventanischen Hof im 8. Jahrhundert*, «*The Dumbarton Oaks Papers*», 16, 1962, pp. 141-193: 180.

⁸¹ La traslazione, secondo la *Translatio sancti Mercurii* (MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, cit., pp. 577-578), sarebbe avvenuta nel 768 e sarebbe stata il frutto di un'*inventio* miracolosa. Sul culto di s. Mercurio si veda: C. Lepore et al. (a cura di), *Passio s. Mercurii martyris edita ab Arechis principe: (cod. Giovardiano I)*, Centro culturale per lo studio della civiltà contadina del Sannio, Campolattaro 2014 (*Opuscula mediaevalia selecta*, 2); Pedroni, *Santa Sofia e la ricerca di reliquie*, cit., pp. 135-138; J.-M. Sauget, *Mercurio, santo, martire di Eclano*, in BS, IX, cit., col. 368.

⁸² M. Rotili, *Benevento romana e longobarda. L'immagine urbana*, Banca Sannitica, Benevento 1984, p. 184.

⁸³ «*Ubi monasterium, quod dudum, ceu dictum est, princeps aedificari iusserat, infra cuius ambitum ecclesiam aedificarat, quam Graeco nomine appellavit Sophiam*» (*Translatio corporum Beneventum*, in AS, Septembris, I, Paris-Rome 1868, pp. 142-144: 143, n. 5).

⁸⁴ Indelli, *Arechi II*, cit., pp. 176-183.

⁸⁵ Ivi, p. 181.

⁸⁶ *Translatio duodecim martyrum*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, cit., pp. 574-576. Sulla traslazione si veda: A. De Stefano, *Il principe Arichi e le leggende agiografiche beneventane*, «*Rivista storica del Sannio*», II/4, 1961, pp. 185-198; A. Vuolo, *Agiografia beneventana*, «*Campania Sacra*», 26, 1995, pp. 261-292.

⁸⁷ *Sermo in vigiliis ss. XII Fratrum*, in V. Giovardi, *Acta passionis et translationis sanctorum martyrum Mercurii ac XII fratrum*, J.B. a Caporalibus, Roma 1730, pp. 69-71; parte della *lectio II* è stata edita anche dai bollandisti: AS, Septembris, I, cit., p. 137, n. 36.

⁸⁸ *Translatio corporum Beneventum* (per l'introduzione del testo, assente negli *Acta Sanctorum*, si veda Giovardi, *Acta passionis et translationis*, cit., pp. 118-119).

⁸⁹ Alfano I fu monaco di S. Sofia a Benevento e poi a Montecassino, quindi abate benedettino a Salerno e vescovo della diocesi. Scrisse vari inni, tra cui quello di cui ci occupiamo. Su Alfano I si veda: M. Schipa,

760, durante il suo secondo anno di ducato, finalizzata a recuperare le reliquie di un gruppo semi-legendario di martiri del III sec., che avrebbero subito il martirio in quattro diverse località della Lucania e del Bruzio: Potenza, Venosa, *Velinianum*⁹⁰ e *Sentianum*⁹¹. Secondo i racconti, Arechi II, su ispirazione divina, decide di recuperare e riunire sotto un unico altare le reliquie dei santi. Preparata una delegazione scelta anche tra gli *optimates* della città, si reca nelle località che custodiscono i *sacra pignora* e, adducendo la motivazione che questi non fossero debitamente riveriti, ne esige la consegna, minacciando il ricorso alla forza. Alla fine, rientra a Benevento accolto da una grande folla, offrendo la città in dono ai santi martiri.

Il trafugamento delle reliquie, con l'imposizione agli abitanti – e ai religiosi – di quei luoghi di consegnarle, permette di comprendere quanto tale missione, tratteggiata dall'agiografo con tinte messianico-sacrali, fosse in realtà una spedizione politico-militare. Il racconto, infatti, fa esplicito riferimento al versamento del tributo dovuto al ducato:

Quod princeps perpendens, et videns se quasi in nihilum profecisse, habito consilio cum suis magnatibus et sapientibus, statim a civitatibus eisdem tributum coepit exigere consuetum⁹².

L'intera spedizione fu dettagliatamente organizzata dallo stesso duca e dagli ottimati della città ducale («proceribus suis et magnatibus universis»⁹³). Il ritorno a Benevento con le reliquie dei santi, opportunamente collocate nel santuario nazionale di S. Sofia, non fa che rinforzare «il consenso intorno alla figura del principe, che, quasi in forza di una totale assimilazione ai santi patroni dei quali assicura le reliquie alla città, viene egli stesso celebrato come *protector civitatis*»⁹⁴. La traslazione acquista una specifica funzione civica, in cui, come rilevato da Emore Paoli, anche le autorità

Alfano I. Arcivescovo di Salerno. Studio storico-letterario, Stabilimento tipografico nazionale, Salerno 1880; A. Lentini et al. (a cura di), *I carmi di Alfano I arcivescovo di Salerno*, Pisani, Montecassino 1974; A. Lentini, *Alfano*, in DBI, 2, 1960, pp. 253-257. I versi in questione sono i seguenti (li riportiamo nelle due versioni): «Pergit in Apuliam, quo noverat esse locatas / Reliquias sanctas, superantes omne tributum./ Redditus exposcit, quantum provincia debet» (*Translatio corporum Beneventum*, cit., p. 143); «Quaerit ab Apulia, qua noverat esse legendo, / Reliquias Procerum, superet quod et omne tributum./ Exposcit census quantum provincia posset» (*Translatio duodecim martyrum*, cit., p. 574, 30-32).

⁹⁰ *Velinianum*, cioè il casale di Avelliano, risulta già scomparso nelle carte aragonesi della seconda metà del XV sec. In proposito si veda A. Capano, *La provincia di Potenza nelle carte aragonesi della seconda metà del XV secolo*, «Basilicata Regione Notizie», 131-132, 2013, pp. 156-179. Sulla datazione delle fonti si veda Vuolo, *Agiografia beneventana*, cit., p. 267.

⁹¹ Secondo D.E. Gaetano, *Della via Appia riconosciuta e descritta da Roma a Brindisi*, IV, Giovanni Di Simone, Napoli 1745, p. 505, il borgo di *Sentianum* sorgeva nei pressi di Monteverde. La sua ubicazione non è affatto certa. Nella *Vita metrica* dell'arcivescovo Alfano (AS, Septembris, I, cit., p. 152), l'imperatore, prima di consumare il martirio, si dirige da *Velinianum*, che si trovava presso Venosa, a Eca, l'odierna Troia. È quindi nello spazio intermedio tra queste due città che andrebbe collocato *Sentianum*, impresa comunque non facile e che finora non ha prodotto alcun risultato definitivo.

⁹² *Translatio corporum Beneventum*, cit., p. 143, n. 3.

⁹³ Ivi, p. 142, n. 1.

⁹⁴ E. Paoli, *Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002; Benevento 24-27 ottobre 2002), CISAM. Spoleto 2003. pp. 289-315: 299.

religiose sono poste in secondo piano, mentre Arechi II acquista un ruolo centrale, occupandosi della *elevatio* delle reliquie dei santi, compito che tradizionalmente spettava al vescovo⁹⁵. Questo dato, che emerge anche dagli altri racconti agiografici, permette di ipotizzare una certa subordinazione delle istituzioni ecclesiastiche beneventane a quelle ducali-principesche⁹⁶.

Con l'*adventus* delle reliquie a Benevento, l'agiografo segnala anche i cospicui donativi che vengono offerti ai santi, cioè al *monasterium* di S. Sofia. Nello specifico, si fa riferimento ai doni delle persone, registrati poi negli appositi *privilegia* «sicut atque hodie in scriptis apparet»⁹⁷ e, soprattutto, quelli di Arechi II: oltre alla simbolica offerta della città⁹⁸, che viene così posta sotto il loro patronato, i *privilegia* che riguardano «vicos, fundos, et praedia»⁹⁹ e oggetti preziosi¹⁰⁰.

Anche un'altra delle traslazioni arechiane conferma quanto detto e fornisce utili informazioni in merito alla politica del *princeps*. Pur non trattandosi di un vero e proprio trafugamento, ma di un'*inventio* miracolosa verificatasi nel 768, la traslazione di s. Mercurio, santo guerriero facilmente assimilabile alla *facies* militare del popolo longobardo¹⁰¹, propone Arechi quale capo politico e religioso del principato. Prima dell'ingresso a Benevento del corpo santo, egli, infatti, dimessi gli abiti principeschi, indossa il cilicio e si prostra in preghiera dinnanzi al carro a due ruote che si è inspiegabilmente bloccato all'ingresso della città. L'episodio agiografico, al di là della costruzione retorica, indica in Arechi il vertice del potere politico e religioso. Non è infatti un caso che egli, dopo la disgregazione del regno longobardo, scegliendo la strada del principato, volesse anche rimarcare la continuità della stirpe longobarda, anche sotto il punto di vista dell'investitura sacrale. Infatti, nel 774, nel corso di una cerimonia, si era fatto ungere dai vescovi, come accadeva per i re, con il sacro crisma, ricevendo anche l'imposizione di una corona¹⁰². Processo, questo, che è da considerare anche come il risultato dell'«evoluzione ed arricchimento del concetto e della funzione della regalità in seno alla civiltà longobarda»¹⁰³.

Se è chiaro che acquisire reliquie e porle nel santuario di S. Sofia significava rendere Benevento in qualche modo un luogo colmo della *virtus* dei santi, e dunque incrementarne anche l'autorità e la rilevanza, il *furtum*, con il ricorso alla forza, segna la modalità, attuata solo nel caso del gruppo di martiri, di voler entrare in possesso a tutti i costi delle reliquie, che venivano talvolta estorte durante le spedizioni condotte

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Cfr. P. Delogu, *Mito di una città meridionale (Salerno, secoli VIII-XI)*, Liguori, Napoli 1977, pp. 25, 35-36.

⁹⁷ *Translatio corporum Beneventum*, cit., p. 143, n. 4.

⁹⁸ Anche nella *Translatio s. Mercurii* Arechi offre la città al santo (*Translatio s. Mercurii*, cit., pp. 577-578).

⁹⁹ *Translatio corporum Beneventum*, cit., p. 143, n. 4; sono ben attestate le cospicue donazioni che Arechi II fece a S. Sofia: cfr. F. Ughelli, *Italia sacra*, VIII, Sebastiano Coleti, Venezia 1721, coll. 26 e ss.

¹⁰⁰ La *Translatio corporum Beneventum* riferisce di «aurea insuper pulcherrima vasa, lapides pretiosos, et vestes purpureas Fucayco pectine» (p. 143, n. 5).

¹⁰¹ Paoli, *Tradizioni agiografiche*, cit., pp. 299-300.

¹⁰² Indelli, *Arechi II*, cit., pp. 81-82, 147.

¹⁰³ Ivi, p. 148.

dal *princeps*. L'interesse di Arechi II per l'acquisizione di reliquie¹⁰⁴ – con modalità più o meno affini al furto – è da ricondurre a un già vivo interesse dei longobardi per i *pignora sanctorum*. Non bisogna dimenticare, infatti, che lo stesso re Liutprando (712-744), nel 718, si era interessato a far giungere, dietro pagamento di una somma di denaro, le preziose reliquie di s. Agostino, da Cagliari a Pavia, facendole riporre nel monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro, apparentemente per difenderle dalle incurSIONI saracene¹⁰⁵.

L'interesse per le reliquie, in particolare sotto forma di sottrazione forzata, gioca un ruolo anche nella politica di alcuni successori di Arechi: Sicone (817-832) e il figlio Sicardo (832-839).

Se durante gli anni del principato di Arechi II la chiesa di S. Sofia aveva svolto una specifica funzione 'nazionale', con la morte del sovrano fondatore, avvenuta nel 787, e con le vicende che portarono alla disgregazione del principato, nell'849, in due entità territoriali autonome, il principato di Benevento e quello di Salerno, al quale si aggiunse poi quello di Capua¹⁰⁶, anche la rilevanza simbolica di quell'edificio iniziò a venire meno, a vantaggio della cattedrale di S. Maria, edificata nel VI sec., su cui fece degli interventi di ristrutturazione lo stesso Arechi II¹⁰⁷. Per questo motivo, le reliquie trafugate da Sicone e Sicardo non vennero collocate nel santuario nazionale, ma nella cattedrale, già da alcuni decenni simbolo in ascesa del principato. Come il santuario di S. Sofia, anche la cattedrale aveva una funzione pubblica, in quanto aperta a tutti. Le reliquie dei santi, dunque, continuavano a essere riposte in luoghi di pubblica venerazione e non in cappelle o sacelli privati. La scelta di riporre le reliquie non più nel santuario nazionale di S. Sofia, ma nella cattedrale è stata anche letta come possibile segno «della crisi del rapporto tra principato ed episcopato» a Benevento¹⁰⁸.

Come detto, la politica di acquisizione delle reliquie continuò sotto Sicone. Il principe di Benevento prese infatti con la forza, quasi come fosse un bottino di guerra, quelle di s. Gennaro¹⁰⁹. L'occasione fu l'assedio della città di Napoli, condotta, secondo la tradizione, nell'831¹¹⁰. Le informazioni contenute nella *Translatio ss. Ianuarii, Festi et Desiderii* (BHL 4140)¹¹¹, opera di un anonimo agiografo beneventano della prima metà del IX sec., che si dichiara testimone dei fatti, confermano e

¹⁰⁴ Al medesimo interesse va ricondotta anche la *translatio negata* delle reliquie di s. Martino di Monte Massico, sul quale si veda il par. 4.5, nota 99.

¹⁰⁵ Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, cit., VI, 48, p. 181; cfr. Indelli, *Arechi II*, cit., pp. 151-152.

¹⁰⁶ Ivi, p. 184.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 183-184.

¹⁰⁸ Paoli, *Tradizioni agiografiche*, cit., p. 311.

¹⁰⁹ Al trafugamento delle reliquie di s. Gennaro è collegato anche un altro *furtum* verificatosi probabilmente intorno al IV-V sec., quello delle reliquie dei ss. Festo e Desiderio, compagni del santo vescovo, che vennero trafugate da Pozzuoli e condotte a Benevento per ordine del senatore Cifio. Le reliquie verranno poi nuovamente traslate, nel IX sec., per essere poste insieme a quelle di s. Gennaro. In proposito si veda il par. 4.1. Sul santo si veda: D. Ambrasi, *Gennaro*, in BS, VI, Roma 1965, coll. 135-151.

¹¹⁰ Granier, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie*, cit., p. 34.

¹¹¹ *Translatio Ianuarii, Festi et Desiderii Beneventum*, in AS, Septembris, VI, Paris-Rome 1867, pp. 888-890. Per la questione della collazione di cui è frutto il testo edito e per altre osservazioni si veda: A. Galdi, *Quam si urbem illam suae subdiderit. La traslazione delle reliquie di san Gennaro a Benevento tra istanze politiche, agiografia e devozione*, in G. Luongo (a cura di), *San Gennaro nel XVII Centenario del martirio (305-2005)*. Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005), Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2007, pp. 223-242: 223, n. 1.

amplificano quanto già rilevato per il principato di Arechi II: il ruolo del *princeps* è centrale, anche nei momenti legati alla traslazione, mettendo in ombra la figura del vescovo.

L'*adventus*, come rilevato da Emore Paoli, è «una vera e propria parata militare»¹¹². Ancora una volta viene confermata la rilevanza politico-istituzionale attribuita all'evento, con una predominanza della classe dirigenziale civile su quella ecclesiastico-spirituale. La traslazione delle reliquie di s. Gennaro avvenne forse nell'831, data sulla quale, come afferma anche Amalia Galdi, non «può esserci certezza assoluta» proprio in funzione delle numerose campagne militari che Benevento condusse contro Napoli nella prima metà del IX sec.¹¹³. In Sicone c'è «un uso più aggressivo della traslazione di reliquie, che in lui si trasforma in un potente strumento, e di grande efficacia simbolica, di subordinazione del nemico per eccellenza dei longobardi beneventani, il ducato di Napoli»¹¹⁴; al contempo, il recupero del corpo di s. Gennaro, profondamente legato alle radici storiche della città di Benevento, di cui fu vescovo, assume una valenza simbolica, con il ripristino della 'situazione originaria' dell'episcopato ianuario, quasi un rientro dall'esilio. Le reliquie del santo vennero dapprima collocate nella chiesa di S. Festo e, dopo il restauro, nella cattedrale di S. Maria, sede dell'episcopato¹¹⁵. L'edificio venne rinnovato per l'occasione, anche con la costruzione di un'apposita camera marmorea. Va rilevato, però, che, nonostante il trafugamento, i luoghi di culto ianuariari a Napoli rimasero attivi, come se contenesero ancora le reliquie¹¹⁶.

Differente il discorso delle traslazioni avvenute sotto Sicardo. Il *princeps* sali al potere dopo la morte del padre Sicone, nell'832. Sotto il suo principato, che ne precede di poco lo sfaldamento dell'849 nelle due entità autonome di Salerno e Benevento, vennero svolti due trafugamenti: quello di s. Bartolomeo e di s. Trofimenia. Per quanto riguarda s. Bartolomeo, la scelta del *princeps* di acquisirne le reliquie non deve essere considerata casuale. Bartolomeo¹¹⁷ era un apostolo e porre la città principesca sotto la sua tutela significava riserVARLE un'autorità politico-sacrale inedita nel Mezzogiorno d'Italia, divenendo una delle poche città d'Europa a vantare tale prerogativa¹¹⁸. Come narrato all'interno della *Translatio s. Bartholomei* (BHL 1008)¹¹⁹, redatta dal sacerdote e monaco beneventano Martino verso la metà dell'XI sec.¹²⁰, dopo il trafugamento, avvenuto sull'isola di Lipari, dove erano custodite, secondo la tradizione, dal

¹¹² Paoli, *Tradizioni agiografiche*, cit., p. 300.

¹¹³ Galdi, *Quam si urbem illam suae subdiderit*, cit., p. 224, n. 2; cfr. anche pp. 227-228, n. 18.

¹¹⁴ Ivi, p. 225.

¹¹⁵ Ead., *Furta sacra in Southern Italy in the Middle Ages*, cit.

¹¹⁶ Granier, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie*, cit., p. 39.

¹¹⁷ Sul santo si veda: A. Romeo, *Bartolomeo, apostolo*, in BS, II, cit., coll. 916-918; F. Spadafora, *Bartolomeo*, in BS, II, cit., coll. 852-862.

¹¹⁸ Cfr. A. Cammarano, *Tradizioni pagane e culti cristiani nel Meridione longobardo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2010, p. 107.

¹¹⁹ *Translatio s. Bartholomei*, in S. Borgia, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento*, I, Salomoni, Roma 1763, pp. 333-348.

¹²⁰ La datazione (Cfr. Vuolo, *Agiografia beneventana*, cit., p. 28) si desume dal fatto che il sermone è preceduto da un testo indirizzato all'arcivescovo di Benevento Roffredo I (1076-1107) e contiene un esplicito riferimento alla chiesa costruita in onore del santo, iniziata sotto Sicardo e conclusa dal vescovo Orso. È assente qualunque riferimento alla nuova basilica, la cui costruzione venne avviata a partire dal 1112.

580, Sicardo predispose che prima venissero portate a Salerno e, dopo una sosta, a Benevento, dove giunsero nell'839. Il passaggio delle reliquie dalle due città permette di rilevare l'importanza che anche Salerno aveva assunto grazie alla politica di Arechi II che ne aveva fatto la seconda più importante del ducato. La scelta di prelevare le reliquie dell'apostolo viene motivata nel testo con la necessità di porle al riparo dai saraceni, tratteggiati in questo caso come degli invasori¹²¹. In verità, tali questioni sono da collocare nell'ambito dei rapporti di forza nell'area campana. Era infatti stato lo stesso console di Napoli Andrea a richiedere l'intervento dei saraceni contro Sicone, che aggrediva di continuo il suo territorio, e tale 'collaborazione' continuò anche successivamente, con la salita al principato del figlio Sicardo, che venne costretto a ritirarsi dai territori napoletani. Chiaramente, i saraceni si contraddistinsero, in particolare nel IX sec., per le azioni di saccheggio nell'Italia meridionale. L'occupazione della Sicilia, avviata nell'827 dall'emiro aghlabide Ziyādāt Allāh I, aveva portato a una rapida espansione, che comprendeva spedizioni e incursioni anche nelle vicine Eolie¹²². Il prelievo delle reliquie dell'apostolo dall'isola di Lipari va dunque messo in relazione con tali dinamiche, che rendono il quadro più complesso. La traslazione, come nel caso del gruppo dei ss. Dodici fratelli, fa comprendere come ancora una volta il *furtum* non fosse probabilmente la finalità primaria della spedizione, ma un'azione conseguente ad altre attività politiche, belliche o diplomatiche. Le reliquie di s. Bartolomeo non vennero deposte né nel santuario nazionale di S. Sofia, ormai da tempo privato *de facto* di questa funzione, né nella cattedrale, ma in una nuova chiesa fatta edificare vicino a quest'ultima.

Un trafugamento di reliquie mediante il ricorso alla forza è presente anche nell'ambito dell'assedio di Amalfi dell'839, evento che deve essere ricondotto ai più ampi scontri che si verificarono in quegli anni tra il principato di Benevento e Napoli. La *Historia inventionis ac translationis et miracula Sanctae Trophimenae* (BHL 8316-8318)¹²³, testo risalente alla metà del IX sec. o al massimo al X sec.¹²⁴, forse

¹²¹ *Sermo s. Theodori Studitae de s. Bartholomeo apostolo*, in PL, CXXIX, Paris 1879, coll. 729-738: 736; *Translatio s. Bartholomei*, cit., p. 337; *Translatio corporis Beneventum*, in AS, Augusti, V, Paris-Rome 1868, pp. 42-43: 43, n. 16; cfr. *Chronicon Benedicti*, in MGH, *Scriptores*, III, Hannover 1839, p. 701.

¹²² Erchemperto, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, II, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, cit., p. 239; si veda la ripubblicazione del testo latino con traduzione italiana: G. Sperduti (a cura di), *La storia dei Longobardi*, Ciolfi, Cassino 1999.

¹²³ *Historia inventionis ac translationis et miracula Sanctae Trophimenae*, in AS, Iulii, II, Paris-Rome 1867, pp. 233-240; sulle vicende redazionali della *Historia* e del manoscritto dell'XI sec. noto come *Inventio*, riportante solo una parte dei contenuti della nostra fonte, si veda: G.A. Mammato (a cura di), *La santa e la città: santa Trofimenia e Minori. Problemi storiografici e tradizione manoscritta*, Centro di cultura e storia Pompeo Troiano, Minori 2010. L'*Inventio* in questione, secondo l'ipotesi di Antonio Mammato, riportando solamente le vicende relative a Benevento e alla figura del principe Sicardo – forse per la precisa volontà del copista di escludere, al momento della copia, gli argomenti non rilevanti della *Historia* –, aveva una finalità precisa, cioè «quella di tramandare un importante avvenimento per la chiesa locale ed esaltare la figura del principe Sicardo» (ivi, p. 59). Sulla santa si veda anche: R. Grégoire (a cura di), *Febronia e Trofimenia. Agiografia latina nel Mediterraneo altomedievale*. Atti della Giornata di Studio (Patti, 18 luglio 1998), Avagliano, Cava de' Tirreni 2000; A. Galdi, *Principi, vescovi e santi in Salerno longobarda*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, cit., pp. 1429-1449; M. Stelladoro, *Santa Febronia: vergine e martire sotto Diocleziano*, Velar, Gorle 2011.

¹²⁴ La *Historia* secondo Francesco Forcellini potrebbe risalire alla metà del IX sec. Massimo Oldoni propone invece come termine *post quem* l'877, data di inizio della prefettura di Pulcari ad Amalfi, citata nel

opera di un *presbyter* minorese o amalfitano¹²⁵, racconta della miracolosa *inventio* delle reliquie di s. Trofimena¹²⁶ a Minori che, per timore che potessero essere oggetto di trafugamento da parte di Sicardo, sono traslate ad Amalfi su iniziativa del vescovo Pietro (vescovo dall'829 all'839/840). Difatti, così esse vengono più agevolmente sottratte proprio durante la presa della città da parte dei beneventani. Successivamente, una delegazione di minoresi e amalfitani, guidata dai sacerdoti Sergio e Costantino, ne richiede la restituzione. Roffredo I demanda la questione al vescovo Orso, che divide il corpo in due parti e ne restituisce una ai minoresi. I *sacra pignora*, dopo una sosta di una notte a Salerno, fanno finalmente ritorno a Minori.

Il racconto restituisce un'immagine della prima parte della guerra che Sicardo mosse contro Napoli, nel tentativo di allontanare gli amalfitani dalla città. Nonostante il principe fosse riuscito anche a fare leva su una fazione a lui favorevole, che avrebbe potuto far passare Amalfi dalla sua parte¹²⁷, alla fine lo scontro si concluse con la presa della città, che avvenne, secondo il *Chronicon Salernitanum*, «sine humani sanguinis effusione»¹²⁸. D'altronde, Amalfi era un centro di primaria importanza nella geopolitica campana, e rientrava appieno nei progetti politici di espansione di Sicardo, come poi confermato dai numerosi accordi commerciali sottoscritti tra Amalfi e Benevento, tra cui il capitolo *De Amalfinis qualiter peregrantur*. Anche in questo caso, dunque, il trafugamento è una conseguenza della vittoria militare. Il vescovo Pietro II, infatti, proprio nel tentativo di salvaguardare le reliquie di s. Trofimena, le aveva fatte trasferire da Minori, luogo della miracolosa *inventio*, nella chiesa di S. Maria ad Amalfi, esponendole, difatti, a un pericolo maggiore. Sicardo, conquistando la città costiera, coronava la sua missione con il prelievo delle reliquie, che andavano così ad arricchire la già notevole collezione di *sacra pignora*, riponendole all'interno della cattedrale dell'Assunta¹²⁹. La *Historia* nella terza parte fornisce anche altri dettagli, sui quali non è possibile soffermarsi in questa sede, che lasciano intravedere la

terzo capitolo del racconto, e come termine *ante quem* il *Chronicon Salernitanum*, redatto tra il 974 e il 978 (anche se Oldoni propende per collocare la *Historia* proprio nel X sec.) (M. Oldoni, *Agiografia longobarda tra secolo IX e X. La leggenda di Trofimena*, «Studi medievali», III s., 12, 2, 1971, pp. 583-636: 601). L'opinione di Riccardo Avallone (R. Avallone, *La "Historia s. Trophimena"* e il "*Chronicon salernitanum*", «Critica letteraria», 18, 1990, pp. 757-774) è invece notevolmente differente: secondo lo studioso, il *prologus* della fonte è senz'altro posteriore ai tre capitoli in cui è suddivisa, e questi, seppur unitari in quanto contenenti riferimenti storici precisi e il nucleo originario della narrazione, sarebbero stati redatti in un tempo successivo. In forza del fatto che il testo, così come ci si presenta, è stato redatto dopo la costruzione della basilica di S. Trofimena a Minori, risalente alla seconda metà o alla fine dell'XI sec., la fonte potrebbe risalire alla fine dell'XI o all'inizio o alla metà del XII sec. Inoltre, secondo lo studioso, a redigere la *Historia* sarebbero stati tre differenti agiografi e sarebbero chi minorese, chi amalfitano o persino napoletano. La tesi di Avallone non è ritenuta pienamente credibile da Antonio Mammato, che predilige invece quella di Oldoni (Mammato, *La santa e la città*, cit., pp. 40-41), ritenendo ad ogni modo la fonte di area longobarda. Sulla questione si veda anche Granier, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie*, cit., pp. 40 e ss.

¹²⁵ Ivi, p. 614.

¹²⁶ Sulla santa si veda G.D. Gordini, *Trofima*, in BS, XII, Roma 1969, col. 665.

¹²⁷ Oldoni, *Agiografia longobarda*, cit., p. 593.

¹²⁸ *Chronicon Salernitanum*, in MGH, *Scriptores*, III, cit., pp. 469-561: 504, 31.

¹²⁹ Che il corpo di s. Bartolomeo fosse già presente a Benevento quando giunse quello di s. Trofimena, lo conferma anche l'anonimo autore del *Chronicon Salernitanum*: «[...] atque per idem tempus ex insula Liparitana Bartholomaei beati apostoli corpus Beneventum cum magno tripudio deferri iussit» (*Chronicon Salernitanum*, cit., p. 504, 12-14).

difficile situazione politica successiva alla morte di Sicardo e alla ribellione di Amalfi e Minori¹³⁰. Una delle funzioni che potrebbero essere riconosciute a questo trafugamento è la volontà di sviluppare «una devozione comune agli amalfitani e ai longobardi, catalizzatore nella fusione dei popoli voluta dal principe»¹³¹.

In linea generale, le vicende del ducato di Benevento tra la seconda metà dell'VIII sec. e la prima del IX, e in particolare durante i principati di Arechi II, Sicone e Sicardo, mostrano un uso politico del furto di reliquie, in genere condotto con la forza. Esse rappresentano il bottino di guerra che viene acquisito dalla città nel corso di spedizioni e campagne militari. Dunque, le traslazioni non sono da considerare come il motivo da cui prende le mosse l'attività bellica, ma la conseguenza di tali azioni, finalizzate a coronare la conquista delle città di volta in volta espugnate o sottomesse. Inoltre, tali traslazioni di reliquie devono essere poste in stretta relazione con il contesto storico, «in which the political destruction of the enemies and the accentuated localism contributed to the creation of different civic identities»¹³².

2.3 Il *furtum* di s. Nicola a Bari

Una delle tradizioni certamente più note di *furta sacra* è quella relativa a s. Nicola di Mira¹³³. La rilevanza di tale *furtum*, sia in termini di notorietà, anche attuale, sia in termini di ricchezza e complessità della tradizione, ci ha fatto propendere per la scelta di dedicarvi uno specifico paragrafo. L'appropriazione dell'identità del santo è stata tale che oggi egli è universalmente noto come s. Nicola di Bari. Il contesto storico del trafugamento è profondamente differente da quello del ducato-principato di Benevento. Nell'XI sec., infatti, il Meridione d'Italia venne interessato dalle invasioni normanne, in vista poi della formazione del *Regnum* nel 1130 da parte di Ruggero II. Bari, che era stata parte del *thema* di *Longobardia* e poi capitale del Catepanato bizantino d'Italia, venne conquistata dai normanni nel 1071, al termine di quattro lunghi anni di assedio¹³⁴. Dopo la conquista, il controllo della città passò a Ruggero Borsa (1060/1061-1111), figlio e successore di Roberto il Guiscardo. La conquista normanna causò vari disordini in città, in particolare nei riguardi dei conquistatori.

Il culto di s. Nicola è attestato a Bari e in Puglia precedentemente alla *translatio* furtiva. Abbiamo infatti notizia di almeno cinque fondazioni citate entro la prima metà

¹³⁰ Oldoni, *Agiografia longobarda*, cit.

¹³¹ Granier, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie*, cit., p. 48.

¹³² Galdi, *Strategie politiche e furta sacra in Italia meridionale (secc. VIII-XIII)*, cit.

¹³³ Sul culto del santo e la traslazione a Bari si veda: G. Praga, *La traslazione di S. Niccolò e i primordi delle guerre normanne in Adriatico*, «Archivio storico per la Dalmazia», 11, 1931, pp. 62-75; F. Nitti di Vito, *La traslazione delle reliquie di san Nicola*, «Iapigia», 8, 1937, pp. 295-411; P. Corsi, *La traslazione di san Nicola: le fonti*, Centro Studi Nicolaiani, Bari 1987; G. Otranto (a cura di), *San Nicola di Bari e la sua Basilica. Culto, arte e tradizione*, Mondadori Electa, Milano 1987; O. Limone, *Italia meridionale, 950-1220*, in G. Philippart (a cura di), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, II, Brepols, Turnhout 1996, pp. 11-60: 34-37; G.B. Bronzini, *Culto e leggenda di S. Nicola (Quattro note storico-antropologiche)*, «Lares» 68/1, 2002, pp. 5-19; G. Cioffari et al. (a cura di), *Alle origini dell'Europa. Il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente. Italia-Francia*. Atti del Convegno (Bari, 2-4 dicembre 2010), «Nicolaus. Studi storici. Rivista del Centro studi nicolaiani della Comunità dei Padri Domenicani della Pontificia Basilica di S. Nicola», 42-43, 2011. Cfr. anche *supra* il par. 2.1, nota 31.

¹³⁴ Galdi, *Strategie politiche e furta sacra*, cit.

dell'XI secolo, che almeno nell'intitolazione contemplano il nome del santo taumaturgo¹³⁵.

Secondo le narrazioni, alcune navi mercantili baresi decidono di sostare a Mira, odierna Demre, in Turchia, presso il porto della città, Andriake, per poi avviarsi verso la chiesa, battendo sul tempo i veneziani, per prelevare le reliquie del santo. Dopo essere entrati nell'edificio e aver minacciato i monaci custodi con la forza, riescono a scoprire dove si trova il suo sepolcro e uno dei mercanti, di nome Matteo, lo infrange e recupera il corpo. Caricano dunque le reliquie su una delle navi e riprendono il viaggio. Dopo una serie di eventi prodigiosi, la flotta mercantile giunge finalmente a Bari, dove vengono deposte le reliquie. A informarci del *furtum* sono tre racconti agiografici¹³⁶: la *Translatio s. Nicolai* dell'arcidiacono Giovanni (BHL 6190-6199)¹³⁷, commissionata dall'arcivescovo Ursone (1078-1089), e quindi redatta entro il 1089; la versione redatta dal monaco Niceforo (BHL 6179-6189)¹³⁸, commissionata da un cittadino abbiente di nome Curcorio e da altri notabili e prelati baresi, redatta tra il 1087 e il 1088. Non è chiaro quale dei due sia il testo più antico, anche se Giovanni Arcidiacono sembra dimostrare di conoscere quello di Niceforo. Il terzo testo è la cosiddetta *Leggenda di Kiev*, tramandata da un testo russo contenuto in un manoscritto del XVI sec., opera del monaco Efrem, metropolita di Kiev, compilata in un monastero dell'area della città, probabilmente intorno al 1090¹³⁹. Altri riferimenti sono riportati anche da Roberto, monaco di Le Bec in Normandia, e da Orderico Vitale, intorno al 1130¹⁴⁰.

¹³⁵ S. Silvestro, *Santi, reliquie e sacri furti. San Nicola di Bari fra Montecassino e Normanni*, Liguori, Napoli 2013, p. 22.

¹³⁶ Sulla tradizione testuale si veda ivi, pp. 89 e ss.

¹³⁷ Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, in Silvestro, *Santi, reliquie e sacri furti*, cit., pp. 92-102 (trad. it. pp. 102-113). La versione di questo testo è frammentaria, ed è infatti stato composto a partire da alcuni fogli derivanti da un poemetto dedicato alla traslazione di s. Nicola. La datazione proposta per le carte del manoscritto è l'XI-XII sec., ma, secondo Silvia Silvestro, essa può essere anticipata alla fine dell'XI sec. (ivi, pp. 90 e ss.). La studiosa ritiene inoltre che questa versione della *Translatio* sia la più antica, oltre a essere considerata per molti secoli il racconto sulla traslazione barese – quindi, la fonte 'ufficiale' –, epitomata già entro gli anni '40 del 1100 (ivi, pp. 151-153). In proposito si veda anche G. Cioffari, *Giovanni Arcidiacono: l'Historia translationis Sancti Nicholai nell'Europa medievale*, in *Alle origini dell'Europa*, cit., «Nicolaus. Studi Storici» 22, 2011, pp. 43-108.

¹³⁸ Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, in Silvestro, *Santi, reliquie e sacri furti*, cit., pp. 113-124 (trad. it., pp. 124-137). Di questo testo si ritiene esistano diverse 'recensioni': quella vaticana, beneventana, gerosolimitana e greca, che però Silvia Silvestro considera tutte dipendenti da una versione 'originale' (ivi, pp. 89 e ss.). Essa è contenuta in un passionario datato al XII sec. (ivi, pp. 90-91), commissionato, secondo quanto riportato nel prologo, dal giudice Curcorio, da altri pretori baresi, e dai prelati delle chiese della diocesi. Secondo Silvestro, le 'recensioni' che possediamo di questo studio in realtà non rispecchiano la stesura originale di Niceforo, ma sono delle copie non fedeli (ivi, pp. 152-153).

¹³⁹ G. Cioffari, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di s. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, «Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica», 7, 1979, 2, pp. 267-323. Il testo è tramandato, secondo le indicazioni di Gerardo Cioffari, da manoscritti risalenti al XIII-XIV sec. e al XVI sec., ed è scritto in paleoslavo o slavo ecclesiastico. Nella sua edizione, lo studioso ha utilizzato un codice – il Rumjancev – risalente al XVI sec., ma egli ritiene che la leggenda risalga alla fine dell'XI secolo.

¹⁴⁰ Cfr. G. Otranto, *Riflessi della traslazione di san Nicola a Bari a livello ecumenico storico-artistico e sociale*, in O. Niglio et al. (a cura di), *Conoscere, conservare, valorizzare. Il patrimonio religioso culturale*, Aracne, Roma 2017, I, pp. 29-42.

I sessantadue componenti della flotta barese, che viaggiava su tre navi, erano inizialmente diretti ad Antiochia, una delle principali mete commerciali di Bari in cui la città vendeva cereali e acquistava stoffe. Il commercio, nonostante la conquista della città dell'Asia Minore da parte dei musulmani, avvenuta qualche anno prima – si noti, sotto questo punto di vista, l'analogia con quanto narrato per il corpo di s. Marco nella *Translatio sancti Marci Venetias* –, continuava a essere florido.

Il *furtum* delle reliquie di s. Nicola è da collegare alla necessità di Bari di entrare in possesso dei *sacra pignora*, anche al fine di ribadire la propria superiorità – soprattutto a livello di rilevanza *commerciale* – su Venezia, interessata, come sottolineato in precedenza, negli stessi anni alla medesima traslazione. Patrick Geary fa notare che le motivazioni che potrebbero essere alla base del trafugamento delle reliquie a Bari sono individuabili nella necessità di stabilire la propria autonomia rispetto a Bisanzio e ai normanni e, inoltre, in quella di manifestare la propria supremazia commerciale ed economica, assicurata da un santo largamente venerato¹⁴¹. Lo studioso ritiene che il trafugamento del santo rappresentò «la risposta alla crisi economica in cui i cittadini di Bari si trovavano alla fine dell'undicesimo secolo» e che la devozione era già elevata prima dell'evento¹⁴². Bari acquisendo le reliquie di s. Nicola non riuscì certamente a eguagliare il prestigio di Venezia in ambito commerciale, che aveva guadagnato grandi vantaggi, culminati nella crisobolla del 1082 che le permetteva di commerciare esente da qualunque tariffa¹⁴³, ma, nonostante questo, entrare in possesso del corpo del santo significò attrarre in città un gran numero di pellegrini – la cui affluenza maggiore si ebbe nel XII sec. – ottenendo così non pochi vantaggi, e legando il nome di Bari a s. Nicola, oggetto di un culto notevole sia in Occidente sia in Oriente¹⁴⁴. Tra l'altro, come sottolinea Gerardo Cioffari, il santo all'epoca era uno dei principali taumaturghi al quale il popolo indirizzava le proprie preghiere, così come confermano vari predicatori coevi¹⁴⁵. Il culto nicolaiano sembra aver ricevuto un forte impulso dagli stessi Benedettini di Montecassino; non a caso, infatti, come rilevato da Silvia Silvestro, nell'area dell'abbazia sorgevano diversi luoghi sacri intitolati proprio al santo, tra cui *ecclesiae* e *monasteria*¹⁴⁶. Inoltre, a s. Nicola era dedicato uno dei cinque altari posti all'interno della basilica costruita dall'abate Desiderio¹⁴⁷.

Bari, in eterna rivalità commerciale e politica con Venezia, «consolidava la sua proiezione orientale»¹⁴⁸, mantenendosi comunque saldamente una città 'europea'. Non va dimenticato, tra l'altro, che la stessa traslazione furtiva delle reliquie del santo a Bari non va intesa come scaturigine dell'incremento del culto del santo in Occidente ma, al contrario, come specifica motivazione – o una tra le motivazioni – che

¹⁴¹ Geary, *Furta sacra*, cit., p. 94.

¹⁴² Ivi, p. 101.

¹⁴³ Ivi, p. 108.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ G. Cioffari, *Il Pellegrinaggio medievale alla Basilica di San Nicola a Bari*, Bari 2007, p. 4, <https://www.academia.edu/30139688/Il_Pellegrinaggio_medievale_alla_Basilica_di_San_Nicola_a_Bari> (01/20)

¹⁴⁶ Silvestro, *Santi, reliquie e sacri furti*, cit., p. 20.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

indussero i baresi a scegliere proprio il Mirese come santo da trasferire in *Apulia*. La presenza del taumaturgo a Bari contribuì all'incremento del prestigio della città, soprattutto dal punto di vista religioso. Una riprova dell'invidia di tale prestigio è contenuta nel racconto agiografico *Adventus sancti Nicolai in Beneventum*¹⁴⁹, redatto da un anonimo agiografo tra la fine dell'XI e il XII secolo. La finalità di questo racconto è promuovere il culto nicolaiano attivo a Benevento, a discapito del ben più celebre santuario barese, tratteggiato al contrario con toni fortemente negativi. In particolare, è presente un episodio in cui si narra di uno zoppo proveniente dall'Aquitania che a sua volta racconta di come sia stato inviato, per ottenere la guarigione, dallo stesso s. Nicola da Bari a Benevento, proprio nel 1089, a soli due anni dall'altro *adventus*, quello, per l'appunto, barese.

Tornando al nostro *furtum*, è utile rilevare, ancora con Cioffari, come la basilica divenne ben presto meta di numerosi pellegrini, in particolare dal Sud Italia ma pure da altre località, anche non italiane¹⁵⁰. Tra l'altro, le prime notizie di pellegrinaggio sono incluse proprio nei racconti agiografici che abbiamo già citato. Va inoltre segnalato che a pochi anni dall'*adventus* delle reliquie in città, a Bari venne fondato l'Ospedale dei Pellegrini, benedetto dall'abate Elia, a quel punto già nominato arcivescovo di Bari, e con il patrocinio di Boemondo d'Altavilla, principe di Taranto e signore di Bari. Il documento più antico relativo all'edificio risale al 1094 e si tratta della donazione del conte di Conversano Goffredo.

Il grande sviluppo dei commerci nel XII e XIII sec. fece della figura di s. Nicola il patrono dei mercanti, riconosciuto come tale in tutta Europa¹⁵¹. Inoltre, una delle funzioni del trafugamento fu certamente legata al prestigio che la città ottenne proprio in un periodo di transizione come quello della conquista normanna, che la privò del suo ruolo di 'capoluogo' del *thema* bizantino¹⁵². Poco tempo dopo il *furtum*, iniziò a delinearsi la composizione della cosiddetta *Societas Sancti Nicolai*, cioè l'insieme dei sessantadue uomini che si occuparono di traslare le reliquie – o che, in qualche modo, ebbero un ruolo nella traslazione, anche a distanza o dopo il loro arrivo a Bari –, tra cui, secondo le fonti, non vi erano solo mercanti ma anche *nobiles homines* e *boni viri*¹⁵³, non solo baresi. I nomi dei sessantadue componenti della spedizione sono contenuti in una pergamena risalente al 1175 e conservata oggi nell'Archivio della Basilica.

Dalla lettura delle fonti è possibile ricostruire il percorso che le navi avrebbero compiuto per giungere da Mira a Bari. Salpati dal porto della città, sarebbero giunti presso l'isola di Caccavo, superando le isole di Maiestra, Patara, Perdicca, Marciano, avrebbero poi attraversato il golfo di Trachea, Ceresano e l'isola di Milo. Quindi sarebbero giunti a Stafnu, Gereca, Monenvasia, Methone e all'isola di Sukea, e finalmente al porto di Bari¹⁵⁴.

¹⁴⁹ G. Cangiano, *L'Adventus Sancti Nicolai in Beneventum*, «Atti della società storica del Sannio», 2, 1924, pp. 131-162.

¹⁵⁰ Si veda ancora Cioffari, *Il Pellegrinaggio medievale*, cit., pp. 4 e ss.

¹⁵¹ Ivi, p. 28.

¹⁵² Galdi, *Strategie politiche e furta sacra*, cit.

¹⁵³ Ivi, p. 107.

¹⁵⁴ R. Bianco, *Il santo, il mare, le 'caravelle'. I viaggi di san Nicola da Myra a Bari*, «RiMe, Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 1/II. 2017. pp. 31-54: 36.

Apprendiamo dalle due fonti coeve che con l'*adventus* delle reliquie si sarebbe creato fin da subito un attrito tra l'arcivescovo Ursone e il clero della cattedrale, che avrebbe preferito che i *sacra pignora* venissero collocati appunto nella cattedrale, mentre i protagonisti della spedizione richiedevano la costruzione di un edificio *ex novo*. Figura chiave nella risoluzione del nascente conflitto sarebbe stata quella di Elia, abate del monastero di S. Benedetto, che fece collocare le reliquie nel monastero stesso e, successivamente, nella chiesa intitolata a S. Eustazio. Ad ogni modo, nel giugno del 1087, il conte Ruggero, che era a capo della città, aveva concesso al vescovo Ursone la corte del catapano per potervi erigere la basilica del santo – per la cui costruzione vennero demoliti preesistenti edifici, anche di culto –, tanto che l'1 ottobre del 1089 le reliquie di s. Nicola vennero traslate nella cripta della nuova basilica, ancora in costruzione, voluta da Urbano II¹⁵⁵.

La basilica rappresentò quasi fin da subito il cuore del culto nicolaiano. I lavori, come già accennato, vennero avviati nel 1087, nell'area in cui sorgeva il *praetorium* bizantino, nella città normanna, e culminarono nella costruzione dell'edificio che custodiva, e custodisce tuttora, nella cripta, le reliquie del santo di Mira, dalle quali, secondo un'antica tradizione citata anche nelle *translationes*, sgorgava il *myron* (la cosiddetta manna), un liquore miracoloso raccolto e utilizzato anche per guarire i malati. Nell'area circostante l'edificio sorsero in breve tempo una serie di costruzioni finalizzate a ospitare i religiosi, tra cui il palazzo del priore e, forse, gli alloggi dei chierici e dei monaci, e l'*hospitium* dei pellegrini di cui si è già detto. La basilica venne edificata grazie al denaro impiegato da Ruggero Borsa e Boemondo, ma anche con l'ausilio economico del ceto medio cittadino e di coloro che, negli anni successivi, si prodigarono per portare a compimento la fabbrica.

Il nuovo edificio sarebbe stato libero dal controllo episcopale e sotto la diretta giurisdizione ducale. Dopo la morte di Elia, che oltre a essere arcivescovo di Bari era anche rettore della basilica, le due funzioni passarono al successore Eustasio (1105-1123), e dopo di lui la giurisdizione della basilica andò a un collegio di canonici, a capo dei quali vi era un rettore, posti sotto il controllo diretto del papa¹⁵⁶. Secondo un'ipotesi di Silvia Silvestro, alla base della tradizione agiografica vanno posti coloro che gravitarono intorno alla *Translatio* di Giovanni Arcidiacono, cioè papa Vittore III, l'abate Elia e i benedettini del monastero, gli eredi del Guiscardo e l'arcivescovo Ursone¹⁵⁷. I cittadini baresi, che, a livello narrativo, non ricoprono affatto un ruolo cruciale nella tradizione di Giovanni Arcidiacono e nella leggenda di Kiev, secondo la studiosa non ebbero realmente un ruolo rilevante nella contesa successiva all'*adventus* ma precedente alla tumulazione, come invece fa credere Niceforo¹⁵⁸. La rilevanza data loro dalla storiografia, in particolare a livello di contesa intorno al luogo in cui tumulare le reliquie, sarebbe il frutto di una deduzione

¹⁵⁵ Sulla basilica di S. Nicola si veda F. Schettini, *La basilica di S. Nicola di Bari*, Laterza, Bari 1967; G. Ciofari, *Storia della basilica di S. Nicola di Bari. I. L'Epoca Normanno-Sveva*, Centro Studi Nicolaiani, Bari 1984; Silvestro, *Santi, reliquie e sacri furti*, cit., pp. 27 e ss.; A. Campione, *Bari. S. Nicola*, in G. Otranto (a cura di), *Santuari d'Italia. Puglia*, De Luca Editori d'Arte, Roma 2012, pp. 173-185.

¹⁵⁶ Jones, *San Nicola*, cit., p. 208.

¹⁵⁷ Silvestro, *Santi, reliquie e sacri furti*, cit., p. 154.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 154-155.

settecentesca, che ebbe poi una grande fortuna¹⁵⁹. L'interesse per il trafugamento è stato attribuito, di volta in volta, a varie fazioni della città, filo-normanne o filo-bizantine, ma non è chiaro se tali interessi possano essere ricondotti a uno stato primario della redazione delle fonti o a una loro possibile alterazione successiva. Le fonti baresi, secondo l'opinione di Nitti di Vito, vennero stravolte nell'ambito delle dispute giurisdizionali sorte nel XII sec. tra la basilica e la cattedrale. Egli afferma che in questa occasione la leggenda di Niceforo fu alterata e amplificata, e venne redatta quella di Giovanni Arcidiacono. Entrambe sarebbero sorte in seguito all'emanazione della bolla di Pasquale II nel 1105¹⁶⁰. Secondo Agostino Pertusi, le redazioni ci sono giunte in una forma interpolata, che non rispecchia dunque fedelmente la narrazione originaria. Per lo studioso, il testo di Giovanni Arcidiacono, confrontato con un'altra sua opera agiografica precedente, l'*Inventio s. Sabini*, dimostra una possibile alterazione operata tra la fine dell'XI e la seconda metà del XII sec¹⁶¹.

Ciò che è certo è che il trafugamento delle reliquie del santo a Bari venne poi recepito da moltissime fonti, tra cui la *Chronica Monasterii Casinensis*¹⁶², gli *Annales Cavenses*¹⁶³, gli *Annales Beneventani*¹⁶⁴, il *Chronicon* di Lupo Protospata¹⁶⁵, il *Chronicon* dell'Anonimo Barese¹⁶⁶ ecc. Echi della traslazione sono presenti anche nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze:

Post multum temporis Turci Miream destruxerunt, XLII vero milites Baresens illuc profecti quatuor monachis sibi ostendentibus tumbam sancti Nicholai aperuerunt ossaque eius in oleo natantia in urbem Baream reverenter detulerunt, anno domini MLXXXVII¹⁶⁷.

Il frate domenicano e arcivescovo di Genova riferisce delle reliquie del santo, sottolineando il dato della presenza dell'olio su cui galleggiavano¹⁶⁸. Tale riferimento è

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Di Vito, *La traslazione delle reliquie di san Nicola*, cit., pp. 313, 327.

¹⁶¹ Pertusi, *Ai confini tra religione e politica*, cit., pp. 19-26.

¹⁶² «[...] quo etiam die corpus sancti confessoris Christi Nicolai a civitate Mirensi, in qua per annos 775 quieverat, Barim delatum est» (Leone Ostiense, Pietro Marsicano, *Chronica Monasterii Casinensis*, in MGH, *Scriptores*, VII, Hannover 1846, pp. 551-844: p. 750, III, 6-8).

¹⁶³ «1087 Desiderius abbas in papam Victorem ordinatur 7. Idus Maias, quo die sancti Nicolai corpus Varin devenit» (*Annales Cavenses*, in MGH, *Scriptores*, III, cit., pp. 185-197: 190, 37-38).

¹⁶⁴ «1087 Translatum est corpus sancti Nicolai in Varum. Sextus Idus Magi ordinatus est Desiderius, qui et Victor papa dictus est, et obiit 15. Kalendas Octobris» (*Annales Beneventani*, in MGH, *Scriptores*, III, cit., pp. 173-185: 182, 31-34).

¹⁶⁵ «1087. in mense Maii corpus beatissimi Nicolai Mirrensis episcopi a quibusdam Baresibus a praedicta Mirrea ablatum, in Barum devectum, caput civitatum Apuleae» (Lupo Protospata, *Chronicon*, in MGH, *Scriptores*, V, Hannover 1844, pp. 51-63: 62, 8-9).

¹⁶⁶ «Mill. LXXXVII. Ind. X. Nono die intrante Magii adduxerunt nostri Baresens Beatissimi S. Nicolai corpus» (Anonimo Barese, *Chronicon*, in RIS¹, V, Milano 1724, pp. 145-156: 154).

¹⁶⁷ Jacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, a cura di G.P. Maggioni, SISMEL-Edizioni del Galluzzo e Biblioteca Ambrosiana, Firenze-Milano 2007, p. 50.

¹⁶⁸ Sull'olio e sulle manne si veda L. Canetti, «*Olea sanctorum*». *Reliquie e miracoli fra Tardoantico e alto Medioevo*, in *Olio e vino nell'alto Medioevo*, Settimane del Centro di studi sull'alto medioevo, 54, CISAM, Spoleto 2007, pp. 1335-1415.

ovviamente al *myron* a cui abbiamo accennato e che è presente anche nella tradizione del *furtum* veneziano.

2.4 Altri trafugamenti nel Mezzogiorno: Trani, Catania e Amalfi

Durante i secoli medievali il Mezzogiorno d'Italia venne interessato da numerosi trafugamenti. Oltre a quelli già analizzati per il ducato-principato di Benevento, e che, per l'omogeneità del contesto culturale, sono stati presi in esame nel medesimo paragrafo, e quello di s. Nicola, sono da rilevare altri *furta*, in luoghi e contesti indipendenti tra di loro. È da precisare che anche nel Sud Italia, in particolare nel basso medioevo, sono presenti delle norme che vennero emanate per porre un freno al fenomeno delle traslazioni indiscriminate di *pignora sanctorum*. Un esempio è rappresentato dalle Assise di Ariano di Ruggero II (1140), in cui venne proibito il commercio di reliquie di santi nel *Regnum*¹⁶⁹.

Intorno al VII sec. alcuni *religiosi viri* di Trani, su ispirazione divina, decidono di trafugare le reliquie di s. Leucio, collocate in un *oratorium* nel suburbio di Brindisi. Non trovando nessuno, prelevano i *pignora* e li portano con sé a Trani. La traslazione delle reliquie di questo santo permette di comprendere le dinamiche identitarie in atto nei secoli medievali. Secondo la *Vita s. Leucii* (BHL 4898)¹⁷⁰, testo di autore anonimo redatta nell'XI sec., il trafugamento avvenne nel periodo in cui Brindisi si trovava in una condizione di abbandono, dunque intorno al VII sec. Le spoglie del santo vennero prelevate da alcuni religiosi di Trani, che riuscirono così a sottrarre proprio quelle del santo patrono di Brindisi, espressione anche dell'identità cittadina¹⁷¹. Proprio al VII sec., infatti, risale un sacello, rinvenuto nella cattedrale tranese, in un ambiente sotterraneo, che doveva accogliere le sue reliquie. Il trasferimento dei *sacra pignora* è da leggere alla luce di una sorta di 'sospensione', come viene definita da Rosanna Alaggio, della vita cittadina di Brindisi. La studiosa ritiene che forse la mancata reazione a tale trafugamento possa essere l'indizio più rappresentativo della condizione di Brindisi in quegli anni, incapace di stringersi intorno alle reliquie del proprio santo, avendo perso quella coscienza collettiva che invece avrebbe dovuto preservare¹⁷². Tutto ciò che non avvenne a Brindisi avvenne invece a Trani, che trovò nel 'nuovo' santo un elemento di coesione e di tutela cittadina. Le reliquie, dopo il trafugamento, vennero

¹⁶⁹ O. Zecchino (a cura di), *Le Assise di Ariano*, Di Mauro, Cava dei Tirreni 1984, p. 28; cfr. anche Galdi, *Strategie politiche e furta sacra*, cit.

¹⁷⁰ *Vita s. Leucii*, in AS, Ianuarii, I, cit., pp. 672-673, in part. nn. 1-3. Il testo, di autore anonimo, contiene un prologo indirizzato al vescovo di Trani Giovanni II 'Sincello' (1053 c.-1059), che ebbe un ruolo attivo durante lo scisma con la Chiesa d'Oriente. La fonte risale, quindi, nell'ipotesi di datazione più alta, agli anni '50 dell'XI sec., ma potrebbe contenere nuclei narrativi e storici più antichi, derivati da fonti precedenti.

¹⁷¹ Sulla vicenda si veda: R. Alaggio, *Brindisi*, CISAM, Spoleto 2015, in part. pp. 58-62; sulla diffusione del culto del santo si veda anche: M. Falla Castelfranchi, *Il culto di San Leucio in Puglia, Abruzzo e Molise, il periodo longobardo e il ruolo di Benevento alla luce delle fonti cronachistiche e agiografiche*, in N.M. Di Tonno et al. (a cura di), *San Leucio d'Alessandria e l'Occidente*. Atti del secondo Convegno Nazionale su Il Santo patrono, (Brindisi, 10-11 novembre 1984), Amici della A. De Leo, Brindisi 1991, pp. 37-62; C.D. Fonseca, *Il Cristianesimo venne dal mare*, in R. Cassano et al. (a cura di), *Andar Per Mare. Puglia e Mediterraneo tra mito e storia*, Adda, Bari 1998, pp. 261-266. Sul santo si veda R. Jurlaro, *Leucio, vescovo di Brindisi*, in BS, VII, cit., coll. 1348-1349.

¹⁷² Alaggio, *Brindisi*, cit., p. 59.

collocate nella chiesa di S. Maria dal vescovo di Canosa. La sottrazione, così, andò definendosi come trasferimento dell'identità cittadina, da Brindisi, che ne risultò svuotata, a Trani, che andò costruendo la propria *Civitas* intorno a questo nuovo simbolo identitario, pretendendo anche l'elevazione a sede vescovile¹⁷³. Il culto del santo poi si estese anche in altre località più lontane da Trani, come Benevento, che avrebbe riscattato le reliquie per sottrarle alla furia saracena; solo successivamente, parte del corpo smembrato fece ritorno a Trani, così che entrambe le città potessero godere del beneficio del possesso delle reliquie¹⁷⁴.

Un trafugamento è alla base del ritorno a Catania delle reliquie di s. Agata¹⁷⁵. Esse erano state prelevate dal generale Giorgio Maniace, inviato dall'imperatore Michele IV Paflagone († 1041), per intervenire, a partire dal 1038, in Sicilia alla guida delle truppe bizantine con il fine di liberarla dai saraceni. Egli, in tale occasione, avrebbe trafugato le reliquie di Agata e di altri santi, portandole da Catania a Costantinopoli nel 1040¹⁷⁶. L'invio del generale era stato deciso da Costantinopoli per risolvere definitivamente il problema della presenza saracena in Sicilia; nell'ambito delle complesse operazioni militari, si verificò l'uccisione del toparca di Sicilia Al-Akhal, la presa del potere da parte del tiranno 'Abd Allâh, la battaglia a Troina del 1040, tra saraceni e bizantini, con la conseguente vittoria di questi ultimi. Successivamente, il potere venne gradualmente preso dai normanni, alcuni dei quali avevano militato nell'esercito dello stesso generale. Infatti, dopo la battaglia di Troina, per via di alcuni dissidi relativi forse alla suddivisione del bottino o al pagamento del soldo, Maniace venne richiamato a Costantinopoli, probabilmente portando con sé le reliquie, e i normanni ne approfittarono per sconfiggere le ridotte truppe bizantine, stabilendosi poi a Melfi¹⁷⁷. Proprio a tale contesto storico-politico

¹⁷³ Ivi, p. 60.

¹⁷⁴ Cfr. il par. 5.6.

¹⁷⁵ Sulla santa si veda: G. Scalia, *La traslazione del corpo di S. Agata e il suo valore storico*, «Archivio storico per la Sicilia Orientale», 23, 1927, pp. 38-128; in part. pp. 57 e ss. per il rientro delle reliquie a Catania; V. Casagrandi, *S. Agata e l'ideale del suo martirio*, «Archivio storico per la Sicilia Orientale», seconda serie, anno III-IV, fasc. I-III, 1927-1928, pp. 1-37; M. Scaduto, *Agata*, in EC, I, Firenze 1948, coll. 432-433; *Studi su S. Agata e il suo culto nella ricorrenza del XVII centenario del martirio*, «Archivio storico per la Sicilia Orientale», 48, 1952-1953; G.D. Gordini, *Agata*, in BS, I, Roma 1961, coll. 320-327; S. D'Arrigo, *Il martirio di sant'Agata nel quadro storico del suo tempo*, Catania 1987, 2 voll; M. Stelladuro, *Ricerche sulla tradizione manoscritta degli Atti greci del martirio di s. Agata*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 49-50, 1995-1996, pp. 63-89; Ead., *Agata. La martire*, JakaBook, Milano 2005 (al quale si rimanda per la ricca bibliografia, pp. 133-155).

¹⁷⁶ Secondo Santo D'Arrigo e altri, la principale riprova del reale trafugamento delle reliquie da Catania va individuata nell'opera del benedettino inglese Orderico Vitale (1075-1142), che riporta tale episodio (*Historia ecclesiastica*, XXVII, p. 82, Paris 1838-1855; citato in D'Arrigo, *Il martirio di sant'Agata*, cit., pp. 80, 98).

¹⁷⁷ Per il quadro storico si veda: V. Von Falkenhausen, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale (dal IX all'XI secolo)*, Ecumenica Editrice, Bari 1978; S. Caruso, *La Sicilia nelle fonti storiografiche bizantine*, in S. Priocco et al. (a cura di), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*. Atti del Convegno di Studi (Catania, 24-27 ottobre 1989), Rubbettino, Soveria Mannelli 1991, pp. 99-128; Id., *Il bios di s. Filareto il Giovane (XI sec.) e la Calabria tardo-bizantina*, in S. Leanza (a cura di), *Sant'Eufemia d'Aspromonte*. Atti del Convegno di Studi per il bicentenario dell'autonomia (Sant'Eufemia d'Aspromonte, 14-16 dicembre 1990), Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, pp. 91-121; Stelladuro, *Agata*, cit., pp. 73 e ss. Sul contesto religioso si veda: S. Tramontana, *Sant'Agata e la religiosità della Catania Normanna*,

va ricondotto il trafugamento delle reliquie della santa – questa volta da Costantinopoli a Catania –, che dunque è da porre in parallelo con l'avvio della dominazione normanna sull'isola e sull'Italia meridionale. Il luogo a Costantinopoli dal quale le reliquie della santa vennero trafugate non è indicato nel racconto, ma può essere forse suggerito da quanto narrato da Costantino Lascaris, un dotto profugo di Costantinopoli che giunse nel 1465 a Messina dove iniziò a insegnare letteratura greca. Egli afferma che nel 1040 le reliquie vennero consegnate da Giorgio Maniace all'imperatrice Teodora, che a sua volta le affidò a un monastero di vergini intitolato a S. Maria¹⁷⁸. La *Historia translationis corporis s. Agathae v. m. Constantinopoli Catanam* (BHL 139)¹⁷⁹ venne redatta dal vescovo di Catania Maurizio (1122-1144)¹⁸⁰, monaco benedettino, e la stesura, in ogni caso, non è più tarda del 1169, anno del terremoto che devastò la città di Catania e al quale non vi è alcun accenno. Il vescovado di Catania era stato ricostituito nel 1091 da Ruggero di Altavilla, e in quell'occasione egli affidò il convento di S. Agata all'ordine benedettino, stabilendo che il suo abate fosse anche il vescovo della città¹⁸¹.

Secondo il racconto, il trafugamento avvenne nel 1126 per opera di due soldati latini, Gisliberto, di origini francesi, e Goselino, che viene definito *calabricus*. I soldati, su sollecitazione di tre sogni, decidono di prelevare le reliquie della santa per riportarle a Catania. I due entrano di notte all'interno della chiesa e prelevano i *sacra pignora* riponendoli in un cesto colmo di rose, dopo collocano il capo all'interno di due piatti e le ossa in due farette. La notizia del trafugamento giunge alle orecchie dell'imperatore Giovanni II Comneno, il quale non vuole che nessuno lasci la città se non prima interrogato. Ma i due riescono ugualmente a fuggire e a partire, giungendo prima a Smirne, poi a Corinto, infine a Taranto. Rimettendo le reliquie in ordine, i due dimenticano inavvertitamente la mammella di s. Agata, che viene miracolosamente scoperta dai prelati del posto che, dopo averla riconosciuta, la pongono come reliquia in una chiesa fatta appositamente costruire e intitolata alla santa. Successivamente i due trafugatori giungono a Messina. Goselino rimane dunque in città, mentre Gisliberto si reca dal vescovo che in quei giorni si trova presso il suo castello di Aci¹⁸². Quest'ultimo decide dunque di inviare a Messina i due monaci Luca e Oldomano che, insieme ai due trafugatori, portano le reliquie a Catania. Queste vengono gioiosamente

in G. Zito (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia*. Atti del I Convegno Internazionale dell'arcidiocesi di Catania (Catania, 25-27 novembre 1992), SEI, Torino 1995, pp. 189-202.

¹⁷⁸ D'Arrigo, *Il martirio di sant'Agata*, cit., p. 84.

¹⁷⁹ *Historia translationis corporis s. Agathae v. m. Constantinopoli Catanam*, in AS, Februarii, I, Paris 1863, pp. 642-648; seguono i *miracula* della santa (BHL 140), redatti dal monaco Blandino. Il testo della *Historia* è tramandato da due codici: un manoscritto cartaceo dell'Archivio della Cattedrale di Catania e un manoscritto presente in un codice membranaceo contenente l'Ufficio divino della Cattedrale stessa; esisterebbe poi un'altra versione in volgare (Stelladoro, *Agata*, cit., p. 80).

¹⁸⁰ Egli è il secondo vescovo dopo la restaurazione dell'episcopato da parte di Ruggero II.

¹⁸¹ Von Falkenhausen, *Tra Catania e Paternò*, cit., p. 162.

¹⁸² Il castello era stato donato al vescovo da Ruggero II con il privilegio del 1091, poi riconfermato nel 1196 da Enrico VI e sottratto infine da Federico II (Scalia, *La traslazione del corpo di S. Agata*, cit., p. 93).

accolte dalla città e poste nel duomo, fatto costruire da Ruggero I il Normanno tra il 1078 e il 1093 insieme a un monastero benedettino¹⁸³.

La data dell'*adventus* delle reliquie a Catania viene fissata nel racconto del vescovo Maurizio al 17 agosto 1126¹⁸⁴, sotto il pontificato di Onorio II (1124-1130) e sotto il governo di Ruggero. Il trafugamento delle reliquie, insieme a quello di s. Genaro, trafugato da Napoli e ricondotto a Benevento, può essere considerato un furto di riappropriazione, finalizzato a far rientrare dall'esilio la santa. La necessità per Catania di rientrare in possesso dei *pignora* trasferiti è dunque strettamente legata alla volontà di conferire nuovo slancio al culto di s. Agata, in particolare in relazione all'avvio della dominazione normanna. Il *furtum*, ad ogni modo, venne forse osteggiato dall'imperatore Giovanni II Comneno (1087-1143) che, stando a quanto riporta il vescovo Maurizio, avrebbe tentato di impedire che i due trafugatori lasciassero Costantinopoli. È anche probabile che questo fosse solo un espediente attraverso il quale l'agiografo cercasse di sottolineare la preziosità dei *pignora* appena trafugati.

Un altro *furtum* che ha interessato il Mezzogiorno, anche se successivo di più di un secolo, ma che ha coinvolto una città dalla politica economica fortemente votata al commercio per mare, come Bari, è quello delle reliquie di s. Andrea, da Costantinopoli ad Amalfi¹⁸⁵. Nel XII secolo, nonostante l'egemonia di Venezia sul commercio con Bisanzio, la città faceva affari con i territori bizantini, ma anche con Alessandria d'Egitto e con gli stati latini sorti dopo la prima crociata¹⁸⁶. Le reliquie inizialmente erano state trasferite a Costantinopoli dall'imperatore Costanzo tra il 356 e il 357, ed erano divenute simbolo dell'antichità della sede patriarcale, in relazione – o forse concorrenza – alla medesima antichità della sede patriarcale d'Occidente, Roma. La *Translatio corporis s. Andreae apostoli de Constantinopolim Amalhim* (BHL 434)¹⁸⁷

¹⁸³ G. Consoli, *S. Agata vergine e martire catanese*, II, Edizioni Capitolo della Cattedrale, Catania 1952, pp. 118-134; Von Falkenhausen, *Tra Catania e Paternò*, cit.; Stelladoro, *Agata*, cit., p. 73.

¹⁸⁴ «Anno Incarnationis eius millesimo centesimo vigesimo sexto» (*Historia translationis corporis s. Agathae*, cit., p. 643, n. 3), «Die igitur constituto, videlicet decimo sexto Kalendas Septembris, eam quidam Fratres nostri a castro, quod diximus, honorifice detulerunt» (ivi, p. 645, n. 14).

¹⁸⁵ Sul santo si veda: B. Marinai, *Andrea apostolo*, in EC, I, Firenze 1948, coll. 1183-1184; G.D. Gordini, *Andrea apostolo*, in BS, I, cit., coll. 1094-1100.

¹⁸⁶ Sulla storia di Amalfi in questi secoli si veda il recente volume di Amalia Galdi, *Amalfi*, CISAM, Spoleto 2018 e la ricca bibliografia citata.

¹⁸⁷ Il testo della *Translatio* è riportato nell'edizione di G. Severino e S. D'Amato, *La Translatio corporis beati Andreae apostoli de Constantinopoli Amalhim*, in M. Talalay (a cura di), *Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi. Il viaggio apostolico di Andrea il primo chiamato: testimonianze, cronache e prospettive di ecumenismo nell'VIII centenario della Traslazione delle reliquie del corpo (1208-2008)*, Centro di Cultura e Storia Amalfitana, Amalfi 2008, pp. 479-512. Si vedano invece le pp. 457-478 per l'introduzione, la lettura storica e l'analisi dei manoscritti. Il lavoro dei due studiosi ha preso le mosse, oltre che dai manoscritti già conosciuti, anche da uno inedito, un ufficio conservato presso l'Archivio capitolare di Amalfi. La tradizione testuale della *Translatio* è quindi caratterizzata dalla presenza di due linee di trasmissione, in cui la prima, che viene definita linea du Saussay, differisce dalla seconda, definita di Riant-Pirri, perché non presenta il prologo, ha un differente andamento lessicale relativamente ai fatti della crociata e ai riferimenti al cardinale, e presenta una conclusione diversa (ivi, p. 465.). Mentre la *Translatio* della linea Riant-Pirri è un *sermo*, quello della linea du Saussay è una sequenza liturgica. Il primo sarebbe stato redatto, secondo i due studiosi, successivamente al 1239, dopo la conclusione dell'arcivescovato di Giovanni Capuano (1216-1239), mentre il secondo sarebbe successivo al 1220 per via del riferimento a Federico II (ivi, pp. 466-467). La versione della linea Riant-Pirri venne quindi scritta dall'arcidiacono

è stata scritta dall'arcidiacono amalfitano Matteo nella prima metà del XIII sec. Il trafugamento è da collocare nell'ambito delle operazioni della cosiddetta quarta crociata. Stando al racconto agiografico, il cardinale di Innocenzo III, Pietro Capuano († 1214)¹⁸⁸, della chiesa di S. Marcello, si reca in Sira e da qui poi a Costantinopoli. Verosimilmente nel 1207, egli, dopo aver ricevuto un miracolo di salvezza durante il viaggio per mare, entra nella chiesa dei Ss. Apostoli, in cui erano conservate le reliquie, e le sottrae di nascosto, portandole prima con sé nel suo *hospitium* e poi riprendendo il viaggio con i suoi, pur non rivelando il carico che trasportano. Giunti in Siria, di qui si recano ad Amalfi. Prima di giungere in cattedrale, le reliquie vengono collocate *in loco celebri*, luogo che, secondo la tradizione popolare, viene identificato con la rada portuale di Conca dei Marini, poco distante da Amalfi¹⁸⁹. L'8 maggio del 1208 si avvia una lunga processione e le reliquie vengono poste all'interno della cripta della cattedrale¹⁹⁰, accanto alla quale viene realizzato un ospizio per i poveri. La scelta della data in cui effettuare la traslazione dei *pignora* in cripta è riconducibile, secondo Giuseppe Gargano, alla volontà di attrarre i pellegrini diretti al santuario micaelico del Gargano, che in quel giorno celebrava l'*Apparitio sancti Michaelis Archangeli*¹⁹¹.

Il protagonista della traslazione è dunque Pietro Capuano, che faceva parte di una famiglia non originaria di Amalfi, ma in forte ascesa sociale, giunta in città forse nella prima metà dell'XI secolo e già nel XII parte dell'aristocrazia locale, le cui ricchezze economiche provenivano da proprietà fondiarie e dalle quote di alcuni mulini¹⁹². In seguito alla traslazione delle reliquie, la cattedrale venne interessata da vari lavori di ammodernamento, tra cui la costruzione della cripta, promossi dallo stesso Pietro Capuano insieme all'arcivescovo Matteo *de Capua* e, successivamente, al fratello Giovanni Capuano († 1239)¹⁹³. Egli si impegnò molto per la propria città, tanto che, dopo l'*adventus* delle reliquie, istituì le *Scholae Grammaticales* per amalfitani e atranesi, fondò un ospedale affidato poi ai Padri Cruciferi, fece edificare il monastero cistercense di S. Pietro della Canonica e realizzare un porto presso la città, poi andato sommerso nel corso dei secoli¹⁹⁴.

amalfitano Matteo de Alaneo (ivi, pp. 469-470). In proposito si veda anche G. Sangermano, *Scritti 'Amalfitani'. Venti anni di studi su Amalfi medievale e il suo territorio*, a cura di M. Galante *et al.*, Laveglia e Carlone, Salerno 2014.

¹⁸⁸ Sul cardinale si veda: N. Kamp, *Capuano, Pietro*, in DBI, 19, 1976, pp. 266-268; U. Schwarz, *Pietro Capuano cardinale e patrizio amalfitano*, «RCCSA», 15-16, gennaio-dicembre 1988, pp. 225-238; W. Maleczek, *Pietro Capuano il Vecchio, Pietro Capuano il Giovane. Due cardinali amalfitani nel Duecento*, in *La Chiesa di Amalfi nel Medioevo*. Convegno internazionale di studi per il millenario dell'Arcidiocesi di Amalfi (Amalfi - Scala - Minori. 4-6 dicembre 1987), Centro di Cultura e Storia Amalfitana, Amalfi 1996, pp. 207-216; Id., *Pietro Capuano. Patrizio amalfitano, cardinale, legato apostolico alla quarta crociata, teologo († 1214)*, Centro di Cultura e Storia Amalfitana, Amalfi 1997; G. Gargano, *S. Andrea apostolo, Pietro Capuano, la Chiesa e la società di Amalfi alle soglie del Duecento*, in *Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi*, cit., pp. 91-105.

¹⁸⁹ Gargano, *S. Andrea apostolo*, cit., p. 98.

¹⁹⁰ G. Gargano, *La cattedrale santuario. Il culto di s. Andrea ad Amalfi*, in G. Vitolo (a cura di), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, Liguori, Napoli 1999, pp. 193-201.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Galdi, *Amalfi*, cit., p. 44; Gargano, *S. Andrea apostolo*, cit., pp. 94-95.

¹⁹³ Galdi, *Amalfi*, cit., p. 85.

¹⁹⁴ Gargano, *S. Andrea apostolo*, cit., pp. 97-98.

Le dinamiche di questa traslazione vanno comunque ricondotte al ruolo che la Chiesa di Amalfi svolgeva negli Stati latini d'Oriente. Come sottolineato da Giuseppe Galasso, infatti, essa era molto attiva in questi territori, dove incoraggiava le attività economiche e commerciali della Repubblica marinara¹⁹⁵.

Le dinamiche del *furtum* sono, ancora una volta, riconducibili al contesto mercantile italiano. L'autore del racconto, infatti, è un certo Matteo arcidiacono che, secondo l'ipotesi di Pietro Pirri, è Matteo *de Alaneo*, che sarebbe stato successivamente arcivescovo di Amalfi. L'opera in nostro possesso, che ci è giunta attraverso una tarda tradizione manoscritta, non sarebbe altro che la *Historia* fatta redigere dall'arcivescovo Filippo Augustariccio (1266-1293). Invece, secondo l'ipotesi di Norbert Kamp, l'autore del testo agiografico sarebbe Matteo *de Gariofalo*, proveniente da una famiglia di mercanti di Amalfi vicina al cardinale, che poi sarebbe diventato vescovo di Aversa (1225-1226). Avallando questa ipotesi, la *Translatio* sarebbe più antica e non potrebbe trattarsi della versione richiesta dall'Augustariccio¹⁹⁶.

Il susseguirsi delle spedizioni crociate, insieme con i risultati della quarta e al sacco di Costantinopoli, con la conseguente formazione dell'Impero latino, avevano certamente agevolato l'importazione di reliquie dall'Oriente, come rilevato già per Venezia, e come accadde per molte altre reliquie giunte in Italia nel Duecento¹⁹⁷. La città marinara acquisì le reliquie del santo anche per concorrere con le grandi potenze mercantili coeve: Venezia e Bari tra tutte, ma anche Genova e Pisa. La scelta di prelevare i *pignora* di un santo apostolo non è casuale: Venezia vantava la protezione di s. Marco e s. Nicola, e del possesso di quest'ultimo si fregiava anche Bari. Una città che desiderava ottenere prestigio sul mediterraneo aveva dunque anche bisogno della protezione di un santo celebre, come poteva essere s. Andrea, il cui culto ad Amalfi, tra l'altro, era attestato già in epoca altomedievale. La scelta di Andrea come patrono della città, infatti, è confermata anche da un sigillo di piombo applicato all'altare della chiesa di S. Maria Maggiore, in occasione della fondazione, avvenuta tra il 971 e il 986, che reca da uno dei due lati la scritta 'S. ANDREAS APOSTOLUS'¹⁹⁸. Tale nesso con la città venne ribadito anche con la costruzione di una seconda cattedrale in occasione dell'elevazione arcivescovile e metropolitana della Chiesa di Amalfi; l'edificio venne dedicato al santo¹⁹⁹. L'origine del culto di s. Andrea ad Amalfi è certamente da ricondurre ai frequenti contatti della città con Costantinopoli, presso la quale si trovavano mercanti e militari amalfitani fin dai primi anni del X secolo. Inoltre, in area campana erano presenti numerose chiese e cappelle dedicate al santo che, secondo la tradizione, era stato uno dei primi chiamati da Gesù. Possederne le reliquie simboleggiava l'antichità della Chiesa d'Oriente, che così veniva trasferita simbolicamente in una delle principali città marinare del tempo. Innocenzo III aveva inviato Pietro Capuano – che nel 1225 fu nominato vescovo di Aversa da papa Onorio III –, insieme al cardinale di S. Prassede Soffredo, come legati durante la quarta crociata. Egli non era infatti solo interessato alla riconquista della Terrasanta, ma anche all'unificazione

¹⁹⁵ G. Galasso, *Il commercio amalfitano nel periodo normanno*, in *Studi in onore di R. Filangieri*, I, L'Arte Tipografica, Napoli 1959, pp. 81-103.

¹⁹⁶ Ivi, pp. 84-85.

¹⁹⁷ Sulla questione si veda anche Claverie, *Les acteurs du commerce des reliques*, cit.

¹⁹⁸ Gargano, *S. Andrea apostolo*, cit., pp. 91-92.

¹⁹⁹ Ivi, 92.

della Chiesa d'Oriente con quella d'Occidente. La spedizione inizialmente ebbe numerose difficoltà, che però, com'è risaputo, vennero risolte con il finanziamento da parte di Venezia e la conseguente deviazione della missione su Zara e poi su Costantinopoli, saccheggiata nella primavera del 1204. Infine, la scelta di trafugare il corpo di s. Andrea potrebbe anche essere riconducibile al dibattito che in passato c'era stato per il primato della sede patriarcale di Costantinopoli, in confronto con quella di Roma, basata proprio sull'antichità dell'attività apostolica di s. Andrea, che, secondo la tradizione, avrebbe convertito i bizantini²⁰⁰. Secondo Amalia Galdi, il trafugamento di Amalfi non va posto in continuità tipologica con altri trafugamenti, ad esempio di età altomedievale²⁰¹. Mentre, infatti, nel caso del ducato-principato di Benevento i *furta* avevano la specifica funzione di potenziare la *virtus* del luogo in cui le reliquie venivano custodite, arricchendo la sacralità della città e della sua azione politica, in questo caso la città e le sue autorità civili ed ecclesiastiche sembrano estranee all'operazione, nonostante poi tutti ne abbiano beneficiato. La traslazione delle reliquie produsse in ogni caso un forte incremento della devozione al santo, e in particolare dei pellegrinaggi. Tra gli illustri personaggi che si recarono a venerare le reliquie ci furono anche la regina Giovanna e, nel 1366, s. Brigida di Svezia²⁰². Una curiosità interessante è che il nome Andrea, con l'arrivo delle reliquie, iniziò a essere estremamente diffuso in città e in altri centri del ducato²⁰³.

2.5 Altri trafugamenti dell'Italia centrale e settentrionale

Concentriamo adesso l'attenzione su una serie di traslazioni furtive verificatesi nella parte centrale e settentrionale della penisola.

Un episodio furtivo di grande rilevanza per via dell'ampia descrizione che ne fanno le fonti e delle dinamiche politiche connesse è quello delle reliquie dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta²⁰⁴, narrato nella *Translatio Iuvenalis et Cassii episcoporum Narniensium Lucam* (BHL 4615 – 4615a)²⁰⁵, testo non successivo al X sec.²⁰⁶, e probabilmente scritto pochi anni dopo gli eventi narrati²⁰⁷, da porre in relazione con la

²⁰⁰ Maleczek, *Pietro Capuano*, cit., p. 235.

²⁰¹ Galdi, *Strategie politiche e furta sacra*, cit.

²⁰² Galdi, *Amalfi*, cit., p. 85.

²⁰³ Gargano, *S. Andrea apostolo*, cit., p. 94.

²⁰⁴ Sui tre santi, oltre ai successivi riferimenti bibliografici, si veda: G.D. Gordini, *Fausta di Narni*, in BS, V, cit., coll. 476-477; Id., *Giovenale, vescovo di Narni*, in BS, VI, cit., coll. 1069-107; F. Caraffa, *Cassio, vescovo di Narni*, in BS, III, Roma 1963, coll. 921-922.

²⁰⁵ *Translatio Iuvenalis et Cassii episcoporum Narniensium Lucam*, in E. D'Angelo, *Narni e i suoi santi. Storia, liturgia, epigrafia, agiografia*, CISAM, Spoleto 2013, pp. 238-248. Il testo è stato edito anche da Hofmeister in MGH, *Scriptores*, XXX/2, Leipzig 1934, pp. 977-983. Il testo BHL 4615a deve essere considerato un testo differente della *Translatio*. Con le sue divergenze nella parte iniziale e conclusiva, manifesta un'origine non narnese ma lucchese, essendo priva dei riferimenti alla restituzione dei corpi santi alla città di Narni, dei castighi divini ai Lucchesi e contenendo un'apostrofe a questi ultimi che devono invece esultare per il possesso delle reliquie (D'Angelo, *Narni e i suoi santi*, cit., p. 124).

²⁰⁶ Secondo Edoardo D'Angelo il testo è da datare alla metà del X sec. (ivi, p. 236).

²⁰⁷ E. Susi, *Memoria e identità agiografica dei santi narnesi Cassio e Giovenale*, in L. Andreani et al. (a cura di), *Narni e i suoi statuti medievali*. Atti del convegno di studio (Narni, 13-15 maggio 2005), CISAM, Spoleto 2007, pp. 203-238: 222-223.

Vita s. Iuvenalis (BHL 4614), insieme alla quale rappresentavano forse un'agiografia forte relativa al vescovo Giovenale, al pari degli altri presuli umbri.

Secondo il racconto, il duca Adalberto I di Toscana²⁰⁸ decide di assediare la città di Narni. Inizialmente l'assedio non va a buon fine perché questa gode della protezione dei santi, ma dopo, grazie a uno stratagemma, riesce a introdursi all'interno della città e a prenderla. I sarcofagi dei santi vengono infranti e le loro reliquie estratte. I corpi vengono collocati su un carro e condotti nella città di Lucca, per essere deposti all'interno della basilica di S. Frediano. In seguito, la città di Narni, devastata e spopolata, viene esortata al recupero del corpo di s. Giovenale da *signa* e visioni. Riunito il consiglio per la salute della città, si decide di andare a Roma a richiedere la restituzione del corpo. Il pontefice accetta e s. Giovenale può finalmente fare ritorno a Narni.

La traslazione delle reliquie sarebbe avvenuta durante l'episcopato lucchese di Gherardo I, che dovette autorizzarne la collocazione nella chiesa di s. Frediano²⁰⁹. Il trafugamento è chiaramente una conseguenza – e certamente non il movente – del sacco di Narni. L'attacco del duca Adalberto I di Toscana insieme con il duca Lamberto di Spoleto avvenne ai danni del pontefice, Giovanni VIII (872-882)²¹⁰. Dopo la scomunica del papa, Adalberto fece ritorno in Toscana ed è in questo frangente che Adolfo Simonetti colloca l'assedio alla città di Narni, così come già era avvenuto per Roma²¹¹. Lo scontro con il pontefice ebbe termine poco tempo dopo, dato che alla fine dell'878 o all'inizio dell'879 lo stesso Giovanni VIII raccomandava il duca di Toscana e la moglie Rotilde, sorella di Lamberto di Spoleto, e i suoi beni a Bosone, che ne minacciava i possedimenti in Provenza²¹². Nell'880 la scomunica venne definitivamente rimossa. Nella lettera di assoluzione che il pontefice gli inviò, sottolineava che il duca era riammesso alla comunione, facendo al contempo riferimento a un compito da concludere entro il 15 marzo²¹³. Simonetti ritiene che quanto di urgente dovesse essere fatto da Adalberto I fosse la restituzione del corpo di s. Giovenale alla città di Narni. Gli altri due corpi – quello di s. Cassio e quello di s. Fausta, traslati anch'essi –, sempre nell'opinione dello storico, non sarebbero rientrati all'interno dell'accordo del pontefice, che avrebbe scelto di far ritornare a Narni solo le reliquie più rilevanti.

Alla luce di queste osservazioni, Simonetti ha tentato di dimostrare come l'assedio si verificò nell'878, l'unico anno in cui Adalberto I di Toscana ebbe modo di andare contro la città di Narni, legata al pontefice, mentre successivamente, avendo avuto rapporti di amicizia con quest'ultimo, sarebbe stato insensato attaccare una città posta sotto la sua protezione²¹⁴. In realtà, la ricostruzione presenta delle criticità – prima di tutto nell'identificazione di Adalberto con Adalberto I e del pontefice con Giovanni VIII, poi nell'impossibilità cronologica del furto nell'878 e della restituzione nell'880

²⁰⁸ Su Adalberto I si veda: G. Fasoli, *Adalberto di Toscana*, in DBI, 1, 1960, pp. 218-219.

²⁰⁹ D. Barsocchini, *Memorie e documenti per servire all'istoria del ducato di Lucca*, V, Felice Bertini, Lucca 1844, p. 105.

²¹⁰ A. Simonetti, *Adalberto I marchese di Toscana e il saccheggio di Narni nell'878*, «Bollettino della Regia Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 7, 1901, pp. 1-17: 8 e ss.

²¹¹ Ivi, p. 10.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Ivi, p. 11.

²¹⁴ Ivi, p. 7; Barsocchini, *Memorie e documenti*. cit., p. 106.

–, che hanno portato Edoardo D'Angelo a formulare un'ipotesi alternativa: il protagonista dell'assedio sarebbe quindi il figlio di Adalberto I, cioè Adalberto II il Ricco († 915)²¹⁵ e l'occasione dello scontro con il rappresentante di Narni, Demetrio, presso la Santa Sede, sarebbe stata forse la nomina a messo imperiale da parte dell'imperatore; l'assedio di Narni, secondo questa ipotesi, sarebbe da considerare come una vendetta legata allo scontro verbale avuto in precedenza e di cui dà conto la fonte²¹⁶. La traslazione delle reliquie va ritenuta un bottino di guerra e, al contempo, una sottrazione della protezione celeste della città. L'obiettivo centrale dell'assedio, infatti, non era l'acquisizione dei corpi santi, ma la sottomissione di Narni. In quest'ottica, il prelievo delle reliquie, come già rilevato per il trafugamento dei ss. Dodici martiri a Benevento, può essere considerato un segno di dominio, un privare la città appena assoggettata della protezione reale e simbolica dei suoi patroni, neutralizzandone la difesa celeste. Inoltre, il fine ultimo della stesura della traslazione, sotto il profilo politico, sarebbe stato «l'affermazione di un diretto legame con Roma, che intende prescindere da qualunque autorità laica»²¹⁷, mentre dal punto di vista religioso, oltre alla «rivindicazione della presenza di reliquie importanti»²¹⁸, certamente quella di rinsaldare le basi del culto di s. Giovenale.

Sempre nell'Italia centrale, a più di due secoli di distanza si verifica il furto delle reliquie di s. Adamo di Guglionesi che avvenne, secondo la tradizione, il 3 giugno 1102. A raccontarlo è la *Historia translationis s. Adami* (BHL 68)²¹⁹, opera di un anonimo agiografo testimone dei fatti. L'interesse per le reliquie del santo, che secondo la recente interpretazione di Gerardo Cioffari sarebbe da identificare nell'abate del monastero benedettino delle isole Tremiti, è probabilmente legato alle spinte autonomistiche di Guglionesi.

Secondo il racconto, un sant'uomo di Guglionesi, di nome Benedetto, si reca a Lesina per la festa dei ss. Primiano e Firmiano²²⁰. Qui ha una serie di visioni angeliche in cui viene informato che Dio desidera che il corpo di s. Adamo venga traslato altrove. Dopo aver visitato la chiesa che custodiva le reliquie del santo, racconta ogni cosa all'arciprete della sua parrocchia. Radunato un gruppo di sacerdoti, laici e uomini armati, tutti insieme si recano a prelevare le reliquie. Dopo il trafugamento, la compagnia si riavvia compatta a Guglionesi, non senza il verificarsi di vari miracoli. I trafugatori si fermano prima presso la chiesa di S. Lucia, poi le reliquie vengono accolte con gioia dalla popolazione di Guglionesi e poste all'interno della chiesa di S. Maria.

Le reliquie, stando alle informazioni contenute nella *Historia*, erano custodite presso la chiesa di S. Paolo di Petacciato²²¹. Con ogni probabilità, Adamo, sepolto lì

²¹⁵ G. Fasoli, *Adalberto di Toscana*, in DBI, 1, 1960, pp. 219-221.

²¹⁶ D'Angelo, *Narni e i suoi santi*, cit., pp. 121-122.

²¹⁷ Ivi, p. 123.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Historia translationis s. Adami*, in AS, Iunii, I, Paris-Rome 1867, pp. 329-330; sul santo si veda: G.D. Gordini, *Adamo di Guglionesi*, in BS, I, cit., col. 228.

²²⁰ Sulla traslazione furtiva di questi due santi si veda il par. 4.2.

²²¹ «Est quidam locus prope civitatem Betatiensem, quasi unum milliarium aut plus, ubi est B. Pauli Apostoli ecclesia, in qua supradicti Christi Confessoris Corpus iam per plurima tempora reconditum fuit» (*Historia translationis s. Adami*, cit., p. 329. n. 1).

dopo la sua morte, avvenuta forse il 3 maggio 1071, venne presto considerato un santo e la chiesa divenne meta di pellegrinaggi²²². Alla base dello svolgimento del trafugamento, è probabile che ci fosse la volontà di avere un nuovo patrono per la città di Guglionesi, da porre all'interno della chiesa di S. Maria Maggiore, edificata proprio nella seconda metà dell'XI sec. Questo procedimento può essere considerato analogo a molte altre città, anche del Mezzogiorno, che proprio in quegli anni tentavano di individuare un patrono che potesse divenire il nuovo simbolo cittadino, così da poterne fare al contempo uno strumento catalizzatore nell'ambito del processo di formazione comunale²²³. Inoltre, è probabile che Guglionesi nel 1100 non avesse un proprio patrono, ma uno ricevuto 'in prestito' – l'espressione è di Cioffari – forse da Termoli, centro della diocesi. Con questa operazione, dunque, «la cittadinanza intendeva darsi una bandiera, un segno sacro di unità cittadina, e allo stesso tempo sottolineava una sua dignità municipale»²²⁴. Inoltre, è possibile che la città, dal punto di vista politico, fosse posta sotto la gestione non di un nobile, ma di alcune famiglie – forse gradite al conte di Termoli – che abitavano il castello²²⁵. La ricostruzione proposta dallo storico permetterebbe di comprendere il contesto in cui si svolse la traslazione, e forse anche le sue motivazioni. L'interesse per le reliquie di s. Adamo deve essere spiegato a partire dalla fama che l'abate, la cui santità si è originata dal basso, aveva in quegli anni. Guglionesi, una delle città che si contendono i suoi natali, deve aver unito l'esigenza di un nuovo culto con la volontà di far rientrare i *pignora* del proprio *vir Dei*.

Spostiamoci nell'Italia settentrionale. Al 960 risale il *furto* delle reliquie di s. Metrone, di cui si ha menzione nel *De translatione sancti Metronis* (BHL 5942)²²⁶. Il testo, che in questo caso non è un racconto agiografico, è stato redatto dal vescovo Raterio (†974) in occasione del suo terzo soggiorno a Verona, nel 962²²⁷. Non è da escludere – anzi è un'ipotesi che viene sostenuta²²⁸ – che il vescovo scrisse il libello polemico proprio per cercare di prendere le distanze dalle calunnie che lo volevano complice o connivente della traslazione furtiva. Secondo quanto narrato, il corpo di s.

²²² G. Cioffari et al., *Sant'Adamo di Guglionesi. Abate nel monastero benedettino delle isole Tremiti. Aspetti storici, critici e culturali dall'XI al XXI sec.*, Palladino, Campobasso 2005, p. 39.

²²³ Ivi, p. 29.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Ivi, p. 30.

²²⁶ *De translatione sancti Metronis*, in Ratherius Veronensis, *Opera omnia*, a cura di P.L.D. Reid, Brepols, Turnhout 1976, pp. 11-29; in proposito si veda: E. Benvenuto, *Alla ricerca di un culto dimenticato: vicende storiche e agiografiche del corpo di S. Metrone*, «Civiltà veronese», terza serie, 3, settembre-dicembre 1999, pp. 31-37; E. Anti, *Raterio, Verona e il furto del corpo di san Metrone*, in *Il difficile mestiere di vescovo (secoli X-XIV)*, Cierre, Verona 2000, pp. 9-29; B. Valtorta, *Raterio agiografo: l'«Invectiva de translatione sancti Metronis»*, «Hagiographica», 22, 2015, pp. 151-66. Sul vescovo Raterio si veda: V. Cavallari, *Raterio e Verona: qualche aspetto di vita cittadina nel X secolo*, Istituto per gli studi storici veronesi, Verona 1961; D. Cervato, «*Nasum semper tenet in libro*». *Biografia di Raterio di Verona e di Liegi (887 ca.-974)*, Biblioteca Capitolare, Verona 2011, pp. 97-101; M.C. Rossi, *Raterio vescovo: biografie, documentazione e suggestioni per una ricerca*, in A. Arzone et al. (a cura di), *La più antica veduta di Verona. Iconografia rateriana. L'archetipo e l'immagine tramandata*. Atti del seminario di studi, 6 maggio 2011, Museo di Castelvecchio, Verona 2012, pp. 47-58.

²²⁷ S. Tonolli, *Metrone*, in BS, IX, cit., coll. 397-398.

²²⁸ G. Pellizzari, *Dov'era finito S. Metrone: la culpa laudabilis di un seguace di Ottone I e la chiesa alto medioevale dei SS. Fermo e Rustico in Bolzano Vicentino*, in C. Povoletto (a cura di), *Bolzano Vicentino: Dimensioni del sociale e vita economica in un villaggio della pianura vicentina (sec. XIV-XIX)*, Soso, Bolzano Vicentino 1985, pp. 71-92.

Metrone, custodito presso la chiesa suburbana di S. Vitale, era stato trafugato da cittadini vicini, a causa dell'incuria dei veronesi. Nonostante ciò, il culto a Verona era cresciuto e numerosi devoti e malati accorrevano presso la sua tomba vuota. Sulla scorta dell'invettiva dello stesso vescovo, è possibile ipotizzare che il trafugamento fosse legato alla volontà di una località vicina non meglio specificata di rifornirsi delle reliquie di un santo – forse non debitamente custodito. Secondo Luigi Pimazzoni, il trafugamento si verificò nel 951, durante la prima discesa di Ottone I, ma egli, in quella data, ancora non era stato eletto imperatore. È invece tra il 961 e il 962 che va collocato l'episodio secondo Elena Benvenuto²²⁹. Da Raterio apprendiamo che l'incuranza dei cittadini fece sì che le reliquie del santo fossero trafugate dalla chiesa suburbana di S. Vitale:

Cuiusdam enim (hereo confessoris dicam an martyris) Metronis utique sancti corpus ex suburbio civitatis eiusdem, quod basilica beati martyris continebat Vitalis, furto laudabili, amisso dampnabili fuerat asportatum, loquebatur uti vulgus indoctum²³⁰.

Il corpo, come afferma Pimazzoni, venne probabilmente posto dai ladri in una chiesa della diocesi di Mantova, anche se non è indicato quale fosse. La notizia della restituzione è successiva ed è legata a una leggenda che vuole le spoglie del santo collocate su un carro trainato da due buoi al quale mai era stato messo il giogo, che, posti dinnanzi a tre strade, una per Brescia, una per Mantova e una per Verona, si sarebbero diretti verso Verona e fino alla piazza in cui sorgeva la basilica di S. Vitale²³¹. Questo episodio viene collocato da Pimazzoni intorno al 990²³². Diverse invece le ipotesi formulate da Giovanni Pellizzari, che congetture che il corpo del santo fosse stato sottratto dalla basilica di S. Vitale per essere posto in una chiesa suburbana della diocesi vicentina, dove ben presto, dopo i primi tempi, il culto sarebbe sfiorito o non avrebbe ricevuto l'attenzione sperata²³³. La chiesa in questione sarebbe stata quella di S. Fermo nei pressi di Bolzano. Possiamo comunque rilevare – pur mantenendo un certo scetticismo intorno a questa ipotesi – che secondo l'opinione di Hubert Silvestre, niente esclude che il corpo di s. Metrone in verità sia stato regolarmente acquistato da un'altra comunità e che il vescovo Raterio si esprima nella sua invettiva per metafore²³⁴.

2.6 Furta sacra in ambienti monastici

Patrick Geary, nel suo *Furta sacra*, dedica un intero capitolo ai furti di reliquie come mezzo di acquisizione di *pignora* da parte dei monasteri²³⁵. Il fenomeno è molto diffuso nei secoli centrali (IX-XI) del medioevo, soprattutto nell'area franco-

²²⁹ Benvenuto, *Alla ricerca di un culto dimenticato*, cit., p. 33.

²³⁰ *De translatione s. Metronis*, cit., pp. 14, 104-108.

²³¹ L. Pimazzoni, *Vita di S. Metrone cittadino veronese detto il Penitente dell'Adige*, Marchiori, Verona 1902, pp. 57-58, 60-61.

²³² Ivi, p. 117.

²³³ Pellizzari, *Dov'era finito S. Metrone*, cit., pp. 80 e ss.

²³⁴ Silvestre, *Commerce et vol des reliques au moyen âge*, cit., p. 735.

²³⁵ Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 61-91.

germanica e, secondo lo studioso, è da ricondurre alla necessità, da parte dei monasteri, di porsi sotto la tutela dei santi, in particolare in un periodo in cui non sempre era loro possibile ottenere la protezione militare e/o economica necessaria, soprattutto a causa della precarietà di sicurezza causata dalle invasioni del IX e X sec.²³⁶. Differente fu la situazione in Italia, in cui si può dire che il fenomeno abbia avuto un ruolo marginale, o comunque secondario rispetto a quello giocato in ambito cittadino e mercantile. Se certamente il possesso di un corpo santo rappresentava, per i monasteri d'oltralpe posti sulle vie che conducevano a Santiago de Compostela in Galizia – il luogo in cui erano venerati i *sacra pignora* dell'apostolo Giacomo²³⁷ – un mezzo attraverso il quale indurre i pellegrini a sostare presso il proprio santuario, l'Italia sembra non essere influenzata notevolmente da questo meccanismo.

Il primo caso su cui porre l'accento è quello del trafugamento, in seguito a una miracolosa *inventio*, delle reliquie di s. Giovanni di Spoleto, vescovo della città vissuto tra V e VI sec.²³⁸. La *Translatio corporis et miracula* (BHL 4437)²³⁹, scritta dal monaco Giovanni dell'abbazia di Montecassino alla fine del X sec., permette di collocare questo episodio nelle dinamiche politico-ecclesiastiche del periodo. Secondo il racconto, il corpo del santo è custodito in un sepolcro *extra moenia* intorno al quale si verificano eventi prodigiosi: il luogo è illuminato da una luce celestiale, si sente un canto soave, si vede una colonna di fuoco che arriva fino al cielo²⁴⁰. Inoltre, nessuno transita per la strada presso la quale si trova la tomba. Una notte, la badessa, insieme con due o tre sorelle e con un sacerdote, si avvicina al luogo²⁴¹ e in gran fretta pone le

²³⁶ Ivi, pp. 61-62. Secondo l'autore, tra le motivazioni che portarono alla nascita di *legendae* di *furta sacra* in ambiente monastico ci furono, tra le altre, «la necessità di fondi, la competizione con altri monasteri, la protezione spirituale contro la prepotenza dei laici, il mutare del sentimento religioso» (ivi, pp. 86-87).

²³⁷ Sul pellegrinaggio a Santiago de Compostela molto dice il *Codex Calixtinus*, la guida del pellegrino redatta nel XII secolo: *Il Codice callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Jacobi – Codex calixtinus* (sec. XII), a cura di V.M. Berardi, Edizioni Compostellane, Perugia – Pomigliano d'Arco 2008.

²³⁸ Sul santo si veda A. Amore, *Giovanni, vescovo di Spoleto*, in BS, VI, cit., coll. 908-909.

²³⁹ *Translatio corporis et miracula auctore Joanne monacho Casinensi*, in AS, Septembris, VI, cit., pp. 30-31. In proposito si veda: R. Grégoire, *L'agiografia spoletina antica: tra storia e tipologia*, in *Il Ducato di Spoleto*. Atti del IX Congresso internazionale di studio sull'Alto Medioevo (Spoleto, 27 settembre – 2 ottobre 1982), I, CISAM, Spoleto 1983, pp. 335-65: 340; P. Licciardello, *Agiografia latina dell'Italia centrale, 950-1130*, in Philippart (a cura di), *Hagiographies*, cit., pp. 680-682.

²⁴⁰ La segnalazione del sepolcro per mezzo di segni prodigiosi e luminosi è un *topos* ben attestato nei racconti di invenzione di reliquie. Gregorio di Tours, ad esempio, racconta che la tomba del martire Amarando si trovava ad Albi e che fu per molto tempo nascosta dalle spine; al momento della scoperta della cripta risplendette una grande luce. Sulla questione si veda il saggio di E. Bozóky, *La lumière des reliques*, in Ead., *Le Moyen Âge miraculeux*, cit., pp. 98-110: 102-104.

²⁴¹ Per l'esattezza non si tratta di una chiesa o una cappella suburbana, luoghi in cui solitamente sono custodite le reliquie. Si tratta invece di un *sepulcrum* che evidentemente non si elevava in modo particolare da terra – tanto da non essere più identificabile negli anni –, sul quale si poteva transitare o collocare degli oggetti. Cfr. *Translatio corporis et miracula*, cit., p. 31, nn. 4-5, in particolare l'informazione che fornisce l'agiografo in merito ai sacchi pieni o al vaso di vino che vennero sbalzati via per essere stati posti sopra il sepolcro; o ancora l'assenza di indicazioni, durante l'operazione di traslazione, che possano far pensare che questa si stia svolgendo all'interno di un edificio (la forma verbale utilizzata, e che ha come soggetto i pii ladri, è *accesserunt*, ma indica solamente l'avvicinamento al corpo del santo). Un episodio analogo a quello dell'impossibilità di collocare oggetti sopra il sepolcro di un santo lo fornisce Gregorio Magno nel

reliquie all'interno di alcuni lenzuoli, per poi fare ritorno nel monastero, dove colloca i *pignora* in un altare orientato verso nord.

Il furto delle reliquie è probabilmente connesso alla fondazione del monastero²⁴² di cui è posta a capo la badessa Gunderada. La fondazione va collocata certamente nel X sec., in un periodo di poco antecedente alla traslazione, così come si deduce dalla fonte:

Compellitit me, o sacratissimum collegium, una cum devotione Bertae ductricis vestrae coenobii sancti martyris Joannis, quod ab imo fundatum in honore beatissimae virginis Euphemiae a devotissima Gunderada recolimus abbatissa [...] ²⁴³.

L'agiografo, infatti, nonostante tutte le imprecisioni storiche relative alla vita del santo e incluse nella parte precedente all'episodio, è improbabile che fosse male informato intorno alle vicende del monastero o della badessa che lo aveva fondato; inoltre, il termine *recolimus* da lui impiegato sottintende un ricordo vivo, certamente non un riferimento a un lontano passato²⁴⁴. Il monastero corrisponde oggi al Palazzo Arcivescovile ed è caratterizzato dalla presenza della chiesa, che originariamente era intitolata a s. Eufemia; verso l'XI sec. prese il nome di S. Giovanni arcivescovo, per poi divenire di S. Lucia nel XV. Secondo Mario Salmi, la chiesa non può risalire a prima del XII sec., per via delle sue linee architettoniche. Sydow invece ipotizza che Gunderada facesse parte della famiglia ducale e che avesse fondato il monastero all'interno del palazzo ereditato, tesi rafforzata, secondo lo storico, anche dall'assenza di un duca per Spoleto negli anni precedenti (tra il 967 e il 981, il ducato venne retto da Pandolfo I Capodiferro che non risiedeva nella città ducale). La *Translatio* venne commissionata da Berta, seconda badessa del monastero, succeduta alla responsabile del trafugamento, Gunderada²⁴⁵, che avrebbe trasferito le reliquie nel 980 (o, in ogni caso, tra il 973 e il 983). Dato che la fondazione del monastero è da porre, come già detto, in stretta relazione con la traslazione delle reliquie, l'origine del monastero è da

primo libro dei *Dialogi*: un contadino aveva posto sopra la tomba del beato Equizio, sepolto presso l'oratorio del martire Lorenzo, una cassa piena di frumento (*quidam arcam cum frumento*), senza essersi reso conto dell'importanza del santo e senza venerarlo. Un'improvvisa e violenta tempesta sollevò e scaraventò lontano la cassa, mentre tutti gli altri oggetti presenti rimasero al loro posto (Gregorio Magno, *Dialogi*, I, 4, 20).

²⁴² Sul monastero di S. Eufemia a Spoleto si veda: G. Sordini, *Di un diploma e di un affresco esistenti nel Palazzo Arcivescovile di Spoleto*, «Arte e Storia», 15, 16, 17, 1894; Id., *Di un sunto inedito di storia spoletana scritto nel secolo X*, «Bollettino della Regia Deputazione di Storia patria per l'Umbria», 12, 1906, pp. 357-383: 364-365; L. Fausti, *Del sepolcro di S. Giovanni Arcivescovo di Spoleto martire*, Romagnoli, Castelplanio 1911, pp. 43-45; M. Salmi, *Sant'Eufemia di Spoleto*, «Spoletium», 2, 1954, pp. 3-11; J. Sydow, *Sul problema di Sant'Eufemia*, «Spoletium», 6, 1967, pp. 9-12; M. Sensi, *Movimento eremitico femminile nel Monteluco*, in Id., *Storie di Bizzocche: tra Umbria e Marche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1995, pp. 196-272: 71-72.

²⁴³ *Translatio corporis et miracula*, cit., p. 30, n. 1.

²⁴⁴ Fausti, *Del sepolcro di S. Giovanni Arcivescovo*, cit., p. 44.

²⁴⁵ Il nome della badessa è probabilmente di origine germanica (Cfr. P. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton University Press, Princeton 2002, p. 125) e potrebbe indicare una persona appartenente a una famiglia nobiliare. Il nome era comune in Borgogna della quale erano originari alcuni duchi di Spoleto (Sydow, *Sul problema di Sant'Eufemia*, cit., p. 9).

collocare intorno alla metà del X sec., pochi anni prima del trasferimento dei *pi-gnora*²⁴⁶.

Il significato storico di questa traslazione è comprensibile se si sofferma l'attenzione sull'identità del santo. S. Giovanni di Spoleto rappresentava un punto di riferimento nella sacralità cittadina: egli era stato indicato tra i santi patroni della città, la sua effigie era stata affiancata al martire Ponziano sulle monete, raffigurato con il pallio arcivescovile e la scritta «S. Iohes M. C.», e così gli atti pubblici venivano redatti con l'invocazione al santo; inoltre, quando Spoleto venne suddivisa in vaite (rioni), una di queste prese il nome di vaita di S. Giovanni²⁴⁷. Molte, inoltre, le raffigurazioni del santo²⁴⁸. Il ricorso all'acquisizione di reliquie si collega direttamente con la necessità di mettere in relazione la nuova fondazione monastica con il nome di un santo di grande prestigio, la cui memoria però era rimasta sepolta dal tempo²⁴⁹. È infine rilevante notare come il monaco Giovanni non inserisca alcun riferimento al vescovo di Spoleto in carica nell'anno della traslazione (deve comunque essersi trattato di Lupo, di cui si ha menzione nel 967)²⁵⁰, sganciando così la committenza del trafugamento dall'episcopato, e facendola forse apparire più strettamente legata alla dimensione politica. Inoltre, quello della badessa è anche un atto di recupero della memoria culturale e identitaria locale.

Anche la traslazione dei ss. Gratiniano e Felino è riconducibile a un contesto monastico. Secondo la *Translatio Aronam* (BHL 3634)²⁵¹, testo risalente forse al XIII sec.²⁵², i santi vennero trasferiti dal conte di Stazzona e di Seprio Amizo, generale dell'esercito di Ottone I, da Perugia ad Arona, all'interno del monastero benedettino da lui stesso edificato. Secondo il racconto, Amizo incendia il portico della basilica di S. Paolo apostolo, ma il castigo divino non tarda a giungere, causandogli la paralisi del braccio e della mano destri. Non molto tempo dopo, sotto Ottone II, ha l'occasione di ottenere il perdono: il vescovo di Perugia ha bisogno di riacquisire il favore perso presso l'imperatore, cosicché si rivolge a lui. Quest'ultimo, per aiutarlo, chiede in cambio la consegna dei corpi dei ss. Gratiniano e Felino, che però, al momento del prelievo, risultano inamovibili. I soldati del conte possono prelevare i corpi, nel silenzio della notte e all'insaputa degli abitanti di Perugia, solamente dopo aver giurato di traslarli «cum magna reverentia»²⁵³ nella sua *patria* e di costruire in loro onore un cenobio benedettino. Le reliquie vengono quindi condotte ad Arona. Poco dopo il

²⁴⁶ Fausti, *Del sepolcro di S. Giovanni*, cit., p. 44.

²⁴⁷ Ivi, p. 46.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Sul monachesimo femminile nell'area spoletina e del Monteluco si veda: Sensi, *Movimento eremitico femminile nel Monteluco*, cit.

²⁵⁰ P.B. Gams, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Manz, Ratisbonae 1873, p. 728.

²⁵¹ *Translatio Aronam*, in AS, Iunii, I, cit., pp. 23-24, n. 5. Il titolo della *Translatio* non è riportato negli *Acta*, ma è da noi proposto per maggiore chiarezza nelle citazioni. Sui santi si veda: P. Burchi, *Felino e Gratiniano*, in BS, V, cit., col. 613; P. Frigerio (a cura di), *Arona porta da entrare in Lombardia... tra Medioevo ed età moderna*. Atti del IX Convito dei Verbanisti (Arona, 28 maggio 1995); Licciardello, *Agiografia latina*, cit., pp. 669-670.

²⁵² Il testo della *Translatio* è riportato in una pergamena congiunta con gli atti del martirio. In proposito si veda: G. Giulini, *Memorie spettanti alla storia, al governo, alla descrizione della città e campagna di Milano*, Francesco Colombo, Milano 1760-1765, I, p. 624; F.A. Zaccaria, *De' santi martiri Fedele, Carpofofo, Gratiniano, e Felino*, Pietro Francesco Malatesta, Milano 1750, p. 61.

²⁵³ *Translatio Aronam*, cit., p. 23, n. 5.

furto, gli abitanti di Perugia vengono avvisati dell'accaduto e inseguono i soldati, ma vengono resi temporaneamente ciechi da Dio²⁵⁴ e, tristi e confusi, tornano sui propri passi.

La traslazione, avvenuta nel 963, o, più probabilmente, in base al corretto calcolo dell'indizione indicata nel manoscritto, nel 979, potrebbe essere legata alla necessità per il conte di espiare le proprie colpe, e la stessa edificazione del monastero, di cui oggi non rimane più traccia, potrebbe essere stata il frutto di un voto; la traslazione delle reliquie sarebbe quindi il pegno per sacralizzare la nuova fondazione²⁵⁵. Per quanto riguarda il conte Amizo²⁵⁶, in un epitaffio presso il monastero, il fondatore viene chiamato Adamo²⁵⁷. Questa iscrizione potrebbe comportare qualche difficoltà per la datazione della traslazione, che sarebbe da posticipare all'XI sec.²⁵⁸ per via della presenza di versi leonini²⁵⁹ all'interno del testo. L'erudito Francesco Antonio Zaccaria cita un interessante documento del 999, che riguarda la cessione di alcune terre dall'Arcivescovo di Milano Arnolfo II (998-1018) all'abate Lanfredo (999-1015) del monastero di Arona, in cui si fa esplicito riferimento alla presenza dei corpi dei ss. Felino e Gratiniano²⁶⁰. L'epitaffio funebre è comunque un'attestazione rilevante della traslazione delle reliquie: risalendo al X sec., risulta essere il riferimento più antico all'episodio, anche perché è ipotizzabile fosse parte dell'urna contenente le reliquie²⁶¹. Il riferimento all'azione di traslazione è il seguente: «[...] Hos perusina Sanctos adduxit ab urbe et statuit templum hoc in honore Dei [...]». Risulta quindi confermata sia una traslazione ad opera del conte, sia la fondazione del monastero benedettino. Secondo Zaccaria, in accordo con i bollandisti, la chiesa in cui potrebbero essersi trovati i corpi dei due martiri al momento del trafugamento sarebbe stata quella di S. Maria *a fenestrillis*²⁶². Il monastero in cui vennero traslate le reliquie, fondato dal conte proprio nel 979, era una badia benedettina distrutta nel XIV sec. e poi secolarizzata nel 1427 da Martino V²⁶³.

²⁵⁴ A livello di suggestione letteraria, riportiamo che anche nella *Passio* dei santi si verifica un miracolo di guarigione dalla cecità (AS, Iunii, I, cit., p. 26, n. 10).

²⁵⁵ Zaccaria, *De' santi martiri*, cit., p. 93.

²⁵⁶ Secondo Zaccaria, si potrebbe congetturare che egli non fosse stato conte di Stazzona – titolo ricoperto invece dall'arcivescovo di Milano – ma forse semplicemente abitante di quei contadi, di cui curava gli interessi per conto di Ottone (ivi, pp. 89-91).

²⁵⁷ Questo nome viene giustificato come una forma abbreviativa di Amizo o viceversa, così come accade per altri nomi (stesso fenomeno avviene per il vescovo di Cremona Liutprando, definito nelle fonti spesso con il nome di Liuzo o Liuto). Sulla questione si vedano: AS, Iunii I, cit., p. 23, n. 3; Giulini, *Memorie*, cit., p. 627; Zaccaria, *De' santi martiri*, cit., pp. 86 e ss.

²⁵⁸ Ivi, p. 87.

²⁵⁹ Il verso leonino è caratterizzato da una rima interna tra i due emistichi dell'esametro e del pentametro. Prenderebbe il nome da Leonio da s. Vittore.

²⁶⁰ Zaccaria, *De' santi martiri*, cit., p. 89.

²⁶¹ G. Varetti, *Corpus Inscriptionum Medii Aevi Novariae*, «Novarien. Rivista dell'Associazione di Storia della Chiesa novarese», XLII, 38, 2009, pp. 189-223: 215.

²⁶² Zaccaria, *De' santi martiri*, cit., p. 61.

²⁶³ Giulini, *Memorie*, cit., p. 624; Zaccaria, *De' santi martiri*, cit., pp. 111 e ss. Notizie del monastero sono contenute in vari documenti, dal 999 in poi.

È un trafugamento in ambiente monastico anche quello delle reliquie di s. Margherita di Antiochia di Pisidia e di s. Euprepia²⁶⁴. Secondo il racconto, contenuto nelle *Translationes in Tusciam* (BHL 5311)²⁶⁵, nel 908, Antiochia di Pisidia è messa a ferro e fuoco dal principe Andronico, e anche la chiesa dedicata a s. Margherita e s. Euprepia viene saccheggiata. Il priore della chiesa, Agostino, originario di Pavia, decide di fare rientro in patria, ma vuole portare con sé i *pignora* delle sante per collocarli nella chiesa di S. Siro confessore²⁶⁶. Venuto a conoscenza da un anziano sacerdote del luogo esatto in cui erano state poste le reliquie, di notte, insieme a due parenti, Luca e Roberto, convinti a partecipare all'operazione con la promessa di diventare soldati («*militiae cingulo eos decoraret*»²⁶⁷) una volta in patria, entra nella chiesa, scava silenziosamente la tomba e trova un prezioso recipiente (*concham*²⁶⁸) di porfido riportante alcune lettere: «Margarita hic est ter quinis martyr in annis, / Virgineam coelo reddidit ipsa animam»²⁶⁹. Agostino, insieme ai due familiari, preleva quindi il vaso d'argento e, dopo averlo rotto, lascia di nascosto la chiesa, rifugiandosi presso l'amico Crisperio. Trasferite le reliquie in un contenitore di legno, vende il prezioso vaso per pagarsi il viaggio per nave per l'Italia. Da Brindisi, acquistati due cavalli, giungono a Roma, ospitati presso la casa di un certo Giacinto, accanto alla chiesa di S. Teodoro martire. Dopo poco, Agostino si ammala di dissenteria. Passano quindi a Sutri, poi nella chiesa di S. Vittoria, quindi arrivano al *mons Lucae*, e infine al monastero di S. Pietro in Valle Perlata presso Montefiascone, dove, aggravatosi, muore. Avendo svelato solo poco prima di morire di avere con sé le preziose reliquie (il corpo di s. Margherita e la testa di s. Euprepia), queste vengono devotamente collocate in un altare della chiesa. In seguito, sfiorito il culto, il corpo della santa viene trasferito presso il *castrum Ruvillianum* per poi giungere a Montefiascone nel 1185.

Il testo della *Translatio* riporta nella parte iniziale il nome di numerosi personaggi 'storici', ai tempi dei quali si sarebbe svolta la traslazione delle reliquie. Il primo è quello di papa Sergio III, che sedette sul soglio pontificio dal 904 al 911; segue quello di re Berengario, che fu re d'Italia dal'888 al 924 e anche imperatore del Sacro Romano Impero dal 915. La fonte con l'espressione «Berengario imperatore regnante» sembrerebbe collocare il furto sotto l'impero di Berengario, ma il dato non regge se confrontato con gli anni in cui fu papa Sergio III. L'espressione deve essere quindi allargata al periodo in cui Berengario fu re d'Italia²⁷⁰. Del presunto patriarca di Antiochia Eusebio non si ha alcuna notizia²⁷¹, così come problematici sono gli altri personaggi: Andronico 'principe' di Antiochia, artefice della devastazione della città in

²⁶⁴ Sulle sante e in particolare su s. Margherita si veda: M.C. Celletti, *Marina (Margherita)*, in BS, VIII, cit., coll. 1160-1161; C. Egger, *Afra, Ilaria, Degna, Eumenia e Euprepia*, in BS, I, cit., coll. 283-287; C. Ciammarruconi, *Il Monastero di S. Margherita a Cori (1299-ante 1451): la più antica fondazione femminile agostiniana a sud di Roma?*, «Analecta Augustiniana», 72, 2009, pp. 65-90.

²⁶⁵ *Translationes in Tusciam*, in AS, Iulii, V, Paris-Rome 1868, pp. 41-44; cfr. *ivi*, p. 40, n. 5.

²⁶⁶ La chiesa di S. Siro è probabilmente da identificare nell'antica cattedrale (*ivi*, p. 42, nota h).

²⁶⁷ *Translationes in Tusciam*, cit., p. 41, n. 3.

²⁶⁸ «1 concha», in Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 2, col. 477°, <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/CONCHA1>> (01/20).

²⁶⁹ *Translationes in Tusciam*, cit., p. 41, n. 3.

²⁷⁰ Questo dettaglio permette già di fare qualche riflessione in merito alla poca precisione con cui l'agiografo tracciò i contorni storici della *translatio* che si apprestava a raccontare.

²⁷¹ Cfr. AS, Iulii, V, Paris-Rome 1868, p. 40, n. 1.

cui si svolse la sottrazione furtiva, ma anche Simardo e Simetrio, citati nel racconto. L'episodio di traslazione viene esplicitamente datato all'inizio della narrazione al 908²⁷². Come apprendiamo dalla fonte, la destinazione del priore Agostino era Pavia, quindi è in questa città che egli avrebbe voluto portare le reliquie della santa, impiantandone così il culto. La fama del culto di s. Margherita è attestata da un corposo elenco di miracoli riportati al termine della *Translatio*, probabilmente frutto di fonti e informazioni precise per via dei riferimenti al nome e alla località di provenienza del miracolato²⁷³.

Sull'episodio di furto da Antiochia di Pisidia non si può dire molto. La motivazione addotta dalla fonte è legata allo stato di devastazione in cui la città si trovava, e alla volontà del priore di preservare le reliquie. Soffermiamoci invece sulla motivazione che deve essere stata alla base della redazione del testo e che emerge, forse, osservando con attenzione la notizia riportata al termine del racconto – in quella che negli *Acta Sanctorum* è indicata come *Pars secunda*, relativa alla traslazione dal *castrum Ruvillianum* a Montefiascone –, cioè l'elevazione della *basilica* dedicata alla santa a cattedrale («[...] ipsa basilica in cathedralem ecclesiam est erecta sub vocabulo Margaritae virginis»²⁷⁴), avvenuta per opera di papa Urbano V il 31 agosto del 1369, con la bolla *Cum illius*. Oltre a rappresentare il prezioso termine *post quem* per la datazione del testo – non è chiaro se solo della *pars secunda* o se di tutta la fonte –, questa informazione potrebbe ragionevolmente chiarire la ragione della redazione del racconto, che così si dimostrerebbe essere un mezzo di celebrazione del culto di s. Margherita nel corso dei secoli – con particolare attenzione alle sue traslazioni e ai miracoli compiuti –, redatto proprio in occasione dell'istituzione della diocesi di Montefiascone. Potrebbe quindi essere questo l'evento storico da porre alla base della stesura del testo agiografico.

Nel complesso, dunque, le traslazioni furtive prese in esame in questo paragrafo rappresentano un campione in grado di sottolineare la non sistematicità del ricorso dei monasteri alla tradizione agiografica dei *furta sacra* – contrariamente a quanto avveniva olttralpe –, dimostrando, ancora una volta, la frammentarietà, nel contesto della penisola, del ricorso a tale tradizione letteraria.

²⁷² «Anno salutis nongentesimo octavo, Sergio Ecclesiae Romanae Pontifice Maximo et Berengario imperatore regnante [...]» (*Translationes in Tusciam*, cit., p. 41, n. 1).

²⁷³ Cfr. *Translationes in Tusciam*, cit., pp. 41-42, nn. 7-11. I miracolati provengono tutti da città non troppo lontane, come Pisa, Orvieto, Bagnoregio, attestando così una diffusione del culto e della fama della santa a livello locale e non solo.

²⁷⁴ Ivi, p. 44, n. 21.

Capitolo 3

Funzioni narrative e strategie di scrittura

I racconti di traslazione furtiva sono caratterizzati da una serie di personaggi. Nel caso di resoconti basati su un nucleo storico, di volta in volta possono avere una valenza solo narrativa, in quanto personaggi del racconto introdotti dall'agiografo per completare il valore leggendario dell'episodio, oppure possono aver avuto un ruolo reale nell'acquisizione delle reliquie. Per i racconti del nostro *corpus*, possiamo individuare otto attori della narrazione, anche se non tutti sempre compresenti: il committente, i trafugatori, gli aiutanti, il santo e la volontà divina, i custodi, la comunità derubata, la comunità dell'*adventus* e il pubblico della traslazione. Analizziamo nel dettaglio il ruolo di ognuno di questi protagonisti e le funzioni attribuitegli dall'agiografo¹.

3.1 Il pubblico delle traslazioni furtive

Come tutti i testi narrativi, i racconti del genere dei *furta sacra* sono caratterizzati da due differenti livelli di pubblico²: quello che possiamo definire il livello dei personaggi, tutto interno al testo, e il livello dei destinatari, esterno alla narrazione. Il primo è costituito da tutti i personaggi inclusi nel racconto, che compiono precise azioni nel corso della traslazione o vi assistono semplicemente. Tra questi abbiamo ad esempio tutti quelli che sono presenti all'apertura della tomba del santo, e che fungono da testimoni di quanto sta accadendo. In generale, trattando di traslazioni furtive, quindi compiute spesso in segretezza, questo gruppo di personaggi è composto dai trafugatori e dai loro aiutanti. Il numero che in queste fasi è presente sulla scena narrativa è in genere basso, a eccezione dei trafugamenti condotti in occasione di assedi e guerre,

¹ Uno dei lavori più celebri sull'analisi delle funzioni di un testo, che per certi aspetti risulta ancora suggestivo e interessante, è quello di V. Ja. Propp, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1966 (ed. orig. 1928); utile anche la lettura del saggio di C. Lévi-Strauss, *La Structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*, «Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée», serie M, 9, 1960, pp. 3-36.

² La questione del 'pubblico dei santi', e quindi anche dei destinatari dei testi agiografici, è ancora da approfondire in modo sistematico. Per una prima riflessione si può considerare il volume di P. Golinelli (a cura di), *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Atti del Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Verona, 22-24 ottobre 1998). Viella. Roma 2000. Si veda anche: E. Bozókiv, *La participation des laïcs*. cit.

con conseguenti traslazioni forzate di reliquie³. Al *livello dei personaggi* che costituiscono il pubblico delle traslazioni furtive possiamo ascrivere anche i devoti che assistono ai momenti successivi al prelievo delle reliquie, e cioè che accompagnano i *pignora* nella comunità dell'*adventus*, partecipando talvolta attivamente alle fasi del rito di passaggio: l'*occurrus* (avvicinamento) verso la città, l'ingresso (*adventus*) e la *depositio* presso la loro nuova dimora. In tutte queste fasi della narrazione, la descrizione del pubblico è molto generica e vaga, in quanto l'unica finalità dell'agiografo è dimostrare l'interesse del popolo per i santi e le loro reliquie, introducendolo quale testimone della traslazione.

Accanto al pubblico incluso nel resoconto letterario, esiste un altro pubblico, appartenente al *livello dei destinatari*, cioè l'insieme dei fruitori/destinatari del testo agiografico che ascolta il racconto durante la ritualità della lettura liturgica della *vita* o della *translatio*, che legge in prima persona il testo (in particolare nel caso dei monaci, con la lettura 'comunitaria' e quella privata nella propria cella) o grazie ai predicatori davanti alle chiese o nelle piazze⁴. I soggetti in questione potevano essere estremamente variegati, andando dal pellegrino privo di istruzione e non in grado di comprendere il latino, al chierico istruito, al sovrano ecc. In ogni caso, è questo il vero pubblico dei santi, che assiste alla riattualizzazione della *translatio* narrata. La lettura liturgica di una parte della *vita* o della *translatio* del santo ha una grande rilevanza, in quanto è il momento in cui chi ascolta può apprendere la sua 'storia' e le sue qualità taumaturgiche, ma anche i *signa* che egli può manifestare per difendere le proprie reliquie e punire chi tenta di sottrarle o oltraggiarle⁵. L'importanza di questa lettura è confermata, ad esempio, dalle parole di Adrevaldo di Fleury, nella *Vita s. Aigulphi*, in cui afferma che i meriti del santo sono impressi nel cuore di ognuno mediante la lettura delle loro storie⁶.

³ Un'eccezione è rappresentata dal trafugamento delle reliquie di s. Pardo (par. 4.2), a cui prendono parte i cittadini di Larino, svolgendo quindi la doppia funzione di trafugatori e di pubblico, e contribuendo a fornire una lettura civica e collettiva della traslazione stessa, o da quello delle reliquie di s. Adamo di Guglionesi (par. 2.5), svolto da una vera e propria 'compagnia' di trafugatori armati.

⁴ È bene precisare che la capacità di comprensione delle letture era legata alla conoscenza o meno del latino, con una netta distinzione tra pellegrini illetterati e pellegrini colti, monaci e chierici. Per quanto riguarda le prediche e i panegirici, questi potevano essere tenuti anche nelle lingue volgari. In proposito si veda: B. de Gaiffier, *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*, «Analecta Bollandiana», 72, 1954, pp. 134-165; P. Hélot et al., *Quêtes et voyages des religieux au profit des églises françaises du moyen âge*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 59, 1964, pp. 783-822; 60, 1965, pp. 5-32; B. de Gaiffier., *L'hagiographe et son public au XI^e siècle*, in Id., *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1967, pp. 475-507 (Subsidia Hagiographica, 43); A. Benvenuti, *Le conoscenze religiose dei fedeli*, in *La trasmissione dei saperi nel Medioevo (secoli XII-XV)*. Atti del XIX Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 16-19 maggio 2003), Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia 2005, pp. 337-54. Non si dimentichi, come rileva de Gaiffier, che l'*adventus* o il possesso di reliquie in un monastero era spesso l'occasione per la redazione, qualora mancasse, di un testo agiografico che raccontasse la vita del santo. Per un monastero le occasioni di lettura pubblica di testi agiografici o liturgici erano principalmente le feste del santo patrono e quelle dei santi di cui si possedevano delle reliquie (de Gaiffier, *L'hagiographe et son public*, cit., pp. 490-491).

⁵ Cfr. Head, *Hagiography and the Cult of Saints*, cit., p. 102.

⁶ Il passo è citato *ivi*, p. 103.

3.2 Il sistema dei personaggi

L'analisi del *livello dei personaggi* permette di comprendere non solo le scelte narrative dell'agiografo, ma anche, e soprattutto, le funzioni che essi svolgono all'interno del processo di costruzione della memoria agiografica⁷.

Il committente e il trafugatore. Il protagonista della traslazione furtiva è colui che compie il trafugamento. Due sono le figure interessate: il committente e il trafugatore. Le circostanze che si possono presentare nei testi sono le seguenti: la funzione (*ruolo attanziale*) di committente e quella di esecutore materiale sono svolte dallo stesso personaggio; il committente commissiona il furto a un trafugatore che lo esegue; la figura del committente è assente e il trafugatore agisce su propria iniziativa⁸.

Entrambe le figure sono spesso connotate storicamente: l'agiografo indica in modo chiaro la loro identità, la funzione che svolgono e in genere sono caratterizzati da uno specifico fervore religioso, in quanto esecutori della volontà di Dio. Attraverso l'inserimento di questi personaggi nel racconto, l'autore stabilisce in modo preciso a chi deve essere riconosciuto il merito dell'*adventus* delle reliquie nella propria comunità. Tra i due, il committente è la figura che in genere è contraddistinta da uno specifico prestigio, in quanto legittima a livello istituzionale la traslazione, in forza della propria autorità politica o ecclesiastica.

Nella traslazione delle reliquie dei ss. Dodici fratelli, Arechi II è sempre al centro della scena narrativa, idea la spedizione ed esegue personalmente il trafugamento. È lui che viene acclamato al rientro a Benevento e che offre la città ai santi. È inoltre descritto come oggetto della speciale elezione celeste che lo rende destinatario dell'ispirazione divina, cosa che rappresenta il movente del racconto di traslazione e si configura come un potente strumento legittimante. Meno connotati in questi termini sono gli altri due principi beneventani, committenti di altri furti: Sicone, che viene tratteggiato dalle fonti con espliciti riferimenti al fervore religioso e all'ispirazione, e Sicardo, che nella narrazione occupa un ruolo meno rilevante, venendo citato in pochissimi casi e solamente per indicare chi è la 'mente' dell'operazione e per accennare alla sua ispirazione divina.

Gunderada, fondatrice e badessa del monastero di S. Eufemia a Spoleto, è un altro esempio di committente/esecutore. La figura di questa committente possiede una precisa dimensione storica, in quanto era a capo della fondazione monastica; nello stesso tempo, è interessante rilevare come l'agiografo la presenti come caratterizzata da una speciale elezione divina. Ella è infatti in grado di decodificare i *signa* miracolosi che si erano manifestati presso il sepolcro 'nascosto' del vescovo. La sua figura, dunque, svolge un ruolo centrale nella memoria agiografica, che fa di lei la fondatrice del culto di s. Giovanni. Solo lei riesce infatti a prelevare le reliquie del santo, cosa che molti

⁷ Su questi aspetti si veda: M. Papisidero, *Il genere dei furta sacra: aspetti letterari e funzioni comunicative del testo agiografico*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2, 2017, pp. 379-410.

⁸ Le figure del committente e del trafugatore possono essere messe in parallelo, sul piano funzionale della narrazione agiografica, con quella del destinatario del sogno, reale attore, insieme al santo, dell'*inventio*, su cui si sofferma P. Maraval nel suo saggio: *Songes et visions comme mode d'invention des reliques*, in P. Dinzelsbacher (a cura di), *Sogni, visioni e profezie nell'Antico cristianesimo*, «Augustinianum», 29, 1989, pp. 583-599: 588-590.

altri, come dichiarato dallo stesso agiografo, avevano tentato di fare: «Sed noluit omnipotens Deus tanto salutis dono sacratissimae virginis et martyris Eufemiae frustrare coenobium [...]»⁹.

Si può intravedere la figura del committente anche nella traslazione delle reliquie di s. Stefano I, narrata all'interno della *Historia translationis s. Stephani p. et m. in Apuliam* (BHL 7847)¹⁰, di autore anonimo. Secondo il racconto, un monaco del monastero di S. Maria di Colonna, a Trani, si reca a Roma desideroso di trovare le reliquie di s. Stefano I. Giunto nel monastero in cui queste erano custodite, egli fa di tutto per entrare in confidenza con il chierico custode, divenendone quasi un intimo amico. Dopo sette anni, impiegati per consolidare il rapporto di fiducia, il monaco decide di prelevare le reliquie del santo – precedentemente mostrategli dal custode – e con esse fa ritorno al suo monastero. L'abate e gli altri monaci lo accolgono con grande gioia, collocando i *sacra pignora* all'interno di un altare della chiesa. Nell'economia del racconto, l'abate, anche se non esplicitamente dichiarato tale nel testo, può essere considerato il committente, analogamente agli altri racconti di trafugamento in ambiente monastico diffusi oltralpe, in cui l'abate del monastero incaricava uno o più dei suoi monaci di partire alla volta di una fondazione monastica, conquistare la fiducia dei custodi del sepolcro del santo e trafugarne infine le reliquie¹¹.

Accanto alla figura del committente/trafugatore va posta quella del semplice trafugatore, cioè colui che compie materialmente il trafugamento – in presenza o assenza di un mandante – portando le reliquie nella propria comunità. In molti racconti egli ha un'identità precisa, almeno un nome, che, per quanto cristallizzato nella leggenda, è un riferimento stabile nella narrazione, che lo presenta come uomo di Dio al quale attribuire il merito del trasporto delle reliquie nella nuova comunità.

Fanno parte di questa tipologia di narrazione anche i numerosi racconti di *furta sacra* di area veneziana¹². Nel furto delle reliquie di s. Stefano protomartire, ad esempio, l'iniziativa e il compimento del piano sono da ascrivere a un unico soggetto esecutore, il monaco Pietro, che si serve della complicità del custode. Un caso diverso è quello del gruppo di trafugatori che è alla base delle traslazioni di s. Nicola a Bari e a Venezia. Gli agiografi descrivono infatti un gruppo di mercanti – baresi o veneziani –, citando però i nomi dei personaggi più rilevanti di cui, anche dopo l'operazione, si era mantenuta memoria. Non dobbiamo infatti dimenticare che nel caso della traslazione barese, successivamente all'*adventus* delle reliquie si andò formando una tradizione contenente i nomi di coloro che avevano compiuto questa impresa, che facevano parte della cosiddetta *Societas Sancti Nicolai*.

⁹ *Translatio corporis et miracula*, cit., p. 31, n. 5. La badessa non è l'unica ad aver individuato l'ubicazione del sepolcro. La fonte cita infatti altri generici e vaghi tentativi di trafugamento, aventi per oggetto le reliquie del santo spoletino, non coronati però da successo (*translationes negatae*): «[...] conati sunt aliquanti tam pretiosissimum pignus clancule rapere, suisque in ecclesiis decenter locare» (*ibid.*).

¹⁰ *Historia translationis s. Stephani p. et m. in Apuliam*, in AS, Augusti, I, Paris-Rome 1867, pp. 131-133, nn. 88-96; in particolare pp. 131-132, n. 89. Il testo, non contenendo alcun riferimento ai francescani osservanti, che subentrarono nel 1427 ai benedettini alla guida del monastero di S. Maria di Colonna, dove vennero traslate le reliquie, dovrebbe essere stato redatto precedentemente a questa data. Il termine *post quem* è invece fornito dalla stessa data di traslazione, il 1160. Sul santo si veda: A. Amore, *Stefano I*, in BS, XII, cit., coll. 22-24.

¹¹ Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 61 e ss.

¹² Si veda il par. 2.1.

Analogamente, in numerose traslazioni è presente il nome dei trafugatori: solo per citare alcuni esempi, abbiamo i due mercanti veneziani Buono da Malamocco e Rustico da Torcello, che trafugano il corpo di s. Marco, il monaco Agostino che porta con sé da Antiochia di Pisidia i *pignora* di s. Margherita e s. Euprepia, o ancora i due trafugatori delle reliquie di s. Agata, Gisliberto e Goselino, di cui viene indicata anche l'origine. In generale, comunque, questi personaggi hanno tratti assai sfumati.

Gli aiutanti e i custodi del sepolcro. L'aiutante svolge un ruolo di assistenza al trafugamento. Egli non è solamente un collaboratore al furto, ma anche un testimone. Nonostante questo, tale figura resta marginale e spesso viene assorbita nell'insieme dei trafugatori – intesi quali personaggi di pari rilievo, come nel caso dei due mercanti veneziani – o in quello dei testimoni o custodi. Gli aiutanti sono in genere privi di un vero e proprio ruolo narrativo, tanto da sembrare semplici figuranti senza precise funzioni.

Nella traslazione delle reliquie di s. Giovanni di Spoleto, Gunderada compie il furto grazie anche alla collaborazione di alcuni aiutanti: «[...] duabus vel tribus virginibus adhibitibus, suoque simul venerabili sacerdote ministro»¹³. Nessuno dei personaggi in questione compie un'azione indipendente dalla dinamica di gruppo, impegnato, di concerto, a prelevare le reliquie e a riporle dentro alcuni lenzuoli. Un altro esempio è quello del trafugamento delle reliquie di s. Imerio. Secondo la *Translatio s. Himerii* (BHL 3957)¹⁴, il vescovo di Amelia¹⁵ si reca da Liutprando, vescovo di Cremona¹⁶, per chiedergli, in forza del suo ruolo alla corte imperiale di Ottone I, di intercedere presso di lui affinché questi possa tornare a farlo godere dei favori del sovrano, interrotti a causa di maldicenze e accuse sorte *quadam nugacula*. Il vescovo chiede in cambio la consegna dei corpi santi custoditi presso Cremona – verosimilmente quelli delle sante Firmina e Olimpiade¹⁷ – ma il vescovo di Amelia rifiuta, offrendo invece il corpo di s. Imerio. Dopo il trafugamento, le reliquie vengono condotte da Liutprando a Cremona. Nel racconto il vescovo Liutprando preleva i *sacra pignora* con la partecipazione dell'anonimo vescovo locale di Amelia, che riveste il ruolo di aiutante e complice. I due svolgono le operazioni insieme, dalle preghiere

¹³ *Translatio corporis et miracula*, cit., p. 18, n. 5.

¹⁴ *Translatio s. Himerii*, in AS, Iunii, IV, Paris-Rome 1867, pp. 301-306; si veda la recente ripubblicazione del testo latino, alla quale si rimanderà anche in seguito, in E. D'Angelo *et al.*, *Amelia e i suoi santi. Storia, culti, liturgia, agiografia*, CISAM, Spoleto 2016, pp. 264-268. Oltre al volume citato, sul santo si veda: F. Caraffa, *Imerio, vescovo di Amelia*, in BS, VII, cit., coll. 785-786; E. Susi, *I santi patroni di Amelia*, in Id., *Geografie della santità. Studi di agiografia umbra mediolatina (secc. IV-XII)*, CISAM, Spoleto 2008, pp. 161-199.

¹⁵ Non è chiaro chi fosse il vescovo di Amelia in questi anni. Si può ipotizzare fosse Ortodolfo (Cfr. Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*, V, Antonelli, Venezia 1846, pp. 197-198; Gams, *Series Episcoporum*, cit., p. 662).

¹⁶ Sul vescovo si veda: K. Leyser, *Liudprand of Cremona preacher and homilist*, in K. Walsh *et al.* (a cura di), *The Bible in the Medieval world. Essays in memory of Beryl Smalley*, Basil Blackwell, Oxford and New York 1985, pp. 43-60; J.N. Sutherland, *Liudprand of Cremona, bishop, diplomat, historian. Studies of the man and his age*, CISAM, Spoleto 1988; R. Levine, *Liudprand of Cremona: history and debasement in the tenth century*, «Mittelalterliches Jahrbuch», 26, 1991, pp. 70-84; P. Chiesa, *Liutprando di Cremona*, in DBI, 65, 2005, pp. 298-303.

¹⁷ Cfr. AS, Iunii, IV, cit., p. 305, nota d; F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Stabilimento Grafico F. Lega, Faenza 1927, 2 voll. I, pp. 417-418.

precedenti al furto («Prostrati namque in oratione diutius, multis vacabant votis et precibus, quo suis sancti faverent petitionibus»¹⁸), all'ingresso nel sepolcro («[...] adierunt episcopi ad s. Hymerii sepulchrum»¹⁹).

Talvolta un aiuto rilevante arriva da quello che può essere definito un complice, ma che fino a poco prima si era dimostrato un *oppositore* al trafugamento: il custode. Questa figura non è sempre presente nei racconti di traslazione e, nello specifico, è assente quando il trafugamento è motivato da un culto sfiorito che lascia intendere, di conseguenza, l'assenza di custodia del luogo²⁰. In altre occasioni, invece, i custodi svolgono un ruolo rilevante, permettendo o tentando di impedire il trafugamento.

Nella traslazione di s. Margherita di Antiochia di Pisidia e di s. Euprepia, il priore Agostino preleva le reliquie la cui collocazione gli è stata svelata da un anziano sacerdote, e poi agisce grazie alla complicità di due parenti, Luca e Roberto. In seguito, al momento della partenza, sosta presso la casa dell'amico Crisperio. Nella traslazione di s. Marco, i due custodi, il monaco Staurazio e il sacerdote Teodoro, svolgono un ruolo centrale, in quanto diretti interlocutori dei due mercanti veneziani. I custodi inizialmente vengono esortati dalle parole dei mercanti, che li vorrebbero con loro a Venezia portando il sacro corpo («Tollite corpus beati Marci et ascendentes occulte navem venite nobiscum ad terram nostram»²¹), ma hanno timore di accettare, anche perché non sanno cosa li aspetterà una volta giunti nella città lagunare. Alla fine accettano, ottenendo la promessa che, giunti a Venezia, saranno graditi al doge e considerati i più importanti tra i sacerdoti:

[...] perducemus vos ad dominum nostrum Iustinianum egregium ducem [...], vosque eritis in oculis eius ultra quam credi potest dilecti et primi in ordine sacerdotum, quemadmodum hic fuistis in ordine ministrorum²².

Dunque, da una posizione iniziale di netto rifiuto, che fa di loro, nell'economia del racconto, degli *oppositori*, successivamente, dopo le lunghe conversazioni con i mercanti e il timore crescente che la loro chiesa venisse 'depredata' dai governatori saraceni, i due personaggi acquistano la valenza di *aiutanti*, in quanto acconsentono al prelievo del corpo santo e partono con i veneziani. Il favore da loro dimostrato supera di gran lunga qualsiasi aspettativa, dato che aiutano i mercanti a sostituire le reliquie dell'evangelista con quelle della santa che gli riposa accanto. È probabile, infatti, che l'agiografo, soprattutto nel caso in cui narrasse la traslazione da luoghi di culto visitati e custoditi, dovesse offrire anche una motivazione credibile che fosse in grado di spiegare come i trafugatori fossero riusciti a prelevare le reliquie senza incorrere nell'opposizione dei custodi. L'espedito più semplice che emerge dai testi

¹⁸ *Translatio s. Himerii*, cit., p. 265, n. 9.

¹⁹ Ivi, n. 12.

²⁰ Nel racconto della traslazione del corpo di s. Leucio, i *religiosi viri* che giungono a Brindisi, probabilmente a conoscenza dello stato di abbandono della zona suburbana, decidono di prelevare le reliquie anche perché prive di custodia: «[...] nullumque illic reperientes, inito consilio, abstulerunt inde sacratissimum corpus [...]» (*De translationibus S. Leucii*, cit., p. 673, n. 2).

²¹ *Translatio Marci*, cit., p. 119, X, n. 4

²² Ivi, p. 122, XII, n. 4.

analizzati è quello di mutare la condizione di opposizione in favore, facendo sì che il custode non opponga più la sua volontà al trafugamento, ma, al contrario, lo agevoli.

Un esempio particolarmente interessante è quello del vescovo Liutprando di Cremona, esecutore della traslazione delle reliquie di s. Imerio. Durante l'apertura della tomba, uno dei custodi si desta dal sonno, chiamando a gran voce gli altri monaci: «Surgite Fratres, surgite velociter. Nobis beati Hymerii corpus furatur»²³. Il vescovo ha comunque la prontezza di intervenire, assicurandosi, con del denaro, il silenzio del custode («occurrens illico ei dat munera, et petiit silentium»²⁴) e riuscendo a trasformare un potenziale oppositore in un aiutante, tanto che quest'ultimo contribuisce alla riuscita del trafugamento facendo la guardia («contulit praesidium»²⁵).

Il ruolo del custode è centrale nel racconto della traslazione delle reliquie di s. Stefano protomartire. Il monaco veneziano Pietro è proprio con il custode che entra in confidenza, pregandolo, dopo poco tempo, di permettergli di trafugare le reliquie per condurle nella sua patria. Dopo insistenti preghiere, il custode accetta ottenendo però dal monaco che egli tenga nascosti i *sacra pignora* per otto anni e solo dopo ne sveli il possesso. Il custode, dunque, da potenziale *oppositore* ai piani del monaco, diviene un *aiutante*, svolgendo con lui l'operazione di trafugamento durante la notte. Egli riceve anche una somma di denaro, che però è da considerare come una sorta di indennizzo versato per la perdita di un bene così prezioso.

Dal punto di vista storico, possiamo ritenere che frequentemente il sepolcro del santo dovesse essere controllato da uno o più custodi²⁶. L'assenza di custodia presentata talvolta dai racconti di furto può essere accolta senza tentennamenti solo quando il luogo di custodia delle reliquie è descritto come abbandonato o non oggetto della dovuta attenzione, e chiaramente quando quest'ultima condizione è confermabile grazie ad altre fonti o per via di precise circostanze contingenti (assedì, invasioni ecc.). Negli altri casi, non è sempre facile credere che le reliquie dei santi non venissero debitamente controllate, anche se alcuni *dossier* non agiografici sembrano dimostrare la possibilità di questa situazione²⁷.

Ad ogni modo, è più probabile che la figura del custode sia un espediente letterario utilizzato dall'agiografo per specifici fini interni alla logica del racconto, piuttosto che una reale presenza storica verificata.

Oppositori e antagonisti. Queste figure ricoprono, come nel caso dell'aiutante, un ruolo 'mobile', in quanto di volta in volta svolto da un trafugatore, un custode o un altro personaggio. La funzione narrativa dipende da qual è la comunità che ha redatto il racconto di furto: nel caso in cui il trafugatore è colui nel quale essa si identifica, avremo uno o più *oppositori* che cercano di impedire il trafugamento; al contrario, quando la comunità non si identifica nel trafugatore, che invece viene descritto come un assalitore esterno, allora quest'ultimo ricopre il ruolo di antagonista.

²³ *Translatio s. Himerii*, cit., p. 265, n. 13.

²⁴ *Ivi*, n. 14.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Sulla figura del custode nella letteratura agiografica si veda: Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, cit., pp. 383-384.

²⁷ Si veda il caso di s. Metrone (par. 2.5) e quello di s. Ruggero (par. 5.6).

Alcuni esempi di oppositore sono già stati proposti nel paragrafo precedente (i due custodi del sepolcro di s. Marco ad Alessandria, il custode del corpo di s. Imerio ecc.). Nei racconti della tradizione di s. Nicola gli oppositori sono i custodi del sepolcro del santo, che tentano in ogni modo di impedire che i *sacra pignora* vengano portati lontano da Mira. Però, al contrario del furto di s. Marco, essi rimangono oppositori fino all'ultimo, pur sorpresi dal fatto che il santo si sia lasciato rapire. In questi casi l'oppositore appartiene a un gruppo rivale rispetto a colui che preleva le reliquie e, soprattutto, rispetto alla comunità che si identifica nella sua azione di trafugamento. Questa figura ha quindi una specifica funzione narrativa legata alle difficoltà incontrate durante il processo di traslazione, al fine di dimostrare come nessun ostacolo possa opporsi alla volontà divina. Ogni oppositore, infatti, deve essere considerato avverso al piano di traslazione e alla volontà del santo, tanto che talvolta quest'ultimo interviene per punire o fermare l'oppositore. È il caso della traslazione dei ss. Gratiniano e Felino, in cui gli abitanti di Perugia vengono resi temporaneamente ciechi dal santo per impedire loro di inseguire i ladri, o di s. Bartolomeo, in cui la nave che trasporta le reliquie è nascosta alla vista dei saraceni grazie a una fitta nebbia. Quando non interviene la volontà divina, allora subentra il ricorso alla forza e alle minacce (i monaci, nella traslazione di s. Bartolomeo, vengono minacciati, così come i custodi delle reliquie di s. Nicola), alla persuasione (i due custodi nella traslazione di s. Marco), al denaro (il custode del sepolcro di s. Imerio 'vende' la sua complicità).

Occasionalmente, nei racconti, è presente anche un antagonista, che svolge il ruolo di rilievo e porta a compimento l'operazione a danno della comunità che narra l'episodio.

Ne è un esempio il duca di Toscana, che assedia la città di Narni con il fine di porla sotto il proprio dominio, prelevando al contempo le reliquie dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta. Dal momento che il racconto è stato redatto in ambiente narnese, egli è descritto in termini molto negativi. In particolare, se inizialmente era deciso a non attaccare la città, le forze del male lo spingono a cambiare idea: «Eadem hora interius mens ducis corrupta est, et sicut virus chelidri ita viguit odium in corde illius»²⁸. Allo stesso modo, quando decide con un inganno a danno dei narnesi di aggirare la protezione celeste che garantisce l'inespugnabilità della città, è l'ispirazione diabolica – e non divina – a guidarlo: «Inito consilio diabolico [...] dolo motus»²⁹. Ciononostante, gli è concesso da Dio di portare a termine la propria impresa e di trasferire i *sacra pignora*. Il successo è causato, secondo l'agiografo, dai peccati e dagli errori compiuti dai narnesi e dai loro padri, che si manifestano adesso attraverso l'allontanamento del favore miracoloso dei santi patroni: «Quare hoc agitis? Cur hanc cedem perpetratis? Offensi sumus Deo; vobis enim in nullo culpabiles sumus. Date, rogamus, cladibus finem»³⁰; «O corpus sanctum, ubi et pro nostris sceleribus deducendus?»³¹.

Il santo e la volontà divina. Il santo è la figura centrale presente nei testi di traslazione furtiva; egli è l'oggetto della traslazione, colui che approva l'«invito» a essere

²⁸ *Translatio Iuvenalis et Cassi*, cit., p. 240, n. 24.

²⁹ Ivi, p. 243, n. 44.

³⁰ *Translatio Iuvenalis et Cassi*, cit., pp. 241-242, n. 35.

³¹ Ivi, p. 244, n. 52.

traslato nella nuova comunità, che si oppone ai tentativi di furto non graditi, che opera i miracoli nella sua nuova dimora. Il ruolo che gli viene attribuito dall'agiografo all'interno del racconto è fondamentale perché permette di capire quali sono le coordinate che egli intende fissare per il nuovo culto. Esso è legato essenzialmente al suo diretto intervento nella storia, alla sua viva voce nel racconto, ai suoi miracoli di guarigione e di punizione, alla sua *praesentia*³² e *virtus* in senso lato. Un primo, fondamentale aspetto è l'esplicita dichiarazione della volontà che le sue reliquie vengano trasferite e, con esse, la sua *virtus* taumaturgica. Inoltre, egli sanziona anche i trasferimenti non graditi.

Nella traslazione delle reliquie di s. Trofimena il trafugamento da parte del principe Sicardo è preceduto da un'altra traslazione, con la quale il vescovo di Amalfi Pietro II cerca di mettere i *pignora* al riparo dai beneventani, spostandoli da Minori, luogo del miracoloso ritrovamento verificatosi negli anni precedenti, ad Amalfi. In realtà, così facendo li espone a un maggiore pericolo, in quanto agevola la sottrazione di alcune porzioni del corpo della santa martire da parte di alcuni devoti («[...] ex membris illius felici rapina furtim, quaeque poterant, diripiebant»³³) e, di fatto, consente la realizzazione del *furtum* da parte del principe. Non appena le reliquie sono condotte all'esterno della chiesa in cui erano custodite, iniziano a sanguinare copiosamente («Mira res, et agnita cunctis fidelibus, ita guttatim sanguis eius fluebat terra tenus post tot annorum curricula iterum, ceu proprio carnificis, et lanistae iugulo feriretur»³⁴), anticipando, attraverso questo *signum* infausto, il trafugamento che di lì a poco si sarebbe consumato, e dichiarando al contempo la *praesentia* della santa, la sua ferma opposizione alla traslazione e alla violazione sacrilega del suo sacro riposo.

Quest'ultimo aspetto è confermato dalla punizione che infligge al traslatore: il vescovo viene prima aspramente rimproverato per aver spostato le sue reliquie senza autorizzazione e, dopo aver patito delle forti febbri, non solo muore, ma il suo corpo viene persino dilaniato dai cani, come preannunciatogli dalla santa martire³⁵. La santa esprime chiaramente la propria *voluntas* anche nell'episodio, collocato al termine del racconto, nella sezione dei miracoli, in cui il sacerdote che custodisce la chiesa e lei intitolata a Minori, entra nel luogo di culto, abbandonato dopo la conquista amalfitana, dunque dopo il trasferimento forzato delle reliquie («cum [...] fuisset ablatum»³⁶), palesando un profondo dolore per il furto dei *sacra pignora* («[...] vehementissime quotidie contristatus, flens, et eiulans [...]»³⁷). Ma ecco che appare s. Trofimena, che lo rimprovera per l'assenza di onori a lei tributati, dal momento che, anche se il suo corpo è stato sottratto, lei è spiritualmente presente: «[...] spiritu hic me esse, etsi corpore non sim vobiscum»³⁸. Nell'economia del racconto, l'agiografo sembra legittimare il riavvio del culto, interrotto proprio per via dell'assenza delle reliquie, ma al

³² Sul concetto di *praesentia* si veda il celebre studio di P. Brown, *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino 1983 (ed. orig. 1981).

³³ *Historia inventionis ac translationis*, cit., p. 236, n. 16.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ivi, pp. 236-237, nn. 17-19.

³⁶ Ivi, p. 239, n. 30.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

contempo conferma che la mancanza dei *sacra pignora* non è necessariamente motivo di 'assenza' spirituale della santa e del suo *patrocinium* sulla sua chiesa e sulla città.

Nel viaggio di ritorno a Venezia con il corpo di s. Marco, il santo conferma più volte la propria *praesentia* e il proprio accordo, guidando e assicurando i marinai alla volta della meta. In particolare, lo fa servendosi del monaco Domenico, che, dopo un pellegrinaggio in Terrasanta, sta facendo ritorno al proprio monastero (forse a Comacchio o a Pomposa). Egli sogna il santo, che lo rassicura dell'imminente arrivo alla terraferma, dicendogli di far ammainare le vele.

Invece, nelle tradizioni di traslazione di s. Nicola a Bari, l'autorizzazione del santo a essere traslato passa attraverso l'individuazione dell'esatta ubicazione del sepolcro e l'esplicita affermazione dei custodi meravigliati dalla riuscita del piano nel suo complesso. La volontà di un santo a essere traslato, infatti, non si manifesta solamente attraverso una esplicita dichiarazione di accordo, ma anche, soprattutto, mediante l'assenza di ogni impedimento all'operazione.

L'intervento del santo assume un ruolo particolare nelle *translationes negatae*, sui cui torneremo a breve. Un esempio interessante è quello del tentativo di trafugamento di una reliquia del corpo di s. Davino. Il canonico della chiesa di Lucca che tenta di asportarne un dito, per volontà divina rimane con la mano immobilizzata. L'episodio è significativo in quanto consente di comprendere quali sono le modalità di descrizione e utilizzo della volontà del santo all'interno dei processi di traslazione e trafugamento. Il canonico è vittima di un miracolo di punizione, la cui funzione, oltre che di impedimento, è anche deterrente³⁹, in quanto mostra cosa accade a chi tenta di asportare le reliquie dei santi. Inoltre, non basta che all'uomo sia stato impedito il furto della reliquia, in quanto, per essere sciolto dalla paralisi, è necessario che tutti i fedeli preghino per lui chiedendone la liberazione a Dio e al santo.

La comunità derubata e la comunità dell'adventus. Nei racconti del genere dei *furta sacra* un ruolo rilevante è ricoperto anche dalla comunità dalla quale vengono sottratte le reliquie. L'agiografo sofferma la propria attenzione su di essa e sulle reazioni messe in atto per spiegare come sia avvenuto nel dettaglio il trafugamento e come i trafugatori abbiano fatto a prelevare le reliquie senza essere bloccati dalla popolazione locale. Nel processo di costruzione della memoria agiografica, il racconto conferma, agli occhi dei fruitori della *legenda*, che il santo ha abbandonato una comunità per favorire con il proprio patrocinio quella in cui dimora attualmente. È dunque un altro elemento a favore del generale intento legittimante e autoritativo della fonte. La descrizione della comunità a cui vengono sottratte le reliquie è solitamente vaga, tanto che questa viene presentata come una massa indistinta. L'agiografo le conferisce genericamente la funzione di *oppositore* al trafugamento. Talvolta, inoltre, l'agiografo presenta la comunità derubata come indegna, intenta a dichiarare la propria indegnità e/o ammettendo le proprie mancanze nel culto del santo. Nella logica narrativa l'acquisizione delle reliquie viene presentata come un evento dalla portata

³⁹ Un esempio simile è offerto da Gregorio di Tours. Egli narra che un uomo aveva cercato di prelevare un po' delle ceneri di s. Vitale, a Bologna, ma, subito dopo aver sollevato il coperchio della tomba e introdotto la testa, questo si riabbassò, tanto da opprimerlo. L'uomo venne subito liberato da altri devoti, ma dovette desistere dal suo intento (Gregorio di Tours. *De gloria martyrum*, I, 44).

epocale, in cui la popolazione derubata è privata della protezione che fino a quel momento il santo le aveva accordato.

Nella traslazione delle reliquie di s. Nicola da Mira a Bari, dopo il trafugamento condotto dai mercanti baresi, si manifesta la reazione locale, che include i tratti appena descritti. In questo contesto, secondo la *Translatio* redatta dal monaco Niceforo, vanno collocati i due motivi di consolazione dati dal santo agli abitanti di Mira, inclusi nelle parole dei baresi in partenza: la grande quantità di *myron* rimasto presso la tomba vuota e l'icona raffigurante fedelmente il santo, che non era stato possibile prelevare⁴⁰. Inoltre, gli abitanti richiedono a gran voce la restituzione delle reliquie: «Reddite patrem nostrum et dominum nostrum tutorem et nutritorem nostrum qui nos omni modo sua protectione tutabat a visibilibus inimicis»⁴¹.

Nelle *translationes negatae*, l'agiografo che redige il racconto è sempre appartenente alla comunità che ha subito il tentativo di furto. Per questo motivo, essa ricopre un ruolo positivo e non è mai dipinta con toni di empietà.

Anche nel caso della comunità dell'*adventus* siamo di fronte alla descrizione di una massa non ben definita di persone – tra le quali si distinguono dei gruppi sociali, come gli anziani, le donne, i bambini, i religiosi ecc. – che funge da folla di accoglienza delle reliquie. Nell'ottica del racconto, l'agiografo si serve del popolo della comunità per segnalare, in forma esemplare, la gioia che gli stessi devoti dovrebbero manifestare in quanto novelli possessori dei *pignora* del santo, nuova comunità in cui egli ha deciso di risiedere. La comunità dell'*adventus*, colta quale personaggio della narrazione, appare delineata prevalentemente in alcuni momenti topici: la processione, l'*adventus* e la *depositio* delle reliquie⁴².

3.3 Topoi e temi narrativi

I *topoi* possono essere considerati la parte più rappresentativa dei testi agiografici. Pur trattandosi di moduli e stilemi spesso ripetitivi, tradiscono dispositivi culturali e della memoria poi codificati secondo i caratteri del genere. Essi assolvono inoltre importanti funzioni di significato, in quanto contribuiscono a dotare le *legendae* di funzioni esplicative della volontà divina e dell'agire del santo. La presenza di un *topos* in più fonti permette di formulare delle ipotesi intorno alla motivazione che sta alla base del *topos* stesso, facendo comprendere se introdotto dall'agiografo per aderire a un modello narrativo o per esprimere, con i moduli propri del genere, circostanze dotate di fattualità. Particolarmente interessanti risultano le parole di Gennaro Luongo:

I *topoi* non sono da considerare solo come oggetto di curiosità euristica e sterile registrazione di materiali fastidiosi e superflui, ma vanno recuperati alla loro originaria 'funzione argomentativa' di strumenti di dimostrazione e prova, veicolo privilegiato del messaggio agiografico. La grande massa dei *clichés* ideologici e formali, pure se non è utilizzabile per la ricostruzione della realtà storica dei santi, si rivela, però, nella sua ampia schematizzazione e generalizzazione, veicolo di trasmissione dei valori di

⁴⁰ Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 118.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² In merito si veda il par. 5.4.

lunga durata, specchio della mentalità comune all'autore e al pubblico, nonché parte della storia culturale e sociale⁴³.

Il culto non onorevole. Frequentemente le fonti propongono come motivazione della traslazione o come assenza di impedimento, e quindi facilitazione al *furtum* stesso, il culto non onorevole. In questo caso, la *ecclesia* o il sepolcro in cui sono poste le reliquie del santo vengono descritti come luoghi abbandonati, privi del dovuto interesse, nel quale non si svolgono le celebrazioni necessarie. L'edificio appare altresì senza custodia, carattere che, nell'economia del racconto, permette all'agiografo di spiegare come sia stato possibile trafugare le reliquie e portarle in città. La condizione di abbandono è spesso il risultato di una guerra o di un culto sfiorito.

La chiesa che custodisce le reliquie di s. Magno viene descritta, adducendo come motivazione il saccheggio saraceno, in uno stato di abbandono, in cui il culto è ormai decaduto: «[...] cum pretiosissimum sacri corporis thesaurum in [loco] praenominato oblivione et negligentia iam diu positum esse cognosceret»⁴⁴; «[...] monasterio sancti Martyris funditus a Saracenis devastato»⁴⁵. L'azione condotta dal tribuno campano Platone è legata all'interesse per il riavvio del culto, con il conseguente trasferimento del santo nella propria comunità.

Anche nella traslazione delle reliquie di s. Leucio è presente lo stesso motivo letterario: la città di Brindisi è stata devastata *funditus* e il sepolcro del santo non è più oggetto di attenzione. L'edificio rimane in piedi solamente perché posto *extra moenia*. Inoltre, quando i *religiosi viri* di Trani giungono nella zona – forse, nella logica narrativa, in cerca di reliquie –, possono prelevare indisturbati il corpo del santo, poiché non vi è alcun controllo («nullumque illic reperientes»⁴⁶).

Differente l'esempio del sepolcro suburbano di s. Giovanni di Spoleto. Anche se la badessa Gunderada al momento della traslazione intende conferire nuovi e importanti onori al santo arcivescovo, il *locus* di sepoltura – spiega l'agiografo – era stato dimenticato, tanto che nessuno sapeva più dove esattamente si trovasse.

Le fonti della traslazione dei ss. Dodici fratelli riferiscono che le loro reliquie non vengono dovutamente riverite e che sono riposte in luoghi non adatti: «[...] inhonestis oculis tenerentur [...]»⁴⁷, «[...] squallidis et inhonestis oculis [...]»⁴⁸. Tale *topos* permette di legittimare la *sacra missio* di Arechi II, finalizzata al contempo a ristabilire la sua autorità sulle città in oggetto.

In generale si può affermare che l'introduzione del *topos* del culto non onorevole all'interno della *legenda* di traslazione sia legata alla percezione che i fedeli dovevano avere del trafugamento: trasferire le reliquie, anche se con la forza o l'inganno, da un

⁴³ G. Luongo, *Agiografia fondana*, in T. Piscitelli Carpio (a cura di), *Fondi tra antichità e medioevo*. Atti del convegno (Fondi, 31 marzo-1 aprile 2000), Comune di Fondi, Fondi 2002, pp. 193-250: 194-195, nota 5; cfr. anche M. van Uytvanghe, *Le remploi dans l'hagiographie: une «loi du genre» qui étouffe l'originalité?*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo*, Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 46, I, CISAM, Spoleto 1999, pp. 359-411.

⁴⁴ *Translatio Verulam inde Anagninam*, in AS, Augusti, III, Paris-Rome 1867, pp. 708-710: 708, n. 35

⁴⁵ Ivi, p. 709, n. 44.

⁴⁶ *De translationibus s. Leucii*, cit., p. 673, n. 2.

⁴⁷ *Translatio corporum Beneventum*, cit., p. 142, n. 1.

⁴⁸ Ivi, p. 143, n. 3.

luogo in cui il santo non era opportunamente onorato significava compiere un'azione devozionale, un atto di amore nei confronti del santo stesso e dei suoi *pignora*. Le reliquie, nella nuova comunità, sarebbero state onorate debitamente e ciò, nonostante il trafugamento, sarebbe stato considerato un'azione onorevole⁴⁹. Un altro luogo comune dei racconti di traslazione è quello delle incursioni (in base al periodo, generalmente saracene o normanne), spesso utilizzate dagli agiografi come motivazione per la 'messa in sicurezza' delle reliquie⁵⁰.

Il ricorso alla forza. Il *topos* del ricorso alla forza è presente in tutti i racconti che propongono una traslazione avvenuta nel contesto di un assedio, una guerra, una battaglia. Ne sono quindi un esempio le traslazioni dei ss. Dodici fratelli, di s. Gennaro, s. Bartolomeo, s. Trofimenia, dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta.

L'utilizzo della forza rappresenta una modalità di estorsione: la sottrazione dei *sacra pignora* è un'operazione 'pubblica', di cui tutti sono al corrente – al contrario dei casi in cui il furto avviene di nascosto, che può rimanere, seguendo la logica interna al racconto, sconosciuto alla popolazione locale, almeno durante l'operazione –, ma che ugualmente mantiene i caratteri del trafugamento per via della costrizione alla consegna delle reliquie. Nella traslazione dei ss. Dodici fratelli, Arechi II, di fronte al rifiuto della cessione dei *sacra pignora*, ricorre all'utilizzo della forza, esigendo il *tributum* che per un periodo quei centri non avevano versato: «[...] a civitatibus eisdem tributum coepit exigere consuetum [...]»⁵¹, e in merito alle reliquie: «[...] manus suas misit ad fortia: coepit eis vim facere, eosque ad petitionem suam minis et terroribus propulsare [...]»⁵². Il ricorso alla forza rientra pienamente nel meccanismo di legittimazione proposto dalle fonti, giustificando l'azione con il mancato versamento del *tributum*, e facendo quindi risaltare la loro condizione di errore.

Nella *Translatio Liparim et Beneventum et inde in Galliam* (BHL 1009)⁵³, uno dei racconti di traslazione dei *sacra pignora* di s. Bartolomeo, il *topos* emerge in modo chiaro; l'agiografo racconta che i beneventani, trovati gli anziani monaci che si disperavano presso il sepolcro del santo, dopo averli consolati, chiedono di poter vedere le reliquie. Ottenendo il loro rifiuto, ricorrono alla forza delle minacce: «[...] Beneventani illi severius imminentes, districtis gladiis praesens eis exitium minabantur, nisi summa celeritate, quod petebant, ostenderent [*sc. sacra pignora*]»⁵⁴. I monaci decidono di mostrargli le reliquie, ben sapendo che sarebbero state sottratte, ma ottenendo di essere condotti con loro in modo da poter continuare a venerarle.

Nell'ambito delle operazioni svolte con il ricorso alla forza può essere collocata anche la traslazione delle reliquie di s. Pardo, sulla quale torneremo diffusamente più

⁴⁹ Un esempio di tale *topos* è presente anche nella *Translatio* di Aimone (Aimone, *Translatio beati Vincentii*, in PL, CXXXVI, Paris 1881, coll. 1014-1026).

⁵⁰ Cfr. A. Galdi, *Traslazioni di reliquie in Campania tra poteri politici e religiosi*, in Talalay (a cura di), *Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi*, cit., pp. 79-89: 83.

⁵¹ *Translatio corporum Beneventum*, cit., p. 143., n. 3.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Translatio Liparim et Beneventum et inde in Galliam*, in AS, Augusti, V, cit., pp. 57-61, nn. 30, 36, 49, 50-54. Il testo nella parte finale accenna al trasferimento di alcune reliquie in Gallia per opera del vescovo Bartolomeo della diocesi di Narbona.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 60-61, n. 51.

avanti⁵⁵. Analogo è il dato presente nella traslazione di s. Adamo, in cui il *vir Dei* Benedetto e i religiosi, che prelevano le reliquie dalla chiesa di S. Paolo, sono scortati da sessanta uomini armati di Guglionesi, che durante il momento del trafugamento rimangono fuori dall'edificio a sorvegliare l'area e la strada di accesso, affinché nessuno intervenga a sventare l'operazione: «*Alii deforis remanserunt, ut viam armatis custodirent manubiis, ne aliquis in eorum offensionem adventare possit*»⁵⁶.

Il ricorso all'inganno e alla bugia. Talvolta, i racconti, al fine di rendere più credibile l'intera narrazione, si servono dell'inganno – quindi dell'induzione in errore mediante un tranello o una bugia – come ulteriore mezzo di 'difesa' di fronte all'eventuale pretesa di possesso delle reliquie della comunità derubata. È il caso della traslazione del corpo di s. Marco, in cui i due mercanti veneziani si servono della complicità dei custodi per asportare il corpo santo, ingannando poi gli abitanti di Alessandria, richiamati al santuario dalla diffusione di un soave odore⁵⁷ («*Videamus – inquit – ne forte a nautis illis Veneticis corpus beati Marci furetur*»⁵⁸), e facendogli credere che il corpo sia ancora al suo posto, sostituito, in realtà, da quello di s. Claudia, rivestita della clamide del santo e dei *signa* che ne attestano l'autenticità:

Et adducentes beatae Claudiae corpus, quod erat in proximo tumulatum, in loco beati Marci reposuerunt, simili modo supinum et clamide circumdantes sigillorum quoque impressiones in pectore statuerunt ut, si fortuito diceret aliquis quod corpus beati Marci furatum esset, clamidis et signa quae ibi remanserant verum non esse ostenderent⁵⁹.

Nella scrittura agiografica, questo espediente acquista la funzione di conferma del trafugamento, in quanto mette in scena il *topos* del soave profumo delle reliquie e la reazione degli alessandrini, sottolineando implicitamente il fatto che il furto si sia realmente verificato. L'elemento dell'inganno subentra anche al momento del trasferimento delle reliquie sulla nave, che vengono poste sotto foglie e carne di maiale per non destare il sospetto degli alessandrini. L'idea è analoga a quella contenuta nella traslazione delle reliquie di s. Isidoro di Chio, poste sotto dell'uva matura, o a quello di s. Giovanni l'elemosiniere, caricate sulla nave come se fossero parte delle merci da imbarcare.

Un episodio riconducibile al comportamento ingannevole può essere riscontrato nel racconto della traslazione di s. Adamo, in cui, durante il sopralluogo iniziale condotto dal *vir Dei* Benedetto, quest'ultimo chiede al custode di indicargli il sepolcro

⁵⁵ Per un'analisi dettagliata si veda il par. 4.2.

⁵⁶ *Historia translationis s. Adami*, cit., p. 330, n. 5.

⁵⁷ Questo particolare è presente anche nel racconto di traslazione delle reliquie di s. Nicola da Mira: anche lì, infatti, gli abitanti della città, che sorgeva a pochi chilometri dal santuario, accorrono richiamati da un soave odore, che indica inequivocabilmente che il sepolcro del santo è stato aperto. Al loro arrivo, però, li aspetta solamente una conferma di quanto temuto. Sull'odore emanato dai corpi dei santi si veda: Vauchez, *La santità nel medioevo*, cit., pp. 428 e ss.; P. Saintyves, *En marge de La Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Émile Nourry, Paris 1930, in part. il cap. VIII, *De l'incorruptibilité des corps saints*, pp. 282-324.

⁵⁸ *Translatio Marci*, cit., p. 123, XIII, n. 3.

⁵⁹ Ivi, p. 123, XIII, n. 2.

del santo per poterlo venerare, anche se la sua richiesta è finalizzata a capire esattamente dove fossero custodite le reliquie, al fine di poterle poi rubare.

L'inganno è presente tutte le volte in cui il custode viene raggirato dal trafugatore per carpire la sua benevolenza e poter accedere senza impedimenti al sepolcro del santo. Un lucido esempio di questo tema, ben attestato anche nella tradizione d'oltralpe dei *furta sacra*, è quello della traslazione di s. Stefano I, in cui il monaco del monastero tranese di S. Maria di Colonna 'coltiva' un rapporto personale con il custode delle reliquie, tanto da entrare in profonda confidenza e da divenire suo ottimo amico. Il custode, in realtà, è solo l'oggetto di un raggio finalizzato all'acquisizione della fiducia necessaria per poter trafugare indisturbato i *sacra pignora*⁶⁰.

La segretezza della traslazione. Il *topos* forse più rappresentativo della tradizione agiografica dei *furta sacra* è la segretezza della traslazione. È infatti comune che l'azione di trafugamento si svolga durante le ore notturne, al riparo da sguardi indiscreti, in cui i gesti dei pii trafugatori si fanno frettolosi per poter far ritorno nella comunità di provenienza con le reliquie⁶¹.

Il ricorso a questo *topos*, per l'agiografo, è il principale mezzo per poter narrare una storia di trafugamento. Mentre gli altri dettagli del racconto, quelli che precedono e seguono il momento della sottrazione delle reliquie, vedono la presenza di altri protagonisti (interlocutori, abitanti delle località visitate, miracolati, la popolazione locale ecc.), il nucleo centrale di molte delle *legendae* prese in esame è costruito intorno all'assenza di personaggi e alla presenza esclusiva del/i trafugatore/i e di eventuali custodi complici o aiutanti. La notte e il silenzio che fanno da cornice all'operazione di furto sono difatti i protagonisti più ricorrenti, in grado di consentire all'agiografo di imbastire una narrazione libera dal controllo di autenticità, in cui includere dettagli prodigiosi, volti a legittimare l'intera operazione.

Nella traslazione di s. Margherita e s. Euprepia, il priore Agostino scava il punto in cui sono custodite le reliquie nel silenzio delle ore notturne («Noctis igitur silentio effosso loco»⁶²); inoltre la fuga verso la casa dell'amico Crisperio avviene di nascosto, a conferma della reale segretezza dell'operazione («[...] domum cuiusdam Crisperis, amici Prioris, clam adivere [...]»⁶³).

Anche il recupero del corpo di s. Giovanni di Spoleto da parte della badessa Gundrada avviene con modalità analoghe. Il momento del furto è rappresentato dalle ore

⁶⁰ Una vicenda simile è raccontata all'interno della *Translatio Sanctae Fidei* (AS, Octobris, III, Paris-Rome 1868, pp. 289-299), che narra di come Arinido, monaco del monastero di Conques, sia riuscito a carpire a tal punto la benevolenza dei monaci di Agen, da essere posto, dopo un lungo periodo trascorso, a sorvegliare il sepolcro della martire, potendo così trafugarne le reliquie. Il movente del trafugamento sarebbe stato, secondo molti studiosi, la rivalità tra il monastero di Conques e quello di Figeac, risolta in favore del primo grazie all'acquisizione di reliquie rese poi ulteriormente celebri dai grandi miracoli verificatisi. In proposito si veda Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 64-65 e 146-149. Conquistano la fiducia degli abitanti del luogo – e non dei monaci – anche i due monaci di Bitterois che intendono prelevare le reliquie di s. Maiano (Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 83-86).

⁶¹ Al *topos* della segretezza del trafugamento si ricollega quello che abbiamo definito il lessico del furto. In proposito si veda il par. 3.4.

⁶² *Translationes in Tusciam*, cit., p. 41, n. 3.

⁶³ *Ibid.*

notturne («in hora noctis silentii»⁶⁴), il fare è frettoloso («tanta celeritate»⁶⁵), elemento che tradisce la condizione di insicurezza in cui viene portata a compimento l'azione, e il tutto avviene di nascosto (*clancule*).

Religiosità/malvagità dei committenti e/o degli esecutori. Un *topos* comune nei racconti di trafugamento è costituito dal conferimento di specifici caratteri di religiosità al committente e/o al trafugatore delle reliquie. In particolare, essi sono l'espressione dell'accordo conferito al personaggio da parte dell'agiografo e della memoria locale, che così ne legittimano l'azione.

Nella traslazione delle reliquie dei ss. Dodici fratelli, Arechi II è «sancti Spiritus gratia inflammatus»⁶⁶ e sul desiderio di effettuare la traslazione l'agiografo scrive che fosse ispirato direttamente da Dio (Arechi infatti afferma: «Noveritis desiderium meo cordi cunctipotentem Dominum inspirasse, ut corpora sanctorum duodecim Germanorum [...] diligenti cura perquiram, ac Benevetum perducam»⁶⁷). Questa speciale elezione viene confermata da una visione dei santi, narrata nella *Chronica Monasterii Casinensis*⁶⁸. Durante una notte di preghiera, i santi, apparendo al *dux*, manifestano la loro benevolenza e riverenza⁶⁹. L'episodio è da ricondurre alla necessità di legittimare l'operazione di traslazione, confermando la reale presenza dei santi a Benevento⁷⁰.

Nel caso del *furtum* delle reliquie di s. Nicola a Bari, i mercanti che viaggiano sulle tre navi baresi dirette ad Antiochia vengono indotti a trafugare le reliquie «quasi divina inspiratione commoniti»⁷¹, ed è sempre facendo leva sull'aiuto divino («[...] posse hoc divino perfici adiutorio [...]»⁷²) che quelli intenzionati a realizzare il trafugamento riescono a convincere gli altri. La religiosità dei mercanti si esprime anche nel momento in cui entrano nella chiesa che custodisce le reliquie del santo («humiliter suppliciterque subierunt»⁷³), nella quale recitano delle preghiere. Tali caratteri emergono anche nella traslazione delle reliquie del santo a Venezia. Qui l'agiografo insiste

⁶⁴ *Translatio corporis et miracula*, cit., p. 31, n. 5.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Translatio corporum Beneventum*, cit., p. 142, n. 1.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Leone Ostiense, Pietro Diacono, *Chronica Monasterii Casinensis*, cit., I, 9; si veda la recente ripubblicazione del testo latino con traduzione italiana: Id., *Cronaca Monastero Cassinese*, a cura di F. Gigante, Ciolfi, Cassino 2016.

⁶⁹ Cfr. *infra* il par. 5.2.

⁷⁰ La religiosità di Arechi II viene testimoniata anche da altre fonti. Ad esempio, Erchemperto lo definisce: «vir christianissimus et valde illustris» (Erchemperto, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, cit., p. 235); l'anonimo cronista del *Chronicon Salernitanum* lo descrive quale «piissimus princeps» (U. Westerberg (a cura di), *Chronicon Salernitanum. A critical edition with Studies on Literary and Historical Sources and on Language*, c. 10, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1956). In merito alla consacrazione di S. Sofia, Arechi afferma: «[...] credo equidem nec vana spe divinitus inspiratus consecravi Aulam tuo Sophiae nomini, qui es vera Dei Sapientia, Christe» (Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, III, Antonelli, Venezia 1845, p. 33). Le altre fonti che lo riguardano, e in particolare i testi agiografici, contribuiscono a conferire ad Arechi non solo un preciso fervore religioso, ma una vera e propria valenza sacerdotale.

⁷¹ Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 94; cfr. Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 114.

⁷² Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 94; cfr. Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 114.

⁷³ Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 96; cfr. Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 115: «[...] humiliter devotam intrarunt aulam sanctam adorantes aram».

sulle lunghe *exorationes* pronunciate dai veneziani e dal vescovo, tutte finalizzate a scongiurare il santo di partire da Mira e giungere con loro a Venezia, e ogni momento della narrazione è accompagnato da suppliche e manifestazioni della religiosità dei veneziani, che intonano canti e inni. Lo stesso vescovo Enrico, al momento di prelevare le reliquie dal sepolcro, lo fa con estrema riverenza: «Tunc accedens venerabilis episcopus, cum summa devotione, perfusus ora lachrymis et pectus, sanctissima membra collegit [...]»⁷⁴. Inoltre, il trafugamento non viene definito un furto compiuto con la volontà di violare il luogo sacro o per malvagità, ma «devotionis et pietatis studio»⁷⁵. La descrizione della religiosità del trafugatore, dunque, ha il fine di confermare che il trafugamento è avvenuto *causa devotionis*, e che dunque si allontani il giudizio di sacrilegio ed empietà.

Il consueto *topos* della religiosità dei trafugatori viene talvolta ribaltato in quello della malvagità. È il caso del trafugamento delle reliquie dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta ad opera del duca di Toscana: la sua azione non è ispirata da Dio, bensì dal demonio («Inito consilio diabolico [...] dolo motus»⁷⁶), e scatena la reazione del santo, il cui riposo è stato violato:

Et ecce cum celi esset serenitas, cito tonitrua facta sunt, excitata sunt fulgora, terra mota est, venti mittentes fulmina creverunt, verberantes oculos inimicorum⁷⁷.

Gli elementi in questione sono da ricondurre all'area di redazione della fonte, narnese, quindi interna alla comunità derubata, che narrando del rientro delle reliquie, racconta anche il primitivo trafugamento.

Nella traslazione delle reliquie di s. Adamo di Guglionesi, il *vir Dei* Benedetto è l'immagine del perfetto timorato di Dio, che agisce sotto la sua ispirazione («[...] timore Domini atque amore repletus, qui animum suum, et voluntatem circa divina praecepta libenter exercebat [...]»⁷⁸) e che frequenta devotamente le feste dei santi (come quella dei santi Primiano e Firmiano a Lesina: «[...] honeste Lesinam et veneranter perrexit»⁷⁹). La preghiera e i digiuni caratterizzano la definizione del personaggio, che ricorre a tali strumenti ogni qual volta ha bisogno che Dio gli doni un'indicazione. La sua 'elezione' divina si esprime in modo particolare nelle visioni che riceve, che manifestano come sia stato scelto da Dio per compiere una missione in favore della sua comunità. Significativo il momento in cui l'arciprete della chiesa di Guglionesi, che guida la spedizione verso le reliquie di s. Adamo, presenta al gruppo di uomini e religiosi il *vir Dei*, ancora una volta proposto come un uomo degno di venerazione («Ecce vir Dei adest, qui mihi hoc dedit verbum [...]»⁸⁰), e significativa è soprattutto la loro reazione, che si prostrano a terra in preghiera proprio nel momento in cui Benedetto racconta quanto visto in visione («Audientes haec omnes,

⁷⁴ *Historia de translatione monachi anonimi Littorensis*, cit., pp. 265-266, XIX.

⁷⁵ *Ivi*, p. 267, XXII.

⁷⁶ *Translatio Iuvenalis et Cassii*, cit., p. 243, 44.

⁷⁷ *Ivi*, p. 244, 58.

⁷⁸ *Historia translationis s. Adami*, cit., p. 329, n. 1.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ivi*, p. 330, n. 4.

in terram se prostraverunt [...]. In illa hora omnes ab oratione surgentes [...]»⁸¹). Il *topos* della religiosità è attribuito anche al gruppo di trafugatori e, in particolare, ai religiosi: infatti, i sacerdoti e i presbiteri che entrano nell'edificio si abbandonano a preghiere e lacrime di fronte alla tomba del santo («Introeuntibus autem illis, ad illum ubi S. Adae iacebat corpus loculum, multis cum precibus lacrymisque perrexerunt»⁸²), ed è con grande riverenza che prelevano i *sacra pignora* e li ripongono in un lenzuolo pulito. L'utilizzo così massiccio di questo *topos* da parte dell'agiografo può essere spiegato anche, ma non solo, con la necessità di stemperare l'imponente ricorso alla forza – con un presunto scopo di difesa – nell'operazione di trafugamento; la 'compagnia' era infatti armata: «Alii deforis remanserunt, ut viam armatis custodirent manubiis, ne aliquis in eorum offensionem adventare possit»⁸³.

La reazione locale. Un *topos* che contribuisce a chiarire la dimensione furtiva della traslazione è la reazione della comunità derubata. Il dissenso, e talvolta anche il ricorso alla violenza, segnano la contrarietà al trafugamento dei *pignora*, sanzionando l'assenza di autorizzazione alla traslazione. Questo espediente viene utilizzato dall'agiografo per un duplice motivo: da un lato inserire nel racconto gli abitanti della comunità derubata, con il fine di rendere più realistica l'intera narrazione e rispondere alle domande intorno alla reazione degli abitanti del luogo o a come sia stato possibile traslare le reliquie senza incorrere nella loro disapprovazione; dall'altro diventa un'occasione attraverso la quale ribadire la volontà del santo e quella divina, che in qualche occasione puniscono la comunità derubata e le impediscono di ostacolare il trafugamento.

È il caso della traslazione delle reliquie dei ss. Gratiniano e Felino a Perugia, in cui i cittadini, subito dopo l'operazione, vengono avvisati dell'accaduto: «Sed ea nocte [...], nuntiatum est urbi, tantum thesaurum auferri ab eis»⁸⁴. Gli abitanti allora inseguono i soldati del trafugatore, il conte Amizo, per recuperare i corpi santi. Si verifica però un miracolo di punizione che rende i cittadini temporaneamente ciechi, che ha il duplice obiettivo di impedire ai perugini di riappropriarsi dei santi e al contempo di legittimare il furto, sottolineando il favore della volontà divina di cui godono i pii ladri.

Un altro caso molto interessante è quello incluso nei racconti di trafugamento delle reliquie di s. Nicola a Bari. La prima reazione di opposizione e condanna del *furtum* proviene dai custodi che non vogliono consegnare i *sacra pignora*. Secondo la versione di Giovanni Arcidiacono, dopo aver ascoltato «stupefacti»⁸⁵ la richiesta dei mercanti, si presentano «effecti et pavidi»⁸⁶, sottolineando la ferma opposizione del santo a qualunque tentativo di trafugamento. Nella versione di Niceforo, i custodi così si lamentano per l'abbandono da parte del santo:

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ivi*, p. 330, n. 5.

⁸³ *Ivi*, n. 5.

⁸⁴ *Translatio Aronam*, cit., p. 24, n. 5.

⁸⁵ Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 96.

⁸⁶ *Ibid.*

Fugerat ore color sanguisque reliquerat artus. Plangunt et vestres scindant e pectore sacras. Cum barba crines vellunt ex vertice tristes. Et melius cupiunt ista discedere vita⁸⁷.

Ma la reazione più decisa si ha nel momento in cui i mercanti baresi fuggono con i *pignora*, mentre i custodi pronunciano parole di disperazione per la perdita subita:

Hec et alia tristicia et dolore iraque cogente conclamabant lugentes et ad propria mestissimi lacrimisque madefacti remeabant. Cum autem remearent frequenter vultus convertebant ad litora navesque respiciebant. Eorum quippe tociusque patrie decus et gaudia ferebantur in illis. Interdum vero inhiantes et veluti dementes effecti restabant et quasi torve leene fete tigridesque asperrime fremebant⁸⁸.

Infine, nella versione di Niceforo, uno dei custodi viene bastonato dagli abitanti del luogo perché accusato di aver venduto il corpo del santo, ma proprio l'intervento di quest'ultimo lo sottrae alla loro rabbia, rivelando come non fosse accaduto quanto da loro pensato⁸⁹.

3.4 Il lessico del furto

I racconti di traslazione furtiva presi in esame sono caratterizzati da un lessico specifico, che si esprime mediante il ricorso a una serie di termini che appartengono a tre aree semantiche: quella del furto, quella della sottrazione e quella della segretezza e rapidità dell'azione.

L'*area semantica del furto* include una serie di termini che descrivono esplicitamente l'azione di trafugamento nella sua dimensione di sottrazione furtiva e rapimento. Si tratta dei verbi: *furo/furor* (rubare, sottrarre)⁹⁰, *fraudo* (ingannare, sottrarre, privare di, defraudare, appropriarsi indebitamente di)⁹¹, *rapio* (portare via, sottrarre, appropriarsi, trafugare, rapinare, rubare)⁹², *abripio* (strappare via, rapire, portare via,

⁸⁷ Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 115.

⁸⁸ Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 99; cfr. Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 118.

⁸⁹ Ivi, cit., pp. 118-119.

⁹⁰ Riportiamo qui e nelle note a seguire alcuni esempi tratti dalle fonti prese in esame, contenenti i termini e le espressioni in questione: «[...] si fortuitu diceret aliquis quod corpus beati Marci furatum esset [...]» (*Translatio Marci*, cit., p. 123, XIII, n. 2); «Videamus [...] ne forte a nautis illis Veneticis corpus beati Marci furetur» (ivi, n. 3); «Surgite fratres, surgite velociter. Nobis beati Hymerii corpus furatur»; (*Translatio s. Himerii*, cit., p. 265, n. 13); «[...] mortalem neminem noverant qui illud occulte furari vel manifeste viribus rapere vel a Domino precibus valuit hactenus impetrare» (Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 96); «[...] calumniabantur inter se ne quisquam ex eis furatus esset de reliquis sanctis» (Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 119).

⁹¹ «Ab articulo pedis illius usque ad summitatem capitis eius, omnibus illius corporis beatae Trophimenis divellimur membris, et placida mente donamus, ut et vos particulatim illius obtineatis corpusculum, et nos ab illo penitus non fraudemur» (*Historia inventionis ac translationis*, cit., p. 238, n. 23).

⁹² «[...] cives Papienses, venientes Comiacclum caussa emendi salis, nocturnis horis furtim et latenter intraverunt in eandem capellam, rapientes B. Apiani corpus» (*Vita s. Apiani monachi*, in AS, Martii, I, Paris-Rome 1865, pp. 318-321: p. 320, n. 10); «[...] conati sunt aliquanti tam pretiosissimum pignus clancule rapere, suisque in ecclesiis decenter locare» (*Translatio corporis et miracula*, cit., p. 31, n. 5); «[...]»

condurre via)⁹³, *diripio* (depredare, saccheggiare, portar via, rubare)⁹⁴ e *fugio* (fuggire, scappare, dileguarsi)⁹⁵. A questi aggiungiamo, anche se non indicano l'azione verbale, i sostantivi *furtum* (furto, ruberia, rapimento)⁹⁶ e *fraus* (frode, inganno, crimine, reato)⁹⁷, e gli avverbi *furtim* e *furtive* (di nascosto, segretamente)⁹⁸, dotati della stessa radice nell'alternanza *-fur/-fr*. All'*area semantica della sottrazione* sono invece riconducibili i termini che descrivono l'azione di trafugamento in modo meno caratterizzato, legati al significato della semplice sottrazione o del trasferimento materiale delle reliquie in un altro luogo: il verbo *fero*⁹⁹ specialmente nella sua variante composta *aufero* (portare via con la forza, trascinare via, sottrarre, rubare)¹⁰⁰, *defero* (portare

mutuam sermocinationem de tanto rapiendo thesauro proferre ceperunt» (Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 94); «[...] mortalem neminem noverant qui illud occulte furari vel manifeste viribus rapere vel a Domino precibus valuit hactenus impetrare» (*ibid.*, p. 96); «Leonem [= s. Marco] ingenioso furto de Alexandria rapuisti» (*Historia de translatione monachi anonimi Littorensis*, cit., p. 267, XXII); «[...] quia palam non poterat, rapere furtim attentat, inventumque corpusculum de sacello, totum ut erat (dubium religiosus magis an sacrilegus) asportat [...]» (*Translatio corporis sanctae Christinae virginis et martyris*, «Analecta Bollandiana» 4, 1885, pp. 335-336: 335, II); «[...] metuens hoc ipsum patefacere cuiquam, ne forte vel tamquam sacrilegii conscius poenas exsolveret, vel, raptum restituens, tanta consolatione frauderetur» (ivi p. 336).

⁹³ «[...] multi imperatores multique potentes mortales artus illius sacratissimos [...] temptaverunt abripere propriamque ad patriam transportare» (Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 93).

⁹⁴ «[...] corpus praedicti Martyris a loco sui hospitis et amici diripuit, et ad monasterium, a quo recesserat, cum hilaritate transvexit» (*Historia translationis s. Stephani p. et m. in Apuliam*, cit., p. 131, n. 89).

⁹⁵ «Quia pessimum, inquis, quod ita sanctos perdimus nostros. Verissime; sed convenientius diceres, quod sancti ita nos fugiunt nostri.» (*De translatione s. Metronis*, cit., p. 15, 160-162)

⁹⁶ «[...] Metronis utique sancti corpus ex suburbio civitatis eiusdem, quod basilica beati martiris continebat Vitalis, furto laudabili, amisso dampnabili fuerat asportatum, loquebatur uti vulgus inductum» (ivi, p. 14, 105-108); «[...] et thesaurum venerabilem de archa sanctissima furtum laudabile non ut putamus sine comitatu angelico [...]» (Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 97); «Et male tractavit cuius temeraria dextra / Fecit et hoc furtum quis modo sacrilegus?» (ivi, p. 99).

⁹⁷ «[...] bona est fraus que nemini nocet» (Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 115).

⁹⁸ «[...] qui [il monaco] furtim venerabile corpus abducere et aliquid pretii se posse acquirere cogitavit» (*Vita, translatio et miracula S. Martini abbatis*, in AS, Octobris, X, Paris-Rome 1869, pp. 835-840: p. 838, n. 9); «[...] possent [i veneziani] in Miream ingredientibus beatissimi Nicolai confessoris ecclesiam furtim eiusdem frangerent pavimenta sacrumque deportarent corpus» (Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 114); «[...] ne res ipsae fuissent furtive noctis tempore ab inde asportatae [...], per malos homines ab eadem ecclesia furtive asportata fuerant et subtracta» (*Translatio s. Rugeri Cannensis*, in AS, Octobris, VII, Paris-Rome 1869, pp. 72-74, nn. 12-18: p. 73, n. 14).

⁹⁹ «Igitur trementes gaudentesque sacra ossa tulerunt» (*Translatio ss. Ianuarii, Festi et Desiderii*, cit., p. 889, n. 2); «[...] ierunt habitatores de oppido Lesina, illincque furtim tulerunt duo corpora SS. Primiani et Firmiani, ibi quiescentium, et duxerunt Lisinam» (*Vita brevior s. Pardi*, cit., p. 3); «Illi vero tulerunt corpus eius et posuerunt in birote [...]» (*Translatio ss. Iuvenalis et Cassii*, cit., p. 244, n. 63).

¹⁰⁰ «[...] abstulerunt inde sacratissimum corpus, et summa cum laetitia repedantes, applicuerunt non longe ab urbe Trano» (*De translationibus S. Leucii*, cit., p. 673, n. 2.); «[...] nam patronus noster Ianuarius, qui tot tempora nos protexit, peccatis nostris merentibus, a nobis nunc aufertur» (*Translatio ss. Ianuarii, Festi et Desiderii*, cit., p. 889, n. 3); «Post desolationem civitatis Amalfiae, cum corpus sanctissimae Virginis Trophimenis hinc fuisset ablatum [...]» (*Historia inventionis ac translationis*, cit., p. 239, n. 30); «Sed ea nocte [...], nuntiatum est urbi, tantum thesaurum auferri ab eis» (*Translatio Aronam*, cit., p. 24, n. 5); «Namque unus de palatinis magnatibus hoc pro auferendo et afferendo thesauro suo ab imperatore legatus [...]» (Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., pp. 93-94); «[...] sanctis de reliquiis minimis clanculum auferentes occuluerunt» (ivi, p. 97); «[...] sanctos videlicet Nicolaum nepotem et avunculum, et sanctum martyrem Theodorum a nobis abstulerunt [...]» (*Historia de translatione monachi anonimi Littorensis, Miracula*, cit., p. 291, XI); «[...] accedentes [chierici e laici di Barletta] maius altare ipsius ecclesiae

via, trasferire)¹⁰¹, e soprattutto *transfere* (portare da un luogo all'altro, trasportare, trasferire), nelle forme coniugate (ad es. *translatum est*) e nella forma nominale *translatio* (traslazione, trasferimento); il verbo *tollo* (sollevare, togliere, portare via)¹⁰²; i composti del verbo *porto*: *transporto* (trasportare, trasferire)¹⁰³, *deporto* (trasportare, portare a destinazione, riportare in patria)¹⁰⁴, *asporto* (portare via, rimuovere)¹⁰⁵, e i verbi *transmutato* (trasferire, trasportare)¹⁰⁶ e *subtrahō* (sottrarre, togliere, spostare)¹⁰⁷.

Il primo gruppo è strettamente connesso con l'idea della traslazione furtiva e conferma ulteriormente i presupposti di attribuzione del racconto al genere dei *furta sacra*; ciò significa che l'agiografo, redigendo il suo testo, utilizza coscientemente termini afferenti al lessico del furto, e quindi, se vogliamo, propri della tradizione. Il secondo gruppo, al contrario, è caratterizzato da verbi più generici, che indicano, oltre a un'azione che può assumere i connotati del *furtum*, anche il semplice trasferimento materiale delle reliquie in un altro luogo.

Dalla lettura delle fonti e delle occorrenze dei termini della prima e della seconda area semantica, si evince che non è presente un uso alternativo del lessico, ma che i termini dei due gruppi sono spesso compresenti. È però ipotizzabile che gli agiografi che hanno utilizzato anche termini appartenenti a un lessico più esplicito, riconducibile al primo gruppo, avessero una consapevolezza maggiore di scrivere all'interno di questa tradizione.

ausu sacrilego violare, ac quasdam reliquias sanctorum [...] et corpus beati Rogerii [...] violenter auferre» (*Translatio s. Rugeri Cannensis*, cit., p. 73, n. 13).

¹⁰¹ «[...] et per plura loca indagantur, ut sanctorum pignora a quibus piratis sint delata in lucem perduceret Dominus omnipotens» (*Vita brevior s. Pardi*, cit., p. 3); «[...] Hos tales, tamquam gloriosos patronos, cum debita veneratione sublevantes, et eos in ipsis arcellis cypressinis extra ecclesiam deferentes [...] ad classem suam cum tripudio remeabant» (*Historia de translatione monachi anonimi Littorensis*, cit., p. 264, XV); «[...] et Christi confessoris Adam corpus, quod ibi manet, Dei adiutorio nobiscum deferamus [...]» (*Historia translationis s. Adami*, cit., p. 330, n. 4); «[...] quomodo vel quo in tempore Costantinopoli in Venetias delate sint eius glorioissimi corporis reliquie» (*De translatione s. prothomartyris Stephani*, cit., p. 96); «Ab illo ergo die cepit cogitare, quomodo posset illud corpus Venetias deferre» (*Translatio s. Ioannis Alexandrini*, cit., p. 181).

¹⁰² «Volumus hinc sanctum corpus tollere nostram ad patriam transportare» (Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 96); «[...] consiliati sunt qualiter sive euntes vel redeuntes Deo favente tollerent a Mirea urbe corpus beatissimi Nicolai confessoris Christi [...]» (Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 114); «[...] idem custodes stimulatī in corde ne sanctum corpus inde tolleretur ab eis sollicitē eosdem inquirunt Baresens dicentes: 'Cur talia inquiritis? Forsitan sanctum tollere vultis sciatis non hoc minime consentire vobis. Immo ante posse mori quam permittere eum tolli'» (ivi, p. 115); «Quod dum aiunt custodes videntes eos paratos ad destruendum ecclesie pavementum corpusque tollendum penitus elingues efficiuntur» (*ibid.*); «Ceteri vero sociorum cupiebant tollere inde unam mirificam iconam veterem ad similitudinem sancti Nicolai depictam [...]» (ivi, p. 117); «Si vultis illas, tollite, nosque dimissos facite» (*Historia de translatione monachi anonimi Littorensis*, cit., p. 261, XI).

¹⁰³ «Volumus hinc sanctum corpus tollere nostram ad patriam transportare» (Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 96).

¹⁰⁴ «[...] possent [i veneziani] in Miream ingredientes beatissimi Nicolai confessoris ecclesiam furtim eiusdem frangerent pavementa sacrumque deportarent corpus» (Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 114).

¹⁰⁵ «[...] vel sponte discedere, vel invitum se asportari permittere» (*Translatio mirifici martyris Isidori*, cit., p. 331, XI).

¹⁰⁶ «[...] omnipotens Dominus sui famuli corpus exinde ubi fuerat hactenus per tot curricula temporis non permisit transmutari» (Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 94).

¹⁰⁷ «[...] unum os de manu confessoris latenter subtraxerat [...]» (*Historia de translatione monachi anonimi Littorensis, Miracula*, cit., p. 285, IV).

Rileviamo, innanzitutto, che le espressioni appartenenti al gruppo specifico del furto (*furo/furor, rapio* e i suoi composti, *fraudo; furtum, fraus, furtim* e *furtive*) sono presenti nei seguenti racconti di traslazione: s. Marco, s. Trofimenia (ma solo nella riflessione che il principe di Benevento fa al momento della restituzione di una parte delle reliquie ai minoreni), s. Appiano, s. Metrone, s. Imerio, s. Martino di Monte Massico, s. Giovanni di Spoleto (ma solo nel riferimento ai precedenti tentativi di furto), s. Nicola (sia nella tradizione barese sia in quella veneziana), s. Agata, s. Cristina di Bolsena, s. Stefano I e s. Ruggero di Canne.

L'utilizzo dei termini appartenenti alla prima area semantica non tradisce unicamente l'appartenenza al genere del racconto in oggetto, ma deve essere considerata come indicazione di una specifica sensibilità dell'agiografo e di una sua precisa volontà di ricorrere alla categoria culturale del furto per tratteggiare i caratteri della sua narrazione.

Nel caso della traslazione delle reliquie di s. Marco, è doveroso fare riferimento alla complessità della fonte, forse la prima vera tradizione di furto della penisola considerabile pienamente matura e assurta poi a modello, insieme ai testi più celebri della tradizione d'oltralpe. Questa *Translatio* tradisce una consapevolezza non indifferente da parte dell'agiografo, che forse avrà attinto per la formulazione dei moduli agiografici e del lessico ad altri testi della tradizione 'europea' dei *furta sacra*. Allo stesso modo, la tradizione del *furtum* del corpo di s. Nicola dimostra un utilizzo chiaro e preciso dei termini di questa prima area semantica, nella forma più esplicita, con vocaboli che esprimono il senso della sottrazione forzata e furtiva, e in quella meno caratterizzata. La compresenza delle forme segnala una grande maturità degli agiografi redattori di questi testi, ben consapevoli di scrivere all'interno del filone ormai consolidato dei *furta sacra*. L'area semantica è inoltre utilizzata dagli agiografi in due episodi di tentativo di trafugamento (s. Appiano, s. Martino di Monte Massico) e nei nuclei delle *translationes negatae* citati in altri racconti (il riferimento contenuto nella *Historia* di s. Giovanni di Spoleto e quello ai trafugamenti di parti del corpo per la tradizione veneziana della traslazione delle reliquie di s. Nicola), dimostrando così una spiccata consapevolezza nella consistenza dell'operazione che stavano descrivendo, identificata come un trafugamento giuridicamente illecito, da considerare un'operazione furtiva.

Nella *Invectiva* del vescovo Raterio, egli discute proprio di un trafugamento, cioè dell'asportazione materiale delle reliquie di s. Metrone, e dunque utilizza più volte i termini afferenti all'area semantica del furto. Anche se il termine non viene connotato negativamente o come azione illecita, il suo utilizzo tradisce una consapevolezza redazionale precisa, mediante la quale egli può contestualizzare l'accaduto. Il caso di s. Imerio somiglia molto ad altri analizzati in questo studio, come quello dei ss. Gratiniano e Felino, ma è l'unico, insieme con la traslazione di s. Marco, a conferire un ruolo rilevante, se non decisivo, ai custodi del sepolcro. Le parole che l'agiografo fa pronunciare al custode, allarmato per il rischio di trafugamento («Surgite Fratres, surgite velociter. Nobis beati Hymerii corpus furatur»¹⁰⁸), sembrano segnalare una certa consapevolezza redazionale.

¹⁰⁸ *Translatio s. Himerii*, cit., p. 265, n. 14.

Tra i testi che abbiamo appena indicato, quello di s. Trofimenia è un caso a sé stante, in quanto l'utilizzo del verbo *fraudo* non ricorre nel momento del trafugamento – per la verità non narrato in modo esplicito, poiché la fonte è stata redatta in ambito minorese e dunque l'interesse per il racconto dell'apertura della tomba e dell'asportazione delle reliquie era assai limitato –, ma in quello della restituzione dei *pignora* da parte del *princeps* e del *vir Dei* Eletto alla delegazione minorese, e serve a giustificare il ricorso al frazionamento del corpo deciso per consegnarne una parte sia alla città di Minori, sia a quella di Benevento. Eletto, infatti, afferma che questa suddivisione avviene proprio affinché Benevento non venga privata di reliquie così importanti («et nos ab illo penitus non fraudemur»¹⁰⁹). Il verbo *fraudo*, dunque, ha qui un senso figurato: l'appropriarsi indebitamente o il defraudare non come trafugamento, ma come privazione mediata dalla richiesta di restituzione delle reliquie.

L'*area semantica della segretezza e della rapidità dell'operazione* include: l'avverbio *clam* (segretamente, di nascosto, all'insaputa)¹¹⁰ e la forma derivata *clancule* (di nascosto, in segreto)¹¹¹; gli avverbi: *festine* (urgentemente, con fretta, con impazienza)¹¹², *occulte* (segretamente, di nascosto, celatamente)¹¹³, *silentio* (in silenzio)¹¹⁴, *latenter* (nascostamente, segretamente)¹¹⁵, *statim* (su due piedi, subito)¹¹⁶, e quelli già citati nella prima area semantica in quanto dotati della radice *-fur*: *furtim* e *furtive*; le espressioni: *noctis silentio* (nel silenzio della notte/dell'oscurità)¹¹⁷, presente anche in

¹⁰⁹ *Historia inventionis ac translationis*, cit., p. 237, n. 22. Sulla frazione dei corpi santi si consideri anche la *translatio* di s. Leucio (par. 2.4), il cui corpo viene alla fine smembrato e per metà venduto; in proposito si veda il par. 5.6.

¹¹⁰ «Tunc Pontifices [...] clam omnibus exierunt ab oppido» (*Translatio s. Himerii*, cit., p. 265, n. 15); «Tunc ille appropians ad Archipresbyterum dictae ecclesiae, Albertum nomine, clam locutus est, dixitque illi [...]» (*Historia translationis s. Adami*, cit., p. 329, n. 3); «[...] clam ad se praeclaros ac sacrae religionis tres instructos convocavit presbyteros [...]» (ivi, p. 329, n. 4); «Prior autem ille, zelo Dei ductus, cum quodam monacho, et quodam presbytero, et uno servitore greco, ad locum clam accessit» (*Translatio s. Ioannis Alexandrini*, cit., p. 181); «Laeti igitur ex suavissimo odore refecti, domum cuiusdam Crisperis, amici prioris, clam adivere [...]» (*Translationes in Tusciam*, cit., p. 41, n. 3).

¹¹¹ «[...] conati sunt aliquanti tam pretiosissimum pignus clancule rapere, suisque in ecclesiis decenter locare» (*Translatio corporis et miracula*, cit., p. 31, n. 5).

¹¹² «Qui tandem se ad sancti corporis tumulum accessisse festine, sed ex nimio repentini terrae motus sonitu tremefactus esse professus [...]» (*Vita, translatio et miracula S. Martini abbatis*, cit., p. 838, n. 9).

¹¹³ «[...] praedictus senator suscepta corpora sanctorum occulte optimo in loco reposuit» (*Prima omnium translatio, maxime tamen Festi et Desiderii*, in AS, Septembris, VI, cit., pp. 869-870: p. 869, n. 4); «Ergo desperare cepit quia non posset in occulto sicut optaverat Domino manifestante cognovit» (Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 94).

¹¹⁴ «Inito autem consilio, evocatis militibus silentio praecepit [...]» (*Translatio Aronam*, cit., p. 24, n. 5).

¹¹⁵ «[...] ut se ab ecclesia, in qua iacebat, latenter ablatam, Cataniam, ubi pro Christo fuerat coronata martyrio, reportaret» (*Historia translationis corporis s. Agathae*, cit., p. 643, n. 3); «[...] involvit illum [corpus sancti] in sindone munda et reposuit latenter in monasterio Psychosostre» (*Translatio s. Ioannis Alexandrini*, cit., p. 181).

¹¹⁶ «[...] intempesta nocte surrexit [sc. quidam canonicus], et ad sepulchrum eius clam pergens, statim aperuit, et digitum eius nisus est auferre» (*Acta S. Davini peregrini Lucae*, in AS, Iunii, I, cit., pp. 322-324: p. 324, n. 11).

¹¹⁷ «Noctis igitur silentio effosso loco, ubi latebant sacratissima corpora [...]» (*Translationes in Tusciam*, cit., p. 41, n. 3); «quae [sc. Gunderada] devotissime in hora noctis silentii [...]» (*Translatio corporis et miracula*, cit., p. 31, n. 5).

altre varianti come *nocturnis horis* (durante le ore notturne/di oscurità)¹¹⁸, *nocturna mysteria* (che indica le celebrazioni liturgiche svolte dopo il tramonto)¹¹⁹, *tanta celeritate* (in gran fretta, con grande rapidità); il verbo *propereo* (fare in fretta, avere fretta, essere di fretta, affrettarsi)¹²⁰, *celo* (nascondere, occultare, tenere segreto)¹²¹, *festino* (affrettarsi, correre)¹²²; il sostantivo *secretum* (segreto)¹²³.

La presenza di queste forme, siano sostantivi, avverbi, verbi o espressioni composte, è rinvenibile in molti dei racconti esaminati. Dove assenti, in presenza di un lessico meno caratterizzato e incisivo, lo stato di segretezza si evince dal contesto.

È chiaro che, come detto per le forme verbali che tradiscono la volontà dell'agiografo di descrivere secondo certi cliché l'azione specifica dei trafugatori, connotandola in modo più o meno marcato come un furto o un prelievo di reliquie, anche la presenza di tutte queste forme – che spesso descrivono le modalità dell'azione o le condizioni fisiche e mentali in cui la sottrazione viene compiuta – indica una precisa consapevolezza nell'agiografo, che non è possibile rintracciare nelle altre traslazioni non appartenenti alla tradizione dei *furta sacra*, a eccezione, talvolta, dei racconti di *inventio*, che, per il loro carattere intrinseco, avvengono spesso in luoghi isolati o nascosti.

Quest'ultima area semantica, inoltre, è utile per ricostruire, almeno sul piano retorico-letterario, lo stato d'animo dei personaggi, costretti a compiere la traslazione di nascosto e frettolosamente – ma non per questo, in genere, senza i dovuti onori – per non essere scoperti.

¹¹⁸ «[...] cives Papienses, venientes Comiacclum caussa emendi salis, nocturnis horis furtim et latenter intraverunt in eamdem capellam, rapientes B. Apiani corpus» (*Vita s. Apiani monachi*, cit., p. 320, n. 10); «Quid plura? Certa nox eligitur, certa noctis hora constituitur» (*De translatione s. prothomartyris Stephani*, cit., p. 102).

¹¹⁹ «[...] quasi nocturna celebraturi mysteria» (*Translatio s. Himerii*, cit., p. 265, n. 8).

¹²⁰ «[...] pervenerunt ad sepulchrum S. Pardi Confessoris et Episcopi, quod effodientes, repererunt sacrum corpus intactum [...], properaverunt Larinum» (*Vita brevior s. Pardi*, cit., p. 4).

¹²¹ «Unde audi me filium simplicem quia cupio tibi quoddam secretum aperire, si tamen illud prius promiseris celatum custodire» (*De translatione s. prothomartyris Stephani*, cit., pp. 99-100).

¹²² «Hoc nos quidem, si divinae pietatis annuerit oculus, et consensus ipsius fuerit, quam occultius et cautius possimus, satagente debita sustollere festinemus reverentia» (*Translatio mirifici martyris Isidori*, cit., p. 326, VI).

¹²³ «Unde audi me filium simplicem quia cupio tibi quoddam secretum aperire, si tamen illud prius promiseris celatum custodire» (*De translatione s. prothomartyris Stephani*, cit., pp. 99-100); «[...] quadam die venit ad ecclesiam memoratam, et fratrem Simeonem, illius loci priorem, cum magna reverentia allocutus, secretum voluntatis sue aperuit» (*Translatio s. Barbare*, cit., p. 182).

Capitolo 4

Tra storia e mnemostoria: la costruzione della memoria del furto

4.1 Memoria locale e narrazione agiografica

La narrazione agiografica di un furto di reliquie è prima di tutto un complesso dispositivo retorico-narrativo e simbolico-sacrale le cui radici sono individuabili nei processi di fissaggio e riattualizzazione della memoria culturale¹. Se un agiografo decide di mettere per iscritto la *legenda* del *furtum* delle reliquie e del loro *adventus* è perché questi episodi vengano stabiliti nella memoria collettiva della comunità in modo durevole, fermo restando che certamente essa dovesse già possedere una propria memoria dell'evento². La lettura della *translatio* durante il *dies natalis* o l'anniversario della traslazione delle reliquie è il momento rituale in cui il lavoro di redazione dell'agiografo, espressione materiale della memoria, viene proclamato e trasmesso nella coscienza della comunità che lo fa proprio, lo conferma, riconoscendo in quella *legenda* i tratti della propria storia e della propria identità culturale.

La narrazione di eventi molto antichi, dunque, ha una precisa valenza memoriale, in quanto è in grado di fissare il ricordo della traslazione e, in particolare, dell'*adventus*, momento culminante dell'intero rito di trasferimento del santo e del suo favore miracoloso, con l'avvio della protezione celeste sulla città. Quello descritto, al di là di poche coordinate storiche, è molto spesso un tempo e uno spazio mitico, ma che conferisce ugualmente alla rappresentazione narrativa in atto un valore fondativo.

Indipendentemente dalla singola motivazione, che varia certamente da caso a caso, è importante osservare come a sollecitare la redazione di una memoria scritta non fosse necessariamente la traslazione in sé, evento di cui la comunità locale doveva avere, almeno nei primi anni, un ricordo vivo e puntuale, ma piuttosto un insieme di esigenze secondarie e non sempre aderenti all'interesse per i fatti narrati. Tra queste esigenze trovano sicuramente posto: la necessità, sorta col passare degli anni, di fissare una memoria storico-culturale che inglobasse anche l'elenco dei miracoli

¹ Sulla memoria culturale si veda: J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997; D. Bakhurst, *Memoria, identità e psicologia culturale*, Liguori, Napoli 2000; P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 53 e ss.; F. Fiorentino, *Figure e forme della memoria culturale*, Quodlibet, Macerata 2011; M. Bonafin (a cura di), *Figure della memoria culturale: tipologie, identità, personaggi, testi e segni*. Atti del convegno (Macerata, 9-11 novembre 2011), Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013; Fabietti *et al.*, *Memorie e identità*, cit.; sulla mnemostoria delle reliquie si veda il già citato contributo di Canetti, *Archeologia e memoria culturale*, cit., e Id., *Il passero spennato*, cit., pp. 71-75.

² Gearv. *Furta sacra*. cit., p. 141.

verificatisi; la volontà di fare del santo e del suo *adventus* un campione di nuove istanze politico-culturali (si pensi alle spinte autonomistiche di carattere comunale), ridisegnando, se necessario, i caratteri e i momenti cruciali della storia del ‘rapimento’ rituale; la riscoperta, e il conseguente rilancio, di un culto vecchio di secoli, per tramite di un’*inventio* delle reliquie.

Sotto questo punto di vista, la scrittura agiografica si presenta come una scrittura della memoria. L’agiografia, è vero, si esprime attraverso moduli e stilemi a essa propri, spesso topici e quindi, apparentemente, non in grado di fornire allo storico dati e informazioni particolarmente utili, ma è anche vero che il *topos* letterario non è altro che un dispositivo retorico-narrativo il cui impiego risponde a precise esigenze di comunicazione, di costruzione ed elaborazione del ricordo. In quest’ottica lo studio degli elementi che compongono la *legenda* redatta dall’agiografo, che si è basato in parte o del tutto sulla memoria locale, influenzato anche da altre tradizioni agiografiche e dai caratteri propri del genere dei *furta sacra*, permette di comprendere maggiormente il modo in cui una comunità ripensi se stessa, interpreti gli eventi della propria tradizione, conferisca significati e simboli al passato e li riattualizzi nel presente³.

Un esempio rilevante di tali meccanismi della memoria è offerto da una traslazione particolarmente antica, di difficile datazione, quella delle reliquie dei ss. Festo e Desiderio, compagni di martirio del vescovo Gennaro. Secondo la *Prima omnium translatio, maxime tamen Festi et Desiderii* (BHL 4118)⁴ e la *Legenda beatorum Ianuarii et sociorum eius* (BHL 4123)⁵, due versioni della stessa leggenda, Cifio, un nobile e ricco senatore pagano di Benevento, non potendo avere figli per via della sterilità della moglie e venuto a conoscenza dei miracoli operati dai due santi, invia un uomo fidato per trafugarne i corpi e portarglieli. All’uomo affida un carro con tutto l’occorrente per il trasporto e dei panni di lino per avvolgere i *corpora*, promettendo di convertirsi al cristianesimo qualora questi giungano con facilità a Benevento e gli facciano poi ottenere la grazia sperata. Sottratti i corpi, l’inviato, messo in guardia dagli stessi santi martiri, li nasconde per un breve periodo presso un sepolcro – alle forche Caudine, secondo la versione della *Legenda beatorum Ianuarii et sociorum eius* – per non essere scoperto, mettendosi nel frattempo a pascolare i buoi. Dopo aver ricevuto la visita di un messo a cavallo (*veredarius*)⁶, che gli chiedeva informazioni su un tale che aveva trafugato i corpi dei martiri, l’uomo fa ritorno a Benevento. Il senatore Cifio, ricevuti i *corpora*, li pone in un luogo nascosto e, mantenendo la promessa, si fa battezzare insieme alla sua famiglia, costruendo poi in una sua proprietà una basilica, all’interno della quale colloca le reliquie, ottenendo la grazia sperata.

³ Sull’agiografia al vaglio della critica storica si veda: P. Golinelli, *L’agiografia tra storia e letteratura*, in *L’agiografia: un genere letterario tra geografia e storia*, Liceo ginnasio statale L.A. Muratori, Modena 1986, pp. 9-17; A. Vauchez, *L’hagiographie entre la critique historique et la dynamique narrative*, «La Vie spirituelle», 143, 1989, pp. 251-268; van Uytanghe, *Le remploi dans l’hagiographie*, cit.; G. Klaniczay, *Hagiography and Historical Narrative*, in J.M. Bak et al. (a cura di), *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A chronological guide with introductory essays*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 111-118.

⁴ *Prima omnium translatio, maxime tamen Festi et Desiderii*, cit.; N.C. Falcone, *L’intera istoria della famiglia, vita, traslazioni e culto del glorioso martire s. Gennaro vescovo di Benevento, cittadino e principal protettore di Napoli*, Mosca, Napoli 1713, p. CXXXIII.

⁵ *Legenda beatorum Ianuarii et sociorum eius*, in Falcone, *L’intera storia della famiglia*, cit., pp. CXCVI-CXCVIII.

⁶ Cfr. «Veredarii» in du Cange, *Glossarium*. t. 8. col. 279b.

La domanda posta dal *veredarius* all'esecutore del trafugamento («Vidistine huc illorum occisorum corpora ab aliquibus duci?»⁷), utilizzando l'espressione *illorum occisorum* sembra fare riferimento a una condizione molto vicina al momento del martirio. Risulta comunque difficile ipotizzare a quando possa risalire l'episodio storico che abbia dato avvio a questa *legenda*, forse al IV o V sec. La lettura di questo episodio permette però di capire come la memoria si sedimenti nel corso degli anni, andando poi a costituire il bacino di tradizioni a cui attingere per costruirne una nuova. L'episodio viene infatti poi ripreso dalla tradizione successiva, in particolare intorno all'831, per motivare la presenza delle reliquie dei santi a Benevento, traslate una seconda volta e riunite con quelle di s. Gennaro, da poco trafugate dal principe Sicone da Napoli⁸. Infatti, secondo la *Translatio Ianuarii, Festi et Desiderii Beneventum*, il vescovo si occupa di prelevare le reliquie dei due santi per trasferirle nella cattedrale:

Nam venerabilis Gucti praesul cum omni plebe, ac multitudine populi ad locum, in quo senator Cyphius beatissimum Festum et Desiderium locaverat, pergens, eosdem in urbem ad suum pontificem transvexit, ut eorum corpora uno sub tegmine locarentur [...]⁹.

La tradizione precedente è parte della memoria locale, e a tale tradizione – e alla presenza materiale dei *pignora* dei due santi – si fa appello anche nella costruzione della nuova memoria, inclusa nell'agiografia del IX sec., che celebra l'*adventus* a Benevento del suo storico vescovo, Gennaro.

4.2 Scrittura, riscrittura e rielaborazione della memoria

Un esempio particolarmente interessante per comprendere le dinamiche dell'elaborazione e rielaborazione della memoria di una comunità, anche e soprattutto in relazione alla riscrittura dei testi agiografici¹⁰, è quello del trafugamento delle reliquie dei ss. Primiano e Firmiano, e di s. Pardo¹¹. La memoria della traslazione, infatti, pervenutaci in due differenti redazioni, permette di comprendere come nel corso di circa due secoli la comunità di Larino avesse ripensato la propria storia culturale, arricchendo i tratti del racconto originario con episodi e dettagli utili a veicolare nuovi messaggi più adatti al contesto storico della città, o integrando elementi della tradizione che non avevano trovato posto nella memoria ufficiale.

⁷ *Prima omnium translatio, maxime tamen Festi et Desiderii*, cit., p. 869, n. 3.

⁸ Cfr. il par. 2.2.

⁹ *Translatio Ianuarii, Festi et Desiderii Beneventum*, cit., p. 889, n. 8.

¹⁰ Sulle riscritture agiografiche si veda: M. Goullet *et al.* (sotto la direzione di,) *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Thorbecke, Ostfildern 2003; *Le riscritture agiografiche* (Relazioni del V Convegno Internazionale della SISMEL. Firenze, Certosa del Galluzzo, 22-23 marzo 2002), «Hagiographica», 10, 2003, pp. 107-297.

¹¹ Su questo trafugamento si veda: M. Papasidero, *I furta delle reliquie dei ss. Primiano e Firmiano, e di s. Pardo. Forme della narrazione agiografica e rituali di traslazione*, «Chaos e Kosmos», 16, 2015, pp. 1-20.

La *translatio* è narrata all'interno di due *vitae* entrambe relative a s. Pardo¹²: la *Vita brevior* (BHL 6464)¹³, testo anonimo proveniente da un santorale della chiesa di Larino, che, secondo Giovan Battista Pollidoro, risalirebbe al X sec.¹⁴; e la *Vita auctore Radoyno* (BHL 6465)¹⁵, rielaborazione del diacono Radoino della chiesa di Larino, redatta, tra il XII e il XIII sec., sulla base della *Vita* precedente¹⁶.

Nella tradizione sono presenti due differenti trafugamenti, strettamente connessi. Il primo è quello delle reliquie dei ss. Primiano e Firmiano¹⁷. Dopo la narrazione delle vicende bio-agiografiche di s. Pardo – più concise nella *Vita brevior* –, l'anonimo agiografo, e poi Radoino riprendendolo, racconta dell'arrivo delle truppe di Costante II in *Apulia*, nel 633, con la devastazione di numerose città, e con la presa di Lucera¹⁸. Per sottrarsi a tale impeto, il vescovo fugge insieme ad altri religiosi, giungendo nell'area in cui avrebbero, di lì a poco, fondato Lesina¹⁹. In seguito, si verifica una serie di incursioni saracene. In particolare, gli *Agareni* assalgono e devastano la città di Larino²⁰ e ne uccidono la gran parte degli abitanti. Nell'economia della narrazione gli eventi appena descritti fungono da antefatto storico in grado di spiegare la

¹² Sul santo si veda: Pollidoro, *Vita et antiqua monimenta s. Pardi Episcopi, et Confessoris in Cathedrali Templo Larinensi quiescentis*, Zempel, Roma 1741; AS, Maii, VI, Paris-Rome 1866, pp. 367-370; Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, XIX, Antonelli, Venezia 1864, pp. 223-224; Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, cit., pp. 273-276; G. Mongelli, *Pardo*, in BS, X, Roma 1968, coll. 333-334; G. Otranto, *Pardo vescovo di Salpi, non di Arpi*, «Vetera Christianorum», 19 1982, pp. 159-169; G. Mammarella, *San Pardo. Patrono principale di Larino e diocesi*, Palladino, Campobasso 2011, pp. 21-34 e la bibliografia citata.

¹³ *Vita brevior s. Pardi*, cit.; G.A. Tria, *Memorie storiche, civili ed ecclesiastiche della città e diocesi di Larino*, Zempel, Roma 1744, pp. 632-633.

¹⁴ Pollidoro, *Vita et antiqua monimenta Sancti Pardi episcopi*, cit., p. 20; secondo Tria, la *Vita* del santo veniva letta anche all'interno del monastero di S. Giovanni in Venere (Tria, *Memorie storiche, civili ed ecclesiastiche*, cit., p. 633).

¹⁵ *Vita auctore Radoyno Levita Ecclesiae Larinensis*, in AS, Maii, VI, cit., pp. 369-370.

¹⁶ Pollidoro, *Vita et antiqua monimenta Sancti Pardi Episcopi*, cit., p. 21; Mammarella, *San Pardo*, cit., p. 22; secondo Lucchesi, potrebbe risalire all'XI (G. Lucchesi, *Alessandro, Firmiano, Primiano e Tellurio*, in BS, I appendice, Roma 1987, coll. 38-39).

¹⁷ Sui santi cfr. Pollidoro, *Vita et antiqua monimenta Sancti Pardi episcopi*, cit., pp. 52-61; Tria, *Memorie storiche*, cit., pp. 623-631; Lucchesi, *Alessandro, Firmiano, Primiano e Tellurio*, cit.; G. Mammarella, *Larino sacra. II: la diocesi, la genesi della cattedrale, i SS. Martiri Larinesi*, Lions Club, San Severo 2000; G. Mammarella, *I santi martiri larinesi*, Grafiche Landolfi, Termoli 2001.

¹⁸ La tesi che la sede vescovile di Lucera sia stata abbandonata dal vescovo, in fuga verso Lesina all'arrivo di Costante II, è rigettata da Corsi, che la ritiene senza alcun fondamento (P. Corsi, *L'episcopato pugliese nel Medioevo: problemi e prospettive*, in *Cronotassi iconografia e araldica dell'episcopato pugliese*, Regione Puglia-Assessorato alla cultura, Bari 1984, pp. 24-25). Nello specifico, afferma che «a questa spedizione le tradizioni municipali più tarde hanno voluto attribuire una serie di distruzioni, non attestate da alcuna fonte fededegna»; della distruzione di Lucera parla anche Paolo Diacono nella sua *Historia Langobardorum*, V, 7, 11-12, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, cit., p. 147: «Luce-riam quoque, opulentam Apuliae civitatem, expugnatam fortius invadens diruit, ad solum usque prostravit», e un altro testo agiografico, la *Vita* di s. Barbato: «Pergensque opulentissimam urbem Luce-riam gravissimis preliis cepit, eiusque omnia predonum direpta manibus, ad solum usque prostravit». In proposito si veda: *Vita di Barbato*, cit. Sulla spedizione di Costante II si veda: R. Maisano, *La spedizione italiana dell'imperatore Costante II*, «Siculorum Gymnasium», 28, 1975, pp. 140-168.

¹⁹ Sulla questione della presunta fuga del vescovo di Lucera a Lesina e sul trasferimento della diocesi cfr. P. Corsi, *La spedizione italiana di Costante II*, Pàtron, Bologna 1983, pp. 65, 122-125, G. Schiraldi, *La comunità cristiana di Lucera nell'alto e basso medioevo: primi appunti per una storia*, «La Capitanata», 58, 2009, pp. 55-56.

²⁰ Anche se il testo ci informa dell'assalto di Lesina e di Larino da parte dei saraceni, non ci sono particolari evidenze storiche in proposito.

fondazione di Lesina, lo stato in cui si trovava Lucera e, soprattutto, a motivare la condizione di abbandono nel quale versava Larino e le reliquie dei ss. Primiano e Firmiano, oggetto della prima traslazione. Si tratta quindi di riferimenti storici e topografici fondamentali per il lettore/ascoltatore della memoria agiografica del santo – a maggior ragione se pensiamo che la fonte più antica, la *Vita brevior*, come accennato in precedenza, era inclusa in un santorale –, che così trova dispiegata davanti a sé una storia coerente e motivata. Gli abitanti di Lesina, approfittando dello stato di abbandono di Larino, si imbattono nel sepolcro dei ss. Primiano e Firmiano, scavano, prelevano le reliquie dei due martiri e le portano nella propria città («Ierunt habitatores de oppido Lesinae, illincque furtim tulerunt duo corpora ss. Primiani et Firmiani, ibi quiescentium, et duxerunt Lisinam»²¹). Poco tempo dopo, gli abitanti superstiti di Larino, che si aggirano per le campagne, si accorgono che la tomba dei santi è stata aperta e che i corpi sono stati asportati. Avvertiti gli altri concittadini, si abbandonano subito a pianti e lamenti, cercando le reliquie e, soprattutto, tentando di comprendere l'identità dei ladri. Grazie all'aiuto divino, capiscono che a 'rapire' (*rapuissent*) i due martiri sono stati gli abitanti di Lesina e per questo partono armati alla volta di Lucera²². Appena giunti a destinazione, camminando intorno (*circumeuntes*) alle mura²³, si imbattono nel sepolcro di s. Pardo e, aprendolo, vi trovano il corpo intatto del santo vescovo, dal quale manca solamente un pollice («Pervenerunt ad sepulcrum S. Pardi Confessoris et Episcopi, quod effodientes, repererunt sacrum corpus intactum, minus tantum uno pollice»²⁴). Il corpo viene elevato dal sepolcro, avvolto in bianche lenzuola di lino e condotto in processione verso la città.

Come abbiamo già sottolineato, le due *vitae* permettono di comprendere l'evoluzione e la rielaborazione della memoria locale, fissata in un primo momento nell'anonima *Vita brevior* e poi rielaborata nella *Vita* del diacono Radoino. Tra le divergenze presenti nei due testi, prevalentemente di carattere stilistico e retorico-narrativo, il secondo presenta una rilevante innovazione. Solo Radoino, infatti, racconta che dopo il trafugamento, prima del rientro in città, coloro che trasportavano le reliquie (*ectores*), giunti poco lontano dalla porta d'ingresso di Larino, non sono più in grado di procedere per via del peso del corpo santo: «Sed antequam propinquassent portae civitatis, vectores ipsius sancti pignoris substiterunt, non valentes incedere, divina clementia talia operante»²⁵. L'evento viene subito riconosciuto come prodigioso, tanto

²¹ *Vita brevior s. Pardi*, cit., p. 3.

²² Il perché i larinesi si dirigano verso Lucera e non verso Lesina non è pienamente chiaro. D'altronde, qualora avessero voluto pretendere la restituzione delle reliquie, si sarebbero dovuti recare a Lesina.

²³ L'edificio dedicato al santo sorse probabilmente nello stesso luogo in cui il santo aveva dimorato, oppure in una delle chiese costruite presso le mura della città: «Invenitque ibi locum aptum sui desiderii, et applicuit in suburbano opulentissimo Luceriae, in qua duas ecclesias mirae magnitudinis haerentes muro civitatis aedificavit» (*Vita brevior s. Pardi*, cit., p. 2). Secondo Pollidoro, una di queste sarebbe la chiesa di S. Maria della Spiga (Pollidoro, *Vita et antiqua monumenta Sancti Pardi Episcopi*, cit., p. 33). Lo studioso locale Pino Miscione ipotizza che il luogo in cui s. Pardo condusse gli ultimi anni della sua vita, il *locum aptum*, fosse il complesso paleocristiano di S. Giusto, collocato proprio nel suburbio di Lucera. Li sarebbero stati diretti, anche se non ne conoscevano l'esatta ubicazione, gli abitanti di Larino appena defraudati dei corpi dei ss. Primiano e Firmiano (P. Miscione, *Una rilettura della figura storica di San Pardo vescovo alla luce delle due Vite*, 2013, <<http://www.pinomiscione.it/historica/culto/s-pardo/>> (01/20)).

²⁴ *Vita brevior s. Pardi*, cit., p. 4.

²⁵ *Vita auctore Radoyno*, cit., p. 369, n. 10.

che i presenti si avvicinano al corpo, iniziando a piangere, a inchinarsi e inginocchiarsi, e rivolgendo un'accorata preghiera, affinché il santo possa concedere che le sue reliquie entrino in città:

O sanctissime Praesul, Beate Parde, qui et caecos videre fecisti et surdos audire, claudosque ambulare, paralyticos contractare, iuvenes, nervorum [dissolutione] laborantes, in pristinum sanos reduxisti, obsessos ab immundis spiritibus, non solum prece, sed interdum etiam potestate sanasti; adesto nunc afflictis reliquiis Larinensium, et concede ut infra moenia istius civitatis intromissum, te mereamus habere Protectorem et defensorem, non solum corporum sed etiam animarum: ut sicut reliquae civitates tripudiant et extolluntur in suis sanctis Protectoribus, sic et nos gaudeamus, te habentes Gubernatorem²⁶.

Dopo l'invocazione del santo, con il *nome sacrum* associato alla funzione vescovile, la prima parte della preghiera si sofferma sui miracoli operati grazie alla sua *virtus* taumaturgica, categorizzati sulla base delle infermità evangeliche (cecità, sordità, paralisi, possessione ecc.). Questa premessa ha il fine di celebrare la gloria del santo e la sua capacità guaritrice, quasi una sorta di *captatio benevolentiae* per dimostrare il riconoscimento pubblico della sua *virtus*. La seconda parte della preghiera include la vera e propria supplica di intervenire in loro favore, affinché conceda di fare il suo ingresso a Larino, divenendo loro protettore e governatore. La preghiera rappresenta il culmine del rituale di attrazione del favore miracoloso e della tutela patronale del santo durante la traslazione. Dopo il rinvenimento del sepolcro, lo stallo delle reliquie è da considerare la prima esplicita manifestazione della *voluntas* di s. Pardo: infatti i portatori non possono procedere «divina clementia talia operante»²⁷. L'episodio è del tutto assente nella *Vita brevior*, in cui non viene registrato alcun evento prodigioso (il corpo che si fa pesante e il miracolo che ne consegue) prima dell'ingresso in città. È chiaro che la memoria fissata nella tradizione agiografica abbia subito un'alterazione che, come detto in precedenza, può essere stata originata dalla volontà dell'agiografo di includere una tradizione locale rimasta viva nel ricordo delle persone, ma esclusa dalla prima *translatio*, oppure, al contrario, includere un episodio che contribuisse a meglio delineare i contorni del culto cittadino. Il lavoro di parziali ampliamento e riscrittura della *Vita* di s. Pardo venne infatti condotto nel XII sec., quando le spinte autonomistiche comunali, in particolare nell'area centro-settentrionale dell'Italia, si facevano sempre più pressanti. Non è dunque da escludere che la riscrittura della fonte sia da ricondurre a tali dinamiche sociopolitiche. In quest'ottica, l'inserimento dell'episodio miracoloso potrebbe contribuire a sottolineare i caratteri di consegna della città al suo nuovo *patronus*, stabilendo così che il *furtum* perpetrato a danno degli abitanti di Lucera fosse realmente avallato dal santo e, soprattutto, che egli fosse il legittimo e più autorevole padrone di Larino, affidatagli nel corso del rituale di *adventus* descritto dall'agiografo.

Al di là delle ipotesi formulate, è dunque molto interessante sottolineare come una comunità – e in particolare i suoi agiografi e le istanze, religiose e civiche, a cui essi cercavano di rispondere con le loro opere – pensi se stessa, la sua storia e i miti di

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ivi, p. 10.

fondazione dei propri culti. In tale ottica, è chiaro che la vicenda dei due trafugamenti, quello dei ss. Primiano e Firmiano prima, e quello, riparatore, di s. Pardo dopo, vengono intesi in un modo specifico dalla comunità di Larino, dapprima derubata, poi derubante. La memoria della città, infatti, stabilisce che il trafugamento delle reliquie di s. Pardo è necessario e motivato dal precedente furto di quelle dei due santi martiri. In tale ottica la traslazione del vescovo può essere definita un ‘trasferimento compensativo’ delle reliquie e, con esse, della protezione celeste e del favore miracoloso.

Relativamente alla riscrittura agiografica, e dunque all’ampliamento della memoria locale, è possibile rilevare un altro dato. Nella parte finale delle due *vitae* è presente un breve elenco di *miracula*. Il terzo di questi riguarda una donna cieca che riacquista la vista dopo essersi recata a pregare sulla tomba del santo. L’episodio, incluso solamente nella *Vita* di Radoino, deve essersi svolto successivamente alla redazione dell’anonima *Vita* più antica, in quanto altrimenti questo sarebbe stato incluso nella tradizione agiografica già a partire dal X sec. Fra i tre miracoli narrati, questo è l’unico che contribuisce a tratteggiare i caratteri taumaturgici del santo. Evidentemente, una certa tradizione, anche se non resa esplicitamente attraverso la narrazione di una serie di *miracula*, era presente fin dalla *Vita brevior*; l’agiografo, infatti, concludeva la *Vita* dichiarando il gran numero di guarigioni operate dal santo: «Etiam caeci, doemoniaci, paralitici virtute sancti Episcopi, et praecibus usque hodie sanitatem suscipiunt humiliter, et devote petentes»²⁸. Ciò contribuisce a confermare la presenza di una tradizione relativa alle qualità taumaturgiche del santo, espresse in modo generico in un elenco di topiche guarigioni di stampo evangelico. Tale *facies* torna poi nella *Vita* ampliata di Radoino, all’interno della preghiera rivolta dai larinesi a s. Pardo, in cui è descritto quale santo taumaturgo, e al termine della traslazione.

La questione della memoria può essere individuata anche in quelle *translationes* considerabili quasi dei ‘miti di fondazione’ di un culto. Un esempio abbastanza interessante è quello delle reliquie di s. Magno vescovo²⁹, che, prima del definitivo arrivo ad Anagni, centro propulsore del culto con la famosa cripta del santo riccamente affrescata, vengono trasferite da Fondi a Veroli, probabilmente tra l’872 e l’882 o, secondo Giuseppe Cappelletti, considerando la prima devastazione di Veroli ad opera dei saraceni, nell’844 o nell’847³⁰. Secondo due *officia* pubblicati negli *Acta*

²⁸ Ivi, p. 5. Radoino personalizza il testo in questo modo: «O quanti caeci, quanti daemoniaci, quanti paralytici susceperunt sanitatem ad sepulcrum eius, et usque hodie suscipiunt, humiliter et devote petentes» (ivi, p. 370, n. 12).

²⁹ Sul santo si veda: AS, Augusti, III, cit., pp. 701-717; Cappelletti, *Le chiese d’Italia*, VI, Antonelli, Venezia 1847, pp. 278-294, 475-478; Lanzoni, *Le diocesi d’Italia*, cit., pp. 157-159, 166; V. Fenicchia, *Magno, vescovo di Trani*, in BS, VIII, cit., coll. 552-557. Sui santi fondani: Luongo, *Agiografia fondana*, cit., pp. 212-221; M. Simonetti, *Addendum su san Magno di Trani e di Fondi*, «Vetera Christianorum», 41, 2004, pp. 341-346; V. Fiocchi Nicolai, *Il culto di San Magno a Fondi e le origini del monastero*, in N. Cassieri et al. (a cura di), *Il monastero di San Magno a Fondi. Storia e archeologia*, Arbor Sapientiae, Tivoli 2013, pp. 21-37.

³⁰ Cappelletti, *Le chiese d’Italia*, VI, cit., pp. 476 e ss.; dello stesso avviso è anche G.R. Volpi, *Vita di san Magno arcivescovo e martire, protettore e padrone della città di Anagni*, Institutum historicum Societatis Iesu, Roma 1732, p. 91.

*Sanctorum*³¹, la città di Fondi e il monastero in cui è custodito il corpo di s. Magno vengono saccheggiati dai saraceni. Il tribuno campano Platone, su ispirazione divina, insieme a un gruppo di uomini, decide di andare a prelevarne le reliquie, per sottrarle all'abbandono in cui versano. Queste vengono condotte a Veroli dove ad attenderle c'è il vescovo Avito che organizza un'assemblea pubblica per decidere dove collocarle. La scelta, alla fine, ricade sulla cripta della chiesa di S. Andrea. Dopo molti anni, i saraceni, devastando anche questa città, gettano via le reliquie di s. Magno – alle quali imputano la morte dei cavalli che li avevano posto, adibendola a stalla –, per poi decidere di venderle a caro prezzo agli abitanti di Anagni, interessati ad acquisirlo come santo patrono³².

L'evento storico più vicino all'agiografo o ai redattori degli *officia* è sicuramente la traslazione ad Anagni, ed è quella l'oggetto del loro reale interesse. L'obiettivo è redigere dei testi funzionali in chiave liturgica e, dato che il culto è ormai impiantato ad Anagni, è l'*adventus* in questa città l'elemento decisivo della narrazione. Ma la memoria collettiva richiede la risposta a una domanda fondamentale: da dove sono giunte ad Anagni le reliquie di s. Magno? La risposta, fondata su dinamiche storiche e tradizionali, viene offerta dal racconto della prima traslazione, tanto sfumato da essere più simile a una 'costruzione del mito' piuttosto che a un evento storico narrato secondo i modelli dell'agiografia – come può essere, ad esempio, il *furtum* di s. Marco. Anche i *miracula* del santo non si verificano durante la prima traslazione, da Fondi a Veroli, ma durante la seconda, quella ad Anagni. Gli elementi performativi confermano dunque la preponderanza della seconda *translatio*, relegando la prima nel campo della memoria vissuta come antefatto, come spiegazione di eventi ed episodi più rilevanti e più vicini nel tempo. La conferma che l'agiografo non abbia concentrato la sua attenzione su questo episodio proviene inoltre dal fatto che tutti i personaggi di questo 'antefatto' appaiono sfumati e poco caratterizzati. Il principale tra essi,

³¹ Dei due *officia* (BHL 5175), il primo è fondato sull'edizione che ne danno i bollandisti, sulla base di un manoscritto apografo proveniente dalla *Collectio Gallonii*, il secondo è l'*Officium Congregationis Olivetanæ*. La prima contiene maggiori informazioni rispetto alla seconda. Problematica risulta la datazione delle fonti, certamente successive al IX sec. per via dei riferimenti storici contenuti. Per indicare il gruppo di fonti adottiamo il titolo riportato nella BHL: *Translatio Verulam inde Anagniam*, cit.

³² Una terza fonte, un'iscrizione nella chiesa dei Ss. Michele e Magno a Roma, fa riferimento alla traslazione romana: AS, Augusti, III, cit., pp. 710-711. In questa iscrizione, datata tra la metà del XIII e i primi anni del XIV sec., la traslazione viene attribuita a tre soldati frisoni e a una monaca, di ritorno in Francia: «Ilderado de Groninga, et Leomot de Stavera, et Iaro, et Celdui ancilla Dei de Slinga» (p. 711). I tre avrebbero trovato il corpo del santo («hi beati Magni corpus in loco, qui dicitur Fundi, invenerunt», *ibid.*) e l'avrebbero voluto condurre con sé. Giunti a Sutri, duramente esortati da più visioni, sarebbero tornati a Roma con le reliquie, poste così nella chiesa di S. Michele (si tratta dell'edificio oggi dedicato a s. Michele e a s. Magno, sito a Roma, nel rione Borgo S. Spirito e già menzionato nella bolla di Leone IV per la chiesa di S. Martino al Vaticano, datata 10 agosto 854; è la chiesa nazionale dei Frisoni; in proposito si veda: C. Hülsen, *Le Chiese di Roma nel Medio Evo*, Olschki, Firenze 1927, p. 388). L'episodio, data la terminologia utilizzata, oscilla tra il genere del furto – lo dobbiamo considerare tale, per supposizione, se condotto con le stesse modalità furtive messe in atto dal tribuno Platone – e l'*inventio*. La narrazione, ad ogni modo, suscita diverse problematiche cronologiche. Sulla questione si vedano: F.M. Torriggio, *Narratione dell'origine dell'antichissima chiesa dei santi Michel'Arcangelo e Magno vescovo e mart. del R.mo Capitolo di S. Pietro in Vaticano posta nel Borgo di S. Spirito in Sassia di Roma*, Francesco Cavalli, Roma 1629, pp. 63-70; AS, Augusti, III, cit., pp. 710-713; P.J. Blok, *Le antiche memorie dei Frisoni in Roma*, «Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma» 34, 1906, pp. 40-60; per l'analisi dell'iscrizione si vedano in particolare le pp. 56-60.

il vescovo che avrebbe presieduto all'*adventus* delle reliquie a Veroli, Avito, non sembra avere una reale consistenza storica, in quanto non compare neanche all'interno della cronotassi della diocesi³³. Se vaghe sono le informazioni intorno all'episodio, ancora più incerte sono quelle relative alla motivazione del furto. Ad ogni modo, lo stato di abbandono delle reliquie e il culto non più onorevole rappresentano certamente un *topos* letterario, dietro il quale, però, non si esclude possa esserci stata una circostanza reale. Stando alla fonte, la sicurezza con cui il tribuno compì il furto fa ipotizzare che egli fosse ben a conoscenza del luogo in cui i *sacra pignora* si trovassero. Questo doveva essere un sepolcro suburbano, presso il quale il culto del santo doveva avere una certa rilevanza, in quanto dotato di un sarcofago marmoreo: le reliquie, infatti, dovettero essere sistemate all'interno di un altare o, comunque, in un luogo di maggior pregio rispetto al primitivo luogo di sepoltura³⁴.

Gli esempi proposti gettano dunque luce sul tema dell'elaborazione della memoria della comunità. I *furta sacra*, o più genericamente le traslazioni di reliquie, in quest'ottica sono momenti importanti della storia collettiva, i cui caratteri rimangono ben impressi nelle tradizioni testuali. Le scritture e riscritture agiografiche tengono traccia di tali percorsi della memoria, fissandoli consapevolmente nella storia della propria città.

4.3 Motivazioni, giustificazioni e legittimità

Se la redazione della *legenda* di traslazione furtiva trova la principale ragion d'essere nella necessità di fissare o definire la memoria, a quest'ultima istanza sono connesse tutte le spinte di legittimazione e giustificazione incluse nel racconto. Scrivere la memoria fondativa del culto locale significa condurre un'operazione di costruzione della cultura e del ricordo, un processo mitopoietico che si fonda sul modo in cui ogni comunità pensa e ripensa se stessa³⁵. All'interno di questo procedimento trovano posto le motivazioni e giustificazioni della traslazione furtiva, incluse, evidentemente *a posteriori*, nella tradizione, e frutto di una specifica elaborazione del nucleo fattuale originario. Herrmann-Mascard, nella sezione del suo studio sulle reliquie relativa alla sottrazione furtiva, distingue una serie di motivazioni o giustificazioni che soggiacciono, almeno nel racconto, al furto stesso. La studiosa distingue i furti di reliquie in legittimati³⁶ (i furti dei corpi dei martiri subito dopo il martirio, il recupero delle reliquie dei santi dall'Oriente, i furti durante il saccheggio di Costantinopoli ecc.), quelli frutto della pietà religiosa³⁷ ('diritto' di possedere le reliquie, negligenza del culto, furti legati alla 'devozione', bottino di guerra) e quelli 'empi'³⁸, ossia non coronati da successo e quindi, per questo, non avallati dal santo ma considerati, al contrario, un atto sacrilego (qui definiti *translationes negatae*).

³³ Cappelletti lo espunge dalla cronotassi (Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, VI, cit., p. 291), negando esplicitamente l'esistenza di un vescovo di nome Avito nella diocesi di Veroli, e ritenendolo un'aggiunta fatta dall'agiografo redattore del manoscritto anagnino che riporta la *Translatio* (ivi, pp. 475-476). Anche Gams si comporta in modo analogo (Gams, *Series Episcoporum*, cit., pp. 738-739).

³⁴ Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, VI, cit., p. 291.

³⁵ Cfr. Canetti, *Il passero spennato*, cit., pp. 71-75.

³⁶ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, cit., pp. 367-372.

³⁷ Ivi, pp. 373-381.

³⁸ Ivi, pp. 381-386.

Una questione rilevante per lo storico è quale opinione, di carattere giuridico e morale, ci fosse intorno ai trafugamenti. Non avendo a disposizione informazioni dirette relative ai presunti trafugatori, è necessario fare ancora una volta ricorso ai racconti e alle ‘giustificazioni’ che gli agiografi offrono di questa condotta. Come rilevato anche da Geary³⁹, in generale i sentimenti erano contrastanti e cioè oscillavano tra la giustificazione in quanto il furto era avallato da Dio e la condanna. L’esempio fornito dalla *Invectiva* del vescovo Raterio, relativa al furto del corpo di s. Metrone, custodito in una chiesa della sua diocesi, a Verona, conferma i sentimenti di condanna. Al contempo, le *translationes negatae* sembrano confermare l’idea che le reliquie di un santo, per essere trasferite, dovessero godere dell’avallo del *vir Dei* stesso e che dunque ogni furto andato a buon fine in fondo fosse un atto compiuto secondo la volontà divina, contrariamente alle azioni sacrileghe, ostacolate o impedito dal santo⁴⁰. Ad ogni modo, fin dal IX sec., in particolare grazie al Concilio di Magonza dell’813 che vietava traslazioni non autorizzate, la legislazione in materia di trasferimento di reliquie era chiara e dunque qualunque agiografo che redigeva un racconto appartenente alla tradizione dei *furta sacra* doveva essere in qualche modo cosciente del fatto di narrare atti e comportamenti non avallati dalla legge ecclesiastica⁴¹.

I testi agiografici, e anche quelli inclusi nel nostro *corpus*, forniscono molte giustificazioni in merito ai trafugamenti: la necessità di mettere al sicuro le reliquie del santo⁴², di tributargli l’onore dovuto⁴³, la predestinazione della traslazione espressa da sogni e visioni ecc. Ciò che conta, in ogni caso, è il fatto che gli agiografi si sentano in dovere di fornire una giustificazione dell’operato dei propri personaggi, proponendo moventi però più spesso aderenti alla finzione letteraria che alla realtà storica⁴⁴.

Ad ogni modo, tra i moventi della traslazione individuati da Herrmann-Mascard, quello che ricopre maggiore interesse nel caso del nostro *corpus* di testi è il secondo, cioè i furti frutto della pietà religiosa, per i quali possono essere distinte quattro motivazioni: il diritto di possedere una reliquia (cioè la pretesa avanzata da una comunità in forza del proprio legame con il santo, ad esempio perché ne era stato il vescovo), la negligenza del culto (cioè lo stato di abbandono del santuario o di culto non onorevole rivolto al santo), i furti legati alla devozione (cioè prodotti dalla devozione verso quel determinato santo) e i bottini di guerra⁴⁵.

³⁹ Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 115-117.

⁴⁰ Ivi, p. 116.

⁴¹ Ivi, pp. 118-119. Non mancano comportamenti ‘controcorrente’. Il vescovo di Cambrai avrebbe minacciato di scomunica i religiosi di Maubeuge se non avessero restituito il corpo di s. Gisileno al monastero da cui l’avevano sottratto (AS, Octobris, IV, Paris-Rome 1866, pp. 1035-1037; MGH, *Scriptores*, XV/2, cit., pp. 577-578; Geary, *Furta sacra*, cit., p. 119).

⁴² Come accennato, le incursioni saracene e la volontà di porre le reliquie al sicuro erano spesso un movente del trafugamento. Nel racconto della traslazione dei *pignora* di Maria Maddalena dalla Provenza a Vézelay, il monaco Badilone avrebbe trafugato il corpo della santa per evitare che venissero profanate dai saraceni o dai normanni – la versione cambia in base al manoscritto (AS, Iulii, V, cit., p. 208; Geary, *Furta sacra*, cit., p. 121).

⁴³ Molti trafugamenti avvenuti in Spagna e Aquitania avrebbero avuto il fine di sottrarre le reliquie dallo stato di abbandono in cui versavano, per via delle devastazioni dei pagani e di cause naturali (Geary, *Furta sacra*, cit., p. 121).

⁴⁴ Cfr. ivi, p. 124.

⁴⁵ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, cit., pp. 373-381.

Tale categorizzazione sembra rispondere in modo funzionale alle indicazioni contenute nei testi e risulta molto utile anche per i furti che abbiamo incluso in questo studio. In una serie di casi è possibile isolare la motivazione del furto di reliquie in modo preciso, in quanto le fonti fanno esplicitamente riferimento a un 'movente' di traslazione (Tav. 2).

All'interno della prima categoria, cioè quella del presunto diritto a possedere una reliquia, rientra ad esempio il trafugamento delle reliquie di s. Gennaro. La *Translatio* si apre con un episodio significativo, soprattutto perché contribuisce a stabilire, nella memoria del trasferimento delle reliquie, quali sono le motivazioni che l'hanno causata. Subito dopo la precisazione, da parte dell'agiografo, di voler riportare alla memoria, ricordare, quanto accaduto («ad memoriam revocemus»⁴⁶), segnala che il santo appare in sogno a una donna del luogo, esprimendo la volontà di voler far ritorno nella propria patria:

Igitur tempore, quo Beneventanorum, ac Samnitum magnus princeps Sico Neapolim obsidebat, noctu cuidam faeminae beatus Ianuarius martyr apparuit, dicens: 'En migro de loco isto'. Quem cum faemina percontaretur, quo ire vellet; illi respondit: 'Beneventum, plebs enim mea est. Hactenus pro urbe hac deprecatus sum, sed ferre illorum mala iam non valeo, maxime cum super tumulum meum tot periuria perpetrent'. Hisce dictis a mulieris oculis elapsus est. Mulier vero, quae viderat, concivibus suis cuncta narravit⁴⁷.

Il sogno rappresenta un dispositivo attraverso il quale l'agiografo riesce a stabilire i parametri del trafugamento, che di lì a poco si consumerà a danno dei napoletani. La redazione di area beneventana chiaramente gioca un ruolo cruciale nel processo di trasmissione delle motivazioni, giustificazioni e dei caratteri di legittimità del culto. La principale motivazione è che il santo stesso ha deciso di abbandonare il luogo in cui sino ad allora è rimasto, quasi in esilio, e ciò per via della sua identificazione con Benevento, città di cui fu vescovo. «Beneventum, plebs enim mea est» comunica il santo alla donna, annunciando la sua dipartita e al contempo stabilendo il diritto di Benevento a possedere le sue reliquie. Inoltre, sul piano delle giustificazioni formali, l'abbandono della città di Napoli trova una precisa motivazione negli atti sacrileghi di cui si sono macchiati i suoi devoti, che hanno condotto, proprio sopra il suo sepolcro, *tot periuria*, cioè giuramenti empì e non degni della sacralità del luogo. Il trafugamento di reliquie viene dunque presentato come una privazione necessaria e giusta, legittimata dalla esplicita volontà del santo e dal diritto di Benevento a possedere i suoi *pignora*. Allo stesso tempo, il racconto dell'apparizione in sogno ricevuta da parte della donna («concivibus suis cuncta narravit»⁴⁸) si delinea come uno specifico meccanismo di costruzione della memoria, che si serve della struttura dell'antica visione, poi raccontata al popolo, e quindi tramandata dalla tradizione, per fissare l'autorità del ricordo.

⁴⁶ *Translatio ss. Ianuarii, Festi et Desiderii*, cit., p. 888, n. 1.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 888-889, n. 1.

⁴⁸ *Ibid.*

La giustificazione del trafugamento può essere intesa anche come motivo individuato dalla comunità per spiegare la perdita delle proprie reliquie. In tal senso è interessante capire come una città pensi al furto subito – in genere, in questi casi, nelle circostanze di un assedio – fissando nella memoria collettiva un motivo alla base del trafugamento. Nella traslazione delle reliquie dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta, l'agiografo ribadisce più volte la responsabilità del furto, che attribuisce alla propria comunità per via dei peccati commessi. Egli, proponendo questa visione, interpreta quanto accaduto, cercando una spiegazione alla volontà dei santi di privare del proprio celeste *patrocinium* Narni, andando altrove. Il grande dolore, espresso da continui interrogativi rivolti ai santi che sembrano aver voluto sottrarre la loro protezione alla città, non è solamente un *topos* letterario, che vuole così denunciare la sofferenza della comunità per la perdita subita, ma anche un preciso meccanismo retorico-narrativo che trova la sua forza espressiva nella memoria collettiva e nei dispositivi culturali finalizzati a conferire un senso 'storico' all'evento. L'agiografo, nel prologo alla *Translatio*, sottolinea la benevolenza dei santi, rilevando il ruolo che essi ancora svolgono per le comunità in generale e anche per Narni:

En omnes defendunt; et sicut prius pro eis agonizaverunt, quamvis a suis, ut iustum est, non obsequantur, tamen adhuc certant et pro eis obsecrant; ipsi nos defendunt, ipsi custodiunt, protegunt et claris inter nos miraculis coruscant⁴⁹.

Subito dopo, però, narrando il trafugamento, inizia una lunga serie di lamentele, in cui è inclusa l'autoaccusa per quanto accaduto. Al momento della penetrazione delle truppe di Adalberto di Toscana, i cittadini prorompono in grida e lamenti:

Flebant sacerdotes, lamentabantur senes, eiulabant coniugati, mulieres laxis crinibus se carpebant, filii vociferabant contra parentes, omnes unanimiter vocem, mittentes: 'Eia patrones nostri, ubi sunt vestra iuvamina? Auxilia vestra ubi invenire possumus? Perit spes nostra, consilia nostra dissipata sunt, virtus nostra confusa est. Sancte Iuvenalis, nobis non subvenis, quia tibi expectas longa exilia. Ecce dimisisti commissos, quia tibi est auxilium preparatum. O corpus sanctum, ubi et pro nostris sceleribus deducendus? Venerande Cassi, pacifice pastor amabilis Ecclesiae nostrae, quomodo dimittis concessos, quos portare debes ad Christum? Fausta amantissima, nobilis et decora, vultu angelica, virgo gloriosa, fulgida nimis, spes optima, cur nos dimittis? Vel tu cum tuis morare, quae in martyrio timida non fuisti'⁵⁰.

Il profondo lamento che l'agiografo fa pronunciare agli abitanti di Narni tradisce tutto il dolore per la sacrilega violazione del riposo dei santi e per il loro trafugamento. L'autore sembra quasi interrogarsi e interrogare il lettore sul perché abbiano abbandonato la città, perché non l'abbiano protetta. Se da un lato questo tipo di lamenti si trova anche in altri racconti di trafugamento, come le due tradizioni agiografiche sulla traslazione delle reliquie di s. Nicola da Mira rispettivamente a Bari e a Venezia, dall'altro è particolarmente rilevante che la fonte, contrariamente ai casi appena citati,

⁴⁹ *Translatio Iuvenalis et Cassi*, cit., p. 238, n. 8.

⁵⁰ Ivi, pp. 243-244, nn. 51-54.

sia stata redatta in ambiente narnese – ma ne esiste anche una versione lucchese –, con un agiografo dunque chiamato a confrontarsi con la memoria della propria comunità, derubata delle reliquie, nella necessità di trovare delle motivazioni a quanto accaduto. S. Giovenale non può più venire in soccorso della sua città perché gli è stato preparato un lungo esilio («quia tibi est axilium preparatum»⁵¹), e subito dopo ci si domanda dove egli verrà portato a causa dei peccati commessi dai narnesi («ubi et pro nostris sceleribus deducendus»⁵²). A s. Cassio viene chiesto come possa abbandonare coloro che gli sono stati affidati e che dovrebbe condurre a Cristo («quomodo dimittis concessos, quos portare debes ad Christum»⁵³). Il lamento si ripete, in forme simili, nell'effettivo momento del prelievo e trasferimento a Lucca dei corpi santi:

Cui non orphanos relinquitis, beati patres? Vel cui nos dimittitis, tutores nostri? Usque quo vivimus, qui sine defensore sumus? [...] Scimus, quia nostra peccata nostrorumque parentum incitaverunt haec nobis pericula. Sed cur antea mortui non fuimus atque penis afflicti et macerati, quam vacui essemus talibus patronis?⁵⁴

Il motivo addotto per quanto accaduto è rappresentato dai peccati commessi dagli abitanti di Narni e dai loro genitori. Queste motivazioni tradiscono il tentativo dell'agiografo – e della città stessa – di trovare delle cause che possano contribuire coerentemente alla costruzione della memoria comunitaria, trovando un perché all'accaduto. L'autore infatti non esita a narrare che, dopo questi fatti, Dio inviò una serie di *signa* (grandine, pioggia calda, pioggia di fuoco, pozzi e fontane infestate dai vermi ecc.), simili alle piaghe d'Egitto narrate nell'Esodo, che vennero interpretati come segnali divini volti a esortare la città di Narni al recupero dei corpi santi. Ciò avvenne, infine, grazie all'intercessione del pontefice presso il duca di Toscana, che fece sì che le reliquie almeno di s. Giovenale facessero ritorno a Narni.

Il racconto della traslazione costituisce un ottimo spunto di riflessione per comprendere i meccanismi di elaborazione della memoria culturale. Infatti, l'agiografo non nasconde il trafugamento delle reliquie, ma anzi lo descrive come un episodio nefasto all'interno della storia di Narni. Al contempo, però, egli, probabilmente basandosi sulla tradizione e la memoria già viva nella comunità, ripensa a quanto accaduto, interpretando il trafugamento, individuandone le cause. Non solo, egli interpreta i *signa* celesti, ponendoli in coerente rapporto con il trafugamento, conferendogli dunque un significato preciso in funzione del contesto in cui si realizzarono. Il procedimento attivato dunque è quello della lettura e interpretazione degli eventi, al fine di farne una storia coerente, da porre alla base – quasi come una rifondazione culturale – del legame tra Narni e i suoi santi. Mai questi ultimi vengono accusati di mancanza nei confronti della città, ma sempre gli abitanti sono considerati peccatori e manchevoli nei loro confronti. D'altronde se la tradizione è costruita anche *a posteriori*, sulla base del ritorno in patria del santo, allora bisogna comprendere come fosse necessario

⁵¹ Ivi, p. 244, n. 52.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Ivi, n. 53.

⁵⁴ Ivi., p. 245, nn. 64, 66.

per i narnesi rimanere fedeli al proprio santo o, più coerentemente, fissare il ricordo di una presunta fermezza nella fede.

Nell'ambito dei messaggi che vengono costruiti nei percorsi di memoria attivati con il fissaggio della tradizione culturale, orale e scritta, un ruolo rilevante occupano i processi di definizione della legittimità o illegittimità delle azioni della propria comunità. Le *legendae* di *furta sacra* sono di particolare rilevanza in quanto una delle loro funzioni precipue è confermare la legittimità della traslazione, stabilendo che essa non è da considerarsi un empio furto, ma un trafugamento condotto in accordo con la volontà divina e del santo.

La questione della legittimità del furto da un punto di vista giuridico e canonico è stata affrontata da vari studiosi⁵⁵. Preferiamo quindi porre l'attenzione sul valore che l'operazione furtiva, narrata attraverso i racconti di traslazione, acquista nella mentalità collettiva, contribuendo a costruire un'idea specifica intorno al santo traslato, alla sua protezione, al culto da rendergli, alla sua capacità di assurgere a protettore e patrono della città.

A tal proposito, è importante riflettere sulle reliquie e il loro rapimento rituale, che ne fa oggetti dotati intrinsecamente di una forza taumaturgica, e al tempo stesso conferisce alle narrazioni lo *status* di 'reali' resoconti del rito di passaggio a cui sono state sottoposte. In questo ambito acquista un valore particolare la differente percezione della 'legittimità' del furto, intesa come azione svolta o meno con il favore divino e del santo, con le conseguenze che da ciò derivano. Le *translationes* analizzate, infatti, se da un lato offrono frequentemente l'esempio di santi favorevoli allo spostamento delle loro reliquie – in questi casi si tratta di fonti redatte da agiografi che fanno parte della comunità che ha messo in atto la sottrazione furtiva –, dall'altro raccontano occasionalmente il processo inverso, cioè il furto subito o la contrarietà del santo a lasciare la sua dimora. L'agiografo, facendo appello anche alla tradizione locale, si serve di tutti gli strumenti in suo possesso per comunicare ai fedeli la volontà del santo e per gettare le basi del culto o riavviarlo secondo esigenze differenti.

Possiamo individuare quattro diverse circostanze presenti nei testi:

Condizione favorevole (successo della traslazione). Il santo è favorevole alla traslazione delle sue reliquie, e lo dimostra attraverso *signa* al momento dell'apertura della tomba o dell'*elevatio*, miracoli di guarigione durante la processione o dopo la *depositio*, prodigi prima o dopo l'*adventus*. Si tratta della condizione più comune in quanto solitamente la fonte è redatta dalla comunità che ha eseguito il furto. Appartengono a questa categoria tutti i trafugamenti in cui la traslazione viene coronata da successo e l'autore della *legenda* appartiene alla comunità che la conduce. Un esempio può essere quello delle reliquie dei ss. Dodici fratelli martiri, prelevate da Arechi II.

Condizione sfavorevole (successo della traslazione). Il santo non si oppone pienamente alla traslazione delle reliquie, ma al tempo stesso manifesta il suo disaccordo

⁵⁵ Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 115-136; Silvestre, *Commerce et vol des reliques*, cit., pp. 721-739; Le Blant, *Le vol des reliques*, cit., pp. 317-328.

e sanziona l'empietà dei ladri e la violazione del suo sacro riposo. In questi casi il racconto non insiste particolarmente sul trasporto del santo nella sua nuova sede o sulla *depositio*, e l'*adventus* non viene tratteggiato in termini gloriosi. Appartengono a questa categoria i trafugamenti coronati da successo ma la cui narrazione è effettuata dalla comunità che subisce il *furtum*. Un esempio è la traslazione dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta, condotta da Adalberto di Toscana a danno della città di Narni. L'agiografo racconta l'accaduto, ma con toni fortemente critici nei confronti dei trafugatori. Dal favore dei santi, che si esprime inizialmente attraverso la loro protezione della città e il far sì che il tentativo di assedio non vada a buon fine, si passa, durante la presa di Narni, a una condizione sfavorevole (ma coronata da successo), in cui si svolge l'operazione di apertura del sepolcro e di sottrazione dei corpi. L'agiografo racconta l'episodio ricorrendo al tema del terrore che si esprime attraverso lo scatenarsi di alcuni fenomeni naturali (tuoni, lampi, terremoto) e con i fulmini che colpiscono gli occhi dei ladri rendendoli temporaneamente ciechi. Il miracolo di punizione messo in atto, che ha una valenza sfavorevole e di non legittimazione dell'operazione in corso, non è sufficiente a impedire la profanazione. D'altronde l'agiografo sa bene che l'episodio della sottrazione furtiva è vivo nella coscienza dei destinatari del testo e che quindi, pur dimostrando il non accordo del santo, comunque esso deve essere narrato. Anche il sanguinamento delle reliquie appartiene allo stesso registro espressivo.

Condizione neutra (successo della traslazione). Il santo non possiede alcuna 'personalità', non interviene – né per favorire né per sventare il furto – e l'episodio viene tratteggiato dall'agiografo come un semplice fatto, non ammantato di sacralità. Rientrano in questa categoria le 'traslazioni secondarie', cioè quelle che nel resoconto agiografico non rivestono un ruolo particolare per l'intento dell'agiografo. Un esempio riconducibile a questa categoria è il già citato trafugamento delle reliquie dei ss. Primiano e Firmiano. Dato che l'intento dell'agiografo è soffermarsi sulla 'traslazione compensativa' delle reliquie di s. Pardo, egli racconta di quella dei due santi martiri, ma solo al fine di chiarire perché gli abitanti di Larino abbiano dovuto fare ricorso a un trafugamento per dotare di reliquie la propria città. Il *furtum* dei *pignora* dei due martiri, condotto dai lesinesi, non viene sanzionato dal santo, e appare quasi come un'azione neutra, nonostante alcuni brevi riferimenti al dolore e alla rabbia degli abitanti di Larino. Esso risulta dunque tratteggiato esclusivamente come un fatto, un episodio della memoria che non richiede alcuna precisazione sacrale, infatti la privazione dei due corpi santi non è sanzionata da Dio e i 'pii ladri' non sono oggetto di alcun miracolo di punizione. Questa modalità narrativa acquista un valore specifico in forza della necessità dell'agiografo di voler instillare, attraverso il testo redatto, non un dolore per la perdita delle 'vecchie' reliquie – o almeno solo limitatamente –, ma una gioia per il nuovo santo acquisito.

Condizione sfavorevole (insuccesso della traslazione). Il santo oppone la sua resistenza e impedisce ai ladri di sottrarre il suo corpo, sanzionando l'empietà del tentativo di furto e operando miracoli di punizione che contribuiscono a legittimare la sua permanenza nella sede attuale. In questo caso la fonte è stata redatta da coloro che

detengono il possesso delle reliquie e non dai ladri, che appaiono come *antagonisti*. Appartengono a questa categoria le *translationes negatae*. Un esempio può essere rappresentato dal tentativo di furto del dito di s. Davino. Nonostante il pio ladro riesca ad avvicinarsi alle reliquie, il santo lo paralizza al momento del tentativo di prelievo, impedendo di fatto che il trafugamento possa avere luogo. L'agiografo registra l'episodio nel racconto agiografico nonostante esso non sia stato coronato da successo.

4.4 L'autenticità delle reliquie

Nell'ambito della memoria culturale di una comunità, ha una considerevole rilevanza il fissaggio della tradizione intorno all'autenticità delle reliquie. Le tradizioni locali, riprese e talvolta ampliate dall'agiografo, includono specifici meccanismi retorico-narrativi il cui fine è fornire una spiegazione in grado di confermare l'autenticità dei *sacra pignora*. Tali dispositivi della memoria e della scrittura possono essere considerati dei mezzi di difesa dell'identità locale, che pone nella reale *praesentia* del proprio santo patrono – evidentemente connessa alla consapevolezza che le sue reliquie siano autentiche – la fiducia nella sua capacità taumaturgica.

Nel medioevo l'autenticità delle reliquie poteva essere provata principalmente in due modi: da un lato la loro capacità di operare miracoli, sanare i malati, manifestando così la *virtus* insita dentro di esse⁵⁶, dall'altro la possibilità di fare ricorso a un'ordalia, procedimento di carattere meta-giudiziario riservato alla manifestazione del giudizio di Dio, al quale poteva essere sottoposto il trafugatore al fine di confermare la veridicità delle sue parole intorno alle reliquie trafugate. In altre parole, «era autentico ciò che poteva conseguire un'autorità in base a segni e linguaggi riconoscibili, essenzialmente i miracoli»⁵⁷. La formula dell'ordalia è attestata nella tradizione dei *furta sacra* europei. Secondo la *Historia Translationis ad coenobium Altivillarense*⁵⁸ (BHL 3773), testo del IX sec. che racconta la leggenda della traslazione delle reliquie di s. Elena da Roma al monastero di Hautvillers, in Francia, all'arrivo delle reliquie presso il cenobio, i monaci iniziarono subito un digiuno, al fine di ottenere da Dio un responso sulla loro autenticità. In seguito, venne inviata una piccola delegazione a Roma, composta da due monaci e un sacerdote, per verificare come stessero le cose e, probabilmente, controllare il sepolcro della santa⁵⁹. Infine, secondo quanto riportato in un testo redatto da Notchero di Hautvillers nell'XI sec.⁶⁰, il monaco Teogiso, autore del trafugamento, si sottopose a un'ordalia entrando in una vasca colma di acqua bollente dalla quale uscì indenne grazie all'aiuto divino. Il ricorso a tutti questi espedienti per confermare l'autenticità delle reliquie deriva da una vivace *querelle* sorta nell'area franca dell'impero ai tempi della traslazione e proseguita nei secoli successivi, alla quale fa riferimento lo stesso testo della *Translatio*. Inoltre, il problema dell'autenticità delle reliquie – e del loro reale trasferimento da un luogo a un altro – doveva

⁵⁶ «[...] se le reliquie si comportavano come tali – cioè se operavano miracoli, ispiravano i fedeli, accrescevano il prestigio della comunità in cui erano collocate – dovevano essere autentiche» (Geary, *Furta sacra*, cit., p. 59).

⁵⁷ Canetti, *Culti, credenze, santità*, cit., p. 101.

⁵⁸ AS, Augusti, III, cit., pp. 601-603, nn. 10-17.

⁵⁹ Un'operazione simile è contenuta nella tradizione veneziana della traslazione delle reliquie di s. Nicola.

⁶⁰ AS, Augusti, III, cit., p. 603, n. 20.

essere avvertito come concreto se Odilone di Saint-Médard, in un testo del X sec. relativo al trafugamento dei *pignora* di s. Sebastiano, mette in bocca al vescovo Ostroldo le seguenti parole:

Quid, inquires, Suessionis pervagando quaeritis, quasi Sebastianum martirem illic reperturi? Noveritis sane, quia Romae dudum post sui delibationem sepultus, hactenus ibi iacet, a nemine motus [...]»⁶¹.

L'elemento dell'ordalia, come affermato, non è invece presente nel nostro *corpus*, in cui si ricorre esclusivamente a *signa* celesti, come la diffusione di un soave profumo all'apertura della tomba, e a performance miracolistiche di guarigione e di soccorso. Nonostante questo, alcuni racconti tradiscono una reale preoccupazione degli agiografi, che includono riflessioni ed episodi esplicitamente connessi con la questione dell'autenticità, spesso relativi a reliquie provenienti da Roma in particolare nel periodo carolingio⁶² e a contesti in cui erano sorte specifiche *querelle*. Un testo esemplificativo è quello della traslazione delle reliquie di s. Marco. In uno degli episodi narrati, un mercante di una delle navi della flotta veneziana esprime la sua perplessità sulla reale presenza del santo sull'altra nave, ipotizzando che il corpo creduto dell'evangelista sia in realtà quello di un defunto egiziano, con allusione forse a una mummia⁶³ («Forsitan alicuius Aegyptii corpus vobis datum est, et dicitis quia sanctum Marcum portamus?»⁶⁴). L'empio miscredente viene subito punito: la nave che trasporta il corpo santo raggiunge miracolosamente quella su cui si trova il mercante scettico e si scaglia sopra un fianco, rimanendo in tale posizione fino all'ammissione, da parte sua e degli altri marinai a bordo, dell'autenticità dei *pignora*. L'episodio permette di riflettere sulla questione della sostituzione dei corpi santi e del commercio di reliquie che spacciava falsi *pignora* per autentici. La domanda del mercante miscredente, oltre a offrire all'agiografo l'occasione per narrare il prodigio che sanziona l'autenticità delle reliquie, fa affiorare quanto fosse diffusa l'idea che queste potessero essere non autentiche, ma fraudolentemente contraffatte. La domanda, però, potrebbe cercare di anticipare semplicemente quelle che i destinatari della *Translatio* si sarebbero posti a Venezia; in tale prospettiva l'episodio acquista la valenza di 'giustificazione', anticipando e fugando i dubbi, legittimi, che sarebbero potuti sorgere nell'ambito di un furto dai tratti così avventurosi. In un altro episodio, strettamente connesso al precedente, un marinaio è incredulo circa l'autenticità del corpo e va dicendo che

⁶¹ *Ex Odilonis Translatione S. Sebastiani*, in MGH, *Scriptores*, XV/1, Hannover 1887, p. 386, 21-23.

⁶² A riprova di questa posizione, Nicole Herrmann-Mascard riporta le parole pronunciate dell'abate di s. Michele di Verdun, in pellegrinaggio a Roma nel 1025, di fronte all'offerta di acquisto delle reliquie di papa Stefano e del diacono Nemesio: «[...] audivi multos nostrorum simili errore delusos; nec si facile credas me posse deludi. Nisi enim video sepulchrum hactenus intactum et cuius membra intus iaceant, me scriptura docuerit noveris nullatenus quidquam pretii a quoquam mihi extorqueri». L'abate, successivamente, ricorre al custode di un cimitero e riesce così a prelevare le reliquie di s. Callisto e a condurle a Verdun (Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, cit., p. 365). L'episodio potrebbe essere legato a reali dubbi di autenticità sorti intorno a delle reliquie acquistate a Roma e giunte in Francia, e l'agiografo, per questo motivo, avrebbe forse fatto una modifica del racconto al fine di garantire un maggiore margine di sicurezza sull'autenticità dei *pignora*.

⁶³ Cfr. McCleary, *Note storiche ed archeologiche*, cit., p. 258, nota 2.

⁶⁴ *Translatio Marci*, cit., p. 125, XIV, n. 5.

non è quello del santo evangelista («[...] quidam ex nautis nequaquam beati Marci sed cuiuslibet alii corpus portare se diceret [...]»⁶⁵). Anche per lui la punizione non si fa attendere: egli viene posseduto da uno spirito immondo (con una reazione di chiaro stampo evangelico: «spumans er stridens dentibus»⁶⁶) e condotto davanti al corpo del santo, al quale fa un'offerta per ottenere il perdono dei suoi peccati. Ottenuta la guarigione, rende gloria a Dio e dichiara che mai più dubiterà dell'autenticità delle reliquie. Certamente questi episodi hanno una specifica funzione nell'economia della memoria: cioè quella di diradare ogni sospetto di non autenticità. In un contesto, quello furtivo, in cui tale riprova non poteva vantare documenti in grado di rendere ufficiale la traslazione, la redazione di una *translatio* e, in particolare, la presenza di specifici episodi di matrice divina volti a confermare l'autenticazione delle reliquie, risultavano indispensabili.

Un altro esempio rilevante dell'urgenza di sottolineare l'autenticità delle reliquie, includendo anche il riferimento alla predestinazione divina al furto, è quello della traslazione dei *pignora* di s. Nicola di Mira a Venezia. Nella seconda parte del racconto è riportato un lungo elenco di miracoli, tra cui alcuni che hanno un legame specifico con la leggenda di trafugamento. In particolare, il terzo miracolo è forse il più rilevante per il suo valore nella contesa delle reliquie tra Bari e Venezia. Un sacerdote veneziano prega in un luogo solitario e all'improvviso vede un uomo anziano, greco, le cui vesti ricordano quelle di un sacerdote. Si tratta di s. Nicola, al quale l'uomo chiede dove si trovi realmente il corpo santo:

[...] si est in Smirrea, sicut Graeci dicunt, vel Bari, sicut multi Latinorum credunt. Nos enim Venetici sumus nautae negotiatores, in periculo maris assidue conversantes [...], et ideo certificarì vellemus, in quo loco veraciter devotionem nostram poneremus⁶⁷.

L'uomo cita i principali luoghi di culto nicolaiani, Mira e Bari, con le rispettive devozioni greca e latina. La diatriba tra i due luoghi genera incertezza intorno a quello in cui venerare il santo, tanto che egli domanda dove bisogna recarsi per venerarlo *veraciter*. Egli risponde rassicurandolo e confermando la predestinazione del corpo al monastero del Lido di Venezia:

[...] sed firmiter credas, et pro certo scias, quia corpus s. Nicolai, de quo requiris, in ecclesia sua, quae est in littore Rivoalti, divina praedestinatione requiescit [...]⁶⁸.

I due precedenti luoghi di culto non vengono più citati, quasi a segnalare la loro sostituzione con il nuovo santuario veneziano. Il miracolo va letto come una conferma *ex post* dell'autenticità delle reliquie del santo e come una esplicita dichiarazione di assenza di queste ultime da Bari, dove gli occidentali erano convinti («credunt») che fossero riposte. L'apparizione, secondo l'economia della narrazione, si svolge sotto il

⁶⁵ Ivi, p. 126, XV, n. 5.

⁶⁶ Ivi, n. 7.

⁶⁷ *Historia de translatione monachi anonimi Littorensis, Miracula*, cit., p. 284, III.

⁶⁸ *Ibid.*

doge Vitale Falier (1084-1096), e dunque viene collocata dall'agiografo – e dalla memoria collettiva – ben prima della traslazione.

Anche l'ottavo miracolo dell'elenco procede nella medesima direzione. Un'anziana donna di Tours, cieca e desiderosa di guarire, riceve un'apparizione del santo che la esorta a recarsi da s. Nicola. La donna esprime la sua perplessità, dicendo di essere già stata in Grecia e in Puglia e di aver lì sentito del suo nome e della sua *memoria*, non sapendo dunque dove altro dovrebbe recarsi per venerarlo:

[...] ubi potero S. Nicolaum invenire? Totum mundum paene circui; in Apulia et Graecia eum quaesivi, et ubicumque nomen et memoriam eius audivi; nunc vero quo debeo ire amplius [...]?⁶⁹

Il santo le risponde in modo chiaro: «[...] vade Venetiam. In Venetia enim Sanctum Nicolaum reperies, in Venetia enim visum recipies»⁷⁰. La donna si reca dunque nel santuario seguendo un gruppo di pellegrini diretti alla basilica di S. Marco, e ottenendo poi la guarigione. L'episodio testimonia ulteriormente l'enorme attenzione che l'agiografo dimostra nei confronti della *querelle* relativa al luogo in cui si trovavano le reliquie. L'anziana donna, non a caso, cita la Grecia – quindi verosimilmente l'ambiente mirese – e la Puglia, cioè Bari, fissando così, come già accaduto nel miracolo precedente, i due punti cardine del culto nicolaiano. La diretta esortazione del santo, che spinge la donna ad andare a Venezia, conferma la presenza e l'autenticità dei *sacra pignora* nella città lagunare, mantenendo implicitamente la veridicità della memoria del santo legata a Mira e a Bari, ma sostituendoli con il culto frutto del trafugamento più recente.

L'elenco di miracoli si conclude con un ultimo episodio particolarmente rilevante, che è da porre a corollario di tutti i miracoli di predestinazione e conferma della reale presenza del corpo di s. Nicola a Venezia. Il vescovo di Fermo Azzo II (prima del 1108 – dopo il 1119) e il console Reginaldo si recano a Gerusalemme e si fermano presso la città di Mira per verificare se realmente le reliquie siano state portate via come si narra. L'*ecclesia* che le accoglieva appare completamente devastata e giungendo in città i due apprendono dalla viva voce degli abitanti che i veneziani hanno realmente sottratto («abstulerunt») le reliquie dei santi, lasciando Mira senza i suoi protettori⁷¹. Durante il secondo sopralluogo della chiesa, guidato dagli abitanti della città, il vescovo e il console hanno modo di leggere anche i *tituli* che erano posti sulle arche contenenti le reliquie. L'insieme di queste 'testimonianze' rinforza ulteriormente le fondamenta della memoria veneziana e del monastero di S. Nicolò al Lido, che fornisce, attraverso i suoi agiografi, una lunga serie di prove di autenticità. Questo episodio, posto a conclusione dell'elenco dei *miracula*, rappresenta la conferma 'archeologica' dell'accaduto, proposta come diretta operazione di sopralluogo e indagine in grado di certificare lo stato dell'antico santuario nicolaiano, con la lettura dei *tituli*, appositamente tradotti dal vescovo in latino, dimostrazione tangibile del *furtum*.

⁶⁹ Ivi, p. 288, VIII.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Ivi, pp. 290-292, XI.

Translatio sanctitatis

La questione dell'autenticità delle reliquie viene affrontata in modo esplicito anche nella *Translatio s. Nicolai* redatta in ambiente barese, e che fece probabilmente da modello a quella veneziana. Dopo il trafugamento delle reliquie di s. Nicola, durante la navigazione il vento rimane contrario alle tre navi, e i mercanti iniziano a interrogarsi sull'autenticità dei *pignora*:

Forsitan aliud nobiscum vehimus non autem illud quod autumamus aut si veraciter beati Nycholai corpus gerimus fortassis non sibi placuit ideoque portare ulterius non valemus?⁷²

In quella stessa notte, uno dei mercanti di nome Eustasio si era posto la domanda, dubitando al contempo della loro autenticità, e, qualora fossero state vere, dell'accordo del santo. Egli sogna delle sanguisughe che fanno sanguinare la sua lingua:

Quorum unus Eustasius nomine nocte illa que diei succedebat eidem fertur vera sompni visionem vidisse immo huiusmodi passionem sensisse. Irundines enim linguam illius morsibus continere maleque tractare atque cruentare putabantur⁷³.

Dopo il terribile incubo, tutti si convincono dell'autenticità dei *sacra pignora*:

[...] quod vere sint Nycholai membra sanctissimi sibi bene complacuisse non ulterius dubitavit⁷⁴.

La narrazione di questo miracolo rappresenta il mezzo mediante il quale l'agiografo conferma al suo pubblico l'autenticità delle reliquie, il cui principale sigillo di garanzia, nel contesto preso in esame, era rappresentato proprio da espliciti *signa*. L'immagine onirica delle sanguisughe si configura come un miracolo di punizione, che non affligge direttamente il corpo ma l'anima, andando simbolicamente a colpire proprio il mezzo di comunicazione della sua incertezza, la lingua e dunque la facoltà verbale.

Un evento che aveva portato a un'enorme affluenza di reliquie verso l'Occidente, e dunque anche l'Italia, fu la quarta crociata con la presa di Costantinopoli. In questo contesto, si tentò di confermare l'autenticità delle centinaia di reliquie traslate o trafugate, attraverso una sorta di moltiplicazione dei certificati di autenticità, che consistevano in strisce di tessuto, papiro o pergamena ed erano attaccate ai reliquiari⁷⁵; accanto a questi documenti di autenticazione rimanevano talvolta epigrafi, come nel caso di s. Dionigi l'Aeropagita, la cui testa sarebbe giunta nel 1205 in Piccardia⁷⁶. È

⁷² Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 100; cfr. Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 119.

⁷³ Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 100.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Claverie, *Les acteurs du commerce des reliques*, cit., p. 590; Hermann-Mascard, *Les reliques des saint*, cit., p. 119. Sull'esame delle reliquie e dei reliquiari si veda Geary, *Living with the Dead*, cit., p. 204.

⁷⁶ *Ibid.*

chiaro che questo era un modo attraverso cui si cercava di limitare le perplessità dei fedeli.

Dagli esempi proposti appare dunque chiaro come i meccanismi retorico-narrativi messi in atto dall'agiografo siano finalizzati a imprimere nella memoria collettiva una precisa idea intorno all'autenticità dei *pignora*. Pur in assenza di ordalie alle quali le reliquie o i trafugatori vengono sottoposti, come nel caso dei *pignora* di s. Elena, le fonti chiariscono l'esplicita preoccupazione degli autori per tale questione, impegnandosi a registrare o includere episodi miracolosi la cui finalità era di fugare ogni dubbio di contraffazione e non autenticità.

4.5 *Le translationes negatae*

Essendo il fine principale della redazione dei racconti di traslazione furtiva quello pubblicitario-propagandistico, è necessario porre l'accento su una categoria di traslazioni attestata anche nel contesto dell'Italia medievale, quella delle *translationes negatae*. Con questa espressione si intendono i tentativi di trasferimento delle reliquie – nel nostro caso sempre furtivi – non coronati da successo, in genere per via dell'opposizione del santo⁷⁷. Tali traslazioni rientrano nella categoria che Herrmann-Mascard definiva 'empie' e che costituiscono una chiara modalità di elaborare la memoria storica affinché sia tutelata l'autenticità delle reliquie – difese dal santo stesso – e dimostrata l'empietà dell'atto sacrilego che si voleva perpetrare.

⁷⁷ Un esempio d'oltralpe è quello della *translatio negata* delle reliquie di s. Benedetto, che secondo una tradizione dell'VIII-IX sec. erano state trafugate da Montecassino e poste nel monastero di Fleury. Nel 753, secondo quanto riportato nella *Chronica* di Sigiberto (MGH, *Scriptores*, VI, Hannover 1844, p. 332, 28-30) e nella *Historia ecclesiastica* di Ugo da Fleury (ivi, IX, p. 359, 14-63.), Carlo Magno si sarebbe interessato al rientro delle reliquie in Italia, coadiuvato dall'analoga volontà di papa Zaccaria. Ma successivamente, quando i vescovi entrarono nella chiesa del monastero per prelevare i *pignora*, vennero colpiti da una cecità temporanea, chiaro dispositivo retorico-narrativo per impedire la traslazione e chiarire la volontà del santo di rimanere a Fleury. Questi testi giocano un ruolo nell'annosa questione che contrappose Montecassino a Fleury (e a Le Mans, per il corpo di s. Scolastica) intorno a chi possedesse realmente le reliquie del santo. Un episodio interessante, redatto però per parte di Montecassino, è narrato nel *Chronicon* di Leone Ostiense e riguarda il monaco Adamo, vissuto a Montecassino intorno al 1020. Il monaco, rattristato per le voci che aveva sentito che negavano la presenza delle reliquie di s. Benedetto, per darle invece custodite a Fleury, si trovava a pregare presso il sepolcro del santo e subito lo vide apparire ricevendo la conferma che sia lui sia la sorella riposavano in quel luogo e che la riprova di ciò l'avrebbe avuta entrando in chiesa per primo al mattino seguente, vedendo innalzarsi dal sepolcro del fumo. Il monaco, il giorno successivo, constatò quanto preannunciato. Sul trafugamento delle reliquie di s. Benedetto e di s. Scolastica, si veda il recente contributo di A. Galdi, *S. Benedetto tra Montecassino e Fleury* (VII-XII sec.), «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge» 126-2, 2014, <<http://mefrm.revues.org/2047>> (01/20), e la relativa bibliografia; cfr. anche Head, *Hagiography and the cult of Saints*, pp. 23-24, 39, 138 e ss.; sul culto e le reliquie si veda: A. Beau, *Le culte et les reliques de saint Benoît et de sainte Scholastique*, Abadia de Montserrat, Montserrat 1980; sul santo, Montecassino e il culto si veda: A. Galdi, *Benedetto*, Il Mulino. Bologna 2016.

Un esempio interessante è il tentativo di traslazione delle reliquie di s. Appiano⁷⁸. Secondo il racconto contenuto nella *Vita S. Apiani monachi* (BHL 619)⁷⁹, alcuni abitanti di Pavia si recano a Comacchio per acquistare del sale. Durante la notte entrano nella piccola cappella e prelevano il corpo del santo, collocandolo sulla loro nave. Ma questa, per sua volontà, non può muoversi in alcun modo nella direzione da loro auspicata. Dopo numerosi e vani tentativi, lasciano partire la nave così che possa dirigersi nella direzione che avrebbe preso naturalmente in forza del vento, e approda sulle coste presso Comacchio; il corpo del santo viene posto nella vicinissima chiesa di S. Mauro.

La lettura dell'episodio non consente di delineare in modo chiaro e definitivo le motivazioni sottese al tentativo di furto, incluso nell'elenco di miracoli, finalizzati a tracciare i caratteri taumaturgici del santo. S. Appiano sarebbe stato monaco nel monastero pavese di S. Pietro in Ciel d'Oro, fondato nell'VIII sec., la cui prima menzione è contenuta nella *Historia Langobardorum* (X, 128) di Paolo Diacono. Considerando il tempo della vita del santo, la prima traslazione presso la chiesa rurale di S.

⁷⁸ Interessanti tentativi di ricostruzione delle vicende biografiche e *post mortem* del santo sono state condotte da Giovanni Spinelli e Glauco Maria Cantarella; nonostante le ipotesi formulate, la figura di s. Appiano rimane assai sfuggibile. In base alla tradizione agiografica, era originario della Liguria e fu monaco a Pavia nel monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro. Inviato dal suo abate a Comacchio per rifornire le riserve di sale per il monastero, vi sarebbe rimasto per il resto della sua vita, dedicandosi anche alla cura d'anime. Morto forse nel IX sec. presso la località di Lagosanto, venne sepolto a Comacchio. Si ha notizia anche di un altro santo omonimo, pavese, che si credeva fosse un vescovo africano. Su s. Appiano si veda: A.M. Zimmermann, *Appiano di Comacchio, monaco*, in BS, II, cit., coll. 317-318; G. Spinelli, *Sant'Appiano di Comacchio: un patrono cittadino mancato?*, «Ravennatensia», 11, 1986, pp. 47-70; G.M. Cantarella, *Sant'Appiano, un tema interminabile?*, in *Storia di Comacchio nell'età moderna*, I, Grafis, Casalecchio di Reno 1993, pp. 147-172; Id., *Nota su Sant'Appiano di Comacchio*, «Anecdota. Quaderni della Biblioteca Lodovico Antonio Muratori. Palazzo Bellini - Comacchio», 5, 1995, pp. 7-17. Sul secondo santo omonimo citato si veda A. Amore, *Appiano di Pavia*, in BS, II, cit., coll. 318-319.

⁷⁹ *Vita s. Apiani monachi*, cit.; in part. p. 320, n. 10. Non è affatto chiaro a quando possa risalire la fonte. Il racconto, secondo Giampaolo Ropa, sarebbe uscito dalla canonica regolare di S. Mauro (G. Ropa, *Le scuole ecclesiastiche*, in *Le sedi della cultura nell'Emilia Romagna*, II, Federazione delle casse di risparmio e delle banche del monte dell'Emilia e Romagna, Bologna 1984, p. 77), mentre secondo Spinelli proverrebbe dalla canonica regolare di S. Giacomo di Cella Volana (Spinelli, *Sant'Appiano di Comacchio*, cit., pp. 65-66). L'insieme dei testi che costituiscono il dossier agiografico del santo (un sermone, un inno, una vita e un resoconto di miracoli) è contenuto in un 'leggendario' (Barber. lat. 586) risalente alla fine dell'XI o all'inizio del XII sec., contenente altri 131 testi agiografici (Geary, *Furta sacra*, cit., p. 157; Spinelli, *Sant'Appiano di Comacchio*, cit., p. 48). Secondo Glauco Maria Cantarella tale dossier può essere considerato funzionale «per una formale causa di santità di Appiano, per la sua beatificazione, per la sua erezione a patrono di Comacchio», pur considerandone la possibile incompiutezza (Cantarella, *Sant'Appiano*, cit., p. 154); secondo Spinelli, invece, avrebbe un carattere prettamente liturgico (Spinelli, *Sant'Appiano di Comacchio*, cit., pp. 49-50). La *Vita*, come ha dimostrato Cantarella, è stata scritta da un monaco o da qualcuno che viveva in un contesto profondamente influenzato dal monachesimo o che si era formato su testi di carattere monastico. Il testo sembra essere il frutto del lavoro di più mani, e la parte più antica potrebbe essere proprio quella relativa ai miracoli del santo. Ad ogni modo, l'episodio narrato – o la memoria intorno a esso –, indipendentemente dalla sua messa per iscritto, è da far risalire al periodo altomedievale.

Gervaso⁸⁰, la successiva costruzione di una piccola *ecclesia* in suo onore⁸¹, e l'espressione che introduce il vero e proprio episodio di nostro interesse («Transacto itaque multo tempore [...]»⁸²), dobbiamo ritenere che l'evento sia da collocarsi nel IX o, più probabilmente, nel X sec.⁸³. Leggendo il tentativo di furto nel contesto della *Vita* del santo, si rileva un *continuum* narrativo legato alla volontà dell'agiografo di stabilire i caratteri del culto, dipendenti dalla sua ferrea volontà di mantenere il *patrocinium* sulla città di Comacchio. L'episodio, in effetti, è incastonato in una serie di fatti che hanno il fine di segnalare la sua *praesentia* nell'area cittadina e il suo patronato su di essa, elementi che possono far pensare a una ripresa del culto in chiave civica, soprattutto se si considera il periodo al quale risale il *dossier*, che corrisponde al primo sviluppo delle autonomie comunali in Italia, culto che però, nonostante una più o meno grande attività nei secoli altomedievali, non lasciò quasi alcuna traccia nel basso medioevo⁸⁴. Un'ipotesi, certamente suggestiva, riguarda Pavia che, fin dal XIII sec., vantava di possedere le reliquie di un s. Appiano, sulla cui identità, però, non c'è assoluta certezza, tanto che è possibile si tratti semplicemente di un vescovo omonimo⁸⁵. Si potrebbe ipotizzare, in accordo con Patrick Geary, che l'episodio di nostro interesse testimoni, sì, un tentativo di trafugamento, vero o presunto, non andato però a buon fine, con l'intento quindi di delegittimare la pretesa pavese di possedere i resti del santo. Una seconda ipotesi che è stata avanzata è quella di considerare il trafugamento come reale e coronato dal successo, e il racconto come un'alterazione dei fatti storici, confezionato *ad hoc* dall'agiografo di Comacchio per mantenere attivo il culto del santo in città, mascherando dunque la traslazione⁸⁶.

L'iniziativa del tentato trafugamento è riconducibile a un gruppo di mercanti pavesi. Sarebbe proprio in occasione del viaggio finalizzato all'acquisto di sale che i *cives papienses* avrebbero deciso di trafugare le reliquie. La storiografia ha sistematicamente sottolineato l'evidente dimensione mercantile del furto, e in particolare Geary ha affermato che «anche se il *miraculum* non ha basi storiche, l'agiografo ha adattato la sua storia alle caratteristiche dell'emergente mondo mercantile dell'Italia marittima»⁸⁷. Il miracolo, dunque, serve a spiegare il trasferimento delle reliquie dalla chiesa del santo a quella di S. Mauro, e al contempo a sottolineare la protezione del santo sulla città di Comacchio. In termini generali, il culto di s. Appiano – e anche, dunque, il dispositivo della *translatio negata* – deve aver svolto un ruolo rilevante in

⁸⁰ *Vita s. Apiani monachi*, cit., p. 320, n. 7. La chiesa, ci informa il racconto, era posta «in confinio eiusdem Episcopatus», ed era poco frequentata, trovandosi lontana dal centro abitato.

⁸¹ Secondo Spinelli, quella che le fonti definiscono una chiesa potrebbe essere stata una semplice cappella, poi successivamente ampliata, nelle funzioni e nella rilevanza, dagli agiografi (Spinelli, *Sant'Appiano di Comacchio*, cit., pp. 57-58).

⁸² *Vita s. Apiani monachi*, cit., p. 320, n. 10.

⁸³ Cfr. Geary, *Furta sacra*, cit., p. 112. Spinelli accoglie la tradizionale datazione della *Vita* al IX sec., segnalando che la morte del santo sarebbe avvenuta intorno all'885 e che il tentativo di trafugamento è forse successivo al 932, quindi svoltosi in un particolare momento storico, «favorito dalla desolazione che allora regnava in Comacchio, distrutta dai veneziani» (Spinelli, *Sant'Appiano di Comacchio*, cit., pp. 55-56).

⁸⁴ Geary, *Furta sacra*, cit., p. 112.

⁸⁵ Cfr. l'ipotesi di Spinelli, *Sant'Appiano di Comacchio*, cit., pp. 66-70.

⁸⁶ Ivi, p. 54.

⁸⁷ Geary, *Furta sacra*, cit., p. 113.

età comunale, contribuendo alla formazione di una coscienza civica, sotto l'insegna di un preciso patrono⁸⁸. La stessa inclusione del *dossier* su s. Appiano nel leggendario compilato tra gli ultimi anni dell'XI e i primi del XII sec. fa ipotizzare che tale culto ricevesse un nuovo slancio proprio con i decenni dell'avvio, in molte località dell'Italia centro-settentrionale, delle istituzioni comunali⁸⁹. Relativamente all'episodio di nostro interesse, Spinelli ipotizza, tra le varie possibilità, che il santo non fosse un monaco del monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro, ma di un altro e che il tentativo di trafugamento si fosse verificato non molti anni dopo la sua morte, ma durante i funerali, con l'impossibilità però di traslare la salma per via del mal tempo, con conseguente tumulazione a Comacchio⁹⁰. Il periodo della *translatio negata* potrebbe essere successivo al 932 e connesso con la desolazione in cui si trovava Comacchio, distrutta dai veneziani⁹¹. Forse questa circostanza avrebbe favorito la riscoperta del santo e il tentativo di rilancio del suo culto, connesso con la rinascita della città stessa⁹².

Più in generale, intorno al culto del santo, l'ipotesi formulata da Spinelli, e solo parzialmente accolta da Cantarella⁹³, è ancorata ai conflitti politico-istituzionali legati alla lotta per le investiture in corso in quegli anni tra Enrico IV e Gregorio VII. Nello specifico, Comacchio avrebbe cercato di collegare la sua identità cittadina non a s. Cassiano – cui tra l'altro è intitolata la principale chiesa di Comacchio –, santo martire di Imola, «rivale commerciale e, a partire dal 1094, politico-religioso di Comacchio»⁹⁴, la cui fama era giunta anche lì, ma a un santo locale. Questo perché Imola, sede della diocesi, alla fine dell'XI sec., invece di continuare ad appoggiare Gregorio VII, aveva aderito all'antipapa Clemente III – eletto durante il sinodo scismatico del 25 giugno del 1080, in opposizione al pontefice romano e vicino all'imperatore –, stipulando nel 1099 anche degli accordi commerciali con Venezia, rivale di Comacchio⁹⁵. Il rapido declino del culto di s. Appiano sarebbe stato poi legato alla distruzione della chiesa di S. Mauro e alla conseguente dispersione delle reliquie del santo, ma ancor di più «al riassorbimento romano dello scisma guibertista ed al ritorno di Comacchio sotto l'obbedienza papale»⁹⁶.

Un altro caso interessante è la *translatio negata* di s. Martino di Monte Massico, le cui reliquie erano custodite all'interno di un cenobio ceduto intorno all'810 dai beneventani all'abbazia di S. Vincenzo al Volturno⁹⁷. Anche se già un episodio di

⁸⁸ Spinelli, *Sant'Appiano di Comacchio*, cit., p. 47.

⁸⁹ Ivi, p. 50.

⁹⁰ Ivi, p. 53.

⁹¹ Ivi, p. 56.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Cantarella, *Sant'Appiano*, cit., p. 159.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Spinelli, *Sant'Appiano di Comacchio*, cit., pp. 61-63.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Sul santo e l'eremo si veda: Gregorio Magno, *Dialogi*, III, 16 (ed. Pricoco S. et al. (a cura di), *Storie di santi e di diavoli*, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, Roma 2005); D. Ambrasi, *Martino di Monte Massico*, in BS, VIII, cit., coll. 1237-1240; L.R. Cielo, *Cattedrali e reliquie nella Campania normanna. I «tests» di Carinola, Caiazzo e Alife*, «Rivista storica del Sannio», 1, 1983, pp. 9-22; A. Acconci et al., *L'oratorio rupestre di San Martino in clivo montis Marsici, Monte Massico (Caserta)*, «Arte medievale. Periodico internazionale di critica dell'arte medievale», 4/2, 2005, pp. 9-30; D. Caiazza, *Eremiti e cenobiti nell'Alta Terra di Lavoro*, in Id. (a cura di), *Terra di Lavoro, terra di santi. Eremiti e*

opposizione al trafugamento della sua salma è indicato al tempo del principe Arechi II, che voleva portarla con sé a Benevento, l'episodio che si configura come un tentativo di trafugamento è quello avvenuto sotto l'abate Ilario. Secondo la *Vita, translatio et miracula S. Martini Abbatis* (BHL 5604)⁹⁸, redatta da Pietro Diacono di Cassino (1107/1110-1159) e quindi risalente alla prima metà del XII sec.⁹⁹, Ilario, abate di S. Vincenzo al Volturno, affida la custodia del sepolcro di s. Martino a un monaco, che però desidera prelevarne il corpo. Si introduce così durante la notte nella tomba, ma un violento terremoto, che fa tremare anche la montagna, lo dissuade dal suo intento. Il santo compare in sogno all'abate, chiedendogli a chi mai avesse affidato il suo corpo. Ilario si dirige subito a cavallo all'eremo e interroga il custode, che gli racconta quanto avvenuto, venendo poi rimosso da quell'incarico.

Il tentativo di furto deve essere avvenuto prima della definitiva traslazione del corpo del santo a Carinola (Caserta), quindi prima del 1094. La fonte cita quale abate di S. Vincenzo un tale Ilario. Se si trattasse dell'abate Ilario di Matera, citato nel *Chronicon Vulturnense*, abate dal 1011 al 1045, l'episodio in questione sarebbe da collocare in questo arco cronologico. La narrazione, da considerare insieme al tentativo di traslazione che viene attribuito ad Arechi II a Benevento, deve essere letta in funzione della redazione del racconto. Essendo stata scritta da Pietro Diacono, nel XII sec., già dopo l'effettiva e riuscita traslazione a Carinola il 26 giugno 1094, per volontà del vescovo Bernardo († 1109), entrambi gli episodi rappresentano il tentativo dell'agiografo di mettere insieme tutti gli eventi relativi alla vita e ai miracoli del santo. È chiaro che, in questo contesto, ben poco si può ipotizzare intorno all'episodio di nostro interesse, solamente accennato e quasi privo di precisi riferimenti temporali.

monachesimo nell'Alta Terra di Lavoro da Benedetto a Celestino V. Atti del Convegno di studi sulle radici della spiritualità e cultura della Campania (Raviscanina, 1 luglio 2005), Ikona, Piedimonte Matese 2005, pp. 19-50.

⁹⁸ *Vita, translatio et miracula s. Martini abbatis*, in AS, Octobris, X, cit., pp. 835-840; il testo del tentativo di furto è a p. 838, n. 9.

⁹⁹ Henri Moretus nel 1906 pubblicò un testo, corrispondente alla parte relativa al tentativo di traslazione di Arechi II e alle incursioni saracene dell'opera di Pietro Diacono, redatto dal diacono Adalberto, risalente però alla fine dell'XI sec. e che certamente fu il testo di cui l'abate di Montecassino si servì per la stesura del suo libello (H. Moretus, *Un opusculum du diacre Adelbert sur s. Martin de Montemassico*, «Analecta Bollandiana», 25, 1906, pp. 243-257). Questa versione sarebbe più fedele al testo redatto dal diacono Severo nominato in entrambe le fonti; sull'episodio si veda Pedroni, *Santa Sofia e la ricerca di reliquie nell'ideologia di Arechi II*, pp. 139-140; A. Galdi, *Santi, territori, poteri e uomini nella Campania medievale*, Salerno 2004, pp. 248-250. Secondo il racconto, Arechi II, mediante la moglie, cerca di ottenere l'autorizzazione a traslare le reliquie del santo nella sua città; il vescovo e il pontefice acconsentono. Viene quindi fatto un digiuno di tre giorni e poi organizzata una processione con i sacerdoti verso l'eremo sul monte Massico. Un violento terremoto fatto scatenare dal santo impedisce il completamento dell'operazione, che oscilla tra la semplice volontà di traslazione (nella redazione di Pietro Diacono) e l'intenzione furtiva (che forse si può evincere dal testo di Adalberto, più fedele alla versione originale di questo episodio).

Ultima *translatio negata* dei racconti presi in esame è quella di s. Davino¹⁰⁰. L'episodio è narrato all'interno degli *Acta S. Davini peregrini Lucae* (BHL 2114)¹⁰¹, testo agiografico di autore anonimo relativo alla vita e ai miracoli del santo. Secondo il racconto, un canonico della chiesa di Lucca, essendo venuto a conoscenza dei numerosi miracoli compiuti da s. Davino, una notte si alza e si reca di nascosto presso il suo sepolcro, tentando di prelevare un dito del santo, ma venendo subito paralizzato per volontà divina. La mattina seguente, quando i religiosi e i laici giungono in chiesa, si accorgono dell'accaduto, e il chierico, intimorito e pieno di vergogna, confessa ogni cosa. Tutti iniziano allora a pregare per la sua liberazione e così ottengono lo scioglimento della 'paralisi'. Ecco la narrazione del tentativo di trafugamento:

Quidam etiam canonicus nostrae ecclesiae, cum tot et tanta miracula audisset et vidisset, cupiens aliquid de eius reliquiis habere; intempesta nocte surrexit, et ad sepulcrum eius clam pergens, statim aperuit, et digitum eius nisus est auferre. Secum praedictum digitum apprehendisset, subito mira Dei potentia apprehensus est et ipse¹⁰².

L'episodio, che è chiaramente privo di qualsivoglia risvolto politico o istituzionale, è probabilmente da ritenere un semplice ma efficace dispositivo agiografico messo in atto per dissuadere eventuali trafugatori dall'intenzione di profanare il corpo del santo. Episodi come questi non fanno che confermare il grande interesse che veniva nutrito nei confronti dei corpi dei santi, tale da indurre, talvolta, a veri e propri furti *causa devotionis*.

I dispositivi retorico-narrativi delle *translationes negatae* sono dunque quelli che, nell'ambito dei *furta sacra*, svolgono profonde funzioni nella memoria collettiva. L'idea di fissare nella 'storia' del proprio culto quella di un tentativo di trafugamento non andato a buon fine, serve a proteggere il culto stesso, dissuadendo eventuali potenziali trafugatori dal tentativo di prelevare i *sacra pignora*; inoltre, questo meccanismo, nella percezione dei fedeli e dei pellegrini, dimostra l'interesse che il santo nutre verso la comunità in cui si trova, tale da rifiutarsi di abbandonarla. Dunque, richiamando il paragrafo precedente, anche la traslazione impedita dal santo è uno strumento attraverso il quale viene dimostrata l'autenticità delle reliquie.

¹⁰⁰ Sul santo si veda: S. Akelian, *Davino*, in EC, IV, Firenze 1950, coll. 1248-1249; P. Lazzarini, *Davino Armeno*, in BS, IV, Roma 1964, coll. 520-521; A. Vauchez, *Un modèle hagiographique et culturel en Italie avant saint Roch: le Pèlerin mort en chemin*, in A. Rigon et al. (a cura di), *San Rocco. Genesi e prima espansione di un culto*. Incontro di studio (Padova, 12-13 febbraio 2004), Société des Bollandistes, Bruxelles 2006, pp. 57-69.

¹⁰¹ *Acta s. Davini peregrini Lucae*, in AS, Iunii, I, cit., pp. 322-324; l'episodio è narrato a p. 324, n. 11. Secondo Daniel Papebroch, è precedente al 1142.

¹⁰² *Ibid.*

Capitolo 5

Signa e dispositivi rituali: innovazioni e questioni storico-religiose

5.1 *Evocatio e furta sacra*

Sul piano della comparazione storico-religiosa è possibile porre in relazione il *furtum* del santo con un ben più antico dispositivo rituale, l'*evocatio deorum*, attestato a Roma¹ e in ambito ittita². Il rito, il cui nome fa riferimento al 'chiamare fuori' la divinità, veniva messo in atto solitamente in occasione di assedi, e consisteva nell'esplicita richiesta, indirizzata da coloro che volevano trasferire la potenza numinosa, alla divinità, in attesa di un segno che potesse chiarire l'autorizzazione al trasferimento. I romani esortavano così il nume che proteggeva una data città da loro assediata ad abbandonarla per seguirli a Roma, dove avrebbero edificato un tempio e vi avrebbero riposto il suo simulacro. Infine, veniva concretamente prelevata la sua rappresentazione metonimica, solitamente una statua ma talvolta anche una rappresentazione aniconica.

Le fonti antiche che attestano questo rito sono poco numerose. Plinio, ad esempio, riporta che l'*evocatio* era compiuta dai sacerdoti nei confronti della divinità tutelare della città³; Livio racconta il rito di *evocatio* di Giunone Regina, pronunciato dal dittatore Furio Camillo – ma forse dettato sempre dai sacerdoti – al termine della conquista di Veio nel 396 a. C.⁴; rilevante anche l'*evocatio* di Giunone Celeste da Cartagine, avvenuta nel 146 a. C., e quella, più recente, risalente al 75 a. C., relativa alla conquista di *Isaura Vetus*, città della Cilicia⁵. Il *carmen evocationis*, la cui antichità e

¹ Sull'*evocatio* nel mondo antico si vedano i seguenti titoli e la bibliografia ivi citata: V. Basanoff, *Evocatio, étude d'un rituel militaire romain*, Presses universitaires de France, Paris 1947; J. Le Gall, *Evocatio*, in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. I. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, École française de Rome, Rome 1976, pp. 519-524; G. Gustafsson, *Evocatio Deorum: Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*, Uppsala Universitet, Uppsala 2000; G. Ferri, *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano*, Bulzoni, Roma 2010; P. Bruun, *Evocatio deorum: some notes on the Romanization of Etruria*, «Scripta Instituti Donneriani Aboensis», 6, 2014, pp. 109-120.

² Per un'introduzione al fenomeno, letto in chiave comparativa con quello romano, si veda Ferri, *Tutela segreta*, cit., pp. 71-100.

³ Plinio, *Naturalis Historia*, XXVIII, 18, 3-4.

⁴ Livio, *Historiae*, V 21, 1-3; 22, 3-7, 9-10; 29, 10-11; altri esempi di *evocatio*: Servio, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros*, II, 351; I, 277.

⁵ Per una trattazione esaustiva dei casi citati e di qualche altro sulla cui attendibilità gli studiosi nutrono delle incertezze, si veda Ferri, *Tutela segreta*, cit., pp. 29-50.

arcaicità non è probabilmente da mettere in dubbio⁶, che è la formula impiegata per richiedere la dipartita della divinità, è stato tramandato da Macrobio nei suoi *Saturnalia*⁷. L'elemento caratteristico del *carmen* sta nella formula 'preventiva' «sive deus sive dea», che sostituisce il teonimo generico, a cui fa seguito il *votum* di templi, dei giochi e del sacrificio⁸.

L'insieme delle testimonianze in merito al rituale di *evocatio*, e in particolare quella più densa di Macrobio, sembrano confermare che la finalità principale del rito fosse quella di scongiurare la divinità di seguire gli assediati, ma prima dell'assedio stesso, per non correre il rischio di compiere un sacrilegio, provocandone l'ostilità o la neutralità, con l'obiettivo dunque di ottenerne i favori per terminare con successo l'impresa. L'obiettivo era perciò quello di operare una desacralizzazione della città posta sotto assedio, per conquistarla senza alcuna opposizione divina⁹.

I meccanismi che valgono per il rito di *evocatio* nel mondo antico sono parzialmente sovrapponibili a quelli della traslazione furtiva. Come sottolineato anche da Luigi Canetti, infatti, sono «piuttosto salienti [...] le affinità morfologiche e funzionali»¹⁰ tra il rituale antico di *evocatio* e il furto di reliquie, fermo restando che è impossibile anche solamente ipotizzare un qualche tipo di continuità storica. Vediamo alcuni esempi tratti dalle nostre fonti, così da chiarire tali affinità.

Nel racconto della traslazione delle reliquie di s. Imerio, il vescovo di Cremona Liutprando, in accordo con quello di Amelia, entra nella chiesa della città dove sono custoditi i *sacra pignora*. Prima di procedere con il furto, però, i due si raccolgono in preghiera, con il fine di ottenere il favore del santo:

[...] ingressi sunt ecclesiam, quasi nocturna celebraturi mysteria. Prostrati namque in oratione diutius, multis vacabant votis et precibus, quo suis sancti faverent petitionibus¹¹.

La preghiera pronunciata, considerabile una *exoratio*, cioè una supplica tramite preghiere per ottenere il favore del santo¹², è assimilabile al *carmen evocationis*, anche se quest'ultimo è da intendere quale formula fissa. Se, certamente, esso era un vero e proprio invito alla divinità affinché abbandonasse la sua dimora e seguisse il nemico, nel caso di s. Imerio si tratta di una preghiera finalizzata a ottenere la benevolenza del santo e, soprattutto, a far sì che egli non si opponga al trasferimento.

Un esempio simile è offerto dal tentativo di traslazione delle reliquie di s. Martino di Monte Massico da parte di Arechi II. Egli, dopo aver ottenuto le autorizzazioni ecclesiastiche per la traslazione e aver digiunato per tre giorni, si avvia a piedi nudi verso il monte. Qui, dopo la celebrazione della messa e del rito eucaristico, insieme al

⁶ Ivi, p. 33.

⁷ Macrobio, *Saturnalia*, III, 9, 1-9.

⁸ Ferri, *Tutela segreta*, cit., p. 38.

⁹ Ivi, p. 42.

¹⁰ Canetti, *Mnestostoria e archeologia rituale*, cit., p. 137; cfr. anche Pedroni, *Santa Sofia e la ricerca di reliquie*, cit., pp. 133-134.

¹¹ *Translatio s. Himerii*, cit., p. 265, nn. 8-9.

¹² Cfr. Ferri, *Tutela segreta*, cit., p. 97.

vescovo si reca nel luogo in cui sono custodite le reliquie pregando affinché gli sia concesso di trasferirle:

[...] una cum principe ad tumulum sancti accedens, orare coepit, obnixè Deum deprecans, ut pro quo venerant, sancti Martini corpus ab eis transferri permetteret. Omnes etiam, qui cum episcopo et principe venerant, ad terram prostrati, sanctum Martinum ut transferri se permetteret suppliciter implorabant¹³.

Le preghiere del vescovo e del principe sono rivolte prima a Dio, poi al santo stesso. La risposta, la medesima presente nel caso di s. Imerio, viene interpretata in modo opposto: si scatena subito un violento terremoto, tanto che lo stesso monte rischia di franare, e i due comprendono che non è possibile procedere alla traslazione («[...] nullo modo petitionibus in hoc acquiescere perceperunt, sicque tristes ad propria sunt reversi»¹⁴).

A tal proposito, nel caso del trafugamento delle reliquie di s. Imerio, l'esito della supplica è affidato a un fenomeno naturale, consistente in una scossa sismica:

Vix expletis orationibus, totus ille contremuit locus, in quo iacebat sanctus Hymerius. At presules, quamvis tremefacti, tamen spe credula propius sunt aggressi¹⁵.

L'evento, che nell'esempio di s. Martino è da intendere come un'opposizione del santo, qui ha una specifica valenza favorevole e di approvazione dell'operazione in atto.

Un altro esempio particolarmente rilevante dell'evocazione del santo dal suo santuario è fornito dai racconti, baresi e veneziani, delle traslazioni dei *sacra pignora* di s. Nicola. Nella sua *Translatio*, l'arcidiacono Giovanni racconta che, prima dell'interessamento dei baresi, in molti avevano tentato di prelevare le sue reliquie. Tra questi, un conte palatino, su incarico dell'imperatore, si era recato a Mira per tentare di portare via le reliquie. Egli, entrato in chiesa, rivolge al santo la preghiera di poter ottenere qualche sua reliquia, se proprio non fosse possibile farlo partire da lì:

Qui cemens propter quod venerat non posse perficere beatum Nicholaum flagitare cepit humiliter ut qui se loco ab illo transmutari non permetteret vel aliquam videndam sibimet particulam dignaretur concedere quam osculari valeret¹⁶.

Il santo acconsente, facendo uscire, dal foro posto sopra il suo sepolcro, un dente insieme con il panno utilizzato per prelevare l'olio miracoloso¹⁷, ma, pur chiudendolo

¹³ *Translatio corporis s. Martini*, cit., p. 837, n. 6.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Translatio s. Himerii*, cit., p. 265, nn. 10-11.

¹⁶ Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 94.

¹⁷ La fuoriuscita di olio o sostanze viscosi dal sepolcro dei santi è un fenomeno più frequente in Oriente che in Occidente, dove è celebre l'esempio di s. Nicola, confermato anche nel Trecento dal francescano Servasanto da Faenza nel *Liber de virtutibus et vitiis* (a cura di L. Olinger, in *Miscellanea Francesco Ehrle: Scritti di storia e paleografia*, Biblioteca apostolica Vaticana, Roma 1924), di Roberto Grossatesta

in una cassetta, non riesce in alcun modo né a interrompere il flusso del liquido, né a portare via la reliquia. Il culto nicolaiano sembra dunque essere strettamente connesso all'idea che il santo fosse determinato a rimanere nel santuario di Mira. La stessa opposizione è descritta dal monaco Niceforo:

Sed hoc quidem scimus per veterum relationem virorum simulque per nostrorum memoriam temporum quoniam multi imperatores alique potentes in hoc eodem desudarunt studio sed minime eis concessum est nolente sancto Dei. Forsitan eveniet vobis illud quod idem Dei confessor preterito anno per visionem comminatus est nobis ut eius incolatio alias transeat¹⁸.

Il santo, che fino a quel momento aveva opposto la sua volontà al trafugamento, adesso sarebbe stato accondiscendente, come comunicato già preventivamente in una visione.

L'elemento della *exoratio* è presente nella tradizione veneziana, in cui sembra assumere caratteri abbastanza affini a quelli del *carmen evocationis*. I mercanti veneziani, appena giungono nella chiesa del santo a Mira, depongono momentaneamente le armi e si abbandonano alla preghiera:

Deus aeternae! qui cuncta, priusquam fierent, ordinasti, quique beatum Nicolaum in utero matris sanctificasti [...], concede piaee petitioni, comple in bono desiderium nostrum, quatenus illum mereamur corporaliter habere praesentem, quem ubique veneramur miraculis non absentem¹⁹.

In questa prima *exoratio* rivolta a Dio, sembrano voler preparare il santo alla dipartita, chiedendo di essere resi degni di riceverne il corpo. Segue l'esplicita richiesta, che assume i tratti di un invito alla partenza:

Alme Pater Nicolae! tuorum precibus annue famulorum, dignare patriam tibi semper dedicatam visitare. Sancte pater! Venetia, filia tua, te invitat, te videre desiderat; tibi locum, ubi te recipiat, praeparavit; et, si illuc veneris, adhuc illum amplificabit, et, ut ibi deceat te tantum patronum habitare, meliorabit. Scimus quidem nos indignos, ut te lascivis oculis videamus, et ut ossa sancta tua pollutis manibus teneamus: fides, non meritum obtinebit, quod Dei gratia adimplebit²⁰.

La preghiera rituale ha il fine di supplicare il santo di lasciare la sua attuale dimora e recarsi a Venezia, dove già lo attende una nuova abitazione. Si tratta di una delle poche attestazioni così esplicite (*Venetia filia tua te invitat*) presente nel nostro *corpus* di testi. La stessa richiesta viene successivamente ribadita dal vescovo:

e di Elisabetta di Turingia a Marburgo. In proposito si veda Vauchez, *La santità nel medioevo*, cit., pp. 429-430; si veda anche il già citato Canetti, «*Olea sanctorum*». *Reliquie e miracoli fra Tardoantico e alto Medioevo*, cit.

¹⁸ Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 116.

¹⁹ *Historia de translatione monachi anonimi Littorensis*, cit., p. 260, X.

²⁰ *Ibid.*

Sanctissime Praesul Nicolae! votis fidelium acquiesce; dignare tuam Venetiam, et Occidentem visitare. Sufficiat Orienti et Graecis, quod te pontificem et doctorem habuerunt, et quod te, post excessum, fere septingentis annis retinuerunt; gaudeant tandem Occidens et Latini tui corporis praesentia visitari [...]»²¹.

Anche nella traslazione delle reliquie di s. Stefano protomartire è presente una modalità di richiesta di dipartita analoga. Il monaco veneziano Pietro, dopo aver esortato lungamente il monaco custode a cedergli il corpo del santo, prima di prelevarne le reliquie pronuncia una preghiera rivolta a Cristo:

Domine Jesu Christe Fili Dei vivi [...], digneris Venetiam illustrare presencia gloriosissimi Prothomartyris Stephani, sicut eam patrocinio corporis beati Marci Apostoli et Evangeliste decorasti [...]»²².

In queste prime parole, il Signore viene esortato ad accogliere la richiesta di trasferimento delle reliquie facendo leva anche sulla presenza a Venezia di quelle di s. Marco, già frutto, nella logica della preghiera, di una concessione divina. Nella notte del trafugamento, alla preghiera del monaco, segue quella di entrambi rivolta esplicitamente al martire:

Stephane Prothomartyr Beatissime [...], aspice lacrymas amborum hic astantium, intende et fave propitious precibus et desideriis humilium. Hec civitas gaudeat et sibi sufficere gloriantur afferat. Letetur Oriens. Letetur Gretia, quod eis concessa est Imperii excellentia, et de cetero coronetur Venetia de tui corporis presentia collata sibi gloria, cunctique Occidentales leti, tua solatia sentiant, videant prodigia tuisque suffragiis adiuti consequantur eterne hereditatis premia»²³.

La preghiera rappresenta la richiesta formale di trasferimento, mediante la quale si implora il santo di andare a Venezia. Non gli viene promessa una nuova dimora, ma egli viene esortato ad abbandonare un luogo in cui è rimasto per molto tempo, in una sorta di equilibrio della presenza virtuosa nei santuari e nelle aree del mediterraneo.

Affine anche la *Translatio mirifici martyris Isidori*, in cui Cerbano Cerbani chiede espressamente al santo di consentirgli di accedere al suo sepolcro ([...] ad hanc sacram ita tui corporis urnam accedam»²⁴), e di essere trasferito per giungere con lui a Venezia. Le insistenti richieste di trasferimento includono anche il ‘vantaggio’ degli altri santi già presenti a Venezia, s. Marco e s. Nicola²⁵. Nelle richieste precedenti all’ingresso nella cripta, è anche chiesto di non permettergli di toccare il suo sepolcro, se questa fosse stata la volontà di Dio («[...] hoc Deo tibi que minus complacet, sic propositum istud impediatur, ut nec sepulchrum tuum vel tangere nos permittatur»²⁶).

²¹ Ivi, p. 262, XIII.

²² *De translatione s. prothomartyris Stephani*, cit., pp. 101-102.

²³ Ivi, p. 103.

²⁴ *Translatio mirifici martyris Isidori*, cit., p. 326.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 327-328.

²⁶ Ivi, p. 328.

Dagli esempi proposti emerge come anche nei racconti di trafugamento delle reliquie del santo sia presente una sorta di *carmen evocationis*, cioè una preghiera pronunciata affinché il santo abbandoni la sua dimora attuale e non impedisca il furto. Al di là di questo elemento, l'affinità tra il rito di *evocatio* e il trafugamento di reliquie è evidente se si guarda all'intero processo: così come l'*evocatio* comincia con una richiesta alla divinità, prosegue con la presa della città nemica e termina con il trasporto del simulacro nella città dei conquistatori, con conseguente edificazione di un tempio o collocazione della divinità in un luogo di culto già esistente, allo stesso modo nel processo di traslazione per furto è presente – in genere ma non sempre – una esplicita richiesta al santo, una sua 'risposta', il prelievo delle reliquie e il loro trasferimento in una nuova città, in cui si svolge un rito di *adventus* e *depositio* in una nuova chiesa o in un edificio già esistente. Elemento comune all'*evocatio* e al *furtum* è il riferimento alla migliore condizione del *locus* di *adventus* rispetto a quello precedente. Come rilevato nell'analisi del *topos* del culto non onorevole²⁷, la principale contropartita offerta alla figura celeste è quella di un culto attivo e vigoroso, che certamente non lascerà il santo nella condizione di abbandono in cui si trova.

Un aspetto particolarmente rilevante del rito di *evocatio* è la sua consistenza bellica: il trasferimento della divinità, infatti, avviene proprio in occasione di un assedio, in quanto l'obiettivo è neutralizzare la protezione divina di una città. Tale elemento è spesso assente nelle traslazioni furtive – in genere svolte in contesti cittadini o monastici –, ma non del tutto. Esempi, nel nostro *dossier*, sono rappresentati dalle traslazioni di s. Gennaro, dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta, e dei ss. Dodici fratelli.

Anche nelle modalità di comunicazione della divinità, nell'*evocatio*, e del santo, nel *furtum*, di voler trasferirsi e seguire coloro che gli chiedono di essere traslato, sono presenti delle affinità. In particolare, nel politeismo romano, le divinità comunicavano la loro volontà a essere traslate mediante il simulacro stesso o attraverso un sogno. Nel primo caso si parla delle cosiddette 'statue parlanti', tema particolarmente diffuso in età augustea e nelle rappresentazioni teatrali²⁸. Un esempio precedente a questo periodo è quello della dea Cibele, il cui simulacro, una pietra nera, venne portata a Roma nel 204 a. C.; quando il re Attalo rifiutò di consegnare ai romani che lo richiedevano il simulacro, la stessa dea palesò la sua volontà²⁹. Un dispositivo onirico è invece presente nella leggenda del trasferimento del culto del dio Asclepio sull'isola Tiberina: il dio apparve in sogno a uno dei romani che era stato mandato a prelevarlo sulla scorta di quanto indicato nei *libri Sybillini*; il giorno dopo, il serpente del dio salì sulla nave romana³⁰. Una statua parlante è quella di Giunone Regina, che risponde alla domanda di trasferimento rivolta da uno dei romani, con un cenno del capo o a voce³¹.

²⁷ Cfr. il par. 3.3.

²⁸ Ferri, *Tutela segreta*, cit., pp. 53-54; sulle statue si veda L. Canetti (a cura di), *Statue. Rituali, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento*, SISMEL, Firenze 2017 (Micrologus Library, 81).

²⁹ «'Ipsa peti volui: ne sit mora; mitte volentem: / dignus Roma locus quo deus omnis eat' / ille soni terrore pavens 'proficiscere' dixit; / 'nostra eris: in Phrygios Roma refertur avos.' / protinus innumerae caedunt pineta secures / illa, quibus fugiens Phryx pius usus erat» (Ovidio, *Fasti*, IV, 268-274).

³⁰ Ferri, *Tutela segreta*, cit., p. 54.

³¹ Ivi, p. 55; Ovidio, *Fasti*, VI, 49-51.

Nell'ambito dei *furta sacra* da noi presi in esame, i dispositivi messi in atto dal santo per dichiarare la propria volontà al trasferimento sono vari, ma in genere sono riconducibili a eventi naturali (ad esempio, terremoti), *signa* luminosi – che però possono anche sanzionare l'opposizione del santo – e sogni.

Nella traslazione delle reliquie di s. Gennaro da Napoli a Benevento, la volontà del santo di lasciare la città è comunicata a una donna del luogo attraverso un sogno:

Igitur tempore, quo Beneventanorum, ac Samnitum magnus princeps Sico Neapolim obsidebat, noctu cuidam faeminae beatus Ianuarius martyr apparuit, dicens: 'En migro de loco isto'. Quem cum faemina percontaretur, quo ire vellet; illi respondit: 'Beneventum, plebs enim mea est. Hactenus pro urbe hac deprecatus sum, sed ferre illorum mala iam non valeo, maxime cum super tumulum meum tot periuria perpetrent'. Hisce dictis a mulieris oculis elapsus est. Mulier vero, quae viderat, concivibus suis cuncta narravit³².

In questo caso, però, emerge uno dei tratti che più spesso contraddistingue il furto di reliquie, evidenziando un elemento talvolta presente rispetto ai racconti di *evocatio*: la volontà del santo di trasferirsi affiora anche in assenza di una esplicita richiesta rivoltagli, in quanto alcune volte è egli il promotore del trasferimento, attuato poi materialmente dai trafugatori. In altre parole, mentre nell'*evocatio* l'interesse alla traslazione è in genere manifestato da coloro che vogliono trasferire il simulacro della divinità, che poi viene opportunamente interrogata, in alcuni casi di *furta sacra*, e anche in quello di s. Gennaro, è proprio il santo a segnalare per primo la sua volontà al trasferimento. Se certamente tale modalità è da ricondurre a una sorta di propaganda messa in atto dalla comunità che redige il racconto di traslazione, legittimando così il culto del santo e dimostrando che la *translatio* era già miracolosamente prevista, al contempo essa può essere spiegata alla luce di una precisa idea relativa a un disegno di matrice divina che predispone il trasferimento dei santi ancor prima che incontrino la volontà degli uomini. In termini generali, dunque, se l'*evocatio* appare spesso come un dispositivo che comporta una doppia volontà al trasferimento, quella umana e quella divina, nei *furta sacra* ciò non sempre avviene. In altre parole, sia l'*evocatio* sia il *furtum sacrum* si configurano come un rientro in patria, una sorta di conclusione dell'esilio³³, come nel caso specifico ianuario.

Possiamo dunque riassumere le principali affinità morfologiche presenti nei due rituali: *exorationes* per ottenere il favore divino; manifestazione della volontà del dio/santo a trasferirsi; traslazione e trasferimento del simulacro/delle reliquie; miracoli performativi attestanti il favore divino; offerta di una contropartita al dio/santo nella nuova città. Presenti anche delle differenze sostanziali: ad esempio il contesto solitamente bellico per l'*evocatio*, ma solo occasionalmente tale per il *furtum*; la presenza di un *carmen evocationis* nell'*evocatio*, assente, almeno nell'ottica di una formula rigida e strutturata, nel *furtum*.

³² *Translatio ss. Ianuarii, Festi et Desiderii*, cit., pp. 888-889, n. 1.

³³ Canetti, *Mnemostoria e archeologia rituale*. cit., p. 137.

5.2 Dispositivi onirici e apparizioni

Uno dei principali dispositivi dal quale dipende la traslazione furtiva è quello onirico³⁴. I sogni, nel medioevo, non venivano considerati in maniera univoca. In occidente, sia nel mondo classico sia poi nell'età medievale, il sogno ha sempre posseduto specifiche funzioni di carattere divinatorio. Se Aristotele sosteneva un'interpretazione fisiologica dell'immagine onirica, che ne faceva qualcosa che aveva origine *dal* corpo, era estremamente diffusa l'idea che esso potesse presagire il futuro. La trattatistica medievale conferma l'ampia ripresa di opere tardoantiche come quelle di Macrobio e Calcidio e, insieme ai numerosi commentari medievali a questi due autori³⁵, dimostra la ricezione di un modo composito di guardare al sogno. Macrobio, ad esempio, distingueva tra i sogni di origine soprannaturale, e quindi positivi, *oraculum*, *visio* e *somnium*, e quelli ingannatori (*visum*) o fisiologici (*insomnium*)³⁶. Nel medioevo le teorizzazioni e classificazioni che influenzarono maggiormente il modo in cui si guardava ai sogni furono quelle di s. Agostino (*visio spiritualis*, *visio corporalis* e *visio intellectualis*) e di Gregorio Magno, che riconosceva nella *revelatio* il sogno di matrice divina e indicante la verità³⁷.

I testi agiografici presi in esame contengono alcuni esempi di sogno, che perlopiù sono la scaturigine della traslazione, o una conferma della sua legittimità. Prima di analizzarli, è rilevante chiarire che in genere tali sogni rispondono a un modello predeterminato: il santo – occasionalmente un angelo – appare in sogno a una o più persone per comunicare la sua volontà a essere traslato altrove, adducendo o meno una precisa motivazione. Secondo le tipologie del sognare riprese nel medioevo, tutti questi sogni devono essere ricondotti alla *visio*, la manifestazione onirica rivelatoria e di natura divina.

Nel racconto della traslazione delle reliquie di s. Gennaro, come già sottolineato in precedenza, è proprio un sogno ad avvisare i napoletani della sua dipartita. La donna che lo fa riporta anche le motivazioni della sua partenza, comunicate dal santo stesso verbalmente. Il testo non chiarisce se si tratta di un sogno o di una visione, ma specifica solamente che il santo apparve (*apparuit*) di notte alla donna. Ad ogni modo, si presume si tratti di un'immagine onirica e non di un'apparizione.

³⁴ Sul sogno nel medioevo si veda: J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Gallimard, Paris 1997; S.F. Krüger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; J.-C. Schmitt, *The Liminality and Centrality of Dreams in the Medieval West*, in D. Shulman et al. (a cura di), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York 1999, pp. 274-287; G.W. Adams, *Visions in Late Medieval England. Lay Spirituality and Sacred Glimpses of the Hidden Worlds of Faith*, Brill, Leiden-Boston 2007; J. Le Goff, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2007 (ed. orig. 2003), pp. 65-73; G. Klaniczay, *Dream Healing and Visions in Medieval Latin Miracle Accounts*, in W.A. Christian et al. (a cura di), *The "vision thing": studying divine intervention*, Collegium Budapest Institute for Advanced Study, Budapest 2009, pp. 37-64; J. Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: The Reception and Use of Patristic Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; A. Corbellari et al. (a cura di), *Le Rêve medieval*, Droz Librairie, Genève 2007; J. Keskiäho, *Dreams and the Discoveries of Relics in the Early Middle Ages: Observations on Narrative Models and the Effects of Authorial Context*, in M. Räsänen et al. (a cura di), *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 31-51.

³⁵ Krüger, *Dreaming in the Middle Ages*, cit., pp. 58-59.

³⁶ Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 3.

³⁷ Krüger, *Dreaming in the Middle Ages*, cit., p. 47.

Il dispositivo onirico acquista una specifica funzione di esortazione al trafugamento in due testi bassomedievali. Nella traslazione delle reliquie di s. Adamo da Guglionesi, il *vir Dei* Benedetto sogna per due volte una figura angelica. La prima, che si svolge durante la sua permanenza a Lesina in occasione della festa dei ss. Primiano e Firmiano, egli si addormenta e la vede in modo chiaro («[...] soporis gravitas illum arripuit, et clara quaedam Angelica visio sibi facta est»³⁸). Ella gli rivolge le seguenti parole:

Benedicte, vobis a Deo gratia praedestinata est: vult ipse Deus, qui orbem universum regit et salvat, ut Beatus Adam, Confessor suus, de cetero vestri fiat adiutor. Est quidam locus prope civitatem Betatiensem, quasi unum milliarum aut plus, ubi est Beati Pauli Apostoli ecclesia, in qua supradicti Christi Confessoris corpus iam per plurima tempora reconditum fuit: nunc autem superna voluntate constitutum est, ut eius sanctae reliquiae apud Gulionisium deferantur, quatenus illius sanctitatis fama satis accrescat³⁹.

Al suo risveglio, riflette attentamente e scrupolosamente su quanto visto e sentito per capirne il senso:

Tunc homo Dei a somno evigilans, de visione perterritus, scrutabatur in corde, ac mirabatur in animo valde, quia numquam de Sancto isto aliquid audierat⁴⁰.

Le parole dell'angelo dichiarano più volte la volontà divina, che ha deciso che la traslazione furtiva debba avvenire per accrescere la fama del santo. La seconda volta, dato che l'uomo non ha ancora compiuto quanto richiesto, l'angelo si ripresenta: «Benedicte, nunc surge festinanter, et fac quod facturus es: cum omnia possibilia sint apud Deum, potens est vobis praeberere auxilium»⁴¹. Questa volta la visione suscita quasi un'agitazione che fa destare rapidamente Benedetto («de lectulo suo festine surrexit»⁴²). La visione avviene durante la notte, poi trascorsa, fino alla mattina, in preghiera. Le due manifestazioni rappresentano il veicolo attraverso cui Dio dichiara esplicitamente la sua volontà e irrompe come personaggio letterario e 'storico' all'interno del racconto. Tale episodio ricopre un ruolo cruciale, in quanto l'intera operazione furtiva sarà condotta in forza delle visioni ricevute.

Altrettanto interessanti sono i tre sogni che vengono fatti da Gisliberto, uno dei due trafugatori del corpo di s. Agata, esortato a prelevare le sue reliquie e a riportarle in patria, a Catania:

Cui videlicet Gisleberto, qui in aula regis militari fungebatur officio sicut ipse praesentibus nobis asseruit, per nocturnam visionem se beatissima virgo et martyr Agatha semel et iterum atque tertio repraesentans praecepit, ut se ab ecclesia, in qua

³⁸ *Historia translationis s. Adami*, cit., p. 329, n. 1.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ivi*, n. 2.

⁴² *Ibid.*

iacebat, latenter ablatam, Cataniam, ubi pro Christo fuerat coronata martyrio, reportaret⁴³.

La visione è il punto di avvio della narrazione e al contempo è il primo, ma certamente non l'ultimo, degli elementi performativi in grado di attribuire alla santa una *praesentia* nel racconto. È rilevante sottolineare, nell'ottica della questione della veridicità e credibilità dell'episodio, che lo stesso agiografo, subito dopo aver riportato queste parole, si affretta a blindarne l'attendibilità, scoraggiando qualsivoglia dubbio di matrice 'razionalista':

Quae visio, quoniam nonnullis videtur incredibilis, a nobis non debuit humanae rationis libramine discuti, sed Dei cuncta scientis iudicio reservari. Hoc tamen veraciter affirmare possumus, quia nisi Deus voluisset, ad nos virgo beatissima non rediisset⁴⁴.

Emerge quindi l'idea di un rischio di non attendibilità – o piena invenzione – dei sogni, ed ecco perché l'autore, lo stesso vescovo Maurizio, ricettore delle reliquie trafugate, si prodiga perché ciò non avvenga. Nell'*Historia translationis* di s. Agata la visione, oltre alla triplice esortazione iniziale, torna in altri momenti della narrazione: per esortare Gisliberto e Goselino a sbrigarsi a imbarcarsi alla volta di Taranto (la santa in questo caso si presenta con i capelli sciolti, *crinibus dissolutis*), e poi per avvisare la madre della bambina che ha recuperato la reliquia della sua mammella a Taranto.

Oltre alle *visiones* che determinano l'avvio della missione di trafugamento, altre, nei racconti presi in esame, assumono la semplice funzione di mezzo di comunicazione con il divino, in particolare per manifestare l'opposizione del santo, avvisare di un evento, preavvisare del buon esito della missione, esortare a compiere un'azione.

Nella traslazione delle reliquie di s. Marco, l'unica visione è ricevuta dal monaco Domenico, che si trova sulla nave che trasporta i *pignora* del santo. Egli è un religioso, quindi un *medium* della comunicazione tra Dio e l'intero equipaggio. Il santo, che gli si palesa durante il sonno, lo rassicura sul fatto che non corrono alcun rischio di naufragio e che possono ritrarre le vele in quanto la costa è vicina. Se il sogno, dal punto di vista retorico-narrativo, non fa altro che confermare la costante presenza del santo accanto ai naviganti, dall'altro, tra le righe, sottolinea comunque la rilevanza riservata ai religiosi, protagonisti di uno speciale rapporto con il divino.

Un altro esempio particolarmente interessante è incluso nella *Historia* della traslazione delle reliquie di s. Trofimena. La terza parte del testo, che contiene i *miracula* successivi al trafugamento, ma precedenti alla restituzione dei *sacra pignora*, racconta che il custode della basilica, entrandovi, si rammarica per l'assenza delle reliquie della sua santa. Ma ecco che ella stessa compare a chiarire lo stato delle cose:

⁴³ *Historia translationis corporis s. Agathae*, cit., p. 643, n. 3.

⁴⁴ *Ibid.*

Post desolationem civitatis Amalfiae, cum corpus sanctissimae Virginis Trophimenis hinc fuisset ablatum, presbyter quidam aedituus, et huius ecclesiae dolens, Rheginnis custos, super ea vehementissime quotidie contristatus, flens, et eiulans, ultro citroque pergebat. Qui dum incuriosus et negligens ad officium peragendum desisteret, quasi iam non ibi Christi Virgo maneret, matutinalibus una dierum horis, ecclesiam introgressus, vidit beatissimam Virginem, thuribulum manu tenentem, basilicamque suam pretiosis aromatibus fumigantem, talia namque cum cerneret presbyter, obstupefactus terram vestigio pressit pedis, et ultro ingredi non est ausus. Cumque omnia iuxta consuetudinem suam Virgo perficeret Christi, hora, qua voluit, his verbis eum allocuta est, dicens: ‘O custos, et inspector, basilicae meae presbyter, quare non certis horis Domino Deo vota laudis ad meum reddis honorem?’. Ad quam presbyter: ‘Quae es Domina mea, ex cuius ore tam mellea degusto verba?’. Et illa: ‘Ego sum Trophimenis, ecclesiae meae custos, et habitatrix in sempiternum’. Cui presbyter: ‘Et quomodo, Domina, tuam ingredi possum ecclesiam et praeconia tollere laudis, quando hinc ablata es, et aula vestrae beatitudinis remansit inhonorata?’. Ad quem Virgo: ‘Ne credas, inquit, presbyter, me hinc esse sublatam, quia ubi pristinus meus persistit tumulus, illic requiescit et cruor, quem pro nomine Christi in medio audi maris. Quapropter fixum, venerabilis presbyter, tene iuxta Pauli vocem, spiritu hic me esse, etsi corpore non sim vobiscum; semperque in hoc respice loco, ubi priscae habitationis conversatio nostra fuit’. Haec cum dixisset, evanuit ab oculis eius, ac sese tenebris immiscuit atris, ad coelestia scilicet regna, ubi regnat Dominus noster Iesus Christus in secula seculorum⁴⁵.

L’episodio dell’apparizione certifica lo stato di abbandono del culto in seguito al trasferimento delle reliquie. Inoltre, fornisce una preziosa indicazione intorno al ruolo davvero centrale che esse dovevano ricoprire nel culto dei santi, tanto da essere una causa di svilimento, se rimosse, del culto stesso. Ad ogni modo, attraverso il dispositivo dell’apparizione – quindi, in questo caso, di una manifestazione della santa non in uno stato di sonno del ricevente – la tradizione tenta di rimediare alla perdita delle reliquie, provando a costruire una *praesentia* celeste fondata non più su di esse, ma sulla sacralità intrinseca del luogo di culto, che ingloba il *locus* del suo martirio cruento. Le reliquie, nelle parole della santa, acquistano la valenza ‘corporea’, mentre quella che sembra assumere un ruolo più rilevante è la parte spirituale. Il santuario di Minori, inoltre, è la dimora di Trofimena, che lo abita e vi presiede, esigendo il culto dovuto⁴⁶. Dal punto di vista tipologico, la manifestazione della santa non è ascrivibile ai dispositivi onirici, in quanto si tratta di un’apparizione: il custode, infatti, vede (*vidit*) la sua figura, e nessun riferimento nel testo sta a indicare un suo stato di torpore mentale.

Il sogno viene impiegato anche dal santo per sventare il trafugamento delle sue reliquie. Nella *translatio negata* dei *pignora* di s. Martino di Monte Massico, mentre il custode prova a compiere il furto, il santo compare in sogno all’abate di S. Vincenzo al Volturno:

⁴⁵ *Historia inventionis ac translationis*, cit., p. 239, nn. 30-31.

⁴⁶ Cfr. Bozóky, *La «maison» des saints*, cit., pp. 23 e ss.

Translatio sanctitatis

Sanctus autem Martinus abbati praefato, qui apud monasterium sancti Vincentii Capuae dormiebat, in somnis apparuit dicens: 'Quid talem corpori meo custodem adhibuisti?'. Ad hanc vocem abbas expergefactus, statim equos, quibus montem ascenderet, apparari praecepit et monachum suum quid nocte illa egerit diligente interrogavit⁴⁷.

In questo caso, neanche il lessico (*in somnis*) aiuta a comprendere la natura del sogno, sebbene, data la veridicità dell'informazione recapitata all'abate, esso non può che essere considerato una *visio*.

Ancora un sogno è quello ricevuto dal monaco Teodoro nel racconto della traslazione delle reliquie di s. Bartolomeo da Lipari a Benevento. Egli, addormentatosi, «beatum Bartholomeum apostolum videt in somnis»⁴⁸, che lo esorta a rimettere insieme le sue reliquie, disperse dai saraceni. Il monaco poi domanda come avrebbe potuto individuarle, e il santo gli spiega che avrebbe visto «velut ignem inter cetera radiare»⁴⁹, potendo così riconoscerle.

Di una visione a occhi aperti è invece destinatario Arechi II che, dopo aver trasferito le reliquie dei ss. Dodici fratelli martiri, si trova di notte («in oratione pernoctandi haberet»⁵⁰) in preghiera nel santuario nazionale di S. Sofia, dinnanzi all'altare in cui ha riposto i *sacra pignora*:

[...] Ubi dum maxima devotione quoniam vicinum loco illi palatium erat frequentem consuetudinem in oratione pernoctandi haberet, fertur quadam nocte oranti illi sanctos 12 Fratres apparuisse, eumque pariter inclinatis amicabiliter vultibus salutavisse⁵¹.

Arechi riceve la visita dei santi non durante il sonno, ma, si presuppone, in uno stato di coscienza parzialmente alterato dalla stanchezza e dal trasporto dell'orazione. Egli vede i dodici fratelli martiri che lo salutano inclinando il loro capo e con i quali ha la possibilità di parlare. Infatti, rispondendo alla sua domanda in merito alla loro identità, affermano:

Nos sumus, o princeps, quos tua devotio per diversa repertos loca summo huc studio detulit, ac studiosius delatos recondidit; quod nobis quidem quam bonum et quam iocundum, tibi autem quam sit divina pietate proficuum, ultima dies ostendet⁵².

Dal punto di vista retorico-narrativo, la finalità dell'episodio e della sua inclusione nei testi agiografici e nelle cronache che lo riportano è legata alla volontà di confermare la reale *praesentia* spirituale dei santi, la loro benevolenza e l'accordo nei confronti del *princeps* e la legittimità della traslazione. Al contempo, però, la presenza di

⁴⁷ *Vita, translatio et miracula s. Martini Abbatis*, cit., p. 838, n. 9.

⁴⁸ *Translatio s. Bartholomei*, cit., p. 338.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Leone Ostiense, Pietro Diacono, *Chronica Monasterii Casinensis*, cit., p. 587, I, 9,1-2.

⁵¹ Ivi, p. 586, 31, p. 587, 1-3.

⁵² Ivi, p. 587, 6-9; cfr. anche la *Translatio duodecim martyrum*, cit., p. 576, e la *lectio II* del *Sermo in vigiliis ss. XII Fratrum*, cit., p. 70.

tale episodio nella *Chronica* di Leone Ostiense ne conferma la circolazione anche al di là del semplice contesto agiografico.

Il *topos* del sogno con il quale viene richiesta la traslazione delle proprie reliquie è ben attestato anche nella tradizione d'oltralpe. Nella *Translatio Beati Vincentii*, Ildeberto, monaco del monastero di Conques, sente in sogno una voce che lo esorta a recarsi a Valencia per prelevare il corpo di s. Vincenzo, sogno nel quale riceve dettagliate informazioni in merito allo stato di abbandono della chiesa⁵³.

L'insieme di questi fenomeni, sia sogni e visioni, sia apparizioni, ricopre non solo una funzione comunicativa, con specifici caratteri di propaganda, legittimazione del furto e dichiarazione di autenticità delle reliquie, ma ha anche un'intrinseca valenza storico-antropologica, in quanto fornisce alcune informazioni in merito alle credenze e alle modalità relative a tali dispositivi. Il sogno, anche in questi testi, si delinea come un meccanismo cruciale di comunicazione con gli esseri celesti – nel nostro caso i santi – che danno così indicazioni ed esortano al compimento della volontà propria e di Dio.

5.3 I *miracula*

Lo studio dei miracoli presenti all'interno dei racconti di *furta sacra* ci permette di penetrare ulteriormente nell'officina dell'agiografo, per comprendere il ruolo che egli attribuisce a questi *signa sanctitatis*. La presenza del miracoloso, infatti, non è un elemento casuale, collocato nelle fonti senza un criterio. Al contrario, è il frutto di precise scelte narrative, finalizzate a conferire al miracolo una valenza comunicativa ben più ampia del semplice evento in sé, che va colta mediante uno sguardo d'insieme sulle fonti prese in esame⁵⁴.

Nel caso del nostro *corpus* di testi, i miracoli possono essere suddivisi in due gruppi, in funzione della tipologia e del momento in cui vengono narrati dall'agiografo: il primo, quello di maggiore interesse, è rappresentato dall'insieme dei miracoli performativi che accompagnano l'apertura della tomba, il trafugamento, la processione, l'*adventus* e la *depositio* delle reliquie; il secondo, comune alla maggior parte dei testi agiografici, è rappresentato invece dall'insieme di miracoli, prevalentemente di guarigione, riportati al termine della *translatio* o della *vita* e che sono successivi all'avvio o al ripristino del culto in seguito alla traslazione. Quest'ultima occorrenza, stilata solitamente sotto forma di elenco – talvolta costituente un vero e proprio *libellum miraculorum* – ha il fine di porre le basi terapeutiche e taumaturgiche del culto del santo, fissandone, mediante un supporto documentario e celebrativo, la gloria nei miracoli, e proclamando pubblicamente il grande vantaggio che il fedele, vicino e lontano, può ottenere accorrendo alla sua tomba e confermando, altresì,

⁵³ Geary, *Furta sacra*, cit., pp. 66-67 e 143-146.

⁵⁴ Sui miracoli si veda il classico P-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Les Editions du Cerf, Paris 1985; S. Boesch Gajano et al. (a cura di), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Viella, Roma 2000 (collana Sacro/santo, 1) e la bibl. cit.; sulla funzione narrativa si rimanda a G. Klaniczay, *Ritual and Narrative in Late Medieval Miracle Accounts. The Construction of the Miracle*, in S. Katajala-Peltomaa et al. (a cura di), *Religious Participation in Ancient and Medieval Societies. Rituals, Interaction and Identity*, Institutum Romanum Finlandiae. Roma 2013, pp. 207-224.

l'autenticità delle reliquie per tramite dei *miracula* che si verificano⁵⁵. Sofferamoci sul primo gruppo di miracoli, più strettamente legato al momento della traslazione e, nel caso del nostro *corpus*, al trafugamento. Possiamo suddividere i miracoli presenti nei testi secondo le tipologie a cui appartengono: miracoli di guarigione, di soccorso (relativi a un aiuto da parte del santo al fine di salvare da un pericolo, solitamente mortale), di punizione, di santità (cioè finalizzati esclusivamente a dimostrare l'elezione celeste del santo). Ciò che riveste un interesse particolare in questo caso è l'oggetto del miracolo, che può essere rappresentato da un soggetto umano o da un soggetto animale o inanimato.

Nei miracoli presi in esame, compresi nello spazio narrativo incluso tra il momento dell'inizio dell'operazione di trafugamento (in genere l'avvicinamento alla tomba o l'ingresso nella *ecclesia*) e la sua conclusione (la *depositio* nella nuova sede del culto e dimora del santo), considerando solamente i furti di reliquie e non i tentativi di trafugamento – perché privi della sequenza narrativa successiva al furto –, la maggior parte è costituita da miracoli di santità/legittimazione, cioè volti a manifestare l'elezione celeste del santo e a confermare l'autenticità delle reliquie, senza produrre un effetto benefico su alcun destinatario od oggetto. Questa tipologia è certamente la più diffusa in quanto è presente in modo marcato in più dei due terzi degli episodi presi in esame. Sulla totalità dei *miracula* del *corpus*, solamente due sono quelli di guarigione e sei quelli di soccorso. Quelli restanti sono miracoli di punizione o sulla natura.

Il nucleo del racconto, rappresentato dal momento della traslazione furtiva, è quindi caratterizzato da un insieme di miracoli prevalentemente volti a conferire autorità al santo, manifestare la sua *voluntas*, la sua potenza, e proclamare la sua qualità di uomo di Dio. L'agiografo sceglie di ricorrere a questa tipologia di miracoli qui e non altrove perché, nell'economia del racconto – e soprattutto nel processo di costruzione del sacro che viene messo in atto –, questo è il momento della celebrazione e della dimostrazione della santità e dell'autenticità delle reliquie, che fin da subito, così, vengono proposte come veri *pignora*. In funzione dei dubbi sollevati dalla tesi di Hubert Silvestre sulla reale autenticità dei trafugamenti⁵⁶, che, frequentemente, dovevano essere solamente la 'copertura' di un acquisto delle reliquie mediante il pagamento di una somma di denaro, questi *miracula* tipici, in quanto strumenti dotati di una precisa valenza comunicativa, potevano essere utilizzati dall'agiografo proprio per narrare e avallare la storia dell'*adventus* delle reliquie, dimostrando così la loro autenticità e il ruolo svolto dal santo, quasi sempre favorevole al trafugamento.

Al contrario, i miracoli di guarigione e di soccorso, nel nucleo del racconto molto esigui, sono invece la principale – se non l'unica – tipologia presente nell'elenco di miracoli posto a conclusione della *translatio*. Terminato infatti il processo volto a legittimare il trafugamento e a provare l'autenticità delle reliquie, comincia, per l'agiografo, quello di costruzione del culto, cioè la redazione dell'elenco di miracoli di guarigione in grado di attestare la *virtus* taumaturgica del santo, facendone così un efficace *medium* tra l'umano e il divino, nonché il destinatario della venerazione dei

⁵⁵ Canetti, *Culti, credenze, santità*, cit., p. 106.

⁵⁶ Silvestre, *Commerce et vol des reliques*, cit.

fedeli. Considerazioni analoghe possono essere fatte per i racconti di traslazione in genere.

A ben vedere, in effetti, non è quasi mai narrato, nel nostro *corpus*, un miracolo di guarigione al momento dell'apertura della tomba, del prelievo delle reliquie o della traslazione. Ciò è motivato dalle funzioni che l'autore attribuisce ai miracoli di guarigione, necessari per dimostrare l'efficacia taumaturgica del santo solo dopo che i *pignora* sono stati collocati nella nuova dimora.

Un chiaro esempio di questo meccanismo compositivo è offerto dalla *Translatio ss. Ianuarii, Festi et Desiderii*. Se dovessimo elencare le performance miracolose che si verificano dal trafugamento alla *depositio* avremmo il seguente elenco: perdita e ritrovamento di un cavallo per intercessione del santo; diffusione di un soave odore lungo la via per cui sono transitate le reliquie; inspiegabile rapidità dei portatori dei *pignora*. Una volta che le reliquie sono state collocate nella cattedrale di S. Maria, ecco che l'elenco dei miracoli acquista caratteri differenti: una fanciulla paralizzata viene sanata; una lampada d'olio si riempie da sola; una fanciulla è guarita; una donna riacquista la vista; un malato viene guarito. È evidente che le varie tipologie miracolistiche sono distribuite secondo precise scelte narrative.

Il furto, dunque, svolge una funzione primaria nei testi che contengono questo genere di episodi, funzione alla quale concorre anche l'insieme di miracoli volti a comprovare l'autenticità delle reliquie. L'agiografo sa bene come dosare i momenti e i *topoi* della sua narrazione, quale uso – e talvolta, per citare Sofia Boesch Gajano, abuso⁵⁷ – fare dei miracoli che, storicamente accertati o meno, ha a disposizione, come farli comunicare reciprocamente nel racconto, e quali tipologie utilizzare.

Tutto questo dimostra ancora una volta come uno dei principali attori della costruzione del sacro, se non il principale, sia l'agiografo e l'insieme degli strumenti che egli ha a disposizione, in grado ora di dimostrare l'autenticità delle reliquie, ora di proclamare la potenza taumaturgica del *vir Dei*, ora di stabilire *la* memoria 'storica' degli eventi. L'evento miracoloso, d'altronde, deve essere considerato come il principale strumento di comunicazione del sacro, in quanto attestazione della *praesentia* di una *virtus* soprannaturale di origine divina. Narrare i miracoli, per l'agiografo, significa narrare del santo e di Dio, sancendo per i fedeli la necessità di fare ricorso al proprio *patronus*.

Nonostante quanto appena rilevato, alcuni dei racconti di traslazione furtiva presi in esame non contengono alcun miracolo di santità/legittimazione. È il caso, ad esempio, della traslazione beneventana delle reliquie di s. Bartolomeo, in cui l'agiografo ha già avuto modo di dimostrare l'autenticità delle reliquie mediante l'apparizione del santo al monaco Teodoro, e quindi i miracoli che si verificano proprio durante la traslazione riguardano l'aiuto che il favore divino garantisce alla nave per giungere a destinazione (una nebbia improvvisa che le permette di scampare alla flotta saracena e, più tardi, l'apparizione del santo ai marinai per ridestarli dal sonno ed esortarli all'attenzione) e una guarigione miracolosa.

In altri casi, invece, non è presente alcun miracolo. Nella prima traslazione delle reliquie di s. Magno, da Fondi a Veroli, da considerare una sorta di antefatto mitico

⁵⁷ Cfr. S. Boesch Gajano, *Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedioevale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. École Française de Rome, Rome 1990, pp. 109-122.

alla più rilevante e recente traslazione del santo ad Anagni, non è presente alcun miracolo di legittimazione. Il tribuno campano Platone preleva infatti i *pignora* del santo, ormai abbandonati da tempo e privi di qualsivoglia custodia, conducendoli nella città di Veroli e riponendoli nella chiesa di S. Andrea. L'evento non possiede alcun carattere soprannaturale, e solo successivamente, in particolare con la seconda traslazione, sono presenti performance miracolistiche. Analogo l'esempio della traslazione delle reliquie di s. Leucio. Nel caso, analizzato approfonditamente, della traslazione dei ss. Primiano e Firmiano, il fatto che essa sia solamente una 'traslazione secondaria' rispetto a quella di s. Pardo, vero fulcro della narrazione dell'agiografo, fa sì che non venga impiegato alcun miracolo, né di guarigione, né di legittimazione. Allo stesso modo, in tutte le *translationes negatae*, gli unici miracoli presenti sono quelli che impediscono il trafugamento e orientano il lettore a comprendere che le reliquie del santo, che sono autentiche, devono rimanere dove si trovano.

5.4 La processione, l'*adventus* e la *depositio*

Le azioni rituali ricoprono un ruolo notevole all'interno delle traslazioni furtive, in quanto rappresentano la codificazione letteraria di gesti, movimenti e operazioni dal forte valore simbolico.

La processione, l'*adventus* e la *depositio* sono i tre momenti rituali che scandiscono rispettivamente l'avvicinamento alla nuova dimora del santo, l'arrivo, spesso accompagnato da un vero e proprio rito di passaggio, e la presa di dimora con l'estensione del *patrocinium* sulla città. Questi momenti altamente celebrativi «mettevano in scena e rendevano palpabile agli occhi dei sudditi la presenza e l'efficacia del potere e del suo fondamento divino»⁵⁸.

La processione è in genere il momento con cui si avvia la fase collettiva e comunitaria dell'intera operazione, in cui i protagonisti del racconto non sono più soltanto i trafugatori, ma anche il popolo. A questa segue solitamente la descrizione dell'*adventus* con l'ingresso in città, in cui tutta la popolazione scende per le strade per acclamare e accogliere i nuovi patroni, svolgendo un ruolo cruciale nel compimento del 'rapimento' e del rito di passaggio.

Nelle fonti prese in esame, la processione è spesso accompagnata da canti, preghiere, l'uso di turiboli e fiaccole, guidata dalla figura del vescovo e talvolta dal committente del trafugamento. La processione rappresenta la prima, grande manifestazione pubblica dell'acquisizione delle reliquie, solitamente presentata come un corteo trionfale. In alcuni casi, si verifica una serie di eventi performativi, quali miracoli di guarigione, prodigi e *signa* che concorrono a confermare l'autenticità delle reliquie e la reale presenza e benevolenza del santo, nonché la sua *voluntas* ad autorizzare la traslazione. La processione assurge quindi a grande rituale pubblico e visibile della potenza del santo.

Per analizzare le tre fasi rituali possiamo servirci della traslazione delle reliquie di s. Gennaro, che riserva ampio spazio alla processione, all'*adventus* e alla *depositio*.

Dopo il trafugamento, condotto dagli uomini (*fideles*) del *princeps* Sicone di Benevento durante l'assedio alla città di Napoli, le reliquie vengono fatte sostare presso

⁵⁸ Canetti, *Culti, credenze santità*, cit., p. 99.

l'accampamento beneventano. Subito dopo, si avvia la processione per condurle trionfalmente nella capitale del principato. A guidarla è il vescovo Gutto (825-833), preceduto dai sacerdoti e dal *pontifex*⁵⁹. Durante la processione si verificano alcuni miracoli. Un uomo aveva perso l'unico cavallo che possedeva e, disperato, si era precipitato (*cucurrit*) al corpo del santo, implorandolo di aiutarlo a ritrovarlo. L'uomo, credendo nel suo aiuto, se ne ritorna nel luogo in cui si trovava precedentemente e lì si verifica il miracolo. Sente una voce, come di fanciullo, provenire dall'accampamento («*vox illi de intimis castrorum, quasi infantis facta est*»⁶⁰) che lo esorta a recarsi in quel luogo per ritrovare il suo cavallo. Segue l'esortazione ricevuta, e infatti ritrova l'animale ben legato. L'origine della voce misteriosa del bambino – un elemento topico ben attestato nella letteratura agiografica – viene spiegata subito dopo: «*Vox illa cuius in ore sonuerit, numquam invenietur, quam divinitus emissam fatemur*»⁶¹. Nel secondo miracolo avvenuto durante la processione, al prodigio del soave odore emanato dal corpo santo si aggiunge quello dell'alterata intensità, tale da farlo permanere nella via percorsa dalla processione anche per due o tre ore dopo il transito del corteo («*duarum vel trium horarum spatium non evanesceret*»⁶²). Subito dopo, il vescovo e l'agiografo, anche in veste di 'cronista' – lui stesso dichiara: «*Quo tempore simul cum praesule eiusdem martyris itineris comes fui*»⁶³ –, perdono di vista le reliquie, iniziando a domandarsi dove fossero. Solo successivamente, ritrovandole a otto stadi di distanza, e interrogando i *portitores*, vengono a sapere del prodigio; questi ultimi, infatti, «*quasi nihil portantes*»⁶⁴, avevano iniziato a procedere a passo talmente spedito da compiere più di un chilometro e mezzo («*octonis stadiis*»⁶⁵).

La processione viene quindi proposta come una fase dal carattere altamente performativo, in cui il santo ha occasione di manifestare la propria potenza celeste e rendere manifesta la *virtus* e l'autenticità delle reliquie.

Il momento della processione termina con l'arrivo presso le mura della città. Inizia quindi quello che definiamo l'*adventus*, in quanto segna il passaggio dalla fase di trasferimento materiale a quella di ingresso nella nuova città. Il registro simbolico-sacrale si modifica, e dall'impostazione prettamente miracolistica-performativa della processione, si passa a quella celebrativa dell'accoglienza. L'arrivo in città è trionfale:

Fama vero iam martyris Beneventanam urbem invaserat. Unde omnis urbs cum lampadibus et hymnis obvia illi facta est, laudantes Dominum, ac dicentes: 'Benedictus, qui venit in nomine Domini, quia post tot tempora Patrem suum recipere meruerit'⁶⁶.

⁵⁹ Il termine, nel testo, non può riferirsi al vescovo Gutto, che è già stato citato separatamente insieme all'apposizione *praesule*. I bollandisti, in questo caso, consigliano di intendere il *pontifex* come «capellanus principis» (cfr. *Translatio Ianuarii, Festi et Desiderii*, cit., p. 891, nota g); sulla sfumatura che il termine può acquisire di «capellanus palatinus» si veda: «Pontifex», in Du Cange, *Glossarium*, t. 6, col. 408b (<http://ducange.enc.sorbonne.fr/PONTIFEX>).

⁶⁰ *Translatio Ianuarii, Festi et Desiderii*, cit., p. 889, n. 5.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ivi*, n. 6.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, n. 7.

L'*adventus* è un momento rituale caratterizzato da un'enorme importanza, in quanto segna l'incontro del santo con il suo nuovo popolo⁶⁷. Il riferimento scritturistico sul quale fondare la portata salvifica e sacrale di questa fase è quello dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, la Domenica delle Palme⁶⁸. Nei testi evangelici, il Cristo viene acclamato e osannato con i versetti del salmo 118, qui riadattati alla figura del santo martire. L'accoglienza del santo si ricollega all'idea del ritorno del proprio presule, originariamente vescovo beneventano, le cui reliquie erano però custodite a Napoli. Un *adventus* del tutto simile è quello che si verifica in occasione della traslazione delle reliquie dei ss. Dodici fratelli. Dopo l'*elevatio* dei santi, si svolge una lunga e solenne processione caratterizzata dalla presenza di vescovi, sacerdoti e una grande folla. Quando giunge presso le mura della città, accorre una grandissima moltitudine di persone, non solo da Benevento, ma anche dalle località vicine. La portata 'nazionale' del momento è ancora una volta posta in connessione con l'episodio evangelico («[...] benedicti sancti martyres, qui venerunt in nomine Domini»⁶⁹). Rilevante anche la varietà delle categorie sociali che accorrono, quasi a significare una sorta di comunione cittadina di fronte alle reliquie:

[...] monachi et sanctimoniales, clerici ac laici, senex et anus, juvenes et virgines, pueri et puellae, pauperes ac divites, plebei et illustres principes obviam animo laetanti procedunt cum gloria [...] ⁷⁰.

Talvolta l'ingresso in città è scandito da un preciso rituale di consegna della città stessa al santo, presente anche nei testi di traslazione non furtiva. Sono un esempio la già vista *Translatio* di s. Pardo, quella di s. Magno da Veroli ad Anagni – frutto di un riscatto delle reliquie –, e l'*Inventio* di s. Mercurio. Quest'ultima, nonostante non si tratti di un *furtum*, presenta un interessante rituale di consegna della città al santo, che così è 'convinto' ad acquisirne il possesso. Il carro che trasporta le reliquie diventa improvvisamente inamovibile, ed ecco allora che il *dux* è costretto, in abito da penitente, a sottomettersi al santo implorandone l'accordo:

Dum hec geruntur, Arechis nobilis heros, principali ornatu deposito, indutus cilicio, ante corpus martiris humi prosternitur, atque iure ratus, velle sanctum, ut et oblatione munerum bone mentis nitorem pretenderet, ut de purpureis gausapis taceam et telis Phocaico stagmine textis et vasis argento aurove celatis, quibus etiam plurimum decoris extrinsecus margaritae electro variante polita clusione rutilantes addiderant, predia martiri obtulit numerosa⁷¹.

⁶⁷ L'*adventus* del santo in città deve essere posto in parallelo con l'*adventus* dell'imperatore nel periodo imperiale. Cfr. Brown, *Il culto dei santi*, pp. 134 e ss.

⁶⁸ Mt 21,9; Mc 11,9; Lc 19,38; Gv 12,13.

⁶⁹ *Translatio corporum Beneventum*, cit., p. 143, n. 4.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Translatio s. Mercurii*, cit., p. 577, 39-44.

Dopo l'*adventus*, il momento terminante del processo di trasferimento delle reliquie è la *depositio*. Essa è l'effettiva e definitiva presa di possesso della dimora da parte del santo, che da quel momento riceverà i debiti onori. Ancora una volta, l'esempio di s. Gennaro ci fornisce una descrizione puntuale. I racconti segnalano in genere qual è l'edificio in cui sono collocate le reliquie, stabilendo così una sorta di geografia essenziale, in cui solitamente è presente il principale luogo di culto e un altro edificio impiegato quale 'dimora temporanea'. Nel caso di s. Gennaro si tratta solamente della cattedrale. Si verifica quindi un ulteriore trasferimento di reliquie: secondo la leggenda, i *sacra pignora* dei ss. Festo e Desiderio, compagni del santo vescovo, erano stati portati dal senatore pagano Cifio in un sacello da lui edificato. Il vescovo Gutto, con una moltitudine di persone e alla presenza dell'agiografo, preleva le reliquie dei due santi e le porta dove sono riposte quelle di s. Gennaro. L'agiografo descrive in modo dettagliato l'apertura della tomba dei due martiri, sottolineando il soave profumo emanato dalle reliquie. Il fine è quello di riunire in un unico luogo i *pignora* di s. Gennaro e quelli dei suoi due compagni. Al termine, il principe Sicone offre la sua corona d'oro ponendola sopra l'altare. Il gesto, carico di una forte valenza simbolica, ha ancora lo scopo di rinsaldare, anche culturalmente, il legame tra l'azione politica e la volontà divina manifestata dall'accordo del santo: simboli del potere («*coronam auro optimo*»⁷²) e della fede («*super altarium beati Ianuarii martyris*»⁷³) entrano in stretto contatto e si fondono.

Nell'insieme dei testi del nostro *corpus*, i tre momenti rituali non sempre sono compresenti. In genere, la processione e l'*adventus* sono inclusi nel racconto, in quanto momenti rituali del trasferimento di protezione e componenti essenziali del rito. Talvolta, però, la processione viene sostituita, per semplici motivi geografici, dal viaggio per mare. Nella traslazione delle reliquie di s. Marco, così come negli altri racconti di area veneziana, ad esempio, il percorso di avvicinamento alla nuova dimora del santo avviene per mare, non senza numerose manifestazioni performative della *praesentia* del santo. La processione è assente, o sostituita da un generico ritorno nella propria comunità, in tutti quei trafugamenti privati o segreti, svolti con l'inganno e in cui le reliquie vengono celate. Esempi sono la traslazione delle reliquie di s. Stefano I da Roma a Trani e di s. Giovanni di Spoleto.

Rimane comunque chiara la forte valenza retorico-narrativa della narrazione di tali momenti della traslazione. Al contempo, essi possono anche rappresentare specifici e puntuali elementi di una memoria collettiva autentica – basata dunque su reali ricordi sedimentati nella tradizione orale – o, talvolta, costruita *ad hoc* dall'agiografo, soprattutto per i casi più lontani nel tempo.

5.5 Aspetti del culto delle reliquie

Dalla lettura dei racconti di traslazione furtiva emergono importanti informazioni in merito al culto delle reliquie nei secoli medievali. Le reliquie, infatti, segno tangibile del santo e sua manifestazione gloriosa in quanto tramite di miracoli e segni

⁷² *Translatio Ianuarii, Festi et Desiderii*, cit., p. 890, n. 9.

⁷³ *Ibid.*

prodigiosi, sono poste sempre al centro dei racconti e dell'interesse politico e devozionale dei soggetti interessati ad acquisirle.

Una questione importante sulla quale interrogarsi è relativa alla consistenza delle reliquie. In altre parole, che cosa realmente veniva traslato – o si suppose successivamente fosse stato traslato – durante questi trafugamenti? L'intero corpo del santo o alcuni frammenti di esso? Come ha ben dimostrato Giuseppe Gagov a metà del secolo scorso, in uno studio dedicato ai testi agiografici tardo-antichi e altomedievali⁷⁴, con il termine *corpus*, notevolmente ricorrente nei testi agiografici e in particolare nelle *translationes*, non si indicava necessariamente l'intero corpo, ma anche solamente dei frammenti di esso. Ciò viene confermato dalle parole di molti scrittori occidentali e orientali, tra cui lo stesso vescovo Vittricio di Rouen (330ca.-409 o 415), che nel trattato *De laude sanctorum* affermava che nelle reliquie dei santi, e dunque pure nelle particelle, si trovava l'intera perfezione del corpo santo⁷⁵. Posizioni analoghe sono espresse anche da Gaudenzio di Brescia⁷⁶, Paolino di Nola⁷⁷ e, per l'Oriente, Gregorio di Nazianzo⁷⁸ e Teodoreto di Cirro⁷⁹.

Sulla scorta di queste indicazioni, si può tentare di valutare la consistenza delle reliquie trafugate oggetto di questo studio. In molti racconti i riferimenti sono generici e non permettono di formulare alcuna riflessione, né sulla integrità né sulla non integrità del corpo. Alcuni, invece, forniscono dettagli utili, perché lasciano intendere che a essere prelevato fosse proprio l'intero corpo. È il caso, ad esempio, di s. Marco. L'autore della *Translatio Marci evangelistae Venetias* descrive in modo dettagliato come si presentano le reliquie dell'evangelista al momento dell'apertura della tomba:

Iacebat autem beatum corpus undique circumdatum clamide serica et positum resupinum, habens a capite usque ad pedes sigilla imposita per ea loca quibus ora eiusdem clamidis desuper iungebantur⁸⁰.

Il corpo del santo appare avvolto in una clamide di seta, posto in posizione supina, e recante, dal capo fino ai piedi, dei sigilli collocati nei punti in cui i lembi della clamide si congiungevano. I due mercanti, Bono e Rustico, manipolano il corpo santo, girandolo in posizione prona («vertentes corpus»⁸¹), tagliando la clamide per non danneggiare i *sigilla* e ponendo al suo posto quello di s. Claudia, avvolta poi nella medesima clamide. Un dato che sembra dunque emergere con certezza è che le reliquie di s. Marco trafugate fossero costituite, almeno da quanto affermato nella *Translatio*, dall'intero corpo del santo e che questo fosse rivestito della clamide. Inoltre, si evince anche che il corpo doveva essere andato incontro ad alterazione, e dunque è

⁷⁴ In proposito si veda: G. Gagov, *Uso e significato del termine «corpus» nell'antica agiografia cristiana*, «Miscellanea Francescana», 48, 1948, pp. 51-73.

⁷⁵ «Claret igitur in reliquiis perfectionem membrorum esse, quia inest in spiritali sacratione consortium» (Vittricio, *De laude sanctorum*, in PL, XX, Paris 1845, col. 453).

⁷⁶ Cfr. Gaudenzio di Brescia, *Sermo XVII*, in PL, XX, Paris 1845, coll. 959-971.

⁷⁷ Paolino da Nola, *Poemata*, 27, 400 e ss., in PL, LXI, Paris 1847, col. 657.

⁷⁸ Gregorio Nazianzeno., *Poëmata Moralia*, 745-755, in PG, XXXVII, Paris 1862, col. 734.

⁷⁹ Teodoreto di Cirro, *Epistola CXXX*, in PG, LXXXIII, Paris 1864, col. 1347.

⁸⁰ *Translatio Marci*, cit., p. 123, XIII, 1.

⁸¹ Ivi, 2.

presumibile si trattasse solo dello scheletro, dato che, se così non fosse stato, la sostituzione con il corpo, altrettanto integrale, dell'altra santa, non sarebbe valso a mascherare il trafugamento. Un'altra conferma della consistenza delle reliquie del santo viene dalla discussione che, una volta in viaggio, si accende tra i mercanti presenti su due differenti navi della flotta mercantile. Il dubbio di uno di questi che quanto trasportato fosse in realtà «alicuius Aegyptii corpus»⁸², con evidente allusione alle mummie egizie, conferma l'idea dell'integrità del corpo santo, e del suo stato di conservazione.

Anche il corpo di s. Agata sembra essere completo, o perlomeno composto da parti consistenti e distinguibili. L'*Historia translationis* dapprima fa un generico riferimento al «corpus Virginis»⁸³, ma poi, dopo che i due trafugatori lo hanno prelevato e posto in un cesto di rose («cophino rosis odoriferis»⁸⁴), esso viene condotto a casa di uno dei due. A quel punto, il capo della martire («caput Virginis»⁸⁵) viene posto tra due piatti («in duabus scutellis»⁸⁶), mentre le reliquie restanti in due faretre («Artus vero reliquos [...] in duabus pharetris»⁸⁷). Il termine *artus*, che dovrebbe indicare le membra, è qui usato in funzione più estesa. Ne è una riprova il fatto che successivamente, quando Gisliberto e Goselino giungono a Taranto, dopo aver estratto le reliquie (*artubus*) dalle faretre, dimenticano, per volontà divina, una mammella. È chiaro che le faretre dovessero contenere più reliquie delle semplici membra. Ad ogni modo, le reliquie del corpo di s. Agata non sono composte, ma riposte tutte insieme nelle due faretre. Infatti, quando il vescovo di Catania Maurizio, al termine della narrazione, le estrae, le ripone in una cassetta («in nova capsas»⁸⁸), lasciando quindi intendere che fossero appunto un insieme di resti e non un corpo ricomposto, in accordo con la consistenza delle reliquie della santa custodite oggi in vari reliquiari nel duomo di Catania.

Nei due resoconti delle traslazioni dei ss. Primiano e Firmiano, e di s. Pardo, se nel primo caso gli abitanti di Lesina sottraggono dei non meglio precisati «corpora sanctorum Primiani et Firmiani»⁸⁹, espressione dalla quale non è possibile evincere lo stato di conservazione delle reliquie, la seconda traslazione, quella 'compensativa', vede gli abitanti di Larino prelevare da Lucera il corpo di s. Pardo, relativamente al quale però sono presenti altri dettagli: «repererunt sacrum corpus intactum, minus tantum uno pollice»⁹⁰. Il corpo di s. Pardo, dunque, si sarebbe conservato miracolosamente intatto, privo solamente di un pollice. Se tale corpo fosse nella condizione di scheletro o in uno stato incorrotto non è indicato nel testo.

Particolarmente interessante quanto narrato nella *Historia* della traslazione delle reliquie di s. Trofimena. Il corpo della martire, che secondo la leggenda sarebbe stato rinvenuto miracolosamente presso Minori, venne traslato nel IX sec. per paura che

⁸² Ivi, p. 125, XIV, 5.

⁸³ *Historia translationis corporis s. Agathae*, cit., p. 643, n. 4.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Ivi, p. 645, 13.

⁸⁹ *Vita brevior s. Pardi*, cit., p. 3.

⁹⁰ Ivi, p. 4.

venisse trafugato dal principe di Benevento Sicardo. In questa occasione, riporta il racconto, la tomba venne aperta e venne ritrovata «sanctam Christi martyrem illibatam»⁹¹, quindi, si presuppone, nella sua integrità. Inoltre, la presenza di tre ampolline, una collocata vicino alla testa («ad caput eius»⁹²) e le altre due vicino a ciascuno piede («Reliquiarum vero una observabat ipsius Sanctae pedis vestigium, altera, alterum»⁹³) chiarisce che il corpo fosse integro. Un termine che viene impiegato nella *Historia*, alternato a *corpus*, è *corpusculum*, che potrebbe alludere a un dato di carattere formale, cioè alla dimensione ridotta del corpo stesso, ma più probabilmente si tratta di un semplice vezzeggiativo. È significativo, a tal proposito, che anche la santa impieghi questo termine – parlando dunque del suo stesso corpo – quando compare in sogno al vescovo Pietro II per annunciargli la morte imminente.

Il racconto agiografico contiene altre informazioni interessanti in merito al culto delle reliquie. Esse, infatti, una volta prelevate dalla tomba in cui si trovavano sin dai tempi della miracolosa *inventio*, iniziarono a gocciolare sangue⁹⁴, bagnando il terreno («guttatim sanguis eius fluebat terra»⁹⁵); il motivo di tale reazione potrebbe essere ricondotto alla violazione del sacro riposo perpetrata dal vescovo, ma anche alla violenta reazione popolare, che si avventò sul suo corpo per prelevarne delle parti («ex membris illius felici rapina furtim, quaeque poterant, diripiebant»⁹⁶). La santa stessa, comparando poi in sogno al vescovo, lo rimproverò aspramente per quanto accaduto: «Cur [...] meum cunctis corpusculum revelare popellis, et ex corpore meo quosdam artus violenter divellis?»⁹⁷.

Emerge da queste parole la consapevolezza, prima di tutto nell'agiografo, che giudica a posteriori quanto presumibilmente avvenuto, del sacrilegio e della violazione del corpo della santa. Affiora inoltre una critica nei confronti di questa 'devozione popolare', che arriva a strapparne parti del corpo pur di accaparrarsi delle reliquie. Il timore e il rimprovero per quanto accaduto corrispondono a circostanze reali o quantomeno realistiche.

Anche nella traslazione delle reliquie dei ss. Giovenale, Cassio e Fausta si ha a che fare con dei corpi integri. L'esercito di Adalberto di Toscana, infatti, appena rompe i sepolcri dei santi, vede che essi sono «integra, acsi fuisset cum anima caro»⁹⁸. L'integrità del corpo viene confermata subito dopo, quando viene prelevato quello di s. Giovenale che, dopo un intervento divino che rende temporaneamente ciechi i trafugatori, «erectum stetit supra pedes suos»⁹⁹, con del sangue che fluiva dal suo corpo.

Nel racconto della traslazione delle reliquie di s. Margherita e di s. Euprepia, non viene specificata la consistenza della prima santa – è presente il solito impiego del termine *corpus* – mentre invece viene indicato che della seconda era conservata

⁹¹ *Historia inventionis ac translationis*, cit., p. 236, n. 15.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Tale fenomeno, noto come *effusio*, è attestato anche in altri santi, come Tommaso da Cantalupo (Vauchez, *La santità nel medioevo*, cit., p. 429, n. 8).

⁹⁵ *Historia inventionis ac translationis*, cit., p. 236, n. 16.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Ivi, 17.

⁹⁸ *Translatio ss. Iuvenalis et Cassii*, cit., p. 244, 56.

⁹⁹ Ivi, 58.

soltanto la testa (*caput*). Le reliquie erano custodite dentro un vaso prezioso («concham porphyriam, ferro aereque munitam»¹⁰⁰), che poi venne venduto dal priore Agostino per comprare due cavalli, trasferendole in uno di legno («vase quodam ligneo»¹⁰¹). Della consistenza delle reliquie di s. Margherita non si sa molto: il testo accenna alla donazione alla basilica di S. Vittoria: «unius scilicet costae particulam tribuit»¹⁰². Ad ogni modo, dato il riferimento al vaso come contenitore, si deve supporre che il corpo non fosse composto, né forse totalmente integro, ma che si conservasse solo una parte dei *pignora*.

Anche le diverse tradizioni su s. Nicola – quella barese e quella veneziana – contengono indicazioni in merito alla consistenza del corpo. La *Translatio* di Giovanni Arcidiacono racconta che i baresi riuscirono a recuperare la totalità del corpo. Infatti, il marinaio Matteo, dopo aver infranto la lastra marmorea che custodiva le reliquie del santo, si prodigò nel cercarle, dapprima estraendo dal santo liquore le membra e riponendole in modo confuso («Expositis quidem membris ceteris confuse [...]»¹⁰³) e poi trovando anche la testa («sanctumque capud»¹⁰⁴). La composizione del corpo è data anche da alcuni riferimenti che l'autore fa ai denti, sia all'inizio della narrazione, con il tentativo di un conte di asportarne uno («Nam ubi de liquore urne cum peniculo sicut solitus erat extraxisset ecclesie minister dens unus statim cum illo extractus apparuit»¹⁰⁵), sia successivamente, quando altri mercanti baresi tengono per sé, nascondendoli, frammenti del corpo e denti del santo («[...] unus Romoaldus nomine duos de dentibus et minutis articulis quos occultos habuerat manifestavit»¹⁰⁶). Il monaco Niceforo, nella sua *Translatio*, non si discosta da quanto riportato già dall'arcidiacono Giovanni: al momento dell'apertura della tomba afferma che il sacro liquore giungeva fino all'ombelico del corpo santo («Quo aperto usque ad umbilicum sancti corporis inventa est eadem tumba plena sancto liquore [...]»¹⁰⁷), il che fa presupporre che esso doveva essere integro; poi descrive le reliquie che galleggiavano («reliquias sanctas natantes»¹⁰⁸) e infine si pronuncia esplicitamente sul fatto che esse fossero complete («reliquias omnes invenit illibatas»¹⁰⁹).

In molti altri racconti di traslazione, l'agiografo – o per carenza di dati, o per non mettere in cattiva luce il corpo del santo quando costituito da ridotte porzioni – non si sofferma sulla consistenza del *corpus*, lasciando quasi intendere che fosse intero. Così avviene per s. Matteo, per il quale si parla di «caput et ossa reliqua»¹¹⁰, per s. Imerio, del quale semplicemente «corpus furatur»¹¹¹, «corpus ostendit»¹¹², per s. Magno di Fondi, le cui ossa sono ritrovate e prelevate («in sarcophago marmoreo sancta

¹⁰⁰ *Translationes in Tusciam*, cit., p. 41, 3.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Ivi, 5.

¹⁰³ Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 97.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Ivi, p. 94.

¹⁰⁶ Ivi, p. 100.

¹⁰⁷ Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 117.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Translatio corporis s. Andreae apostoli*, cit., p. 503.

¹¹¹ *Translatio s. Himerii*, cit., p. 265, n. 14.

¹¹² Ivi, p. 266, n. 17.

reperiens ossa, inde ea transtulit»¹¹³), e così via. È da segnalare che anche quando l'agiografo impiega il termine *ossa*, come nell'ultimo caso citato, non di rado poi utilizza il termine *corpus* («venerabile corpus in crypta [...] deportaverunt»¹¹⁴); ciò non solo conferma la genericità del termine già rilevata da Gagov, ma sottolinea l'ambiguità di altri termini, come *ossa* e *reliqua*, che non necessariamente erano impiegati per indicare frammenti del corpo, ma anche la totalità delle ossa rimaste, dunque *reliquae*, rispetto al corpo integro.

L'interesse dei trafugatori non è limitato alle sole reliquie del santo. Nel racconto della traslazione del corpo di s. Adamo, al momento dell'apertura della tomba, infatti, il corpo diviene visibile ai trafugatori («corpus viderunt»¹¹⁵) e, oltre alle reliquie, sulle quali l'agiografo non fornisce ulteriori dettagli, vengono prelevati i «vestimenta sacra»¹¹⁶ che erano riposti all'interno del sarcofago, insieme a esse. L'interesse, com'è risaputo, va dunque esteso a tutto ciò che è entrato in contatto con il santo (le reliquie e *contactu*), e in particolare alle vesti da lui impiegate. Mentre nel racconto relativo alle reliquie di s. Marco la clamide di seta viene 'sacrificata' e impiegata per riporla attorno al corpo di s. Claudia e far sembrare così che quello dell'evangelista fosse ancora al suo posto, in questo caso avviene il contrario.

Le reliquie che Arechi II si fa consegnare, relative ai ss. Dodici fratelli, erano custodite all'interno di scrigni («locellis inclusa»¹¹⁷) che, secondo il testo, non erano di grande pregio («squallidis et inhonestis loculis»¹¹⁸). Pur accogliendo parzialmente il *topos* del culto non onorevole, finalizzato a sminuire la rilevanza del culto in corso, è probabile che le reliquie fossero realmente custodite in cassette di non grande pregio, o che comunque risultassero molto meno decorose rispetto a quelle in cui furono subito trasferite dal principe («loculisque pretiosis inclusit»¹¹⁹).

L'insieme di questi riferimenti permette dunque di riflettere sulla diversa consistenza che gli agiografi indicano per le reliquie trafugate: anche se il termine *corpus*, nella sua genericità, non consente di definire di che tipo di reliquie si stesse parlando, altri dettagli e riferimenti permettono altresì di stabilire se egli facesse riferimento a un corpo integro o a frammenti ossei. È inoltre estremamente probabile che la descrizione proposta dall'agiografo corrispondesse alla reale consistenza delle reliquie traslate o comunque giunte in qualche modo nella comunità dell'*adventus*.

5.6 Furti, delegazioni e frazionamento dei corpora

La lettura dei racconti di traslazione furtiva permette di riflettere anche sulla consistenza del fenomeno del furto. Come abbiamo visto, per primo Hubert Silvestre, ma poi anche altri studiosi, come Luigi Canetti, hanno ribadito che spesso l'idea del furto delle reliquie nel medioevo fosse più che altro un modo per mascherare fenomeni riconducibili all'ambito del commercio. Secondo questa ipotesi, in gran parte

¹¹³ *Translatio Verulam inde Anagniam*, cit., p. 708, n. 35.

¹¹⁴ *Ivi*, n. 36.

¹¹⁵ *Historia translationis s. Adami*, cit., p. 330, 5.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Translatio corporum Beneventum*, cit., p. 143, 3.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

largamente condivisibile, il ricorso all'espedito retorico-narrativo del *furtum* sarebbe stato motivato dalla necessità di garantire alla comunità l'autenticità delle reliquie, non acquistate dunque da un anonimo e forse disonesto commerciante, ma prelevate direttamente dal luogo in cui erano sempre state custodite: una sorta di sigillo di garanzia. Al contempo, però, risulta difficile credere che un trafugatore possa entrare in possesso delle reliquie di una comunità e poi proclamare questo 'rapimento' senza che quella precedente ne esiga la restituzione in modo deciso. Ad ogni modo, anche se i racconti di trafugamento non sono in grado di attestare oggettivamente che il trafugamento si sia verificato¹²⁰, al contempo possono fornire preziose informazioni in merito alla diffusione del fenomeno del furto di reliquie, non attraverso l'episodio centrale narrato, ma grazie ad alcuni episodi collaterali – talvolta semplici accenni –, che costituiscono quasi dei riferimenti involontari inclusi dall'agiografo.

Giovanni di Montecassino racconta, nella sua *Historia* relativa al trafugamento delle reliquie di s. Giovanni di Spoleto, che prima dell'acquisizione dei *pignora* da parte della badessa Gunderada, essi erano stati oggetto dell'attenzione di altri potenziali trafugatori:

His vero signis atque virtutibus cum multa citraque Sanctus ipse claresceret, conati sunt aliquanti tam pretiosissimum pignus clancule rapere, suisque in ecclesiis decenter locare. Sed noluit omnipotens Deus tanto salutis dono sacratissimae virginis et martyris Eufemiae frustrare coenobium, ut et urbs Spoletana per ipsum permaneret incolumis et omnes in ea habitantes meritis et intercessionibus eius ab omnibus inimicorum insidiis stabiles et securi consistent¹²¹.

L'episodio, che viene riportato dopo l'elenco dei *signa* che permettono, in seguito, alla badessa di identificare il luogo in cui si trova il sepolcro dimenticato del santo vescovo, se da un lato potrebbe essere stato incluso dall'agiografo per sottolineare la preziosità dei *sacra pignora* per il fatto che fossero oggetto di interesse da parte di altre persone o comunità, al contempo potrebbe facilmente essere l'espressione di un reale interesse per le reliquie del santo. È possibile, infatti, che l'agiografo abbia incluso questo episodio secondario perché realmente presente nella memoria locale, attestando così la storicità di alcuni tentativi di furto, non andati a buon fine. È chiaro che l'autore motivi tali insuccessi con l'intervento di Dio e il suo favore nei confronti di Spoleto e del monastero benedettino, ma qui si ha a che fare nuovamente con la propaganda.

L'interesse per le reliquie e per la sottrazione anche di minime particelle dei *corpora sanctorum* è attestato in vari racconti. Nella traslazione delle reliquie di s. Trofimena, il corpo, appena è condotto fuori dall'edificio, è oggetto della maniacale azione dei fedeli, che tentano di impossessarsi di alcuni suoi frammenti:

¹²⁰ Scrive Geary: «Data la limitatezza delle nostre fonti, non saremo mai abbastanza certi se una trafugazione sia davvero avvenuta e lo siamo ancor meno circa come il trafugatore, se mai sia esistito, possa aver considerato o giustificato le proprie azioni» (*Furta sacra*, cit., p. 115).

¹²¹ *Translatio corporis et miracula*, cit., p. 31. n. 5.

Qui cum nimio tumultu, et populi vociferatione episcopus opprimeretur, et sisteret aliquantisper ante eiusdem basilicae sanctae vestibulum, atrectata a quibusdam Virgo praedicta, ex membris illius felici rapina furtim, quaeque poterant, diripiebant¹²².

L'episodio, che viene narrato a margine del trafugamento vero e proprio, permette di penetrare a fondo all'interno dell'interesse dei devoti per il corpo della propria santa.

Lo stesso uso di prelevare particole del corpo santo è testimoniato nei racconti del trafugamento delle reliquie di s. Nicola, sia nella tradizione barese sia in quella veneziana. In numerosi momenti, infatti, come già rilevato nel paragrafo precedente, i mercanti stessi delle navi che trasportano le reliquie del santo ne sottraggono di nascosto delle parti (ossa e denti), che poi sono costretti a restituire per preservare l'integrità del corpo.

Esempi utili al fine di descrivere il fenomeno del furto di reliquie al di là dei *topoi* e della retorica letteraria, sono forniti, per l'area peninsulare, dal trafugamento delle reliquie di s. Metrone e di s. Ruggero. Nel primo caso, è lo stesso vescovo di Verona Raterio che redige un'invettiva, finalizzata a redarguire i propri cittadini per non essere stati in grado di custodire il corpo del loro santo patrono, e che quindi per questo motivo fosse stato trasferito illegittimamente dagli abitanti di una città vicina. Nel caso di s. Ruggero di Canne¹²³, invece, le fonti che ci informano del trafugamento sono una lettera – che non ci è giunta in originale – datata 17 aprile 1276, redatta da Innocenzo V e indirizzata al vescovo di Minervino Biviano, per esporre la protesta del vescovo di Canne, Teobaldo, in merito al furto delle reliquie del santo¹²⁴, messo a segno da alcuni chierici e laici di Barletta, con il fine di avviare un'inchiesta, poi conclusasi con un nulla di fatto; e, in merito alla restituzione, seppur parziale, due atti notarili rogati rispettivamente da *Robertus de Argintera*, giudice di Barletta, e *Nicolaus de Raynerio*, notaio della stessa città nel 1277 (BHL 7286)¹²⁵. La particolarità di queste tipologie di fonti, anche se non esclude totalmente il rischio che esse siano comunque il frutto di azioni propagandistiche o di respingimento di eventuali accuse – nel caso di Raterio –, fa intuire la frequenza del fenomeno furtivo nei secoli

¹²² *Historia inventionis ac translationis*, cit., p. 236, n. 16.

¹²³ Sul santo si veda: N. Monterisi *et al.*, *S. Ruggiero Vescovo di Canne e Patrono di Barletta. Studi e documenti intorno all'epoca in cui visse e intorno al suo culto*, Dellisanti, Barletta 1939; G. Lucchesi, *Ruggero, vescovo di Canne*, in BS, XI, cit., coll. 491-493; G. Doronzo, *San Ruggero: da vescovo di Canne a protettore di Barletta*, Rotas, Barletta 1998. Sulla questione del furto e del contesto storico si veda V. Rivera Magos, *Canne, Nazareth, Barletta. Note per un'interpretazione dei processi di costruzione identitaria in una città del Mezzogiorno medievale*, in A. Corcella (a cura di), *I 'tessuti' della memoria. Costruzioni, trasmissioni, invenzioni*. Atti del I Convegno del Dottorato di Ricerca del DiSU (Potenza, 24-25 maggio 2016), Edizioni di pagina, Bari 2018, pp. 122-129: 123-126; Id., *Milites Baroli. Preminenza e potere a Barletta tra età normanna e primo angioina (1230-1282)*, tesi di Dottorato di ricerca in "Storia, culture e saperi dell'Europa mediterranea dalla tarda antichità all'Età contemporanea" dell'Università della Basilicata, Tutor prof. Francesco Panarelli, discussa nell'anno 2018.

¹²⁴ «[...] quod clerici castris de Barolo, adiunctis sibi quibusdam laicis, eorum in hac parte sequacibus Tranensis dioecesis, ad ecclesiam Canensem armata manu nequiter ecedentes maius altare ipsius ecclesiae ausu sacrilego violare, ac quasdam reliquias Sanctorum, quae in eodem altari, et corpus beati Rogerii, quod in quodam sepulchro iuxta ipsum altare recondita fuerunt [...]» (*Translatio s. Rugeri Cannensis*, in AS, Octobris, VII, cit., pp. 72-74, nn. 12-18: p. 73, n. 13).

¹²⁵ *Translatio s. Rugeri*, cit.

medievali, lasciandone intravedere una consistenza ben più profonda di quella che la finzione retorico-letteraria sembra voler smentire.

Certamente, un'obiezione che si potrebbe avanzare contro l'autenticità dei trafugamenti in generale è che, se fossero stati autentici, la comunità derubata si sarebbe in qualche modo prodigata per ottenere la restituzione delle reliquie. Se la maggior parte dei racconti non fa alcuna menzione di ciò, qualche *legenda*, al contrario, cita esplicitamente l'impegno dei cittadini defraudati per rientrare in possesso dei propri *pignora*. È il caso, ad esempio, della già citata *Historia* di s. Trofimenia, in cui viene narrato che, dopo il trafugamento a Benevento ad opera di Sicardo, la città invia una delegazione guidata dai sacerdoti Costantino e Sergio che, una volta giunti, fanno richiesta al vescovo Orso di restituzione delle reliquie.

Denique procedentes hinc Amalfitanorum militum multitudo [et] Maiores cum populo Rheginnae [= Minori], ac clericis, qui videbatur illorum, petiverunt principi, sanctae sibi reddi corpus Virginis Trophimenis¹²⁶.

La scelta di restituire le reliquie fu forse un modo per porre fine o calmare i disordini successivi alla morte del principe Sicardo, tra amalfitani e beneventani¹²⁷. Interessante il ricorso, come già segnalato, alla pratica del frazionamento dei corpi santi:

At quia praeposterum est, ut a propria frustremini patrona, neque illam damus, neque tenemus. Cui cum dicerent praedicti sacerdotes, quomodo datis, vel quomodo retinetis? Protinus idem Electus respondit: ab articulo pedis illius usque ad summitatem capitis eius, omnibus illius corporis beatae Trophimenis divellimur membris, et placida mente donamus, ut et vos particulatim illius obtineatis corpusculum, et nos ab illo penitus non fraudemur [...] ¹²⁸.

Al termine della trattativa, il corpo della santa può fare ritorno a Minori, fra il tripudio dei suoi abitanti. Analoga la richiesta della delegazione di Trani che si reca a Benevento per ottenere la restituzione del corpo di s. Leucio, dapprima trafugato da Brindisi dai tranesi, e poi acquistato da un conte beneventano:

Et quia tantum thesaurum perdidierant, magna afficiebantur maestitia: et cum anxie quaerent, quo pacto adipisci possent admirabile corpus, consilio habito, Beneventum miserunt, ut si vellet idem comes, datum munus acciperet, et oblatum in necessitate sanctum corpus sibi donaret¹²⁹.

In tutti e due i casi, il corpo viene suddiviso – nell'esempio di Trani addirittura in tre parti, per donarne una anche a Brindisi¹³⁰ – così da permettere a entrambe le

¹²⁶ *Historia inventionis ac translationis*, cit., p. 237, n. 22.

¹²⁷ Granier, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie*, cit., p. 48.

¹²⁸ *Historia inventionis ac translationis*, cit., pp. 237-238, n. 23.

¹²⁹ *De translationibus s. Leucii*, cit., p. 673, n. 5.

¹³⁰ La letteratura agiografica racconta di casi ben più curiosi. Nella *Vita s. Abbani* (AS, Octobris, XII, Bruxellis 1884, pp. 276-293), per risolvere la contesa del corpo del santo sorta tra due monasteri in Irlanda, si verificò un miracolo che portò allo 'sdoppiamento' del corpo, così che entrambe le comunità potessero godere del possesso dei suoi *sacra pignora* (cfr. Gearv. *Furta sacra*, cit., p. 70).

comunità di godere della presenza virtuosa dei sacri resti. I tranesi, benché addolorati per il fatto di dover smembrare il corpo e riceverne la metà, accettano, offrendo il denaro pattuito:

Audientes itaque hoc, qui missi fuerant, quamvis tristes, tamen intra se colloqui taliter coeperunt: melius, inquiunt, nobis est participes sancti corporis effici, et nobiscum partem afferre, quam cum rubore et confusione sine effectu repedare. Datoque auri pondere, susceperunt integram divisi corporis medietatem, et cum omni laetitia devote attulerunt sacratissima lipsana beati Leucii confessoris in urbem Tranensium [...] ¹³¹.

È da rilevare anche l'opposizione alla frammentazione del corpo. Nella *Translatio s. Nicolai*, in particolare durante il viaggio di ritorno, emerge l'idea dell'integrità del corpo del santo («[...] corporis reliquie indivise conderentur»¹³²) e la necessità che nessuno sottraesse delle parti. Tali moduli sono poi in parte stati ripresi anche nella tradizione veneziana del furto del corpo di s. Nicola che insiste sul divieto di frammentazione. Nell'ottica del culto del santo, tale pratica avrebbe potuto dare avvio non solo alla 'dispersione' della venerazione in più luoghi, impedendo quindi a una sola località di poter vantare le reliquie del santo, ma anche a fenomeni di commercio. Secondo le fonti, il diacono Deusdona divise il corpo di s. Alessandro vendendone una parte in Svizzera e una a Fulda¹³³, mentre il dente di s. Sebastiano, il cui corpo sarebbe stato traslato a Saint-Médard, sarebbe stato venduto separatamente nell'835¹³⁴.

Un altro caso di delegazione è rappresentato da quella che gli abitanti di Narni inviano al pontefice, per ottenere che egli imponga al duca di Toscana di restituire le reliquie di s. Giovenale, da lui fatte traslare nella città di Lucca dopo l'assedio di Narni. Alla fine, il papa ottiene quanto richiestogli, e il corpo del santo fa ritorno nella sua città¹³⁵.

Gli esempi proposti forniscono dunque dei dati storici interessanti intorno al fenomeno dei trasferimenti di reliquie. Descrivendo le delegazioni che si fanno carico del dovere di richiedere la restituzione dei *pignora* sottratti, gli agiografi conferiscono involontariamente un carattere di storicità al trafugamento. Infatti, la semplice dichiarazione che le reliquie devono tornare in patria significa che esse sono state realmente sottratte, ammissione che spesso l'agiografia è alquanto reticente a fare.

¹³¹ *De translationibus s. Leucii*, cit., p. 673, n. 5.

¹³² Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, cit., p. 119.

¹³³ Rodolfo, *Miracula Sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum*, cit., p. 330.

¹³⁴ Geary, *Furta sacra*, cit., p. 58.

¹³⁵ *Translatio ss. Iuvenalis et Cassii*, cit., pp. 247-248.

Conclusioni

Al termine di questo volume è importante tirare le somme di quanto analizzato, cercando brevemente di capire qual è la rilevanza del fenomeno dei *furta sacra* nell'Italia medievale. Abbiamo più volte sottolineato che il punto di partenza, prima di tutto in chiave metodologica, è stato il volume *Furta sacra* di Patrick Geary. Analizzando fonti e documenti che egli non ha trattato direttamente, sia per i limiti temporali che si è imposto (IX-XI sec.), sia per una maggiore attenzione rivolta al complesso della tradizione dell'Europa franco-germanica, abbiamo cercato di comprendere la consistenza del fenomeno della nostra penisola, prendendo in esame solo i furti le cui *legendae* vennero qui redatte.

Dall'analisi condotta, il fenomeno dei *furta sacra* nella penisola appare ben delineato, con alcune aree geografiche che hanno insistito particolarmente sulle funzioni di queste narrazioni mitopoietiche, impiegate per fini propagandistici e per legittimare il possesso di preziose e celebri reliquie. I due più grandi poli politico-culturali che hanno fatto ricorso a tale genere sono stati certamente Venezia e Benevento. Venezia vanta una solida e ben radicata adesione alla tradizione dei *furta sacra*, probabilmente in forza di quella primaria intuizione storico-narrativa che è la *Translatio evangelistae Marci Venetias*, che è stata in grado di condensare gli aspetti più rappresentativi del genere (la visita devozionale alla tomba del santo, la perseveranza dei trafugatori, la complicità dei custodi, la segretezza del trafugamento ecc.), ponendoli al servizio di precise istanze politiche e istituzionali. Il successo di questa prima *translatio* deve aver fatto da apripista ai numerosi esempi che nel corso dei secoli bassomedievali hanno interessato l'area cittadina, anche dimostrando una certa dinamicità nel farsi espressione di ceti e soggetti differenti. Nel Mezzogiorno d'Italia è invece posto l'altro grande polo della tradizione dei *furta sacra*, il ducato-principato longobardo di Benevento, che legò queste sue tradizioni alla propria adesione al cristianesimo, che divenne un vero e proprio elemento di vanto del potere ducale, rappresentato dall'enorme quantità di reliquie – condotte tramite *furta*, ma anche *inventiones* e *dona* – nel santuario nazionale di S. Sofia, simbolo e baluardo del potere politico e sacrale del *dux-princeps*. Al di là di questi due principali ricettacoli di tradizioni furtive, tutto il territorio peninsulare risulta interessato da tali episodi, il che conferma la diffusione del genere letterario e la scelta di fare ricorso a esso per legittimare e raccontare quell'evento salvifico riattualizzato che è l'*adventus* del proprio patrono. Il caso di s. Nicola a Bari, certamente uno dei più noti, è l'esempio di come una città, pur facendo ricorso in modo puntuale al *furtum* di reliquie, quindi non dispiegando una precisa politica dell'acquisizione dei *pignora*, come fatto invece da Venezia o Benevento, abbia saputo sfruttare in modo funzionale la retorica della sottrazione delle reliquie,

fondando su tale evento un culto lungo secoli, che ha per sempre connesso irrimediabilmente l'immagine del santo a quella della città mercantile. I numerosi altri casi, come è stato sottolineato, non fanno parte di alcun disegno unitario o di 'politiche del furto'. Infatti, è importante rilevare come una delle questioni centrali che questo studio ha posto è stata la frammentarietà del *corpus* di fonti. Se, come appena sottolineato, una parte di esse fa emergere la rilevanza che il ricorso al *furtum* ebbe a Venezia e a Benevento, al contempo il resto del territorio preso in esame non presenta altri contesti di particolare rilievo: gli altri *furta* corredati da una narrazione agiografica, come esposto nel secondo capitolo, non sono caratterizzati infatti da un'interconnessione storica rilevante – come, ad esempio, l'utilizzo reiterato del *furtum* nella stessa città o nell'area da essa controllata –, ma sono la semplice espressione di singole dinamiche locali di legittimazione politica e religiosa. Ciò caratterizza ulteriormente ogni singolo trafugamento, definendolo come uno strumento retorico di costruzione di un'identità locale, e al contempo propone il *furtum sacrum*, nelle sue linee generali, come un espediente impiegabile in contesti e situazioni anche distanti tra loro. Ad affiorare con urgenza, dunque, è la questione della relazione tra la storia, intesa come svolgimento e narrazione di fatti accertabili, e la propaganda, fondata sulla promozione di eventi e circostanze non realmente verificatisi. Come emerso, il confine tra le due dimensioni è spesso vago. La natura stessa dei racconti di *translationes* non consente quasi mai di formulare giudizi chiari sull'attendibilità storica dei furti narrati, anzi, l'esiguità dei riferimenti concreti o, quando presenti, la loro imprecisione, getta ampi dubbi sulla possibilità di utilizzare queste fonti con la pretesa che narrino in modo puntuale lo svolgimento dei presunti trafugamenti. Ciò che invece 'storicamente' questi racconti possono comunicare è il complesso processo mitopoietico messo in atto da comunità e attori vari per fissare nel tempo e nella memoria narrazioni spesso evidentemente leggendarie, tracciandone i contorni in modo netto, a tal punto da rendere difficile, a distanza di secoli, scindere quelle che ormai sono da considerare due facce della stessa medaglia, la storia e il mito.

Molti *furta* non si sono verificati nel modo in cui le leggende che abbiamo analizzato vogliono far credere, e solo una parte di essi poggia probabilmente su episodi realmente accaduti. Al di là di ciò, tali eventi della memoria rimangono scolpiti e vivi nella tradizione, ne sono parte integrante e hanno rappresentato – e talvolta ancora rappresentano – le radici culturali di un'identità, costruita, elaborata e qualche volta ricostruita nel corso dei secoli. È proprio questo aspetto a costituire la ricchezza del nostro *corpus* di fonti.

Ogni racconto possiede proprie specificità, e anche considerarlo la possibile replica di altri racconti rappresenta un grossolano errore che finisce col far perdere la contezza della singolarità di ogni testo. Infatti, indipendentemente dal ricorso a stilemi e *topoi* propri del genere, ogni *historia translationis* costituisce un puntuale tentativo di una specifica comunità di trasmettere un messaggio, costruire un ricordo, fissare la fondazione del culto. Ecco l'utilità di collocare in modo preciso ogni racconto di traslazione nel contesto storico e politico che l'ha prodotto. Per questo motivo, i *furta* del ducato e poi della Repubblica di Venezia, così profondamente imbevuti di quella cultura mercantile e commerciale, sono ben diversi da quelli compiuti nell'ambito del potere sacrale del ducato-principato di Benevento; il contesto dei conflitti di Bari, da poco caduta nelle mani dei normanni, per la quale s. Nicola

diventa il nuovo campione indiscusso, sono profondamente differenti dalle dinamiche di riappropriazione del culto di s. Agata a Catania, sebbene la traslazione si verifichi sempre in un contesto di conquista normanna. Ciò che accomuna tutti i casi presi in esame è che il meccanismo dei *furta sacra* viene impiegato per risolvere contesti e circostanze che richiedono modifiche strutturali, quasi la sovversione del paradigma culturale fin lì vigente, con il ripristino di un culto o l'avvio di una stagione nuova per la città. Questo è forse, in conclusione, un furto: la modalità attraverso la quale una comunità, civile o ecclesiastica – ma le due istanze spesso sono correlate e reciprocamente interdipendenti –, rifonda la storia, riavvia il corso degli eventi da un nuovo punto zero, dal quale ripartire sotto la protezione del nuovo santo e con un'identità rinnovata. D'altronde, ogni racconto di traslazione furtiva, con il proprio *adventus* miracoloso, non fa che narrare l'inizio di una nuova storia, che ricomincerà ogni anno, ritualmente riavviata con la rievocazione del mito.

Una delle principali parole-chiave di questo volume è stata *memoria*. Lungi dall'essere una generica categoria della storia e dell'antropologia, la memoria in questi testi appare come qualcosa di vivo, di costantemente rivitalizzato dall'intento delle comunità che se ne servivano. La storia di un furto è memoria perché fissa un evento, seppur spesso mitico, nella dimensione ufficiale del ricordo di una comunità, ma è anche qualcosa che viene costantemente manipolato, attraverso le riscritture, per ottenere nuove e inedite memorie da adattare ai tempi, alle istanze politico-culturali del momento. Ciò è emerso in particolare con la traslazione delle reliquie di s. Pardo, la cui *Translatio* subì alterazioni e modifiche certamente connesse con il mutare del contesto culturale di riferimento. Se consideriamo la lettura di una *translatio* furtiva durante la ricorrenza dell'*adventus* delle reliquie del santo, è possibile comprendere come concretamente tali leggende e tradizioni venissero ufficialmente proposte. È il modo in cui la collettività ricorda e fissa la propria storia.

La ricchezza delle fonti che abbiamo preso in esame non si esaurisce certamente nella dimensione retorico-narrativa, in quanto questi testi sono in grado di mostrare la cultura che per anni attraversò l'Europa, una cultura imbevuta di una profonda credenza nel potere taumaturgico e salvifico dei *pignora sanctorum*, e nella miriade di *miracula* e *signa* che caratterizzano gli eventi narrati. Come abbiamo più volte sottolineato, la *legenda* di un furto, infatti, non è solo un dato prettamente letterario, una sorta di artificio retorico e agiografico, ma è un'attenta descrizione del modo in cui l'uomo guarda al mondo, alla funzione dei santi e delle loro reliquie. Le fonti agiografiche prese in esame rappresentano un ricco bacino di informazioni sulla cultura medievale, in particolare relativa al modo in cui venivano manipolati, trattati, conservati, venerati i corpi dei santi. Sotto questo punto di vista è stato importante porre l'accento sulla consistenza delle reliquie trafugate proposta dagli agiografi, rilevando che non sempre si è trattato esplicitamente di un corpo, ma molto spesso di sue parti o di frammenti, per non parlare delle pratiche di frazionamento messe in atto.

Attraverso i capitoli di questo volume si è cercato di delineare in modo netto i caratteri della traslazione furtiva, sia nella logica testuale, individuando gli stilemi e i *topoi* in grado di isolare un preciso genere letterario – quello dei *furta sacra*, appunto –, sia in quella storica e metastorica, con l'intento di stabilire che cosa potesse essere storicamente considerato un furto, seppur legittimato e giustificato dal volere divino (e dalla fama che i nuovi possessori delle reliquie avrebbero guadagnato). Infatti, uno

degli aspetti più affascinanti dello studio di questi testi è la comprensione delle giustificazioni e delle motivazioni sottese al trafugamento, e ai modi (in genere *performance* miracolistiche) attraverso i quali veniva preservata la credenza nell'autenticità delle reliquie. Sapere che le reliquie del proprio santo sono state trafugate rappresenta certamente una garanzia per i devoti, in quanto esse non sono la merce di dubbio valore acquistata da commercianti itineranti, ma ciò che veniva gelosamente custodito presso un santuario. Rubare le reliquie significa trasferirne, intatta, la *virtus* miracolosa. Quelle giunte attraverso l'*adventus* non sono false ossa, e questo lo dimostrano i miracoli narrati attraverso la retorica agiografica, che 'inventa' il culto e ne promuove i caratteri salienti.

Certamente, il luogo principale di questa grande avventura dei *furta sacra* non è la tomba del santo, il santuario in cui viene trasferito e non sono neanche le reliquie. La vera protagonista è quella che abbiamo più volte definito l'officina dell'agiografo, ovvero quel complesso di strumenti, tecniche narrative, conoscenze personali, capacità di raccogliere dati e memorie locali finalizzati a stendere questi interessanti documenti della cultura religiosa medievale. La capacità dell'agiografo arriva al punto di trasformare quello che in genere è considerato un atto illegittimo, il furto di una reliquia, in un episodio voluto da Dio, avallato dal santo, confermato dal concorso del popolo e dai numerosi miracoli che si verificano nel tempo. Ciò che ci è sembrato particolarmente utile sottolineare è stato l'aspetto letterario, per comprendere secondo quali forme e modelli veniva redatta una *translatio* e che funzioni ogni personaggio ed elemento narrativo proposto possedesse. Senza dimenticare la rilevanza del lessico, che forse è ciò che più di ogni altro aspetto traduce l'originalità dei racconti in questione. Spesso, anche se non sempre, l'agiografo dichiara esplicitamente che ciò che sta narrando è un furto e lo fa con precise e consapevoli scelte lessicali, che non lasciano adito a dubbi in merito ai caratteri narrativi del racconto. *Topoi*, temi narrativi e aspetti lessicali sono tutti impiegati con scrupolo dagli agiografi, in grado di confezionare storie e vicende che per secoli rimarranno parte della 'memoria' collettiva della comunità. Comprendere, dunque, come questi racconti funzionino, secondo quali criteri e mediante quali strategie retorico-narrative, fa parte della comprensione del fenomeno dei *furta sacra*.

Da tutto questo emerge un quadro complesso e composito, in cui il fenomeno del furto di reliquie – occasionalmente reale, più spesso presunto – si intreccia con istanze politiche, geo-storiche, economiche, sociali, in un fitto combinarsi di interessi e motivazioni. I testi sono espressione sia di una cultura 'alta', che redige la fonte e plasma la memoria da proporre ai propri fruitori, sia di una cultura più modesta – ma non sempre –, che è rappresentata dai personaggi che compaiono tra le righe dei racconti, protagonisti di miracoli, *signa* celesti, viaggi di pellegrinaggio, traslazioni. Le *legendae* sono testi destinati a un pubblico in grado di leggere e comprendere il latino, ma raccontano un mondo variegato, che va dal dotto vescovo all'illetterato in cerca di guarigione, dalla pia matrona al mercante ispirato da Dio e spinto all'avventura e alla 'cerca' delle reliquie.

È chiaro che questi racconti possono e devono dialogare con i numerosi esempi di *translationes* furtive che l'Europa ci ha consegnato, tra cui la *Translatio ss. Marcellini et Petri* di Eginardo, la *Historia translationis s. Benedicti* e i *Miracula s.*

Benedicti di Adrevaldo di Fleury, l'anonima *Translatio s. Helenae in Altumvillare*¹, ed è per questo che siamo convinti che ora, per valutare e ricostruire questo dialogo, potranno offrire un contributo prezioso anche le informazioni contenute in questo lavoro.

La tradizione peninsulare dei *furta sacra* dimostra la diffusione di un modo di leggere la storia dell'uomo che è storia dei suoi santi, che si delinea lentamente mediante la traslazione dei *pignora sanctorum*, in grado di mettere in comunicazione il complesso di credenze e valori propri della cultura religiosa dei secoli medievali. I testi redatti nella penisola sono da considerare espressione di una tradizione che l'Europa aveva già visto diffondersi, in particolare a partire dal testo di Eginardo, le cui affinità con il primo racconto 'consapevolmente' furtivo italiano, la *Translatio Marci evangelistae Venetias*, potrebbero essere frutto di un'influenza non tanto diretta, quindi filologicamente accertabile, ma di una sorta di «contaminazione narrativa»², così come ipotizzato da Geary per la relazione tra il testo di Eginardo e altri testi della tradizione europea³. Il testo veneziano relativo alla traslazione del corpo di s. Marco mette in scena una serie di elementi topici e narrativi propri di un genere che è andato codificandosi in quegli anni. A esso vanno sicuramente accostati tutti i racconti della tradizione veneziana, anche se bassomedievali (s. Nicola, s. Stefano protomartire, s. Giovanni l'elemosiniere, s. Isidoro di Chio ecc.), caratterizzati da una forte adesione al modello 'di s. Marco', adesione che emerge nei momenti generali del racconto, presenti anche nelle altre narrazioni del nostro *corpus* (ricerca e apertura del sepolcro, fuoriuscita di un odore soave, prelievo delle reliquie, viaggio per mare/processione).

Da questo studio, l'Italia emerge quale attento produttore di *translationes* furtive, alcune delle quali di buon valore letterario e caratterizzate da una profonda aderenza ai canoni del genere. È comunque indubbio che nella penisola la produzione di tali testi non eguagli affatto quella franca o germanica, non solo per un mero fatto di estensione territoriale. Oltralpe, in genere, il *furtum* è legato ad ambienti monastici, anche per via delle invasioni del IX e X sec., e tale uso deve aver rappresentato un vero e proprio modello per legittimare la nascita di nuovi culti tra le mura del chiostro. Al di qua delle Alpi, come già rilevato, fu la città, e spesso i laici – sia come committenti che come materiali esecutori del trafugamento – a essere maggiormente interessati a queste tradizioni, e anche tale motivazione potrebbe aver giocato un ruolo nella disomogeneità delle fonti che si è andata delineando. A essere differente, tra gli agiografi autori di racconti di *furta sacra* nella penisola e nel centro e nord Europa, è la mentalità: in Italia, si trafugano i santi principalmente per renderli simbolo del potere

¹ Cfr. Stella, *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro*, cit., pp. 20-22.

² È solo un'ipotesi, sulla quale varrebbe la pena lavorare, che la *Translatio Marci evangelistae Venetias* possa essere stata redatta anche prendendo spunto dalla nota *Translatio ss. Marcellini et Petri* di Eginardo, la cui descrizione fornita da Geary ben si addirebbe, dal punto di vista funzionale, anche al racconto marciano: «[...] un abate o un monaco tedesco si reca in Italia per affari; qui viene colto dal bruciante desiderio per i resti di un santo; nella notte si intrufola in chiesa e più o meno agevolmente riesce a sottrarre il corpo del martire per poi portarlo al proprio monastero» (Geary, *Furta sacra*, cit., p. 87, 130).

³ Secondo l'autore, posizione certamente accoglibile, il racconto di Eginardo sarebbe il modello che portò alla redazione di altri racconti di *furta sacra* nell'Europa medievale, come la *Historia s. Benedicti* di Adrevaldo di Fleury (ivi, pp. 125 e ss., pp. 181-182, nota 49). All'influenza del modello culturale e letterario della *Translatio* di s. Marco su quella, ad esempio, di s. Nicola a Bari fa riferimento Canetti, *Mnemosistoria e archeologia rituale*, cit., p. 136.

politico, laico, per farne espressioni dell'orgoglio civico, anche se non esclusivamente; oltralpe il trafugamento non è un simbolo cittadino o ducale, ma è prevalentemente connesso al potere religioso, ai centri monastici e alle vie di pellegrinaggio⁴.

Le motivazioni che portavano alla redazione di un racconto relativo al trafugamento delle reliquie erano molteplici. In base a quelle proposte da Geary⁵, possiamo affermare che sono valide per l'area peninsulare prevalentemente il prestigio della comunità (si pensi alle *translationes* veneziane, a quella barese e a quelle beneventane) e solo occasionalmente la necessità di legittimare nuove fondazioni religiose e di ovviare a disordini politici e rivalità locali. Relativamente, invece, alla provenienza delle reliquie trafugate, se Geary per il complesso dei *furta sacra* dell'Occidente menziona Roma, l'Aquitania, la Spagna, il Nord Africa e il Vicino Oriente⁶, nell'Italia medievale i *pignora* trafugati provengono prevalentemente dall'Italia stessa, quindi da un'area non distante da quella in cui si trova la comunità dell'*adventus*, e dal Vicino Oriente, in particolare da Costantinopoli e dall'Asia minore. La penisola, d'altronde, era, anche grazie a Roma, uno dei principali fulcri di reliquie, e dunque è comprensibile che se dalla Francia e dalla Germania monaci e laici venissero a trafugare i *pignora* nell'Urbe, anche nelle aree limitrofe dovesse accadere la stessa cosa. Sorprende, però, che Roma, uno dei principali ricettacoli di reliquie, nei trafugamenti presi qui in esame non abbia portato a quasi alcuna *translatio*, se non in un solo caso (quello di s. Stefano papa). Se dunque Roma, e le reliquie dei martiri che custodisce, costituiscono un grande bacino a cui rifornirsi per arricchire e consacrare i monasteri europei, i centri della penisola preferirono rivolgersi a santi provenienti dal Vicino Oriente o, più spesso, da comunità locali, forse per sfruttare, in questo caso, una notorietà già avviata.

Da un punto di vista strettamente cronologico, come già rilevato altrove, il fenomeno del *furtum* di reliquie sembra contraddistinguere in modo specifico il medioevo, e in particolare i secoli centrali, cioè quelli a cavallo dell'anno Mille. Nel dettaglio, il ricorso a tale pratica – e il conseguente rilancio di culti e la riscrittura di racconti agiografici – appare strettamente connesso alle spinte autonomistiche comunali o comunque ai contesti in cui sorge una qualche necessità di ridisegnare l'identità cittadina intorno a un campione forte, quale può essere l'antico o nuovo patrono le cui reliquie, nei casi presi in esame, sarebbero giunte in seguito a una traslazione furtiva.

Arriviamo infine al fulcro tematico di questo volume, la *translatio sanctitatis*. Lo studio del furto delle reliquie, infatti, è un modo attraverso il quale studiare il fenomeno del trasferimento di santità. Un trasferimento che è prima di tutto simbolico e identitario. Come rilevato, infatti, lo storico non può in alcun modo pronunciarsi sull'autenticità delle reliquie trasferite o sul fatto che realmente su una nave, nel IX o XI secolo, viaggiasse il corpo di questo o quel taumaturgo. Al contrario, però, a essere per noi interessante è quel desiderio di traslazione dell'intangibile – a discapito della tangibilità delle reliquie stesse – che il *furtum sanctitatis* porta con sé. Il fine ultimo di tutti gli attori della traslazione, inclusi coloro che redigono il racconto fondativo dell'evento, è proprio quello di trasferire pegni di salvezza, i *pignora*, da un luogo a un altro, portando con essi l'enorme potenziale virtuoso di cui sono imbevuti.

⁴ Dello stesso avviso Geary, *Furta sacra*, cit., p. 100.

⁵ Ivi, pp. 137-138.

⁶ Ivi, pp. 139-140.

Appendice

Si riporta di seguito l'elenco dei racconti di trafugamento presi in esame in questo volume. Nello specifico sono stati inclusi solamente i *furta* dotati di una leggenda di traslazione narrata all'interno di un racconto agiografico strutturato, e non i semplici riferimenti, più o meno generici, privi di un resoconto narrativo (*translatio*) inclusi in fonti documentarie o letterarie. Per ogni riferimento è presente il nome del santo, un sunto della narrazione, il periodo in cui l'evento si sarebbe svolto, i riferimenti alle fonti e alla Bibliotheca Hagiographica Latina.

Adamo di Guglionesi, abate. Il 3 giugno 1102, un uomo devoto, di nome Benedetto, dopo essere stato esortato da tre visioni angeliche, trafuga, con l'aiuto dell'arciprete della sua chiesa, le reliquie del santo, portandole dalla chiesa di S. Paolo di Petacciato a Guglionesi. *Historia translationis s. Adami*, in AS, Iunii, I, Paris-Rome 1867, pp. 329-330. BHL 68.

Agata, martire. I soldati Gisliberto e Gselino, in seguito a un'indicazione divina, trafugano le reliquie della santa da Costantinopoli, dove si trovavano in seguito alla traslazione del 1040 di Giorgio Maniace. Dopo un lungo viaggio, nel 1126 vengono consegnate ai monaci Luca e Oldomano, che le portano a Catania dal vescovo Maurizio. *Historia translationis corporis s. Agathae v. m. Constantinopoli Catanam*, in AS, Februarii, I, Paris 1863, pp. 642-648. BHL 139.

Andrea, apostolo e martire. Durante la quarta crociata, il cardinale Pietro Capuano si reca in Sira e poi a Costantinopoli, dove trafuga le reliquie del santo. Tornato ad Amalfi, nel 1208, le ripone nella nuova chiesa appositamente edificata. G. Severino e S. D'Amato (a cura di), *La Translatio corporis beati Andreae apostoli de Constantinopoli Amalphim*, in *Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi. Il viaggio apostolico di Andrea il primo chiamato: testimonianze, cronache e prospettive di ecumenismo nell'VIII centenario della Traslazione delle reliquie del corpo (1208-2008)*, Centro di Cultura e Storia Amalfitana, Amalfi 2008, pp. 479-512. BHL 434.

Appiano, monaco. Alcuni abitanti di Pavia si recano a Comacchio per acquistare del sale e li trafugano le reliquie del santo ma, una volta tornati a bordo della nave, non riescono a salpare. In seguito, l'imbarcazione viene sospinta miracolosamente fino alla chiesa di S. Mauro, dove vengono riposti i *sacra pignora*. VIII/IX sec. (?). *Vita S. Apiani monachi*, in AS, Martii, I, Paris-Rome 1865, p. 320, n. 10. BHL 619.

Barbara, martire. Nel 1258, il veneziano Raffaele Basilio, trafuga da Costantinopoli le reliquie della santa. Dopo cinquanta giorni, rientra a Venezia, dove le depone nella chiesa di S. Maria delle Croci. Pietro Calò, *Translatio s. Barbare*, in P. Riant, *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, I, Genève 1877, pp. 182-183. BHL 922.

Bartolomeo, apostolo e martire. Nell'838, il principe di Benevento Sicardo preleva le reliquie del santo, che erano state raccolte miracolosamente dal monaco Teodoro dopo la profanazione e dispersione dei saraceni. Egli, dopo una breve sosta a Salerno, le ripone nella cattedrale di Benevento. *Translatio S. Bartholomei*, in S. Borgia, *Memorie istoriche della pontificia città di Benevento*, I, Roma 1763, pp. 333-348. BHL 1008.

Cristina di Bolsena, martire. Un presbitero della chiesa di Sepino riesce a ottenere dal cugino, chierico nella curia romana, le reliquie della santa, affinché possa guarire dalla sua malattia. In seguito, l'arcivescovo di Palermo ne richiede l'invio, segretamente, al conte di Molise Ugone. Tra il 1154 e il 1161 (traslazione a Palermo). *Translatio corporis sanctae Christinae virginis et martyris*, «Analecta Bollandiana» 4, 1885, pp. 335-336. BHL 1760.

Davino, pellegrino. Un canonico della chiesa di S. Martino al Foro, a Lucca, tenta di sottrarre di nascosto un dito dal corpo del santo, custodito nello stesso luogo, ma rimane paralizzato. XI-XII sec. (?). *Acta S. Davini peregrini Lucae*, in AS, Iunii, I, Paris-Rome 1867, pp. 322-324: 324, n. 11.

Dodici fratelli, martiri. Nel 760, il duca di Benevento Arechi II si fa consegnare con la forza le reliquie dei santi, custodite presso quattro località dell'Apulia settentrionale: Potenza, Venosa, *Velinianum* e *Sentianum*. Poi le ripone nel santuario nazionale di S. Sofia, a Benevento. *Translatio duodecim martyrum*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannover 1878, pp. 574-576; *Sermo in vigiliis SS. XII Fratrum*, in V. Giovardi, *Acta passionis et translationis sanctorum martyrum Mercurii ac XII fratrum*, Roma 1730, pp. 69-71, e in parte anche in AS, Septembris, I, Paris-Rome 1868, p. 137, n. 36; *Translatio corporum Beneventum*, ivi, pp. 142-144. BHL 2300-2302.

Festo e Desiderio, martiri. Cifio, nobile e ricco senatore di Benevento, per guarire la moglie dalla sterilità, invia un uomo fidato a trafugare le reliquie dei due martiri. Quest'ultimo riesce a portarle dal senatore, che le ripone in un luogo adatto e in seguito fa edificare una basilica. IV o V sec. (?). *Prima omnium translatio, maxime tamen Festi et Desiderii*, in AS, Septembris, VI, Paris-Rome 1867, pp. 869-870; *Legenda beatorum Ianuarii et sociorum eius*, in N.C. Falcone, *L'intera istoria della famiglia, vita, traslazioni e culto del glorioso martire s. Gennaro vescovo di Benevento, cittadino e principal protettore di Napoli*, Mosca, Napoli 1713, pp. CXCVI-CXCVIII. BHL 4118, 4123.

Gennaro, vescovo e martire. Intorno all'831, il principe di Benevento Sicone, durante l'assedio a Napoli, fa trafugare le reliquie del santo. *Translatio Ianuarii, Festi et Desiderii Beneventum*, in AS, Septembris, VI, Paris-Rome 1867, pp. 888-890. BHL 4140.

Giovanni di Spoleto, vescovo. Intorno al 980, Guntherada, badessa del monastero di S. Eufemia a Spoleto, preleva di nascosto, insieme ad alcune monache e un sacerdote, le reliquie del santo. *Translatio corporis et miracula auctore Joanne monacho Casinensi*, in AS, Septembris, VI, Paris-Rome 1867, pp. 30-31: 30, n. 1. BHL 4437.

Giovanni l'elemosiniere. Nel 1214/1215, il priore del monastero veneziano di S. Daniele, Robaldo, si reca a Costantinopoli e trafuga dal monastero della Vergine Psychosostria, le reliquie del santo. Fa ritorno a Venezia e le ripone nel suo monastero. Pietro Calò, *Translatio S. Ioannis Alexandrini*, in P. Riant, *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, I, Genève 1877, pp. 179-182.

Giovenale, martire, Cassio, vescovo; Fausta. Adalberto di Toscana trafuga, durante l'assedio della città di Narni, le reliquie dei santi, facendole poi riporre nella basilica di S. Frediano a Lucca. In seguito, Narni riesce a riottenere quelle di s. Giovenale. Fine IX/inizio X sec. *Translatio Iuvenalis et Cassi episcoporum Narniensium Lucam*, in E. D'Angelo, *Narni e i suoi santi. Storia, liturgia, epigrafia, agiografia*, CISAM, Spoleto 2013, pp. 238-248. BHL 4615 – 4615a.

Gratiniano e Felino, martiri. Nel 963, Amizo, conte di Stazzona e di Seprio, generale dell'esercito dell'imperatore Ottone I, ottiene dal vescovo di Perugia la consegna delle reliquie dei santi, che vengono condotte ad Arona. *Translatio Aronam*, in AS, Iunii, I, Paris-Rome 1867, pp. 23-24, n. 5. BHL 3634.

Imerio, vescovo. Intorno al 965, il vescovo di Cremona Liutprando si fa consegnare dal vescovo di Amelia le reliquie del santo, per intercedere in suo favore presso Ottone I affinché perdoni alcuni comportamenti del presule amerino. Le reliquie vengono prelevate di notte e poi portate a Cremona. *Translatio s. Himerii*, in E. D'angelo *et al.*, *Amelia e i suoi santi. Storia, culti, liturgia, agiografia*, CISAM, Spoleto 2016, pp. 264-268. BHL 3957.

Isidoro di Chio, martire. Tra il 1124 e il 1125, Cerbano Cerbani, che svolge un ruolo di prestigio presso la corte di Costantinopoli, durante un pellegrinaggio a Gerusalemme e dopo alcune vicende politico-diplomatiche, a Chio trafuga, aiutato dalla flotta veneziana, le reliquie del santo che, al rientro a Venezia, vengono collocate in una chiesa edificata nei pressi della basilica di S. Marco. Cerbano Cerbani, *Translatio mirifici martyris Isidori a Chio insula in civitatem venetam*, in RHC, V, Paris 1895, pp. 321-334.

Leucio, martire (?). Dopo la devastazione di Brindisi a seguito della guerra greco-gotica, alcuni religiosi di Trani prelevano le reliquie abbandonate del santo e le portano con sé. VII sec. (?). *De translationibus S. Leucii*, in AS, Ianuarii, I, Paris 1863, pp. 672-673: nn. 1-3. BHL 4898.

Magno, vescovo. Il tribuno campano Platone preleva le reliquie del santo da Fondi, dove versano in stato di abbandono. Vengono quindi collocate nella chiesa di S. Andrea a Veroli. Verso la fine del XI sec., a causa delle incursioni saracene, vengono riscattate dagli abitanti di Anagni. *Translatio Verulam inde Anagniam*, in AS, Augusti, III, Paris-Rome 1867, pp. 708-710. BHL 5175.

Marco, evangelista. Nell'828, due mercanti veneziani, Buono da Malamocco e Rustico da Torcello, con la complicità dei custodi del sepolcro, riescono a prelevare le reliquie del santo e a portarle con loro a Venezia, dove vengono riposte dapprima nel palazzo del doge e poi nella basilica appositamente edificata. *Translatio Marci evangelistae Venetias*, a cura di E. Colombi, «Hagiographica» 17, 2010, pp. 112-129. BHL 5283-5284.

Margherita di Antiochia di Pisidia ed Euprepia, martiri. Nel 908, Antiochia di Pisidia viene messa a ferro e fuoco dal principe Andronico. Il priore della chiesa di S. Margherita e S. Euprepia, Agostino, sottrae di nascosto le reliquie per portarle con sé a Pavia. Giunto in Italia, durante il viaggio si ammala e muore nel monastero di S. Pietro in Valle Perlata, presso Montefiascone, dove vengono riposte le reliquie. *Translationes in Tusciam*, in AS, Iulii, V, Paris-Rome 1868, pp. 41-44. BHL 5311.

Martino di Monte Massico, eremita. Ilario, abate di S. Vincenzo al Volturno, affida la custodia del sepolcro del santo a un monaco, che tenta però di rubarne le reliquie. Un forte terremoto impedisce il trafugamento e l'abate accorre a sanzionare il custode. Tra il 1011 e il 1045. *Vita, translatio et miracula S. Martini abbatis*, in AS, Octobris, X, Paris-Rome 1869, pp. 835-840: 838, n. 9. BHL 5604.

Metrone, penitente. Intorno al 960, il corpo del santo, custodito nella chiesa veronese suburbana di S. Vitale, viene trafugato dai cittadini di una località vicina, forse a causa dell'incuria dei veronesi. *De translatione sancti Metronis*, in Ratherius Veronensis, *Opera omnia*, a cura di P.L.D. Reid, Brepols, Turnhout 1976, pp. 11-29. BHL 5942.

Nicola, vescovo.

1) Nel 1087, alcuni mercanti baresi trafugano le reliquie del santo dalla chiesa in cui erano custodite a Mira, conducendole con sé a Bari. Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, in S. Silvestro, *Santi, reliquie e sacri furti. San Nicola di Bari fra*

Montecassino e Normanni, Liguori, Napoli 2013, pp. 92-102; Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, ivi, pp. 113-124. BHL 6190-6199, 6179-6189.

2) Intorno al 1100, alcuni mercanti veneziani trafugano le reliquie del santo, insieme a quelle dello zio, anch'egli di nome Nicola, e di s. Teodoro. Rientrati a Venezia le pongono nel monastero di S. Nicolò del Lido. *Historia de translatione monachi anonimi Littorensis*, in RHC, V, Paris 1895, pp. 253-292. BHL 6200.

Primiano e Firmiano, martiri; Pardo, vescovo. Nell'842 alcuni abitanti di Lesina, approfittando dello stato di abbandono di Larino, trafugano le reliquie dei ss. Primiano e Firmiano. In seguito, gli abitanti della città, appena se ne accorgono, si dirigono armati verso Lucera – abitata dai lesinesi prima dell'attacco di Costante II – e trovano le reliquie di s. Pardo, che portano con sé. *Vita brevior s. Pardi episcopi et confessoris auctore anonimo*, in G.B. Pollidoro, *Vita et antiqua monimenta s. Pardi Episcopi et Confessoris in Cathedrali Templo Larinensi quiescentis*, Roma 1741, pp. 1-5; *Vita auctore Radoyno Levita Ecclesiae Larinensis*, in AS, Maii, VI, Paris-Rome 1866, pp. 369-370. BHL 6465.

Ruggero, vescovo. Intorno al 1276, un gruppo di chierici e laici di Barletta si introduce armato nella chiesa di Canne e preleva vari oggetti, delle reliquie e il corpo del santo. *Translatio s. Rugeri Cannensis*, in AS, Octobris, VII, Paris-Rome 1869, pp. 72-74, nn. 12-18. BHL 7286.

Simeone, profeta. Nel 1204, alcuni laici veneziani decidono di sottrarre di nascosto le reliquie del santo da Costantinopoli. Dopo il viaggio per mare fanno rientro a Venezia. *Translatio corporis beati Simeonis prophete de Constantinopoli Venetias anno 1203*, a cura di P. Chiesa (*Ladri di reliquie a Costantinopoli durante la quarta crociata*), «Studi Medievali» 36, 1, 1995, pp. 451-459.

Stefano I, papa. Nel 1160, un monaco del monastero di S. Maria di Colonna, a Trani, riesce a trafugare le reliquie del santo custodite in un monastero romano. *Historia translationis s. Stephani p. et m. in Apuliam*, in AS, Augusti, I, Paris-Rome 1867, pp. 131-133, nn. 88-96. BHL 7847.

Stefano, protomartire. Nel 1110, il monaco veneziano Pietro, grazie alla complicità del custode, trafuga da Costantinopoli le reliquie del santo. Rientrato in patria, vengono collocate nel monastero di S. Giorgio. *De translatione s. prothomartyris Stephani de Constantinopoli in Venetias*, in F. Corner, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis*, VIII, Pasquali, Venezia 1749, pp. 96-110. BHL 7891-7893.

Trofimena, martire. Le reliquie della santa, per porle al sicuro dall'espansionismo del principe di Benevento Sicardo, vengono trasferite da Minori ad Amalfi. Nell'838, quando la città viene posta sotto assedio da quest'ultimo, esse vengono trafugate e riposte nella cattedrale di Benevento. *Historia inventionis ac translationis et miracula Sanctae Trophimenaе*, in AS, Iulii, II, Paris-Rome 1867, pp. 233-240. BHL 8316-8318.

Tav. 1 - Datazione e area di redazione dei racconti

Traslazione	Data del furto	Data redazione fonte	Area di redazione
ss. Festo e Desiderio	IV/V sec. (?)	V/VI sec. (?)	Benevento (?)
s. Leucio	VII sec. (?)	XI sec.	Trani
ss. Dodici fratelli	760	XI-XII sec.	Benevento
s. Marco	828	seconda metà IX sec. o X sec.	Venezia
s. Gennaro	831 c.	prima metà IX sec.	Benevento
s. Bartolomeo	838	seconda metà IX sec.; metà dell'XI*	Benevento
s. Trofimena	839	X sec. o fine XI/inizio XII sec.	Minori o Napoli
ss. Primiano e Firmiano, s. Pardo	842	X sec.; XII/XIII sec.	Larino
ss. Giovenale, Cassio e Fausta	878/879 (?) o succ.	metà X sec.	Narni
s. Magno	IX sec.	succ. al IX sec.	Anagni
s. Appiano	VIII/IX sec.	fine XI/inizio XII sec.	Comacchio
s. Margherita di Antiochia di Pisidia	inizio X sec.	fine XIV sec. (?)	Montefiascone
s. Metrone	960 c.	pochi anni dopo il 962	Verona (ve- scovo Raterio)
s. Imerio	965 c.	primo ventennio del XII sec.	Cremona
s. Giovanni di Spoleto	tra il 973 e il 983	fine X sec.	Spoleto
ss. Gratiniano e Felino	979	XII sec. (?)	Arona

Translatio sanctitatis

s. Martino di Monte Massico	XI sec.	prima metà del XII sec.	Montecassino
s. Nicola (traslazione a Bari)	1087	XI/XII sec.	Bari
s. Nicola (traslazione a Venezia)	intorno al 1100	intorno al 1100	Venezia
s. Adamo di Guglionesi	1102	inizio XI sec.	Guglionesi (?)
s. Stefano protomartire	1110	metà o seconda metà del XII sec.	Venezia
s. Isidoro di Chio	1125	XII sec.	Venezia
s. Agata	1126	entro il 1169	Catania
s. Davino	prima del 1142 (?)	prima del 1142 (?)	Lucca
s. Cristina di Bolsena	tra il 1154 e il 1161	XIV sec. (?)	Palermo
s. Stefano I	1160	XII-XIII sec. (?)	Trani (?)
s. Simeone	1204	XIII-XIV sec.	Venezia
s. Andrea	1208	XIII sec. (dopo il 1220)	Amalfi
s. Giovanni l'elemosiniere	1214	prima metà del XIV sec.	Venezia
s. Barbara	1258	prima metà del XIV sec.	Venezia
s. Ruggero di Canne	1276	1276; 1277	Barletta

* Nei casi in cui vengono riportate più date separate dal punto e virgola, queste indicano rispettivamente la data di redazione della fonte più antica e di quella più recente.

Tav. 2 – Motivazioni del trafugamento

Diritto a possedere una reliquia	Negligenza del culto	Furti di devozione	Bottini di guerra
<u>s. Marco</u> <u>s. Gennaro</u> <u>s. Pardo</u> <u>s. Appiano</u> <u>s. Agata</u>	s. Leucio <u>ss. Dodici fratelli</u> s. Magno s. Metrone <u>s. Giovanni di Spoleto</u> <u>s. Margherita di Antiochia di Pisidia e</u> <u>s. Euprepia</u> ss. Primiano e Firmiano s. Bartolomeo s. Ruggero di Canne	ss. Festo e Desiderio <u>s. Marco</u> <u>ss. Dodici fratelli</u> <u>s. Margherita di Antiochia di Pisidia</u> <u>s. Giovanni di Spoleto</u> s. Imerio ss. Gratiniano e Felino <u>s. Pardo</u> s. Martino di Monte Massico s. Nicola (traslazione barese e veneziana) s. Adamo di Guglionesi s. Stefano prot. s. Isidoro di Chio <u>s. Agata</u> s. Davino s. Cristina di Bolsena s. Stefano I s. Andrea s. Giovanni l'elem. s. Simeone s. Barbara	<u>ss. Dodici fratelli</u> <u>s. Gennaro</u> s. Trofimena ss. Giovenale, Cassio e Fausta

N.B. Le sottolineature indicano i furti di reliquie per i quali è possibile indicare un duplice o triplice movente.

Fonti

Acta passionis et translationis sanctorum martyrum Mercurii ac XII fratrum, a cura di V. Giovardi, Roma, J.B. a Caporalibus, 1730.

Acta S. Davini peregrini Lucae, in AS, Iunii, I, Paris-Rome 1867, pp. 322-324.

Acta translationis ex veteri ms. Abbatis Costantini Caietani, in AS, Iunii, IV, Paris-Rome 1867, pp. 304-305.

Annales Beneventani, in MGH, *Scriptores*, III, Hannover 1839, pp. 173-185.

Annales Cavenses, in MGH, *Scriptores*, III, Hannover 1839, pp. 185-197.

Annales Leodienses, in MGH, *Scriptores*, IV, Hannover 1841, pp. 28-30.

Anonimo Barese, *Chronicon*, in RIS¹, V, Milano 1724, pp. 145-156.

Cerbanò Cerbani, *Translatio mirifici martyris Isidori a Chio insula in civitatem venetam*, in RHC, V, Paris 1895, pp. 321-334.

Il Codice callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Jacobi – Codex calixtinus (sec. XII), a cura di V.M. Berardi, Perugia – Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostellane, 2008.

Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie, in G. Monticolo (a cura di), *Cronache veneziane antichissime*, I, Roma, Forzani e C., 1890.

De mirabilibus s. Stephani prothomartyris, in F. Corner, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis*, VIII, Venezia, Pasquali, 1749, pp. 110-119.

De translatione s. Metronis, in Ratherius Veronensis, *Opera omnia*, a cura di P.L.D. Reid, Turnhout, Brepols, 1976, pp. 11-29.

De translatione s. prothomartyris Stephani de Constantinopoli in Venetias, in F. Corner, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis*, VIII, Venezia, Pasquali, 1749, pp. 96-110.

De translationibus S. Leucii, in AS, Ianuarii, I, Paris 1863, pp. 672-673.

Eginardo, *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri*, in F. Stella (a cura di), *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro: storia di scoperte e trafugamenti di reliquie nell'Europa carolingia*, Pisa, Pacini, 2009, pp. 30-177.

Erchemperto, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannover 1878, pp. 231-264.

Giovanni Arcidiacono, *Translatio s. Nicolai*, in S. Silvestro, *Santi, reliquie e sacri furti. San Nicola di Bari fra Montecassino e Normanni*, Napoli, Liguori, 2013, pp. 92-102.

Giovanni Diacono, *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannover 1878, pp. 402-436.

— *Istoria Veneticorum*, a cura di L.A. Berto, Bologna, Zanichelli, 1999.

Historia de translatione monachi anonimi Littorensis, in RHC, V, Paris 1895, pp. 253-292.

Historia Ducum Veneticorum, in MGH, *Scriptores*, XIV, Hannover 1883, pp. 72-97.

Historia inventionis ac translationis et miracula Sanctae Trophimenae, in AS, Iulii, II, Paris-Rome 1867, pp. 233-240.

Historia translationis s. Adami, in AS, Iunii, I, Paris-Rome 1867, pp. 329-330.

Historia translationis corporis s. Agathae v. m. Constantinopoli Catanam, in AS, Februarii, I, Paris 1863, pp. 642-648.

Historia translationis s. Stephani p. et m. in Apuliam, in AS, Augusti, I, Paris-Rome 1867, pp. 131-133, nn. 88-96.

Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, a cura di G.P. Maggioni, Firenze-Milano. SISMEL-Edizioni del Galluzzo e Biblioteca Ambrosiana, 2007.

Itinerarium Bernardi monachi Franci, in A. Molinier, *Itinera hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae*, Gèneve, J.-G Fick, 1879, I, pp. 309-320.

Labbé P. *et al.* (a cura di) 1738, *Sacrosancta concilia*, XIV, Venezia, Coleti et Albrizzi.

Legenda beatorum Ianuarii et sociorum eius, in N.C. Falcone, *L'intera istoria della famiglia, vita, traslazioni e culto del glorioso martire s. Gennaro vescovo di Benevento, cittadino e principal protettore di Napoli*, Napoli, Mosca, 1713, pp. CXCVI-CXCVIII.

Leone Ostiense, Pietro Diacono, *Chronica monasterii Casinensis*, in MGH, *Scriptores*, VII, Hannover 1846, pp. 551-844.

Liber de virtutibus et vitiis, a cura di L. Olinger, in *Miscellanea Francesco Ehrle: Scritti di storia e paleografia*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924.

Lupo Protospata, *Chronicon*, in MGH, *Scriptores*, V, Hannover 1844, pp. 51-63.

Miracula s. Columbani, a cura di A. Dubreucq *et al.*, Firenze, Sismel, 2015.

Niceforo, *Translatio s. Nicolai*, in Silvestro, *Santi, reliquie e sacri furti*, cit., pp. 113-124.

Paolo Diacono, *Liber de episcopis Mettensibus*, in MGH, *Scriptores*, II, Hannover 1829, pp. 261-270.

Passio s. Mercurii martyris edita ab Arechis principe: (cod. Giovardiano I), a cura di C. Lepore *et al.*, Centro culturale per lo studio della civiltà contadina del Sannio, Campolattaro 2014.

Pietro Calò, *Translatio s. Barbare*, in P. Riant, *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, I, Genève 1877, pp. 182-183.

— *Translatio s. Ioannis Alexandrini*, in Riant, *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, cit., pp. 179-182.

Prima omnium translatio, maxime tamen Festi et Desiderii, in AS, Septembris, VI, Paris-Rome 1867, pp. 869-870

Rodolfo, *Miracula Sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum*, in MGH, *Scriptores*, XV/1, Hannover 1897, pp. 329-341.

Sermo s. Theodori Studitae de s. Bartholomeo apostolo, in PL, CXXIX, Paris 1879, coll. 729-738

Sigeberto di Gembloux, *Chronica*, in MGH, *Scriptores*, VI, Hannover 1844, pp. 300-374.

Translatio Aronam, in AS, Iunii, I, Paris-Rome 1867, pp. 23-24, n. 5.

Translatio corporis beati Andreae apostoli de Constantinopoli Amalphim, in M. Talalay (a cura di), *Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi. Il viaggio apostolico di Andrea il primo chiamato: testimonianze, cronache e prospettive di ecumenismo nell'VIII centenario della Traslazione delle reliquie del corpo (1208-2008)*, Amalfi, Centro di Cultura e Storia Amalfitana, 2008, pp. 479-512.

Translatio corporis beati Simeonis prophete de Constantinopoli Venetias anno 1203, in P. Chiesa, *Ladri di reliquie a Costantinopoli durante la quarta crociata*, «Studi Medievali», 36, 1, 1995, pp. 451-459.

Translatio corporis Beneventum, in AS, Augusti, V, Paris-Rome 1868, pp. 42-43.

Translatio corporis et miracula auctore Joanne monacho Casinensi, in AS, Septembris, VI, Paris-Rome 1867, pp. 30-31.

Translatio corporis sanctae Christinae virginis et martyris, «Analecta Bollandiana» 4, 1885, pp. 335-336.

Translatio duodecim martyrum, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannover 1878, pp. 574-576.

Translatio Ianuarii, Festi et Desiderii Beneventum, in AS, Septembris, VI, Paris-Rome 1867, pp. 888-890.

Translatio Iuvenalis et Cassi episcoporum Narniensium Lucam, in E. D'Angelo, *Narni e i suoi santi. Storia, liturgia, epigrafia, agiografia*, Spoleto, CISAM, 2013, pp. 238-248.

Translatio Marci evangelistae Venetias, «Hagiographica» 17, 2010, pp. 112-129.

Translatio s. Bartholomei, in S. Borgia, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento*, I, Roma, Salomoni, 1763, pp. 333-348.

Translatio s. Himerii, in E. D'angelo et al., *Amelia e i suoi santi. Storia, culti, liturgia, agiografia*, Spoleto, CISAM, 2016, pp. 264-268.

Translatio s. Rugeri Cannensis, in AS, Octobris, VII, Paris-Rome 1869, pp. 72-74, nn. 12-18.

Translatio Verulam inde Anagniam, in AS, Augusti, III, Paris-Rome 1867, pp. 708-710.

Translationes in Tusciam, in AS, Iulii, V, Paris-Rome 1868, pp. 41-44.

Ugo di Fleury, *Historia ecclesiastica*, in MGH, *Scriptores*, IX, Hannover 1851, pp. 349-364.

Vita auctore Radoyno Levita Ecclesiae Larinensis, in AS, Maii, VI, Paris-Rome 1866, pp. 369-370.

Vita brevior s. Pardi episcopi et confessoris auctore anonimo, in G.B. Pollidoro, *Vita et antiqua monimenta s. Pardi Episcopi, et Confessoris in Cathedrali Templo Larinensi quiescentis*, Roma, Zempel, 1741, pp. 1-5.

Vita Gebehardi episcopi Costantiensis, in MGH, *Scriptores*, X, Hannover 1852, pp. 582-594.

Vita s. Apiani monachi, in AS, Martii, I, Paris-Rome 1865, pp. 318-321.

Vita, translatio et miracula s. Martini abbatis, in AS, Octobris, X, Paris-Rome 1869, pp. 835-840.

Bibliografia

1952-1953, *Studi su S. Agata e il suo culto nella ricorrenza del XVII centenario del martirio*, «Archivio storico per la Sicilia Orientale», 48.

2003, *Le riscritture agiografiche* (Relazioni del V Convegno Internazionale della SISMEL. Firenze, Certosa del Galluzzo, 22-23 marzo 2002), «Hagiographica», 10, pp. 107-297.

Acconci A. et. al. 2005, *L'oratorio rupestre di San Martino in clivo montis Marsici, Monte Massico (Caserta)*, «Arte medievale. Periodico internazionale di critica dell'arte medievale», 4/2, pp. 9-30.

Adams G.W. 2007, *Visions in Late Medieval England. Lay Spirituality and Sacred Glimpses of the Hidden Worlds of Faith*, Leiden-Boston, Brill.

Aigrain R. 1953, *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud & Gay.

Akelian S. 1950, *Davino*, in EC, IV, coll. 1248-1249.

Ambrasi D. 1965, *Gennaro*, in BS, VI, coll. 135-151.

— 1966, *Martino di Monte Massico*, in BS, VIII, coll. 1237-1240.

Amore A. 1962, *Appiano di Pavia*, in BS, II, coll. 318-319.

— 1965, *Giovanni, vescovo di Spoleto*, in BS, VI, coll. 908-909.

— 1969, *Stefano I*, in BS, XII, coll. 22-24.

Angold M. 2003, *The Fourth Crusade*, New York, Routledge.

Anrich G. 1913-1917, *Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der Griechischen Kirche*, 2 voll., Leipzig-Berlin, Teubner.

Anti E. 2000, *Raterio, Verona e il furto del corpo di san Metrone*, in *Il difficile mestiere di vescovo (secoli X-XIV)*, Verona, Cierre, pp. 9-29.

Appleby D.F. 1992, *Hagiography and ideology in the ninth century: the narrative descriptions of the translation of relics*, Ann Arbor, UMI Dissertation Information Service.

Assmann J. 1997, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi.

Avallone R. 1990, *La "Historia s. Trophimenae" e il "Chronicon salernitanum"*, «Critica letteraria», 18, pp. 757-774.

Avril F. et al. 1967, *L'Itinerary Bernardi Monachi et les pèlerinages d'Italie du Sud pendant le haut-Moyen-Age*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 79, pp. 269-298.

Bacci M. 2009, *San Nicola. Il grande taumaturgo*, Bari, Laterza.

Bakhurst D. 2000, *Memoria, identità e psicologia culturale*, Napoli, Liguori.

Barsocchini D. 1844, *Memorie e documenti per servire all'istoria del ducato di Lucca*, V, Lucca, Felice Bertini.

Basanoff V. 1947, *Evocatio, étude d'un rituel militaire romain*, Paris, Presses universitaires de France.

Beau A. 1980, *Le culte et les reliques de saint Benoît et de sainte Scholastique*, Montserrat, Abadia de Montserrat.

Bedina A. 2001, *Gisulfo*, in DBI, 56, pp. 635-638.

Belting H. 1962, *Studien zum Beneventanischen Hof im 8. Jahrhundert*, «The Dumbarton Oaks Papers», 16, pp. 141-193.

Benvenuti A. 2005, *Le conoscenze religiose dei fedeli*, in *La trasmissione dei saperi nel medioevo (secoli XII-XV)*, XIX Convegno internazionale di studi, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia 15-19 maggio 2003, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte.

Benvenuto E. 1999, *Alla ricerca di un culto dimenticato: vicende storiche e agiografiche del corpo di S. Metrone*, «Civiltà veronese», 30, 3, pp. 31-37.

Bianchi U. (a cura di) 1986, *Transition rites. Cosmic, social and individual order*. Atti del convegno di studio (Roma, 24-28 marzo 1984), Roma, L'Erma.

Bianco R. 2017, *Il santo, il mare, le 'caravelle'. I viaggi di san Nicola da Myra a Bari*, «RiMe, Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 1/II, dicembre, pp. 31-54.

Blok P.J. 1906, *Le antiche memorie dei Frisoni in Roma*, «Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma», 34, pp. 40-60.

Boesch Gajano S. 1976, *Agiografia altomedievale*, Bologna, Il Mulino.

— 1983, *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione*, «Schede Medievali», 5 (luglio-dicembre), pp. 303-312.

— 1991, *Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Rome, École Française de Rome, pp. 109-122.

— 1998, *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Antichità e Medioevo*, Atti della XLV settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, CISAM, pp. 798-843.

— *et. al.* (a cura di) 2000, *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma, Viella.

— 2004, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella.

Bonafin M. (a cura di) 2013, *Figure della memoria culturale: tipologie, identità, personaggi, testi e segni*. Atti del convegno (Macerata, 9-11 novembre 2011), Alessandria, Edizioni dell'Orso.

Borgia G. 1763, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento*, I, Roma, Salomoni.

Bozóky E. 2005, *La participation des laïcs dans les rituels autour des reliques, in Tempi dei santi tra oriente e occidente: liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*. Atti del convegno di Studi dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, Viella, pp. 397-417.

— 2010, *La lumière des reliques*, in *Le Moyen Âge miraculeux*, Paris, Riveneuve, pp. 98-110.

— 2010, *La «maison» des saints et les miracles*, in *Le Moyen Âge miraculeux*, Paris, Riveneuve, pp. 21-33.

Bronzini G.B. 2002, *Culto e leggenda di S. Nicola (Quattro note storico-antropologiche)*, «Lares», 68/1, pp. 5-19.

Brown P. 1983, *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi (ed. orig. 1981).

Bruun P. 2014, *Evocatio deorum: some notes on the Romanization of Etruria*, «Scripta Instituti Donneriani Aboensis», 6, pp. 109-120.

Burchi P. 1964, *Felino e Gratiniano*, in BS, V, col. 613.

Caiazza D. 2005, *Eremiti e cenobiti nell'Alta Terra di Lavoro*, in Id. (a cura di), *Terra di Lavoro, terra di santi. Eremiti e monachesimo nell'Alta Terra di Lavoro da Benedetto a Celestino V*. Atti del Convegno di studi sulle radici della spiritualità e cultura della Campania (Raviscanina, 1 luglio 2005), Piedimonte Matese, Ikona, pp. 19-50.

Cammarano A. 2010, *Tradizioni pagane e culti cristiani nel Meridione longobardo*, Napoli, Editoriale Scientifica.

Campione A. 2012, *Bari. S. Nicola*, in G. Otranto et al. (a cura di), *Santuari d'Italia. Puglia*, Roma, De Luca editori d'arte, pp. 173-185.

Canetti L. 2002, *Santuari e reliquie tra Antichità e Medioevo: cristianizzazione dello spazio o sacralizzazione del cristianesimo?*, «Reti Medievali Rivista», 3/2, pp. 1-14.

— 2002, *Frammenti di eternità: corpi e reliquie tra antichità e Medioevo*, Roma, Viella.

— 2007, *Mnemostoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*, in Atti del II Seminario «Agiografia e liturgia tra Roma e Costantinopoli», Grottaferrata-Roma, 29-31 marzo 2001, Grottaferrata, Congregazione Monaci Basiliani, pp. 131-152.

— 2007, «*Olea sanctorum*». *Reliquie e miracoli fra Tardoantico e alto Medioevo, in Olio e vino nell'alto Medioevo*. Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 54, Spoleto, CISAM, pp. 1335-1415.

— 2007, *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spoleto, CISAM.

— 2014, *Christian Gift and Gift Exchange between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in F. Carlà et al. (a cura di), *From Social Altruism to Commercial Exchange: Gift-Giving and the 'embedded' Economy in the Ancient World*, Heidelberg, Universitaetsverlag Winter, pp. 337-354.

— 2015, *Culti, credenze, santità*, in M. Benedetti (a cura di), *Storia del cristianesimo. II. L'età medievale (secoli. VIII-XV)*, Roma, Carocci, pp. 85-108.

Cangiano G. 1924, *L'Adventus Sancti Nicolai in Beneventum*, «Atti della società storica del Sannio», 2, pp. 131-62.

Cantarella G.M. 1993, *Sant'Appiano, un tema interminabile?*, in *Storia di Comacchio nell'età moderna. I. Casalecchio di Reno*, Grafis, pp. 147-172.

— 1995, *Nota su Sant'Appiano di Comacchio*, «Anecdota. Quaderni della Biblioteca Lodovico Antonio Muratori. Palazzo Bellini - Comacchio», V, pp. 7-17.

Capano A. 2013, *La provincia di Potenza nelle carte aragonesi della seconda metà del XV secolo*, «Basilicata Regione Notizie», 131-132.

Cappelletti G. 1844-1870, *Le chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, 21 voll., Venezia, Antonelli.

- Caraffa F. 1963, *Cassio, vescovo di Narni*, in BS, III, coll. 921-922.
— 1965, *Giovenale, vescovo di Narni*, in BS, VI, coll. 1069-107.
— 1996, *Imerio, vescovo di Amelia*, in BS, VII, coll. 785-786.
- Carella S. 1992, *Osservazioni su Santa Sofia di Benevento*, «Studi beneventani», 7, pp. 141-186.
- Carile A. 2011, *Venezia e Bisanzio*, in *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo*. Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 58, Spoleto, CISAM, pp. 629-690.
- Caroli M. 2000, *Bringing Saints to Cities and Monasteries: 'translationes' in the Making of a Sacred Geography (9th – 10th Centuries)*, in G.P. Brogiolo et al. (a cura di), *Towns and Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, pp. 259-274.
— 2001, *Le traslazioni reliquiali dei secoli 8.-10. in occidente: per la costruzione di un repertorio*, Bologna, s.e.
— 2005, *Culto e commercio delle reliquie a Ravenna nell'Alto medioevo*, «Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi», s. II, VII, pp. 73-84.
— 2006, *"Translationes" e culto delle reliquie in Italia settentrionale tra il IX e il X sec.*, in G. Andenna et al. (a cura di), *Le origini della diocesi di Mantova e le sedi episcopali dell'Italia settentrionale (IV-XI secolo)*. Atti del convegno di Mantova (Mantova, 16-18 settembre 2004), Trieste, Editreg, pp. 131-156.
- Caruso S. 1991, *La Sicilia nelle fonti storiografiche bizantine*, in S. Pricoco et al. (a cura di), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*. Atti del Convegno di Studi (Catania, 24-27 ottobre 1989), Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 99-128.
— 1997, *Il bios di s. Filareto il Giovane (XI sec.) e la Calabria tardo-bizantina*, in S. Leanza (a cura di), *Sant'Eufemia d'Aspromonte*. Atti del Convegno di Studi per il bicentenario dell'autonomia (Sant'Eufemia d'Aspromonte, 14-16 dicembre 1990), Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 91-121.
- Casagrandi V. 1927-1928, *S. Agata e l'ideale del suo martirio*, «Archivio storico per la Sicilia Orientale», s. s., anno III-IV, fasc. I-III, pp. 1-37.
- Cavallari V. 1961, *Raterio e Verona: qualche aspetto di vita cittadina nel X secolo*, Verona, Istituto per gli studi storici veronesi.
- Celletti M.C. 1966, *Marina (Margherita)*, in BS, VIII, coll. 1160-1161.
- Cervato D. 2011, «*Nasum semper tenet in libro*». *Biografia di Raterio di Verona e di Liegi (887 ca.-974)*, Verona, Biblioteca Capitolare.
- Chiesa P. 1998, *Santità d'importazione a Venezia tra reliquie e racconti*, in S. Gentile (a cura di), *Oriente cristiano e santità: figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, Milano, Centro Tibaldi, pp. 107-115.
— 2005, *Liutprando di Cremona*, in DBI, 65, 2005, pp. 298-303.
- Ciammaruconi C. 2009, *Il Monastero di S. Margherita a Cori (1299-ante 1451): la più antica fondazione femminile agostiniana a sud di Roma?*, «Analecta Augustiniana», 72, pp. 65-90.
- Cielo L.R. 1983, *Cattedrali e reliquie nella Campania normanna. I «tests» di Carinola, Caiazzo e Alife*, «Rivista storica del Sannio», 1, pp. 9-22.
- Cioffari G. 1979, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di s. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, in «Nicolaus», Rivista di teologia ecumenico-patristica, VII, 2, pp. 267-323.

- 1984, *Storia della basilica di S. Nicola di Bari*. I. *L'Epoca Normanno-Sveva*, Bari, Centro Studi Nicolaiani.
- *et al.* 2005, *Sant'Adamo di Guglionesi. Abate nel monastero benedettino delle isole Tremiti. Aspetti storici, critici e culturali dall'XI al XXI sec.*, Campobasso, Palladino.
- 2007, *Il Pellegrinaggio medievale alla Basilica di San Nicola a Bari*, Bari.
- *et al.* (a cura di) 2011, *Alle origini dell'Europa. Il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente. Italia-Francia*. Atti del Convegno (Bari, 2-4 dicembre 2010), «Nicolaus. Studi storici. Rivista del Centro studi nicolaiani della Comunità dei Padri Domenicani della Pontificia Basilica di S. Nicola», 42-43.
- 2011, *Giovanni Arcidiacono: l'Historia translationis Sancti Nicholai nell'Europa medievale*, in *Id. et al.* (a cura di), *Alle origini dell'Europa*, cit., pp. 43-108.
- Clavierie P.-V. 2008, *Les acteurs du commerce des reliques à la fin des croisades*, «Le moyen Âge», 114, pp. 589-602.
- Colombi E. 2010, *Translatio Marci evangelistae Venetias*, «Hagiographica», 17, pp. 73-129.
- 2012, *Storie di cronache e reliquie nella Venetia altomedievale*, Trieste, Arbor Sapientiae.
- Consoli G. 1952, *S. Agata vergine e martire catanese*, II, Catania, Edizioni Capitolo della Cattedrale.
- Corbellari A. *et al.* 2007, *Le Rêve medieval*, Genève, Droz Librairie.
- Corsi P. 1983, *La spedizione italiana di Costante II*, Bologna, Pàtron.
- 1984, *L'episcopato pugliese nel Medioevo: problemi e prospettive*, in *Cronotassi iconografia e araldica dell'episcopato pugliese*, Bari, Regione Puglia-Assessorato alla cultura, pp. 19-49.
- 1987, *La traslazione di san Nicola: le fonti*, Bari, Centro Studi Nicolaiani.
- Cracco G. 1991, *Santità straniera in terra veneta (secc. XI-XII)*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988), Rome, École française de Rome, pp. 447-465.
- 1992, *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in *Id. et al.* (a cura di), *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, I, pp. 923-961.
- Cronnier E. 2015, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IV^e-VI^e s.)*, Turnhout, Brepols.
- D'Angelo E. 2013, *Narni e i suoi santi. Storia, liturgia, epigrafia, agiografia*, Spoleto, CISAM.
- *et al.* 2016, *Amelia e i suoi santi. Storia, culti, liturgia, agiografia*, Spoleto, CISAM.
- D'Antiga R. 2010, *Una fonte monastica trascurata sulla traslazione a Venezia dell'evangelista Marco: l'«Itinerarium Bernardi monachi franci»*, «Benedictina», 57, pp. 255-262.
- D'Arrigo S. 1987, *Il martirio di sant'Agata nel quadro storico del suo tempo*, Catania, 2 voll.
- De Ambroggi P. 1952, *Marco evangelista*, in EC, VIII, coll. 41-48.
- De Stefano A. 1961, *Il principe Arichi e le leggende agiografiche beneventane*, «Rivista storica del Sannio», II/4, pp. 185-198.

Delehaye H. 1905, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes.

— 1912, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes.

— 1927, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes.

— 1935, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes.

Della Costa F. 2013, *La folla criminale: Celano (1923)*, «Clio. Rivista trimestrale di Studi Storici», 1, XLIX (11-2), pp. 115-136.

Del Re N. et al. 1967, *Nicola*, in BS, IX, coll. 923-948.

Delogu P. 1977, *Mito di una città meridionale (Salerno, secoli VIII-XI)*, Napoli, Liguori.

Dennig-Zettler R. et al. 1996, *La traslazione di san Marco a Venezia e a Reichenau*, in A. Niero (a cura di), *San Marco. Aspetti storici e agiografici*. Atti del convegno internazionale di Studi (Venezia 26-29 aprile 1996), Venezia, Marsilio, pp. 689-709.

Di Tonno N.M. et al. (a cura di) 1991, *San Leucio d'Alessandria e l'Occidente*. Atti del secondo Convegno Nazionale su Il Santo patrono, (Brindisi, 10-11 novembre 1984), Brindisi, Amici della A. De Leo.

Dolbeau F. 1981, *Un vol de reliques dans le diocèse de Reims au milieu du XI^e siècle*, «Revue bénédictine», 91, pp. 172-84.

Doronzio G. 1998, *San Ruggero: da vescovo di Canne a protettore di Barletta*, Rotas, Barletta.

Du Cange et al. 1883-1887, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre, <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/>>.

Dumas A. 1940, *Légendes sur l'origine des églises*, in E. Amann et al. (a cura di), *L'Eglise au pouvoir des laïques*, Parigi, Bloud et Gay, pp. 179-186.

Duprè Thesèider E. 1964, *La "Grande Rapina dei Corpi santi" dall'Italia al tempo di Ottone I*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm: zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*, I, Wiesbaden, pp. 420-432

Egger C. 1961, *Afra, Ilaria, Degna, Eumenia e Euprepia*, in BS, I, coll. 283-287.

Fabietti U. et al. 1999, *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi.

Falcone N.C. 1713, *L'intera istoria della famiglia, vita, traslazioni e culto del glorioso martire s. Gennaro vescovo di Benevento, cittadino e principal protettore di Napoli*, Napoli, Mosca.

Fasoli G. 1958, *Nascita di un mito*, in *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, I, Sansoni, Firenze 1958, pp. 448-479.

— 1960, *Adalberto di Toscana*, in DBI, 1, pp. 218-219.

— 1960, *Adalberto di Toscana*, in DBI, 1, pp. 219-221.

Fausti L. 1911, *Del sepolcro di S. Giovanni Arcivescovo di Spoleto martire*, Castelplanio, Romagnoli.

Falla Castelfranchi M. 1991, *Il culto di San Leucio in Puglia, Abruzzo e Molise, il periodo longobardo e il ruolo di Benevento alla luce delle fonti cronachistiche e agiografiche*, in N.M. Di Tonno et al. (a cura di), *San Leucio d'Alessandria e*

l'Occidente. Atti del secondo Convegno Nazionale su Il Santo patrono, (Brindisi, 10-11 novembre 1984), Brindisi, Amici della A. De Leo, pp. 37-62.

Fenicchia V. 1966, *Magno, vescovo di Trani*, in BS, VIII, coll. 552-557.

Ferri G. 2010, *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano*, Roma, Bulzoni.

Fiocchi Nicolai V. 2013, *Il culto di San Magno a Fondi e le origini del monastero*, in N. Cassieri *et al.* (a cura di), *Il monastero di San Magno a Fondi. Storia e archeologia*, Tivoli Arbor Sapientiae, pp. 21-37.

Fiorentino F. 2011, *Figure e forme della memoria culturale*, Macerata, Quodlibet.

Fonseca C.D. 1998, *Il Cristianesimo venne dal mare*, in R. Cassano *et al.* (a cura di), *Andar Per Mare. Puglia e Mediterraneo tra mito e storia*, Bari, Adda, pp. 261-266.

Frigerio P. (a cura di) 1998, *Arona porta da entrare in Lombardia... tra Medioevo ed età moderna*. Atti del IX Convito dei Verbanisti (Arona, 28 maggio 1995), Verbania-Intra.

Frutaz A.P. 1951, *Isidoro di Chio*, in EC, VII, coll. 252-253.

Gaetano D.E. 1745, *Della via Appia riconosciuta e descritta da Roma a Brindisi*, IV, Napoli, Giovanni Di Simone.

Gagov G. 1948, *Uso e significato del termine «corpus» nell'antica agiografia cristiana*, «Miscellanea Francescana», 48, pp. 51-73.

Gaiffier B de. 1956, *Les légendiers de Spolète*, «Analecta Bollandiana», 74, 3-4, pp. 313-325.

— 1967, *L'hagiographe et son public au XI^e siècle*, in Id., *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, pp. 475-507.

Galasso G. 1959, *Il commercio amalfitano nel periodo normanno*, in *Studi in onore di R. Filangieri*, I, Napoli, L'Arte Tipografica, pp. 81-103.

Galdi A. 2003, *Principi, vescovi e santi in Salerno longobarda*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002; Benevento 24-27 ottobre 2002), Spoleto, CISAM, pp. 1429-1449.

— 2007, *Quam si urbem illam suae subdiderit. La traslazione delle reliquie di san Gennaro a Benevento tra istanze politiche, agiografia e devozione*, in G. Luongo (a cura di), *San Gennaro nel XVII Centenario del martirio (305-2005)*. Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005), Napoli, Editoriale Comunicazioni Sociali, pp. 223-242.

— 2008, *Traslazioni di reliquie in Campania tra poteri politici e religiosi*, in M. Talalay (a cura di), *Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi. Il viaggio apostolico di Andrea il primo chiamato: testimonianze, cronache e prospettive di ecumenismo nell'VIII centenario della Traslazione delle reliquie del corpo (1208-2008)*, Amalfi, Centro di Cultura e Storia Amalfitana, pp. 79-89.

— 2014, *S. Benedetto tra Montecassino e Fleury (VII-XII sec.)*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 126, Rome, École française de Rome, <<http://mefrm.revues.org/2047>> (01/20).

— 2016, *Benedetto*, Bologna, Il Mulino.

— 2016, *Furta sacra in Southern Italy in the Middle Ages*, relazione presentata al 10th International Colloquium Compostela “Relics, shrines and pilgrimages in the European historical context” (Santiago de Compostela, 26th-28th September 2016).

- 2018, *Amalfi*, Spoleto, CISAM.
- 2018, *Strategie politiche e furta sacra in Italia meridionale (secc. VIII-XIII)*, in B. Figliuolo et al. (a cura di), *Ingenita curiositas. Studi sull'Italia medievale per Giovanni Vitolo*, Battipaglia, Laveglia & Carlone, pp. 341-355.
- Gams P.B. 1873, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Ratisbonae, Manz.
- Gargano G. 1999, *La cattedrale santuario. Il culto di s. Andrea ad Amalfi*, in G. Vitolo (a cura di), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, Napoli, Liguori, pp. 193-201.
- 2008, *S. Andrea apostolo, Pietro Capuano, la Chiesa e la società di Amalfi alle soglie del Duecento*, in M. Talalay (a cura di), *Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi*, cit., pp. 91-105.
- Gasparri S. 1978, *I duchi longobardi*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo.
- 1993, *Il ducato e il principato di Benevento*, in G. Galasso et al. (dir.), *Storia del Mezzogiorno*, II/1, Napoli, Edizioni del sole, pp. 85-146.
- Geary P.J. 1994, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- 2000, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, Milano, Vita e Pensiero (ed. orig. 1990).
- 2002, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- Girón-Negrón L.M. 2001, “*Commo a cuerpo santo*”: *el prólogo del Zifar y los furta sacra hispano-latinos*, «Bulletin Hispanique», 103, 2, pp. 345-368.
- Golinelli P. 1986, *L'agiografia tra storia e letteratura*, in *L'agiografia: un genere letterario tra geografia e storia*, Modena, Liceo ginnasio statale L.A. Muratori, pp. 9-17.
- 2000, *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Atti del III Convegno di studi dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, Viella.
- Gordini G.D. 1961, *Agata*, in BS, I, coll. 320-327.
- 1961, *Adamo di Guglionesi*, in BS, I, col. 228.
- 1961, *Andrea apostolo*, in BS, I, coll. 1094-1100.
- et al. 1962, *Barbara*, in BS, II, coll. 759-768.
- 1964, *Fausta di Narni*, in BS, V, coll. 476-477.
- 1968, *Stefano, protomartire*, in BS, XI, coll. 1376-1387.
- 1969, *Trofima*, in BS, XII, col. 665.
- Gouillet M. et al. (sotto la direzione di) 2003, *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, Thorbecke.
- Granier T. 2006, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie nel Mezzogiorno latino del secolo IX*, «Hagiographica», 13, pp. 33-71.
- Grégoire R. 1983, *L'agiografia spoletina antica: tra storia e tipologia*, in *Il Ducato di Spoleto*. Atti del IX Congresso internazionale di studio sull'Alto Medioevo (Spoleto, 27 settembre – 2 ottobre 1982), I, Spoleto, CISAM, pp. 335-65.
- 1987, *Manuale di agiologia*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate.

— (a cura di) 2000, *Febronia e Trofimena. Agiografia latina nel Mediterraneo altomedievale*. Atti della Giornata di Studio (Patti, 18 luglio 1998), Avagliano, Cava de' Tirreni.

Guiraud J. 1892, *Le commerce des reliques au commencement du IX^e siècle*, in *Mélanges G.B. de Rossi: Recueil de Travaux Publiés / Par L'École Française de Rome en l'honneur de Giovanni Battista de Rossi*, Paris-Rome, École Française de Rome, pp. 73-95.

Gustafsson G. 2000, *Evocatio Deorum: Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*, Uppsala, Uppsala Universitet.

Head T. 1990, *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, Cambridge University Press.

Heinzelmann M. 1979, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols.

Héliot P. et al. 1964, *Quêtes et voyages des religieux au profit des églises françaises du moyen âge*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 59, pp. 783-822.

Helvetius A.M. 1999, *Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX-XIII siècle)*, in E. Bozóky et al. (a cura di), *Les reliques. Objects, cultes, symbols*. Actes du Colloque international de l'Université du Littoral, Turnhout, Brepols.

Herrmann-Mascard N. 1975, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck.

Hughes D.O. 1994, *Riti di passaggio nell'Occidente medievale*, in G. Ortalli (a cura di), *Storia d'Europa*. III. *Il Medioevo (secoli V-XV)*, Torino, Einaudi, pp. 985-1037.

Hülse C. 1927, *Le Chiese di Roma nel Medio Evo*, Firenze, Olschki.

Indelli T. 2011, *Arechi II. Un principe longobardo tra due città*, Salerno, Gaia.

— 2014, *Arechi II e i rapporti con il papato*, in M. Rotili (a cura di), *Arechi II e il ducato di Benevento*, Benevento, Il Poligrafo, pp. 451-474.

Jones C.W. 1983, *San Nicola. Biografia di una leggenda*, Bari, Laterza (ed. orig. 1978).

Josi E. et al. 1952, *Nicola, vescovo di Mira*, in EC, VIII, coll. 1848-1850.

Jurlaro R. 1966, *Leucio, vescovo di Brindisi*, in BS, VII, coll. 1348-1349.

Kamp N. 1976, *Capuano, Pietro*, in DBI, 19, pp. 266-268.

Keskiaho J. 2015, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: The Reception and Use of Patristic Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press.

— 2016, *Dreams and the Discoveries of Relics in the Early Middle Ages: Observations on Narrative Models and the Effects of Authorial Context*, in M. Räsänen et al. (a cura di), *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, Turnhout, Brepols, pp. 31-51.

Klaniczay G. 2009, *Dream Healing and Visions in Medieval Latin Miracle Accounts*, in W.A. Christian (a cura di), *The "vision thing": studying divine intervention*, Budapest, Collegium Budapest Institute for Advanced Study pp. 37-64.

— 2000, *Miracoli di punizione e «maleficia»*, in Boesch Gajano et al. (a cura di), *Miracoli*, cit., pp. 109-135.

— 2013, *Hagiography and Historical Narrative*, in J.M. Bak et al., *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A chronological guide with introductory essays*, Turnhout, Brepols, pp. 111-118.

— 2013, *Ritual and Narrative in Late Medieval Miracle Accounts. The Construction of the Miracle*, in S. Katajala-Peltomaa et al. (a cura di), *Religious Participation in Ancient and Medieval Societies. Rituals, Interaction and Identity*, Roma, Institutum Romanum Finlandiae, pp. 207-224.

— 2014, *Using Saints. Intercession, Healing, Sanctity*, in J.H. Arnold (a cura di), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford, Oxford Handbooks, pp. 217-237.

Krüger S.F. 1992, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lanzoni F. 1926, *Le vite dei quattro santi protettori della città di Faenza*, in RIS², XXVIII/3, Roma 1922, pp. 285-396.

— 1927, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza, Stabilimento Grafico F. Lega, 2 voll.

Lapidge M. 2018, *The Roman Martyrs. Introduction, Translations, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press.

Lazzarini P. 1964, *Davino Armeno*, in BS, IV, coll. 520-521.

Le Blant E. 1887, *Le vol des reliques*, «Revue archéologique», t. s., IX, pp. 317-328.

Lebole C.M. et al. 2006, *La tanatometamorfosi in età medievale: un problema da definire*, in F. Remotti (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 115-136.

Le Gall J. 1976, *Evocatio*, in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. I. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome, École française de Rome, pp. 519-524.

Le Goff J. 1997, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard.

— 2007, *Il corpo nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza (ed. orig., 2003).

Lentini A. 1960, *Alfano*, in DBI, 2, pp. 253-257.

— Id. et al. (a cura di) 1974, *I carmi di Alfano I arcivescovo di Salerno*, Montecassino, Pisani.

Lévi-Strauss C. 1960, *La Structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*, «Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée», serie M, 9, pp. 3-36.

Levine R. 1991, *Liudprand of Cremona: history and debasement in the tenth century*, «Mittelateinisches Jahrbuch», 26, pp. 70-84.

Leyser K. 1985, *Liudprand of Cremona preacher and homilist*, in K. Walsh et al. (a cura di), *The Bible in the Medieval world. Essays in memory of Beryl Smalley*, Oxford and New York, Basil Blackwell, pp. 43-60.

Licciardello P. 2010, *Agiografia latina dell'Italia centrale, 950-1130*, in di G. Philippart (a cura di), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, V, Turnhout, Brepols, pp. 447-729.

Lucchesi G. 1966, *Isidoro di Chio*, in BS, VII, coll. 960-968.

— 1968, *Ruggero, vescovo di Canne*, in BS, XI, coll. 491-493.

- 1968, *Savino*, in BS, XI, col. 713.
- 1987, *Alessandro, Firmiano, Primiano e Tellurio*, in BS, I appendice, coll. 38-39.
- Luongo G. 2002, *Agiografia fondana*, in T. Piscitelli Carpino (a cura di), *Fondi tra antichità e medioevo*. Atti del convegno, 31 marzo-1 aprile 2000, Fondi, Comune di Fondi, pp. 193-250.
- Maisano R. 1975, *La spedizione italiana dell'imperatore Costante II*, «Siculorum Gymnasium», 28, pp. 140-168.
- Mammarella G. 2000, *Larino sacra. II: la diocesi, la genesi della cattedrale, i SS. Martiri Larinesi*, San Severo, Lions Club.
- 2001, *I santi martiri larinesi*, Termoli, Grafiche Landolfi.
- 2011, *San Pardo. Patrono principale di Larino e diocesi*, Campobasso, Palladino.
- Mammato G.A. 2010, *La santa e la città: santa Trofimena e Minori. Problemi storiografici e tradizione manoscritta*, Minori, Centro di cultura e storia Pompeo Troiano.
- Maraval P. 1989, *Songes et visions comme mode d'invention des reliques*, in P. Dinzelsbacher (a cura di), *Sogni, visioni e profezie nell'Antico cristianesimo*, «Augustinianum», 29, pp. 583-599.
- Marjanović-Dušanić S. 2009, *Relics, miracles and furta sacra: a contribution to the study of Serbo-Bulgarian relations in the 1230s*, «Zbornik Radova Vizantološkog Instituta», 46, pp. 281-298.
- Marinai B. 1948, *Andrea apostolo*, in EC, I, coll. 1183-1184.
- Mauss M. 2002, *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi (ed. orig. 1924).
- McCleary N. 1931-1933, *Note storiche ed archeologiche sul testo della «Translatio Sancti Marci»*, «Memorie storiche forgiuliesi», 27-29, pp. 238-264.
- Meersseman G.-G. 1977, *Ordo fraternitas. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma, Herder.
- Maleczek W. 1996, *Pietro Capuano il Vecchio, Pietro Capuano il Giovane. Due cardinali amalfitani nel Duecento*, in *La Chiesa di Amalfi nel Medioevo*. Convegno internazionale di studi per il millenario dell'Archidiocesi di Amalfi (Amalfi - Scala - Minori. 4-6 dicembre 1987), Amalfi, Centro di Cultura e Storia Amalfitana, pp. 207-216.
- 1997, *Pietro Capuano. Patrizio amalfitano, cardinale, legato alla quarta crociata, teologo († 1214)*, Amalfi, Centro di Cultura e Storia Amalfitana.
- Michalowski R. 1981, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les Translations Sanctorum*, in *Hagiographie, culture et sociétés, IV^e-XII^e siècles*. Actes du colloque (Nanterre et Paris, 2-5 mai 1979), Paris, Etudes Augustiniennes, pp. 399-416.
- Miscione P. 2013, *Una rilettura della figura storica di San Pardo vescovo alla luce delle due Vite*, <<http://www.pinomiscione.it/historica/culto/s-pardo/>>.
- Mongelli G. 1968, *Pardo*, in BS, X, coll. 333-334.
- Monterisi N. et al. 1939, *S. Ruggiero Vescovo di Canne e Patrono di Barletta. Studi e documenti intorno all'epoca in cui visse e intorno al suo culto*, Barletta, Delisanti.
- Montesano M. (a cura di) 1994, *Vita di Barbato*, Roma, Carocci.

Moretus H. 1906, *Un opuscule du diacre Adalbert sur s. Martin de Montemassico*, «Analecta Bollandiana», 25, pp. 243-257.

Morini E. 2011, *Il Levante della santità. I percorsi delle reliquie dall'Oriente all'Italia*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo*. Settimane del Centro di studi sull'alto medioevo, 58, Spoleto, CISAM, pp. 873-940.

Niero A. 1970, *Questioni agiografiche su san Marco*, «Studi veneziani», 12, pp. 3-27.

Nitti di Vito F. 1937, *La traslazione delle reliquie di san Nicola*, «Iapigia» 7, pp. 295-411.

Oldoni M. 1971, *Agiografia longobarda tra secolo IX e X. La leggenda di Trofimenia*, «Studi medievali», t. s., 12, 2, pp. 583-636.

Orselli A.M. 1965, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, Zanichelli, 1965.

— 1978, *La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il "campione" pavese*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 32, pp. 1-69.

— 1985, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna, Edizioni del Girasole.

— 2003, *Lo spazio dei santi*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*. Settimane del Centro di studi sull'alto medioevo, 50, Spoleto, CISAM, pp. 855-890.

Osteen M. (a cura di) 2002, *The question of the gift: essays across disciplines*, London, Routledge.

Otranto G. 1982, *Pardo vescovo di Salpi, non di Arpi*, «Vetera Christianorum», 19, pp. 159-169.

— 1987, *San Nicola di Bari e la sua Basilica. Culto, arte e tradizione*, Milano, Mondadori Electa.

— Otranto G. 2017, *Riflessi della traslazione di san Nicola a Bari a livello ecumenico storico-artistico e sociale*, in O. Niglio et al. (a cura di), *Conoscere, conservare, valorizzare. Il patrimonio religioso culturale*, I, Roma, Aracne, pp. 29-42.

Palma M. 1979, *Cerbanò Cerbani*, in DBI, 23, pp. 672-675.

Paoli E. 2003, *Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002; Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto, CISAM, pp. 289-315.

Papasidero M. 2015, *I furta delle reliquie dei ss. Primiano e Firmiano, e di s. Pardo. Forme della narrazione agiografica e rituali di traslazione*, «Chaos e Kosmos», 16, pp. 1-20.

— 2017, *Il genere dei furta sacra: aspetti letterari e funzioni comunicative del testo agiografico*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2, pp. 379-410.

Paschini P. 1964, *Ermagora, vescovo di Aquileia, e Fortunato, diacono*, in BS, V, coll. 10-13.

Pellizzari G. 1985, *Dov'era finito S. Metrone: la culpa laudabilis di un seguace di Ottone I e la chiesa alto medioevale dei SS. Fermo e Rustico in Bolzano Vicentino*, in C. Povolo (a cura di), *Bolzano Vicentino: Dimensioni del sociale e vita economica in un villaggio della pianura vicentina (sec. XIV-XIX)*, Bolzano Vicentino, Soso, pp. 71-92.

Pedroni L. 2014, *Santa Sofia e la ricerca di reliquie nell'ideologia di Arechi II*, «Mediaeval Sophia», 15-16, pp. 133-150.

Peev Y. 2015, *La conquista araba dell'Egitto*, in L. Vaccaro (a cura di), *Popoli, Religioni e Chiese lungo il corso del Nilo. Dal Faraone cristiano al Leone di Giuda*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 265-287.

Perry D.M. 2017, *The Translatio Symonenensis and the Seven Thieves: A Venetian Fourth Crusade Furta Sacra Narrative and the Looting of Constantinople*, in T.F. Madden (a cura di), *The Fourth Crusade: Event, Aftermath, and Perceptions*. Papers from the Sixth Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Istanbul, Turkey, 25-29 August 2004, Abingdon-on-Thames, CRC Press, pp. 89-106.

Pertusi A. 1978, *Ai confini tra religione e politica: la contesa per le reliquie di S. Nicola tra Bari, Venezia e Genova*, «Quaderni medievali», 5, giugno, pp. 5-56.

Philippart G. 1994, *Hagiographes et hagiographie, hagiologues et hagiologie: des mots et des concepts*, «Hagiographica», 1, pp. 1-16.

Pimazzoni L. 1902, *Vita di S. Metrone cittadino veronese detto il Penitente dell'Adige*, Verona, Marchiori.

Pollodoro G.B. 1741, *Vita et antiqua monimenta s. Pardi Episcopi, et Confessoris in Cathedrali Templo Larinensi quiescentis*, Roma, Zempel.

Pozza M. 2014, *Agnello Particiaco*, in DBI, 81, pp. 470-472.

Praga G. 1931, *La traslazione di S. Niccolò e i primordi delle guerre normanne in Adriatico*, «Archivio storico per la Dalmazia», 11, pp. 62-75.

Pricoco S. et al. (a cura di) 2005, *Storie di santi e di diavoli*, Roma, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori.

Propp V. Ja. 1966, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi (ed. orig. 1928).

Rapp C. 2007, *Saints and holy man*, in A. Casiday et al. (a cura di), *The Cambridge History of Christianity*, 2, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 548-566.

Ricoeur P. 2004, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna, Il Mulino.

Rivera Magos V., *Canne, Nazareth, Barletta. Note per un'interpretazione dei processi di costruzione identitaria in una città del Mezzogiorno medievale*, in A. Corcella (a cura di), *I 'tessuti' della memoria. Costruzioni, trasmissioni, invenzioni*. Atti del I Convegno del Dottorato di Ricerca del DiSU (Potenza, 24-25 maggio 2016), Bari, Edizioni di pagina, pp. 122-129.

— 2018, *Milites Baroli. Preminenza e potere a Barletta tra età normanna e primo angioina (1230-1282)*. Tesi di Dottorato di ricerca in “Storia, culture e saperi dell'Europa mediterranea dalla tarda antichità all'Età contemporanea” dell'Università della Basilicata, Tutor prof. Francesco Panarelli, discussa nell'anno 2018.

Romeo A. 1949, *Bartolomeo, apostolo*, in BS, II, coll. 916-918.

Ropa G. 1984, *Le scuole ecclesiastiche*, in *Le sedi della cultura nell'Emilia Romagna*, II, Bologna, Federazione delle casse di risparmio e delle banche del monte dell'Emilia e Romagna.

Rossi M.C. 2012, *Raterio vescovo: biografie, documentazione e suggestioni per una ricerca*, in A. Arzone et al. (a cura di), *La più antica veduta di Verona*.

Iconografia rateriana. L'archetipo e l'immagine tramandata. Atti del seminario di studi, 6 maggio 2011, Verona, Museo di Castelvecchio, pp. 47-58.

Rotili M. 1984, *Benevento romana e longobarda. L'immagine urbana*, Benevento, Banca sannitica.

— 2001, *Forme di cristianizzazione dei longobardi*, in *Umbria Cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X)*. Atti del XV Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto, CISAM, pp. 223-256.

Salmi M. 1954, *Sant'Eufemia di Spoleto*, «*Spoletium*», 2, pp. 3-11.

Sangermano G. 2014, *Scritti 'Amalfitani'. Venti anni di studi su Amalfi medievale e il suo territorio*, a cura di M. Galante et al., Salerno, Laveglia e Carlone.

Sauget J.-M. 1965, *Giovanni l'Elemosiniere*, in BS, VI, coll. 750-756.

— 1966, *Marina (Margherita)*, in BS, VIII, coll. 1150-1160.

— 1967, *Mercurio, santo, martire di Eclano*, in BS, IX, col. 368.

Saroglia G. 1881, *Memorie storiche sulla chiesa d'Ivrea*, Ivrea, Tomatis.

Saintyves P. 1930, *En marge de La Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris, Émile Nourry.

Scaduto M. 1948, *Agata*, in EC, I, coll. 432-433.

Scalia G. 1927, *La traslazione del corpo di S. Agata e il suo valore storico*, «*Archivio storico per la Sicilia Orientale*», 23, pp. 38-128.

Schettini F. 1967, *La basilica di S. Nicola di Bari*, Bari, Laterza.

Schipa M. 1880, *Alfano I. Arcivescovo di Salerno*. *Studio storico-letterario*, Salerno, Stabilimento tipografico nazionale.

Schiraldi G. 2006, *La Diocesi di Lucera: genesi ed evoluzione della presenza cristiana*, «*La Capitanata*», 20, pp. 253-266.

— 2009, *La comunità cristiana di Lucera nell'alto e basso medioevo: primi appunti per una storia*, «*La Capitanata*», 47, pp. 55-56.

Schmitt J.-C. 1988, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza.

— 1999, *The Liminality and Centrality of Dreams in the Medieval West*, in D. Shulman et al. (a cura di), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York, Oxford University Press, pp. 274-287.

Schwarz U. 1988, *Pietro Capuano cardinale e patrizio amalfitano*, «*RCCSA*», 15-16 (gennaio-dicembre), pp. 225-238.

Sensi M. 1995, *Movimento eremitico femminile nel Monteluco*, in Id., *Storie di Bizzocche: tra Umbria e Marche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 196-272.

Severino G. et al. 2008, *La Translatio corporis beati Andreae apostoli de Constantinopoli Amalphim*, in M. Talalay (a cura di), *Dal lago di Tiberiade al mare di Amalfi*, cit., pp. 457-512.

Sigal P.-A. 1985, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris, Les Editions du Cerf.

Silvestre H. 1952, *Commerce et vol de reliques au Moyen-Âge*, «*Revue belge de philologie et d'histoire*», 30, fasc. 3-4, pp. 721-739.

Silvestro S. 2013, *Santi, reliquie e sacri furti. San Nicola di Bari fra Montecassino e Normanni*, Napoli, Liguori.

- Simonetti A. 1901, *Adalberto I marchese di Toscana e il saccheggio di Narni nell'878*, «Bollettino della Regia Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 7, pp. 1-17.
- Simonetti M. 2004, *Addendum su san Magno di Trani e di Fondi*, «Vetera Christianorum», 41, pp. 341-346.
- Sordini G. 1894, *Di un diploma e di un affresco esistenti nel Palazzo Arcivescovile di Spoleto*, «Arte e Storia», 15, 16, 17.
- 1906, *Di un sunto inedito di storia spoletana scritto nel secolo X*, «Bollettino della Regia Deputazione di Storia patria per l'Umbria», 12, pp. 357-383.
- Southern R. 1970, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Spadafora F. 1962, *Bartolomeo*, in BS, II, coll. 852-862.
- *et al.* 1966, *Marco evangelista*, in BS, VIII, coll. 711-738.
- Spinelli G. 1986, *Sant'Appiano di Comacchio: un patrono cittadino mancato?*, «Ravennatensia», 11, pp. 47-70.
- Stella F. (a cura di) 2009, *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro: storia di scoperte e trafugamenti di reliquie nell'Europa carolingia*, Pisa, Pacini.
- Stelladoro M. 1995-1996, *Ricerche sulla tradizione manoscritta degli Atti greci del martirio di s. Agata*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 49-50, pp. 63-89.
- 2005, *Agata. La martire*, Milano, JakaBook.
- 2011, *Santa Febronia: vergine e martire sotto Diocleziano*, Gorle, Velar.
- Susi E. 2007, *Memoria e identità agiografica dei santi narnesi Cassio e Giovenale*, in L. Andreani *et al.* (a cura di), *Narni e i suoi statuti medievali. Atti del convegno di studi (Narni, 13-15 maggio 2005)*, Spoleto, CISAM, pp. 203-238.
- Sutherland J.N. 1988, *Liudprand of Cremona, bishop, diplomat, historian. Studies of the man and his age*, Spoleto, CISAM.
- Sydow J. 1967, *Sul problema di Sant'Eufemia*, «Spoletium», 6, pp. 9-12.
- Testore C. 1951, *Giovanni l'Elemosiniere*, in EC, VI, coll. 556-557.
- Tonolli S. 1967, *Metrone*, in BS, IX, coll. 397-398.
- Torriggio F.M. 1629, *Narratione dell'origine dell'antichissima chiesa dei santi Michel'Arcangelo e Magno vescovo e mart. del R.mo Capitolo di S. Pietro in Vaticano posta nel Borgo di S. Spirito in Sassia di Roma*, Roma, Francesco Cavalli.
- Tramontana S. 1995, *Sant'Agata e la religiosità della Catania Normanna*, in G. Zito (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. Atti del I Convegno Internazionale dell'arcidiocesi di Catania (Catania, 25-27 novembre 1992)*, Torino, SEI, pp. 189-202.
- Tramontin S. 1970, *Realtà e leggenda nei racconti marciiani veneti*, «Studi veneziani», 12, pp. 35-58
- Tria G.A. 1744, *Memorie storiche, civili ed ecclesiastiche della città e diocesi di Larino*, Roma, Zempel.
- Valtorta B. 2015, *Raterio agiografo: l'«Invectiva de translatione sancti Metro-nis»*, «Hagiographica», 22, pp. 151-66.
- Van Gennepe A. 1981, *I riti di passaggio*, Torino, Einaudi (ed. orig. 1909).
- Van Uytenghe M. 1999, *Le remploi dans l'hagiographie: une «loi du genre» qui étouffe l'originalité?*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo*,

Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 46, I, Spoleto, CISAM, pp. 359-411.

Varetti G. 2009, *Corpus Inscriptionum Medii Aevi Novariae*, «Novarien. Rivista dell'Associazione di Storia della Chiesa novarese», 42, 38, pp. 189-223.

Vauchez A. 1989, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino (ed. orig. 1981).

— 1989, *L'hagiographie entre la critique historique et la dynamique narrative*, «La Vie spirituelle», 143, pp. 251-268.

— 2006, *Un modèle hagiographique et culturel en Italie avant saint Roch: le Pèlerin mort en chemin*, in A. Rigon et al. (a cura di), *San Rocco. Genesi e prima espansione di un culto*. Incontro di studio (Padova, 12-13 febbraio 2004), Bruxelles, Société des Bollandistes, pp. 57-69.

Veronese F. 2008, *Una devozione nata sul mare: la translatio di Santo Stefano da Costantinopoli a Venezia*, in L. Fanin (a cura di), *Dio, il mare e gli uomini*, Verona, Cierre, pp. 123-154.

Vocino G. 2008, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 44, pp. 207-55.

Volpi G.R. 1732, *Vita di san Magno arcivescovo e martire, protettore e padrone della città di Anagni*, Roma, Institutum historicum Societatis Iesu.

Von Falkenhausen V. 1978, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale (dal IX all'XI secolo)*, Bari, Ecumenica Editrice.

Vuolo A. 1995, *Agiografia beneventana*, «Campania Sacra», 26, pp. 261-292.

— 2006, *Rilettura del dossier agiografico di san Gennaro e compagni*, in G. Luongo (a cura di), *San Gennaro nel XVII Centenario del martirio*, cit., pp. 179-221.

Wüscher-Becchi E. 1913, *Il sepolcro di San Giovenale*, «Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria», 1, pp. 248-274.

Zaccaria F.A. 1750, *De' santi martiri Fedele, Carpofofo, Gratiniano, e Felino*, Milano, Pietro Francesco Malatesta.

Zecchino O. (a cura di) 1984, *Le Assise di Ariano*, Cava dei Tirreni, Di Mauro.

Zimmermann A.M. 1962, *Appiano di Comacchio, monaco*, in BS, II, coll. 317-331.

Indice dei nomi

- Adalberto I di Toscana 69, 70, 114, 117, 150, 165
Adalberto II il Ricco 70
Adaloaldo 47
Adamo, santo 70, 71, 80, 92, 95, 137, 152, 163, 170, 171
Adrevaldo di Fleury 80, 161
Adriano I 48
Agata, santa 32, 63-65, 83, 100, 137, 138, 149, 159, 163, 170, 171
Agilulfo 47
Agostino, santo 21, 52, 136
Alessandro, santo 156
Alessandro IV 46
Alfano I 49
Amizo, conte 75, 76, 96, 165
Andrea, santo 33, 65, 67, 68, 163, 166, 170, 171
Appiano, santo 31, 33, 100, 124-126, 163, 169, 171
Arechi II 48-54, 56, 81, 90, 91, 94, 116, 127, 130, 140, 152, 164
Aristotele 136
Arnolfo II 76
Augustariccio Filippo 67
Autari 47
Avallone Riccardo 55
Azzo II 121
- Badoer Pietro 43
Barbara, santa 34, 46, 164, 170
Bartolomeo, santo 33, 53-55, 86, 91, 140, 143, 164, 169, 171
Belting Hans 49
Benedetto, santo 31, 123
Berengario 77
Bernardo, monaco 41
Bernardo, vescovo 127
Berta, badessa 74
- Boemondo I d'Altavilla 59, 60
Boesch Gajano Sofia 29, 143
Bosone 69
Bozóky Edina 18
Brigida di Svezia 68
- Canetti Luigi 15, 20, 25, 26, 28, 130, 152
Cantarella Glauco Maria 124, 126
Cappelletti Giuseppe 109, 111
Carella Silvia 49
Carlo Magno 18, 48, 123
Carlo Martello 47
Caroli Martina 27
Cassio, santo 33, 35, 68, 69, 86, 91, 95, 114, 115, 117, 134, 150, 165, 169, 171
Cerbano Cerbani 36, 45, 133, 165
Chiesa Paolo 25, 45, 47
Cioffari Gerardo 57, 58, 59, 70, 71
Claudia, santa 92, 148, 152
Clemente III 126
Colombi Emanuela 40
Contarini Domenico 42
Contarini Enrico 11, 43
Corsi Pasquale 106
Costante II 18, 106, 167
Costantino 40
Cracco Giorgio 39, 40, 43, 44, 47
Cristina di Bolsena 34, 35, 100, 164, 170, 171
Cuniperto 47
- Dandolo Andrea 46
D'Angelo Edoardo 68, 70
D'Antiga Renato 41
Davino, santo 33, 88, 118, 128, 164, 170, 171
Delehaye Hippolyte 29
Della Costa Francesco 12
Dennig-Zettler Regina 39
Desiderio, santo: v. Festo
Deusdedit, monaco e sacerdote 39

Translatio sanctitatis

- Deusdona, diacono 22, 23, 28, 156
Dionigi l'Aeropagita 122
Dodici fratelli, santi 33, 54, 70, 81, 90, 91, 94,
116, 134, 140, 146, 152, 164, 169, 171
Dolbeau François 25
Duprè Thesèider Eugenio 24
- Eginardo 22, 23, 28, 160, 161
Elena, santa 32, 40, 118, 123
Elia, abate 59, 60
Elisabetta d'Ungheria, santa 132
Enrico IV 126
Eraclio 40
Ermagora, santo 38, 40
Euprepia, santa 77, 83, 84, 93, 150, 166, 171
Eustasio, abate 60
- Faledro Benedetto 56
Falier Vitale 121
Fasoli Gina 39
Fausta, santa 33, 35, 68, 69, 86, 91, 95, 114,
117, 134, 150, 165, 169, 171
Federico II 64, 65
Felice, chierico 22, 28
Felino, santo: v. Gratiniano
Festo, santo 33, 52, 104, 147, 164, 169, 171
Firmiano, santo 33, 70, 95, 105-107, 109,
117, 137, 144, 149, 167, 169, 171
Fortunato, santo 38
Furio Camillo 129
- Galdi Amalia 53, 68
Gariperga 49
Gaudenzio di Brescia 148
Geary Patrick 15, 18, 21, 22, 25, 31, 32, 36,
58, 72, 112, 125, 157, 161, 162
Gebardo di Costanza 27
Gennaro, santo 33, 52, 53, 65, 91, 104, 105,
113, 134-136, 144, 147, 165, 169, 171
Gherardo I 69
Giacomo, santo 73
Giorgio Maniace 63, 64, 163
Giovanni, monaco 73, 75, 153
Giovanni II Comneno 45, 64, 65
Giovanni II Sincello 62
Giovanni VIII 69
Giovanni XV 27
Giovanni Arcidiacono 35, 47, 60, 61, 96, 131,
151
Giovanni Capuano 65, 66
Giovanni Diacono 40
- Giovanni di Montecassino 36
Giovanni di Spoleto, santo 32, 36, 73-75, 81,
83, 90, 93, 100, 147, 153, 165, 169, 171
Giovanni elemosiniere 34, 46, 92, 161, 165,
170, 171
Giovanni Particiaco 39
Giovenale, santo 33, 35, 68-70, 86, 91, 95, 114,
115, 117, 134, 150, 156, 165, 169, 171
Gisulfo II 48
Giustiniano Particiaco 39, 42
Gratiniano, santo 34, 75, 76, 86, 96, 100, 165,
169, 171
Graziano 21
Gregorio VII 126
Gregorio di Nazianzo 148
Gregorio di Tours 18, 21, 73, 88
Gregorio Magno 27, 29, 73, 136
Guiraud Jean 23
Gunderada 74, 81, 83, 90, 93, 153, 165
Gutto 145, 147
- Head Thomas 18
Herrmann Mascard Nicole 24, 111, 112, 119,
123
- Imerio, santo 34, 83, 85, 86, 100, 130, 131,
151, 165, 169
Innocenzo V 154
Isidoro di Chio 32, 44, 45, 47, 92, 161, 165,
170, 171
- Lamberto I di Spoleto 69
Lanfredo, abate 76
Lascaris Costantino 64
Le Blant Edmond Frédéric 23, 25
Leone III Isaurico 47
Leone IV 110
Leone V l'Armeno 40
Leone Marsicano (o Ostiense) 123, 141
Leucio, santo 33, 41, 62, 84, 90, 101, 144,
155, 166, 169, 171
Liutprando, re dei longobardi 47, 52
Liutprando, vescovo 76, 83, 85, 130, 165
Luongo Gennaro 89
- Macrobio 130, 136
Magno, santo 90, 109, 110, 143, 146, 151,
166, 169, 171
Mammato Antonio 54, 55
Maraval Pierre 81
Marcellino, santo 24, 32

Marco Papisidero

- Marco, santo 31, 33, 35, 37-44, 47, 58, 67, 83, 84, 86, 88, 92, 100, 110, 119, 133, 138, 147, 148, 152, 161, 166, 169, 171
Margherita di Antiochia di Pisidia, santa 34, 77, 78, 83, 84, 93, 150, 151, 166, 169, 171
Martino V, papa 76
Mercurio, santo 49, 51, 146
Martino, monaco e sacerdote 36, 53
Martino di Monte Massico, santo 34, 52, 100, 126, 127, 130, 131, 139, 166, 170, 171
Maurizio, vescovo 36, 64, 65, 138, 149, 163
Metrone, santo 32, 36, 71, 72, 85, 100, 112, 154, 166, 169, 171
Miscione Pino 107
Morini Enrico 26

Niceforo 36, 57, 60, 61, 89, 96, 97, 132, 151
Nicola, santo 13, 31, 33, 35, 36, 42-44, 46, 47, 56-60, 62, 67, 82, 86, 88, 89, 94, 96, 100, 114, 118, 120-122, 131, 133, 151, 154, 156-158, 161, 166, 167, 170, 171
Nicola Marco 46
Niero Antonio 39
Nitti di Vito Francesco 61

Oldoni Massimo 54, 55
Orderico Vitale 57, 63
Onorio II 65
Onorio III 67
Ottone I 24, 72, 75, 76, 83, 165
Ottone II 75

Pandolfo I Capodiferro 74
Paoli Emore 50, 53
Paolino I 38, 40
Paolino di Nola 148
Paolo, esarca 47
Paolo Diacono 38, 47, 106, 124
Pardo, santo 33, 80, 91, 105-109, 117, 144, 146, 149, 159, 167, 169, 171
Pellizzari Giovanni 72
Pertusi Agostino 47, 61
Pietro, santo: v. Marcellino
Pietro II 55, 87, 150
Pietro IV Candiano 39
Pietro Capuano 66, 67, 163
Pietro di Montecassino 35
Pimazzoni Luigi 72
Pollidoro Giovan Battista 106, 107
Primiano, santo: v. Firmiano

Raderio di Verona 32, 33, 36, 71, 72, 100, 112, 154, 169
Reginaldo, console 121
Roberto, monaco 57
Roberto d'Altavilla, detto il Guiscardo 56
Roberto Grossatesta 131
Rotili Marcello 49
Ruggero, santo 33, 85, 100, 154, 167, 170, 171
Ruggero I di Sicilia 60, 64, 65
Ruggero II di Sicilia 56, 62, 64, 65
Ruggero Borsa 56, 60

Salmi Mario 74
Sergio III 77
Sicardo 52-56, 81, 87, 150, 155, 164, 167
Sicone 52-54, 56, 81, 105, 144, 147, 165
Sidow Jürgen 74
Silano, santo 21
Silvestre Hubert 23, 24, 26-28, 72, 142, 152
Silvestro Silvia 57, 58, 60
Silvo Domenico 43
Silvo Stefano 43
Simeone, santo 34, 46, 167, 170, 171
Siyahad Allah I, emiro 54
Soffredo, cardinale 67
Spinelli Giovanni 124-126
Stefano, santo 33, 43, 44, 47, 82, 85, 133, 161, 167, 170, 171
Stefano I, santo 34, 82, 93, 100, 147, 162, 167, 170, 171

Teodoreto di Cirro 148
Teodorico di Metz 24
Teodosio I 21
Tiburzio, santo: v. Marcellino
Tria Giovanni Andrea 106
Trofimena, santa 33, 35, 53, 55, 87, 91, 100, 101, 138, 139, 149, 153, 155, 167, 169, 171

Ugo di Fleury 123
Urbano II 60
Urbano V 78
Ursone 57, 60

Valentiniano 21
Van Gennep Arnold 20
Venerio, patriarca 28
Vitale, santo 88,
Vitale II Michiel 44
Vittricio di Rouen 148

Zeno Raniero 46

Ringraziamenti

Desidero ringraziare la prof.ssa Marina Montesano, che ha seguito questo lavoro durante il mio dottorato di ricerca presso l'Università di Messina. Un grazie va anche al prof. Luigi Canetti per i preziosi consigli fornitimi, al prof. Daniele Solvi per il costante incoraggiamento e alla prof.ssa Sofia Boesch Gajano per aver letto l'opera e avermi fornito il suo parere e alcuni suggerimenti. Infine, un grazie anche al prof. Lorenzo Tanzini, che ha letto e valutato il testo, permettendomi di arricchirlo e migliorarlo.

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

Titoli pubblicati

ANNO 2015

Di Marco A., *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*

Marconcini S., *Per amor del cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*

ANNO 2016

Pomara Saverino B., *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*

Pozzi V., *Kant e l'ortodossia russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*

ANNO 2017

Campigli F., *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*

Manzi S., *Le lingue della Chiesa. Latino e volgare nella normativa ecclesiastica in Italia tra Cinque e Seicento*

ANNO 2018

Cruz C.H., *A escola do diabo. Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*

Papasidero M., *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*

