

importanza del riferimento gerosolimitano nella
sia in contesti rurali – di spazi devozionali spe-
pericoloso *passagium* ultramarino. Questo proces-
mimetico, talora evocativo o metaforico, si ap-
d es. di tipo architettonico) sia alla presenza (o
ggetti di provenienza ultramarina, originando
attraverso le quali la 'sacralità originaria' di Ge-
nnero traslate in Occidente e rese disponibili a
rischi e i costi del pellegrinaggio in *partibus in-*
tata in questo volume, pur non costituendo un
ra presente in area toscana e italiana, costituisce
tica sull'argomento e la premessa per una ulte-

COME A GERUSALEMME



COME A GERUSALEMME

EVOCAZIONI, RIPRODUZIONI,
IMITAZIONI DEI LUOGHI SANTI
TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA



a cura di

Anna Benvenuti e Pierantonio Piatti

TOSCANA SACRA
Collana a cura di Anna Benvenuti

Comitato scientifico
Maria Pia Alberzoni, Sofia Boesch, Daniel Bornstein,
Antonio Rigon, André Vauchez, Giovanni Vitolo

COME A GERUSALEMME
EVOCAZIONI, RIPRODUZIONI,
IMITAZIONI DEI LUOGHI SANTI
TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

a cura di
Anna Benvenuti e Pierantonio Piatti



FIRENZE
SISMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO
2013

Il volume è pubblicato con il contributo del PRIN 2007-2009,
coordinatore nazionale Franco Cardini, responsabile locale Anna Benvenuti,
dal titolo *La mimesi di Gerusalemme in Italia:*
evocazioni, riproduzioni, imitazioni tra Medioevo e Rinascimento

Hanno inoltre contribuito alla pubblicazione
il Centro Studi e Ricerche *STVDIVM FÆSVLANVM* di Wien (A)
e l'Associazione *Cattolici, Amici di Israele*

SISMEL · Edizioni del Galluzzo
via Montebello, 7 · I-50123 Firenze
tel. +39.055.237.45.37 fax +39.055.239.92.93
galluzzo@sismel.it · order@sismel.it
www.sismel.it · www.mirabileweb.it

ISBN 978-88-8450-500-2
© 2013 - SISMEL · Edizioni del Galluzzo

SOMMARIO

- IX *Saluto del Patriarca Latino di Gerusalemme*
XI *Saluto del Custode di Terra Santa*
XIII *Saluto del Governatore Generale dell'Ordine Equestre del Santo Sepolcro di Gerusalemme*
XV *Saluto del Presidente del Centro Studi e Ricerche STVDIVM FÆSVLANVM di Wien (A)*
XVII *Saluto del Presidente dell'Associazione Cattolici, Amici di Israele*
XIX *Anna Benvenuti, A Franco Cardini, in guisa di dedica*
XXIII *Anna Benvenuti, Pierantonio Piatti, Premessa*

LA METAFORA DI GERUSALEMME

- 3 Matteo Zoppi, *Gerusalemme nella riflessione di Agostino d'Ippona sulla Civitas Dei*
13 Isabella Gagliardi, *La Gerusalemme interiore*
37 Giordano Monzio Compagnoni, *Alle origini della mimesi dei luoghi santi in Occidente: la teologia liturgica di età patristica e alto-medievale*
97 Renata Salvarani, *Liturgie di Gerusalemme nello specchio delle fonti di pellegrinaggio tra l'età costantiniana e la conquista crociata*
133 Lorenza Tromboni, *La restaurazione di Firenze e il mito di Gerusalemme nella predicazione di Girolamo Savonarola: le prediche sopra Aggeo e il Compendio di rivelazioni (1494-1495)*

RIPRODUZIONI ED EVOCAZIONI DI GERUSALEMME (TOSCANA E ITALIA)

LA TOSCANA

- 163 Tommaso Braccini, *L'arrivo di Gerusalemme: reliquie della Passione da Costantinopoli alla Toscana*
195 Lorenzo Amato, *Firenze come nuova Gerusalemme*
219 Eugenia Valacchi, *L'antico oratorio di Santa Maria delle Grazie a Firenze. Costruzione e suggestioni dal Santo Sepolcro di Gerusalemme*

PREMESSA

Questo volume, dedicato alle evocazioni, riproduzioni, imitazioni di Gerusalemme tra Medioevo ed Età moderna, ricalca il titolo del progetto PRIN proposto dalla Unità di ricerca di Firenze nel contesto di un più ampio programma coordinato da Franco Cardini nel 2007.

Le molte pagine che lo compongono, uscendo alle stampe nella stagione in cui si chiude per lui il capitolo della docenza universitaria, vogliono essere un omaggio – ancorché inadeguato – anche alla lunga *peregrinatio* dei suoi studi sull'Oltremare cristiano.

Certamente non nuova, la proposta storiografica sviluppata nei saggi nei quali si articola quest'opera giunge ultima in ordine di tempo rispetto ad una feconda stagione di ricerche dedicate al tema culturale della imitazione dei Luoghi Santi con la quale l'Europa compensò la loro oggettiva lontananza: molti volumi su questo tema dovrebbero essere citati se questa breve premessa volesse rappresentarne lo *status quaestionis*.

Le intenzioni da cui siamo partiti erano quelle di offrire – senza preclusioni di esaustività – una casistica italiana non soltanto delle riproduzioni architettoniche ed artistiche del Santo Sepolcro di Gerusalemme, ma, più in esteso, di quello stratificato patrimonio regionale di evocazioni e mimesi dei Luoghi Santi non ancora sottoposto ad un'organica e capillare indagine storiografica. Se l'intelaiatura dell'opera, dunque, poggia, scendendo dal Nord al Mezzogiorno della Penisola, sul perno delle 'copie' medievali e moderne del Sepolcro gerosolimitano – tematica ampiamente frequentata dagli studi soprattutto negli ultimi decenni –, si è tentato di presentare, seppur a macchia di leopardo e ancora non del tutto compiutamente, una descrizione del *pathos* gerosolimitano evocato localmente attraverso richiami meno evidenti della più appariscente, singola riproduzione del Santo Sepolcro: tracce che possono rivelarsi utili a cogliere i differenti sostrati culturali, liturgici, pastorali e devozionali sui quali sono andate ad innestarsi le *imitationes* del Calvario e della rotonda dell'*Anastasis*. Si è voluto altresì richiamare, coi saggi iniziali di questo volume, anche il campo semantico della lettura mistica e interiore della

Gerusalemme celeste, metafora inscindibile da ogni evocazione di quella terrena, ma al contempo ambito troppo vasto per essere compiutamente richiamato in tutta la sua articolata complessità.

I contributi di questa raccolta, differenti per ampiezza e per cronologia come per approccio metodologico, se da un lato riprendono la 'grande storia' dei Santi Sepolcri italiani, dall'altro illustrano una selva, ancora scarsamente esplorata, di intitolazioni, culti lipsanici, dediazioni e pratiche devozionali pubbliche e private delle quali tener conto nel proseguimento degli studi sulla formazione dell'identità gerosolimitana della Cristianità latina, *in capite et in membris*.

È nostra convinzione, infatti, che tanto i cosiddetti "presepi quaresimali" allestiti nelle valli dell'Alto Adige sin dal Basso Medioevo, quanto le attestazioni diacroniche dei viaggi ultramarini dai territori campani possano essere considerati legittimamente come il *pendant* della sperimentazione alpina sacromontana di matrice quattrocentesca, e finanche del "pensiero gloriosissimo" di Sisto V di traslare il Santo Sepolcro nella rinnovata Urbe papale degli anni Ottanta del Cinquecento. Nuova attenzione va, inoltre, riservata ai quasi affatto valutati complessi dei cosiddetti 'Calvari' e alle riproduzioni del Sepolcro gerosolimitano settecenteschi, che promettono ancora curiose e rilevanti acquisizioni, e dei quali, in questo volume, si presentano alcuni preziosi 'inediti' di area soprattutto centro-italiana.

Potrà, forse, apparire paradossale che alcuni insigni Santi Sepolcri italiani – Aquileia con il suo sacello, Milano con il suo *titulus* – figurino in quest'opera quasi a mo' di scheda di poche cartelle, dalle quali si rimanda, comunque, alla più recente e selezionata bibliografia, mentre ampio spazio è stato riservato ai *signa* gerosolimitani locali, costituiti da piloni devozionali, da alcune pregnanti devozioni – come quella alle *mulieres unguentariae* nell'Italia centrale o al Santo Chiodo nella Sicilia orientale –, e da numerose chiese che, seppur parzialmente conservando la loro primigenia natura di richiamo architettonico alla rotonda dell'*Anastasis* e avendo perso, nei secoli, la loro funzione santuariale, tuttavia mantengono – e ci è sembrato essere il caso della Liguria e delle Puglie –, nella loro intitolazione o attraverso l'eco dei culti in esse officiati, un originario, potente richiamo alla Gerusalemme teatro dei Misteri della Passione, morte e resurrezione del Cristo.

Ci piace, allora, considerare questa comune avventura scientifica ed editoriale come un *work in progress*, cui, nei voti, dovrebbero seguire dei singoli volumi regionali, ben coscienti delle attuali difficoltà istituziona-

li ed economiche che attanagliano la ricerca umanistica nella sua più ampia accezione.

Grazie a stimolanti *status quaestionis*, elaborati da studiosi che da decenni si occupano delle singole *imitationes* gerosolimitane, intorno a ben noti casi di studio quali il Santo Sepolcro di Acquapendente, il complesso stefaniano delle Sette Chiese di Bologna, e gli splendidi scenari animati dei Sacri Monti dell'arco alpino, si è voluto invitare a ripensare alle *disiecta membra* di questo fenomeno lungo tutta la Penisola, anche riavviando una ponderata riflessione sulle *memoria Christi* nell'Urbe medievale – su cui primeggia, tra Tre e Quattrocento, la Veronica quale reliquia cristica e segno tangibile dell'autorità pontificia per eccellenza –, così come riconsiderando interessanti tracce artistiche e culturali negli Abruzzi del Tardo Medioevo, sino al Calvario calabrese cinquecentesco di Laino Borgo.

La Toscana, originario campo di indagine proposto dall'Unità di ricerca locale del progetto PRIN da cui il presente volume si è originato, non ha mancato, in questo singolare *iter italicus*, di regalarci scorci suggestivi e panorami a tratti inattesi di quella Terrasanta che la Penisola sentì il bisogno di richiamare, nel burrascoso divenire delle relazioni col vicino Oriente, quale parte integrante del proprio paesaggio spirituale.

RINGRAZIAMENTI

La stampa di questo volume è stata resa possibile grazie al finanziamento PRIN 2007 ma anche per la generosa attenzione di molti 'amici di Gerusalemme'. Desideriamo formulare un sentito ringraziamento a S. E. Mordehay Lewy, Ambasciatore d'Israele presso la Santa Sede dal 2008 al 2012, ed a S. E. il Prof. Agostino Borromeo, Governatore Generale dell'Ordine Equestre del Santo Sepolcro di Gerusalemme, per l'amichevole vicinanza e la preziosa attenzione che anche nella loro apprezzata veste di studiosi hanno accordate a questa realizzazione scientifica. La nostra gratitudine si estende, inoltre, in modo tutto particolare al Barone Dr. Hans Weidinger, Presidente del Centro Studi e Ricerche STVDIVM FÆSVLANVM, così come all'Associazione *Cattolici, Amici d'Israele* nella persona del Presidente Dott. Giovanni Cubeddu: entrambe le istituzioni hanno voluto generosamente sostenere questa pubblicazione.

Infine un ultimo pensiero di gratitudine va al comune di Montaione in Valdelsa, che mai ha trascurato, nell'ultimo trentennio, di sostenere finan-

ziariamente e idealmente l'attività del Centro Internazionale di Studi sulla Gerusalemme di San Vivaldo, consentendo ai vari direttori che alla sua guida si sono succeduti fino all'ultimo, l'amato e compianto Claudio Leonardi, di mantenere desta l'attenzione della comunità scientifica sul piccolo gioiello incastonato nel 'Bosco Tondo' di Camporena. Al sindaco Paola Rossetti ed alla intera comunità di Montaione va tutto il nostro sentito apprezzamento per aver fin qui consentito, ormai in tempi fattisi difficili, quella feconda trasmissione di conoscenze che rende indispensabile il rapporto tra vecchie e nuove generazioni di studiosi. Quei semi stanno già germogliando, ed anche questo volume ne è testimone, visto che molti degli autori che hanno contribuito alla sua realizzazione, hanno condiviso l'allegria informale e culturale dei seminari estivi di San Vivaldo. Nella speranza che la 'stabilità' imposta ai bilanci comunali dai rigori di questo nostro inverno economico non congeli anche la calda umanità che ha compensato il progressivo venir meno delle risorse disponibili per la cultura nel comune di Montaione, ringraziamo tutti coloro che ne hanno fatto dono ai tanti studiosi, giovani o meno giovani, che si sono avvicinati nella Gerusalemme valdelsana: dagli impiegati comunali fino alle cuoche della scuola che ci hanno nel tempo accudito con garbo semplice e gentile, senza dimenticare Antonello, serafico custode delle chiavi delle cappelle di San Vivaldo, guardiano del suo magico silenzio e dei suoi agrifogli.

Al Dott. Silvio Merulla, membro dell'Ordine Equestre del Santo Sepolcro di Gerusalemme, va il nostro più vivo ringraziamento per la generosa collaborazione alla revisione del volume, così come il nostro più convinto "grazie", unito ad un cenno di convinto plauso, va al Dott. Alessandro Valentini per l'elaborazione di Indici tanto accurati da segnalarsi quali materia di immediato approfondimento e di sprone allo studio delle tematiche affrontate in questo libro.

Firenze, 12 Settembre 2013

Anna Benvenuti, Pierantonio Piatti

LA METAFORA DI GERUSALEMME

re sopra la finestrella strombata della parete contro la quale è addossata l'edicola; sull'arcata sinistra del ciborio, all'esterno, è inoltre dipinto un secondo santo Volto col nimbo crucigero di colore giallo-oro contro uno sfondo purpureo, che diversamente dal primo, rinvia piuttosto al *Mandylyon* di Edessa, poiché si presenta come un'immagine scontornata, senza collo, con i capelli e la barba che formano tre punte molto stilizzate⁵⁴.

Le superstite raffigurazioni della Veronica in Abruzzo sono la dimostrazione che le repliche pittoriche della reliquia romana fecero la loro comparsa in questa regione ben prima della donazione effettuata nel 1638 da parte del medico Donato Antonio de Fabritiis (1588-1670) in favore dei Cappuccini di Manoppello presso Chieti. Mi riferisco naturalmente al famoso velo di lino finissimo – conservato nel Santuario del Volto Santo di Manoppello – in cui alcuni studiosi hanno provato a riconoscere proprio la Veronica sottratta a Roma durante il Sacco del 1527, non senza rilevarne alcune affinità di tratti con la Sindone di Torino⁵⁵: ma questa è un'altra storia.

54. Falla Castelfranchi, *Il Mandylyon* cit., p. 202. Sul *Mandylyon* di Edessa cfr. i saggi riuniti in *Mandylyon. Intorno al Sacro Volto* cit.

55. Cfr. W. Bulst - H. Pfeiffer, *Das Turiner Grabtuch und das Christusbild*, Frankfurt am Main 1987-1991, vol. II; *Il Volto Santo di Manoppello*, a cura di H. Pfeiffer, Pescara 2000; B. Paschalis Schlömer, *Der Schleier von Manoppello und das Grabtuch von Turin*, Innsbruck 1999.

Antonio Milone

MEMORIE DI VIAGGIO.
ECHI DELLA TERRA SANTA IN CAMPANIA
TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

SULLA ROTTA DI GERUSALEMME

Nelle *Historiae*, Rodolfo il Glabro (980 ca. - 1047 ca.) racconta della conversione di Stefano re degli Ungari (1001-1038), che rese possibile l'apertura di una nuova strada per la Terra Santa: attratta da ciò, «innumeralis multitudo, tam nobilium quam vulgi, populi Hierosolimam abierunt»¹. Nelle parole dello storico cogliamo il segno di una radicale inversione di tendenza: il progresso dei commerci, una maggiore stabilità politica, la nuova situazione sociale determinano l'intensificarsi degli spostamenti del popolo delle città del vecchio continente. Riprende una pratica attestata fin dagli albori del Cristianesimo, la visita alla tomba di Cristo e alla città che aveva visto la sua fine terrena, ma in una forma nuova: non più solo ecclesiastici, sovrani, aristocratici ma la massa del popolo, che trova forse una prima affermazione nella storia europea proprio nel pellegrinaggio. Il viaggio verso i Luoghi Santi diventa una delle principali dimensioni del cristiano medievale. Sulle rotte che conducono ai sepolcri più venerati con gli uomini si muovono i commerci e la cultura, costituendo uno dei principali motori degli scambi e del progresso.

Un altro monaco, il salernitano Amato di Montecassino (1010 ca. - 1100 ca.), pone in relazione con la pratica del viaggio devozionale in Terra Santa l'arrivo dei normanni in Campania nella *Historia Normannorum*, primo resoconto storico della conquista dell'Italia meridionale, composto intorno al 1080 (di cui conserviamo il volgarizzamento trecentesco *Ystoi-*

1. Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, edizione a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano 1989, pp. 112-3 (libro III, capitolo 2).

re de li Normant). Il racconto di Amato riferisce che, prima del 1000, quaranta pellegrini normanni di ritorno da Gerusalemme giungono a Salerno² assediata dai saraceni e la liberano ricevendo doni e gratitudine eterna dal principe Guaimario (983-1027) e da tutta la cittadinanza, unitamente alla preghiera di restare lì «à deffendre li Chrestien»; ripartono desiderosi di ritornare in patria e con la promessa di inviare, una volta a casa, nuove truppe; in ragione di ciò i salernitani, a mostrare la ricchezza della propria terra, inviano per il loro tramite «citre, amigdole, noiz confites, pailles imperiales, ystrumens de fer aorné d'or»³.

Il passo di Amato è intriso di rimandi a Paolo Diacono (720-799) e viene ripreso successivamente dalla *Chronica* cassinese (1094-1105) di Leone Marsicano (1046-1115), che colloca l'evento intorno al 1016, e dalla *Historia ecclesiastica* (1114-1142) del cronista normanno Orderico Vitale (1075-1142). Occorre, inoltre, sottolineare che i normanni, nella storiografia contemporanea, spesso vengono rappresentati nelle vesti di pellegrini. Rodolfo il Glabro, nel raccontare dell'affermazione dei normanni nelle Gallie, aveva avuto per loro parole d'elogio una volta convertitisi al cristianesimo perché «omniumque peregrinorum tamquam patres filiorum curam gerebant assiduam», intessevano rapporti anche con i monaci orientali del Sinai e il duca Riccardo II (996-1026) aveva donato cento libbre d'oro al santo Sepolcro e «quosque cupienties illuc devote peragraré donis iuvabat inmensis»⁴.

Amato intende rappresentare la venuta dei normanni in chiave provvidenziale per giustificare, quasi con un sigillo divino, la successiva con-

2. Tra le tappe per il viaggio in Terrasanta, assume rilievo, almeno tra le fonti letterarie e cronachistiche, il porto di Salerno. Negli stessi anni, infatti, sul finire del X secolo, abbiamo notizia che sant'Alderado, diacono della chiesa di Troyes, si imbarca a Salerno alla volta di Gerusalemme: B. Figliuolo, *Salerno*, in *Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Atti delle decime giornate normanno-sveve (Bari, 21-24 ottobre 1991), a cura di G. Musca, Bari 1993, pp. 195-224, alle pp. 201-3.

3. Amato di Montecassino, *Storia de' normanni di Amato di Montecassino volgarizzata in antico francese*, edizione a cura di V. De Bartholomaeis, Roma 1935, pp. 21-4. Sul significato storico della narrazione, H. Hoffman, *Die Anfänge der Normannen in Südtalien*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 47 (1967), pp. 95-144; H. Taviani-Carozzi, *Le mythe des origines de la conquête normande en Italie*, in *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, a cura di E. Cuozzo e J.-M. Martin, Roma-Bari 1998, pp. 57-89.

4. Rodolfo il Glabro, *Cronache* cit., pp. 43-4, 115-7; G. A. Loud, *How 'Norman' was the Norman conquest of Southern Italy*, in «Nottingham Medieval Studies», 25 (1981), pp. 13-34.

quista del Mezzogiorno trasformandola in una crociata *ante litteram*. I saraceni vengono cacciati dalla Penisola così come, di lì a qualche decennio, sarebbe stato liberato il Santo Sepolcro. Il rimando suggestivo alla tomba del Signore e al luogo del suo sacrificio, a metà tra auspicio e riflesso della storia, affascina le menti dei cronisti cassinesi e normanni, facendo giustapporre alla realtà storica una narrazione fortemente simbolica in nome del richiamo alla Terra Santa e addirittura trasformando mercenari in *militēs Christi*: basta l'evocazione di Gerusalemme a ricoprire di un'aura divina le vicende molto terrene dei soldati normanni.

Della memoria del confronto con Gerusalemme è chiara prova nella *Chronica* di Leone, nella quale Desiderio (1027-1087), dopo la solenne consacrazione della basilica (1071), viene salutato come nuovo Salomone dalla imperatrice di Germania Agnese (1025 ca. - 1077) in visita al complesso «velut altera regina Saba Salomonis alterius et alterius templi magno videndi desiderio ducta». Il confronto non è nuovo: compare per il principe longobardo Arechi II (758-787) nei versi dettati da Paolo Diacono per celebrare la fondazione di S. Pietro in Corte, cappella palatina di Salerno (760 circa); nella *Diegesis*, racconto leggendario della costruzione di Santa Sofia (sec. IX), Giustiniano dall'alto dell'ambone della basilica aveva potuto esclamare, ammirando l'opera compiuta, di aver addirittura superato il costruttore del tempio di Gerusalemme⁵.

Alfano, arcivescovo di Salerno (1058-1085), amico di Desiderio e fine poeta, esprimerà a più riprese il concetto dell'assimilazione di Montecassino a Gerusalemme, non senza spunti emulativi, come quando, nel *De situ, constructione et renovatione coenobii*, paragonerà l'edificio benedettino con la reggia di Ciro, il tempio di Salomone, la basilica di Santa Sofia: «Quis meliora, Casine, tuis/ moenia porticibus statuit?». Allo stesso modo, nel *titulus* dell'abside maggiore della nuova chiesa, parafrasando l'iscrizione di analoga destinazione del Laterano, affermerà, ai piedi dei due Giovanni, che «hec domus est similis Synai sacra iura ferentis». Nei *Versus* amplierà il confronto alla stessa Gerusalemme sovrapponendo anaforicamente Montecassino, il Sion e il Sinai⁶:

5. Leone Marsicano, *Chronica monasterii Casinensis*, lib. III, par. 31: edizione consultata Leone Marsicano, *Cronaca di Montecassino* (III, 26-33), a cura di F. Aceto e V. Lucherini, Milano 2001, pp. 68-9. Per l'argomento, F. Aceto, *Leone Marsicano e la descrizione della basilica di Montecassino tra modelli letterari e istanze ideologico-politiche*, in Leone Marsicano, *Cronaca* cit., pp. 115-31.

6. Per i passi tratti da *De situ, constructione et renovatione coenobii* di Alfano, vv. 180-

Ecce, Casinus, abundat eis
mons venerabilis, aula Dei
mons Sion altera, dux fidei,
mons ubi iura Deus populo
scripta suo tribuit digito.

Il paragone appare più pregnante quando ripercorriamo le vicende del monastero nei decenni tra X e XI secolo. Sappiamo, infatti, di intense relazioni con la Terra Santa, sia per quanto riguarda l'arrivo di reliquie, sia anche per la frequentazione di Israele e dell'Oriente monastico. La pratica del pellegrinaggio verso Gerusalemme e i centri religiosi bizantini è testimoniata, presso i monaci italo-greci dei monasteri dell'Italia meridionale, quale percorso spirituale ma anche al fine di rinsaldare legami con il mondo d'origine e la culla della regola⁷. Tale pratica si intensifica per Cassino tra 990 e 1020, anni turbolenti per il monastero e che vedono anche la frequentazione di san Nilo di Rossano (910-1004), il fondatore dell'abbazia di Grottaferrata, allora residente nel vicino monastero di Valletta (981-996 ca).

Alla morte dell'abate Aligerno (948-985), per protesta contro la nomina di Mansone (986-996) parente del principe di Benevento, un gruppo di monaci si allontanò dal monastero. Alcuni si recarono a Gerusalemme, tra i quali Liuzio, che fonderà al ritorno (1011) il cenobio eremitico da cui ha avuto origine l'abbazia cluniacense della Trinità della Cava, e i futuri abati Giovanni III (997-1010) e Teobaldo (1022-1035). Quest'ultimo, sulla scorta probabilmente delle esperienze dei monaci italo-greci, dopo Gerusalemme visita i principali centri monastici dell'Oriente, il Sinai e il Monte Athos, per poi ritornare a Montecassino in seguito ad una visione di san Benedetto⁸:

9, 65-9: N. Acocella, *La basilica cassinese di Desiderio in un carme di Alfano da Salerno*, in «Napoli nobilissima» n.s., 3 (1964), pp. 67-78; A. Lentini - F. Avagliano, *I carmi di Alfano I arcivescovo di Salerno*, Montecassino 1974; Aceto, *Leone Marsicano* cit., pp. 126-31.

7. Sui viaggi dei monaci, G. Luongo, *Itinerari dei santi italo-greci*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. Vitolo, Napoli 1999, pp. 39-56.

8. Le vicende sono narrate in Leone Marsicano, *Chronica monasterii Casinensis*, edizione consultata a cura di H. Offmann (MGH, *Scriptores*, XXXIV), Hannover 1980, lib. II, parr. 11-2, 17, 22, 30, 33, 52, pp. 189-90, 200, 206, 221-2, 229-230, 262-3.

Ierosolimam orationis causa profectus est atque in monte Syna per sex continuos annos commoratus. Inde vero in Grecia in monte, qui Agionoros vocatur, per aliquot temporis spatia conversatus est. In quo loco sanctus pater Benedictus illi quadam nocte per visionem apparens pastoralementem virgam, quam manu gestare videbatur, ei contradidit atque, ut ad monasterium Casinense quantocius reverterentur, indixit.

Questa vicenda, che coinvolge ecclesiastici che avranno un ruolo rilevante per la storia monastica di Montecassino e della Campania dei decenni successivi, rende forse più chiaro il ripetuto richiamo a Gerusalemme dei tempi di Desiderio: la città santa per eccellenza appariva agli occhi dei benedettini riformatori un esempio di purezza e uno strumento di purificazione per tutta la Chiesa. La memoria vivente del sacrificio di Cristo doveva vivificare anche il tentativo di *renovatio* ormai in moto tra la curia romana e la casa madre dell'Ordine.

Molti sono i pellegrini stranieri diretti a Gerusalemme che fin dall'alto medioevo passano per la Campania, tappa obbligata lungo l'asse principale di attraversamento della Penisola da Roma in direzione del santuario micaelico del Gargano e dei porti pugliesi d'imbarco per la Terra Santa. Fin dall'*Itinerarium a Burdigala Jerusalem usque* (333), opera di un anonimo pellegrino di Bordeaux, si registra il percorso tra la Puglia e il Lazio che attraversa la Campania; nel tratto tra Roma e Capua le direttrici sono fondamentalmente due: l'Appia, quasi litoranea, e la Latina/Casilina, più interna, con la tappa fondamentale di Montecassino; quindi il percorso prosegue per Benevento, sede di un ospedale documentato fin dall'alto medioevo, da dove inizia la diramazione dell'Appia Traiana⁹.

Il presule Willibaldo compie, nel suo lungo viaggio (723-726), l'intero periplo del mezzogiorno, sbarcando al ritorno a Napoli per poi recarsi a Capua e fermarsi infine a Montecassino, tappa privilegiata per il prestigio e l'ubicazione e da sempre sede di una fiorente attività ospedaliera; Magdaleo, vescovo di Verdun, nel 765 attraversa la Campania per recarsi da Roma al Gargano e, infine, a Gerusalemme. Il più noto è tuttavia il

9. Per una visione complessiva sui viaggi in Terra Santa dal Meridione, F. Vanni, *Itinerari, motivazioni e status dei pellegrini pregiubilari: riflessioni e ipotesi alla luce di fonti e testimonianze intorno al meridione d'Italia*, in *Fra Roma e Gerusalemme nel Medio Evo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio medievale*, Atti del convegno (Ravello, 26-29 ottobre 2000), a cura di M. Oldoni, Salerno 2005, pp. 71-151; *Roma-Gerusalemme. Lungo le vie francigene del Sud*, Roma 2008 (in particolare i saggi di F. Cardini, P. Dalena, R. Stopani).

monaco franco Bernardo, che ci ha lasciato un dettagliato resoconto del viaggio (867-870) compiuto con due correligionari, Teodemundo da San Vincenzo al Volturno (abbazia benedettina ai confini del territorio campano con una forte ingerenza carolingia) e lo spagnolo Stefano: si recò a Roma, dove ebbe il permesso dal papa; quindi, attraversando molto probabilmente la Campania, sul Gargano e infine, in Terra Santa; nel viaggio di ritorno, dopo il tragitto via mare durato sessanta giorni «cum angustia magna valde, non habentes ventum serenum», fece tappa in Campania presso l'insediamento rupestre di Sant'Angelo di Olevano sul Tusciano (SA), santuario micaelico promosso dai principi longobardi salernitani (in seguito, il monaco, separatosi dai compagni a Roma, visiterà Mont-Saint-Michel, narrandoci, per primo, il noto fenomeno delle maree)¹⁰:

Tandem exeuntes de mari, venimus ad montem Aureum, ubi est cripta habens VII altaria, habens etiam supra se silvam magnam. In quam criptam nemo potest pre obscuritate intrare, nisi cum accensis luminibus. Ibidem erat abbas dominus Valentinus.

Non potendo dilungarmi sul tema dei santi pellegrini che tocca anche la Campania, segnalo le vicende agiografiche di un gruppo di anglo-sassoni, collocate cronologicamente in un periodo indefinito tra VII e XII secolo, in transito per il basso Lazio, da cui è scaturito il culto locale dei santi Gerardo di Gallinara, Arduino di Ceprano, Bernardo e Eleuterio di Roccardarce, Folco di Santopadre. Sulla scia del viaggio come penitenza registriamo pellegrini stranieri che, sulla rotta dei Luoghi Santi, fanno sosta in Campania tra XI e XII secolo, come attesta la tradizione agiografica: Ottonne, della famiglia romana dei Frangipane, fa tappa ad Ariano, dove accudisce i pellegrini diretti in Terrasanta che transitano per la città; Bernerio, eremita di origine spagnola, dopo una vita di viaggi per luoghi santi si fermò ad Eboli, dove morì e fu sepolto presso il monastero benedettino di S. Pietro; la figura altrettanto leggendaria di S. Ferdinando (o Ferrante), aragonese di stirpe reale che, nel suo peregrinare, si sarebbe fermato intorno al 1070 a Caiazzo (CE), dove sarebbe stato eletto vescovo e poi sarebbe morto nel 1082 nella vicina Alviagnano (CE), sepolto nella chiesa paleocri-

10. F. Avril - J.-R. Gaborit, *L'Itinerarium Bernardi monachi et les pèlerinages d'Italie du Sud pendant le Haut-Moyen-Age*, in «Melanges d'Archeologie et d'Histoire», 79 (1967), pp. 269-98; A. Vuolo, *L'«Itinerarium» del monaco Bernardo*, in *Fra Roma cit.*, pp. 313-34.

stiana di S. Maria di Computeria (in seguito intitolata al pellegrino). Tali figure di santi *viatores*, come ha scritto il Vauchez, hanno alimentato uno dei principali modelli della santità bassomedievale (protrattosi anche nell'età moderna), sul quale ha influito la prassi delle crociate e, dopo il Medioevo, l'ideologia anti-turca diffusa nell'Occidente cattolico¹¹.

Controprove dell'interesse per Gerusalemme sono, d'altro canto, anche i tentativi di dissuasione al viaggio in ambito ecclesiastico, una tradizione che risaliva ai primi secoli del cristianesimo e si ripresenta con l'intensificarsi del fenomeno: Sant'Adalberto di Praga «Sclavorum episcopus», di passaggio a Montecassino (990) per il suo viaggio verso Gerusalemme, viene convinto dai monaci a soprassedere. Guglielmo da Vercelli (1085-1142), pellegrino a Santiago, dopo aver attraversato l'Italia passando per molti centri della Campania, da Pozzuoli a Nola a Benevento, in procinto di recarsi a Gerusalemme, su suggerimento di un altro santo, Giovanni da Matera (1070 ca - 1139) fondatore dei Pulsanesi, intorno al 1113 abbandona la vita di pellegrino per abbracciare lo stato di eremita penitente e fonda gli importanti centri monastici di Montevergine e del Goleto¹².

Il tema della critica al viaggio in Terra Santa assume una veste nuova in concomitanza della presa di Gerusalemme e della consuetudine di fondare edifici costruiti ad immagine e somiglianza della tomba di Cristo. Goffredo, abate della Trinità di Vendôme (1097-1125), in alcune sue lettere biasima i viaggi a Gerusalemme dei monaci, viaggi che invece dovrebbero fare solo i laici; infatti, gli ecclesiastici tralasciavano la Gerusalemme celeste in nome di quella terrena, visitata anche per soddisfare le loro curiosità in materia di architettura da mettere a frutto al loro ritorno nell'esercizio di quell'arte; come scrive al vescovo di Le Mans quando chiede il rientro di un suo monaco, il «caementarius» Giovanni, che era tornato dalla città santa, parafrasando Gerolamo: «Non omnes qui terrestrem

11. A. Vauchez, *La santità nel medioevo*, Bologna 1989, pp. 157-8; A. Vuolo, *La nave dei santi*, in *Pellegrinaggi e itinerari cit.*, pp. 57-66; A. Galdi, *Santi, territori, poteri e uomini nella Campania medievale (secoli XI-XII)*, Salerno 2004, pp. 66-74; F. Carcione (a cura di), *Folco di Santopadre. Un pellegrino inglese medievale nella Valle del Liri*, Venafro 2002.

12. G. Vitolo, *Forme di eremitismo indipendente nel Mezzogiorno medievale*, in «Benedictina», 48 (2001) 2, pp. 309-23; A. Galdi, *Pellegrinaggio e santità nelle tradizioni agiografiche*, in *Fra Roma cit.*, pp. 295-311; F. Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma 1997; G. Massola, *Cenni alle principali vie di pellegrinaggio nella "Leggenda" di Guglielmo da Vercelli*, in «De strata francigena», 8 (2000) 1, pp. 99-102.

Hierusalem viderunt, sed qui bene egerunt, Hierusalem quae in caelis est habere meruerunt»¹³.

Tra le visite al Santo Sepolcro compiute da personaggi storici del Medioevo campano, assume sicuramente rilievo il viaggio (1061-1062) dell'ultimo principe longobardo di Salerno, Gisulfo II (1052-1077) insieme all'arcivescovo cittadino Alfano e al beneventano Bernardo, cardinale e vescovo di Palestrina. Per Alfano, il viaggio ha un significativo antecedente; intorno al 1053, Alfano, esponente di spicco della nobiltà salernitana e valente studioso di medicina e arti, conosce il beneventano Desiderio (anch'egli rampollo dell'aristocrazia della sua città), che lo convince a diventare monaco con la sola condizione posta da Alfano di compiere un pellegrinaggio a Gerusalemme. Il carattere del viaggio doveva essere penitenziale, essendo Alfano molto probabilmente coinvolto nella congiura che aveva portato all'uccisione del padre di Gisulfo, Guaimario V (1018-1052). Anche per il principe Gisulfo e il vescovo Bernardo il fine espresso era lo stesso, tuttavia la vicenda prese tutt'altra piega secondo la fonte che riporta l'accaduto, Amato di Montecassino, che, da filo-normanno, intende mettere in cattiva luce il principe salernitano. Infatti, costui si ferma a Costantinopoli senza proseguire, perché il suo vero intento era trattare con l'imperatore contro il pericolo ormai imminente dei normanni e, in particolare, del cognato Roberto il Guiscardo. I due prelati si recarono lo stesso a Gerusalemme e dopo «molt peril de mer et de li Serrazin» al ritorno a Bisanzio fecero l'amara scoperta di essere stati offerti come ostaggi da Gisulfo: Bernardo morì poco dopo (5 dicembre 1061) e fu sepolto nel monastero degli amalfitani; Alfano gli compose l'epitaffio dove si sottolineava: «Ivi Ierusalem solvere crimen»¹⁴.

La pratica del pellegrinaggio da parte di laici campani non appare particolarmente diffusa. Tra i testimoni più significativi, il nobile beneven-

13. Per l'episodio, V. Mortet - P. Deschamps, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France, au Moyen-Âge XI^e-XIII^e siècles*, Paris 1995 (1911), pp. 378-80.

14. Leone Marsicano, *Chronica* cit., lib. III, par. 7; Amato di Montecassino, *Storia* cit., pp. 207-11; A. Lentini, *Sul viaggio costantinopolitano di Gisulfo di Salerno con l'arcivescovo Alfano*, in Atti del III congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Benevento, Montevergine, Salerno, Amalfi, 14-18 ottobre 1956), Spoleto 1959, pp. 437-43; G. B. Borino, *Note gregoriane, XI, La data del viaggio a Costantinopoli di Gisulfo principe di Salerno*, in «Studi gregoriani», 6 (1959-61), pp. 359-63; U. Schwarz, *Amalfi im frühen Mittelalter (9.-11. Jahrhundert). Untersuchungen zur Amalfitaner Überlieferung*, Tübingen 1978, pp. 53-5.

tano Dauferio che, come racconta l'anonimo *Chronicon Salernitanum* (seconda metà del secolo IX), dopo aver partecipato all'assassinio del principe Grimoaldo IV (817), pentito compì un viaggio a Gerusalemme tenendo in bocca una pietra che toglieva solo per bere e mangiare. Il viaggio a Gerusalemme, a differenza che per Gisulfo, diede vita al miracolo, e nel sacrificio di Cristo Dauferio poté svolgere il suo personale percorso di salvezza al punto di ricevere l'appellativo di "propheta":

ad animam mentemque revolvens facinus, quod nupernempe gesserat, affligebat se exinde valde, atque penitencia ductus, sine mora Iherosolimam est profectus. Mirum ammodum res silicet inaudita, illuc eunte et inde Beneventum remeante, non valde exiguum lapidem in os gestavit; tantum quando cibum potumque sumebat, illo absentaverat; et ut fertur, in Dei genitricis ecclesie sancte Beneventane sedis actenus manet; et proinde accepit ipsum cognomen "propheta Dauferius".

La testimonianza tardo-trecentesca del notaio di Carinola (CE) Nicola de Martoni, per certi versi eccezionale, appare sicuramente segno evidente di tempi ormai mutati. Il personaggio, fratello di un canonico della cattedrale cittadina, si imbarcò, con gli amici Antoniacco de Aspello (di Sessa Aurunca) e Cobello di Diano (Teano) il 17 giugno 1394 da Gaeta, con altre quattro navi cariche di pellegrini, alla volta della Terra Santa, giungendo ad Alessandria. Da qui, a differenza di altri pellegrini, sostò al Sinai, dove si soffermò soprattutto sui luoghi di S. Caterina, mostrando una devozione particolare per la santa, cui era dedicata la cappella di famiglia nel duomo di Carinola, e la sua memoria lo accompagnò per tutto il viaggio, costituendone quasi il *leit-motiv*. Giunse, quindi, a Betlemme e a Gerusalemme, dove visitò la città sotto la guida dei frati minori: per la prima volta viene ricordata la presenza dei francescani al servizio dei pellegrini al Santo Sepolcro e della loro funzione anche di guida nella visita ai luoghi sacri. Nel viaggio di ritorno fece tappa a Cipro, dove, tra le altre cose, venerò la Croce del buon ladrone conservata nel monastero di Stavrovouni; a Rodi, dove fu ospite del luogotenente del Gran Maestro, il napoletano Domenico d'Alemagna, committente dell'ospedale rodio dedicato a Santa Caterina; quindi in Grecia (variante rara del viaggio in Terra Santa) dove si trattenne tra Corinto e Atene dedicando tempo alla visita della città e dei suoi monumenti. Dopo un itinerario che lo portò a Patrasso e Corfù, si imbarcò per Otranto da cui fece ritorno a Carinola il 27 maggio 1395.

Finiti i tempi dei pellegrini penitenti o militanti, la sfera privata entra prepotentemente in gioco nel viaggio, che non appare più di mera salvazione ma assume un tono personale accentuato, come nel caso del notaio di Carinola, dal culto familiare per la santa, che sembra quasi avere il sopravvento sull'interesse per i luoghi del martirio del Signore, e dall'attenzione, in particolare nella lunga tappa ad Atene, per i monumenti dell'antichità classica. Come sottolinea l'editore ottocentesco del testo, alla descrizione succinta dei *loca sancta* fa riscontro l'affannosa ricerca dei monumenti antichi di Atene, di cui abbiamo una delle testimonianze più precoci, segno di un proto-umanesimo che fiorisce anche nel Mezzogiorno d'Italia: Gerusalemme appare ormai un pretesto per un viaggio in un'accezione più ampia e articolata¹⁵.

TEMPO E MEMORIA DELLE CROCIATE

Intorno al 1080 l'arcivescovo di Amalfi Giovanni (1070-1082) si recò in visita nella città santa e, come riporta la *Chronica* dei vescovi cittadini (tardo-medievale e interpolata a più riprese in età moderna), morì nel viaggio di ritorno e fu sepolto a Damietta, presso il delta del Nilo¹⁶:

Hic profectus est in Palaestinam loca sancta visitandi gratia, ubi summo cum honore receptus fuit ab Amalphitanis, qui Hierosolymis paucis ante annis duo extruxerant hospitalia ad homines et mulieres recipiendos, in quibus et alebantur et infirmi curabantur defendentes eos a saracenis et ut facilius id exequerentur vitam religiosam fere instituerant. Johannes vero archiepiscopus, sicut Domino placuit, migravit ex hoc mundo in Damiatia et ibidem sepultus est.

La visita si collega al fenomeno più ampio delle relazioni tra Amalfi e l'Oriente, sia bizantino che islamico, nei decenni cruciali dell'avvento dei normanni, dello scisma d'Oriente, della riforma gregoriana, che vede Amalfi forte della sua ricca oligarchia piantata stabilmente tra le due sponde del Mediterraneo. La città intrattiene durature relazioni con la cor-

15. L. Le Grand, *Relation du pèlerinage a Jérusalem de Nicolas de Martoni notaire italien (1394-1395)*, in «Revue de l'Orient latin», 3 (1895), pp. 566-669; *Io notaio Nicola de Martoni. Il pellegrinaggio ai Luoghi Santi da Carinola a Gerusalemme 1394-1395*, edizione a cura di M. Piccirillo, Gerusalemme 2003.

16. Cito dalla trascrizione seicentesca pubblicata in F. Ughelli, *Italia Sacra*, edizione a cura di N. Coletto, vol. VII, Roma 1721², col. 198.

te imperiale, mostra prossimità con il potente monastero di Montecassino, si oppone ai principi longobardi e ai nuovi signori d'Ultralpe. Le famiglie di potenti commercianti che governano la città mettono in gioco tutta la loro forza e il prestigio in azioni diplomatiche e operazioni culturali che, pur tra alterne vicende e mostrando nell'immediato un respiro corto, hanno assicurato loro una memoria perenne: traduzioni di testi agiografici greci, fondazioni di monasteri e ospedali in tutto il Mediterraneo orientale, dalla Grecia al Monte Athos, da Costantinopoli a Gerusalemme, finanziamento e committenza di preziose opere d'arte (avori, bronzi, tessuti), donate, assieme a importanti reliquie, a chiese e monasteri non solo della loro terra d'origine ma di tutta la Penisola¹⁷.

L'episodio dell'arcivescovo Giovanni trova tuttavia più ampia specificazione nella fondazione, nel terzo quarto del secolo XI, di strutture ospitaliere non solo per il ricovero ma anche per la cura di occidentali da parte di nobili amalfitani, a partire da Mauro de Maurone Comite, ricco esponente dell'oligarchia mercantile cittadina di stanza con il figlio primogenito Pantaleone a Costantinopoli (dove aveva ospitato Gisulfo nel 1061-1062). Egli, come narra Amato di Montecassino in un panegirico della persona dove riecheggiano le parole di elogio di Rodolfo il Glabro per il duca normanno Riccardo II¹⁸,

donnoit solde à ceuz qui alloient au saint Sepulcre en Jherusalem, où lo verace Jhesu Crist avoit esté. Ceauz recevoit en sa maison et lor donoit toutes les choses necessaires; et lor aidoit à complir lor veage, liquel avoient acomencié à faire. Et avoit fait cert hospital en Anthioce et en Herusalem; o la helemosine de sa richesce les soustenoit.

La pratica della visita a Gerusalemme da parte dei mercanti amalfitani è ribadita da Guglielmo di Tiro (1127-1184) nella *Historia rerum in parti-*

17. Per uno sguardo d'insieme mi permetto di rinviare ai miei *Arte per il culto nello specchio di Bisanzio. Pratiche e modelli dell'oligarchia mercantile amalfitana (secolo XI)*, in *Pantaleone da Nicomedia santo tra cielo e terra: reliquie, culto, iconografia. I santi venuti dall'Oriente. Trifone e Barbara sul cammino di Pantaleone*, Atti dei convegni (Ravello, 23-24 luglio 2005, 24-25 luglio 2006), a cura di C. Caserta, Napoli 2009, pp. 407-37; *Arte e committenza nel Medioevo amalfitano*, in *Fieri iussit pro redemptione. Mecenatismo, devozione e multiculturalità nel Medioevo amalfitano*, a cura di G. Camelia e G. Cobarlo, Amalfi 2009, pp. 132-45.

18. Amato di Montecassino, *Storia* cit., pp. 341-43. Sui rapporti tra Amalfi e la Terra Santa: B. Figliuolo, *Amalfi e il Levante*, in *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme*, a cura di G. Airaldi e B. Z. Kedar, Genova 1986, pp. 573-664.

bus transmarinis gestarum (1170-1182). Nella lunga narrazione della nascita dell'Ordine degli ospedalieri, scorrendo di Amalfi e degli amalfitani e del loro monopolio nei commerci con l'Oriente sottolinea che essi «et traditionum paternarum non immemores et fidei Christianae, loca sancta, quoties opportunitas dabatur, visitabant»; non avendo nella città, a differenza che nei porti, la possibilità di un domicilio, avanzarono al califfo d'Egitto la richiesta, inviata al balì di Gerusalemme, affinché «in ea parte quam Christiani habitant, ad construendum ibi domicilium, quale voluerint, designetur amplissimum»¹⁹.

Come nota Vera von Falkenhausen, la comparsa degli amalfitani e la loro operosità nell'accogliere i pellegrini nella città santa può essere messa in relazione con la contemporanea cacciata dei monaci bizantini da Gerusalemme, avvenuta in un primo momento con la distruzione del Santo Sepolcro (1009) e, quindi, dopo il rientro in occasione del restauro a opera dell'imperatore Costantino Monomaco (1039), con la presa di Gerusalemme da parte dei turchi (1070 circa). Le fondazioni amalfitane sarebbero sorte inglobando un complesso bizantino dedicato al Battista e ricostruito intorno al 626 da Giovanni l'Elemosiniere, documentato ancora nel IX secolo e danneggiato da al-Hakim, ma anche, come vuole la tradizione occidentale, S. Maria Latina, di fondazione carolingia. Quest'ultima fu ricostruita dai mercanti amalfitani che l'affidarono a monaci benedettini, e vi aggiunsero una nuova chiesa, dedicata alla Maddalena, con annesso ospedale femminile²⁰.

La fondazione dei due ospedali rappresenta una tappa significativa nel quadro dei rapporti tra il mondo occidentale e la Terra Santa nel Medioevo: da queste strutture, in concomitanza con la presa di Gerusalemme da parte degli occidentali (1099), sembra prendere avvio la storia degli ordi-

19. Guglielmo di Tiro, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, in *Recueil des historiens des Croisades. Historiens occidentaux*, vol. I, Paris 1844, pp. 822-6 (lib. XVIII, parr. IV-V).

20. Alla presa di Gerusalemme, Goffredo di Buglione espellerà anche dal Santo Sepolcro il clero greco per sostituirlo con ecclesiastici latini. V. von Falkenhausen, *Pellegrinaggi bizantini in Terra Santa prima della caduta di Gerusalemme nel 1187*, in *Fra Roma cit.*, pp. 157-79; T. S. Miller, *The Knights of St. John and the Hospitals of the Latin West*, in «*Speculum*», 53 (1978), pp. 709-33, alle pp. 728-9; A. Cadei, *Architettura sacra templare*, in *Monaci in armi. L'architettura sacra dei Templari attraverso il Mediterraneo*, Atti del convegno *I Templari e san Bernardo di Chiaravalle* (Certosa di Firenze, 23-24 ottobre 1992), a cura di G. Viti e A. Cadei, Firenze 1995, pp. 15-173, alle pp. 154-7.

ni ospedalieri. Sicuramente l'impegno di Mauro e degli amalfitani va letto anche alla luce della potenza economica e commerciale dispiegata dall'oligarchia mercantile della città campana, come sembra emergere dalla testimonianza di Guglielmo di Tiro. Gli amalfitani, come già a Costantinopoli e in altre tappe dei loro itinerari in Asia minore, tendono a consolidare la loro presenza con la residenza in strutture stabili e probabilmente, per Gerusalemme, coinvolgono anche i benedettini dell'abbazia di Cava de' Tirreni, come rivela il diploma, sia pur tardo, di Baldovino IV re di Gerusalemme (1161-1185), che garantisce alle navi del monastero il diritto di ancoraggio in tutti i porti del regno e di libero commercio senza alcuna tassa.

I due *hospitia* amalfitani sorgono a Antiochia e Gerusalemme, centri lungo la rotta di terra attraversata dagli eserciti crociati diretti a Gerusalemme nel 1098-1099, una parte dei quali, condotti da Roberto di Normandia (1051 ca. - 1134), come racconta Fulcherio di Chartres (1059 ca. - 1127 ca.), prima di raggiungere il porto di Brindisi attraversano l'intera penisola, percorrendo la Francigena (da Lucca a Roma), la Latina (da Roma a Capua) e l'Appia (da Capua a Benevento).

Strada analoga percorrerà l'islandese Nikulas Saemundarson di Munkathvera, abate del monastero benedettino di Thingeyrar, nel suo viaggio per la Terra Santa (1151-1154), menzionando nel suo resoconto i due itinerari da Roma alla Campania: da Terracina a Sessa Aurunca a Capua (per l'Appia); per la Latina, da Montecassino a San Germano a Benevento, con la diramazione per Salerno, nota per la pratica dell'arte medica. Il sovrano Filippo II Augusto (1165-1223), reduce dalla terza crociata, attraversa (1191) il percorso dalla Puglia al Lazio, toccando le tappe di Benevento, Maddaloni, Teano, Cassino; i due itinerari campani sono confermati nell'*Iter de Londinio in Terram Sanctam* (1253) di Matthew Paris (1200 ca. - 1259) e nel *Dittamondo*, trecentesca enciclopedia geografica in versi del fiorentino Fazio Degli Uberti (1301 ca. - 1368 ca.).

Conserviamo nella documentazione archivistica notizie, sia pur sporadiche, relative a viaggi, svolti o da svolgersi alla volta della Terra Santa in un panorama regionale complessivo che mostra scarso interesse per il fenomeno crociato. Nel 1219, Clemente Cosmarulo dispone dei suoi beni prima di partire per la Terrasanta prevedendo lasciati a favore dei canonici della cattedrale di Capua in caso di un suo non ritorno; nel 1225, Cataldo di Sicilia e la moglie Reccolice di Eboli donano terre all'abbazia di Cava ricevendone in cambio mezza oncia d'oro «quod ituri erant in sancta civitate Ierusalem»; nel 1348, Nicola de Margarita effettua un lascito

di due tari d'oro «pro anima sociorum suorum qui accesserunt cum eo ad cruciatum» perdendovi la vita. Sappiamo, infine, di lasciti in favore dei *loca sancta* e dei pellegrini che intendevano recarsi a Gerusalemme: nel 1218 Salegrima, in suffragio dell'anima del figlio Ruggiero dona tre once d'oro «in subsidio Terre Sancte»; nel 1226, un tale Matteo di Sorrento dona al priore dell'ospedale di San Giovanni di Capua «vestarium suum cum cohoptorio de ferro et super insignis suis, loricam cum calligis suis de ferro, scutum, galeram, spatam et lanceam suam» con l'incarico di inviarli «ad subventionem Terre Sancte»; nel 1320 il milite Pietro de Grimona lascia un'oncia «ad illu paxiagiū sancte terre oltra maris»²¹.

La storia della presenza cristiana in Terra Santa negli ultimi secoli del Medioevo si incrocia con le vicende dinastiche del Regno di Sicilia e con la storia della Campania. All'indomani dell'insuccesso della quarta crociata, deviata verso le più fruttuose mura di Costantinopoli, con Federico II (1194-1250) si assiste all'inizio di un percorso diplomatico (che passa anche attraverso la conquista del titolo di re di Gerusalemme, avendo sposato nel 1225 Isabella di Brienne erede della corona dei territori della Terra Santa) per il riottenimento dal sultano dei Luoghi Santi, risultato raggiunto sia pure temporaneamente (1229-1239). Negli stessi anni (1219-1220), san Francesco (1182-1226), insieme a frate Elia (1180 ca. - 1253), suo successore e inviato del santo in Siria, tenta con le armi della parola di convertire il sultano e permettere il ritorno di Gerusalemme ai cristiani.

Più tardi, i re angioini riallacciano i rapporti con i governanti della Terra Santa, sulla scia di re Giacomo d'Aragona (1267-1327), il primo sovrano cristiano a ottenere dal sultano d'Egitto l'autorizzazione (1323) per dodici domenicani a risiedere nella città santa (una presenza rivelatasi effimera). La casa regnante di Napoli, con Roberto il Saggio (1277-1343) e la moglie, la beata Sancha d'Aragona figlia di re Giacomo (1285-1345), ottenne dal sultano la custodia dei Luoghi Santi per i francescani. La trattativa andò in porto nel 1333 e grazie alle somme stanziare dai reali angioini per l'acquisto in Gerusalemme di terreni e edifici, papa Clemente VI (1342-1352), con due bolle del 1342, sancì la nascita della

21. G. Vitolo, *Culto della croce e identità cittadina*, in *La croce: iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI)*, Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6-11 dicembre 1999), a cura di B. Ulianich, Napoli 2007, pp. 101-25; R. Bevere, *Suffragi, espiazioni postume, riti e cerimonie funebri dei secoli XII, XIII e XIV nelle province napoletane*, in «Archivio storico per le province napoletane», 21 (1896), pp. 119-32.

Custodia affidandola ai francescani che, grazie all'attività del loro fondatore in Oriente, si sentivano i naturali difensori dei cristiani in Terra Santa.

L'interesse degli angioini per la Terra Santa nasceva all'indomani dell'insediamento nel Regno di Sicilia (1266) con Carlo I (1226-1285). Le mire dei sovrani di origine francese erano di costituire uno stato sovrano nazionale che occupasse i territori nevralgici del Mediterraneo orientale, dalla penisola balcanica alla Grecia fino a Gerusalemme ma la storia, dopo la pesante eredità dei Vespri (1282-1302), si incamminò su una strada diversa. L'attenzione per la Terra Santa, oltre ad esplicarsi nella conquista del titolo di re di Gerusalemme (1277) e delle azioni a favore dei francescani, si manifestò anche con un'intensa attività volta alla diffusione del culto di santi legati alla vicenda di Cristo. In particolare l'attenzione si concentrò su Maria Maddalena, la cui leggenda la voleva morta in Francia: venne inscenata una seconda *inventio* (1280) dei suoi resti alla presenza del principe di Salerno e futuro re Carlo II (1248-1309) presso la chiesa di Saint-Maximin in Provenza, da cui scaturì un rinnovato culto che si diffuse in tutto il regno²².

In questo quadro va considerata anche l'attenta politica di distribuzione di reliquie cristologiche voluta dai sovrani, a cominciare dalle Sacre Spine provenienti dalla corona custodita dai re di Francia nella Sainte-Chapelle di Parigi. L'oggetto, in origine in Terra Santa, proveniva, come la gran parte delle reliquie cristologiche medievali, da Costantinopoli. Non a caso la capitale dell'impero era ritenuta dagli imperatori d'Oriente la vera Gerusalemme e fu mira di un radicale saccheggio alla ricerca di corpi santi e reliquie all'indomani della caduta del 1204 e della costituzione dell'effimero regno latino. In questa attività si contraddistinsero la corona di Francia e la potenza mercantile egemone di Venezia; un vantaggio lo ricevette anche la Campania, con la *pia fraus* operata dal cardinale Pietro Capuano, legato pontificio, del corpo di Sant'Andrea donato alla cattedrale della sua città d'origine, Amalfi, nel 1208²³.

La politica angioina di affrancamento dei Luoghi Santi fu ben presto affiancata da un'intensa promozione di imprese ricettive in risposta al rapido aumento della presenza di pellegrini cristiani a Gerusalemme, non

22. G. Vitale, *I santi del re: potere politico e pratiche devozionali nella Napoli angioina ed aragonese*, in *Pellegrinaggi e itinerari cit.*, pp. 93-128.

23. Sui risvolti in Campania della crociata del 1204, W. Maleczek, *Pietro Capuano. Patrio amalfitano, Cardinale, Legato alla Quarta Crociata, Teologo* († 1214), trad. it. Amalfi 1997.

senza il favore dei reali napoletani: donna Margherita di Sicilia (da identificare con una delle dame governanti della regina Sancha) gestiva un albergo situato di fronte alla basilica del Santo Sepolcro. Una pausa si registrò a seguito della crociata condotta da Pietro I re di Cipro che saccheggiò e incendiò Alessandria, per cui il sultano d'Egitto confiscò i beni dei latini e fece arrestare tutti i francescani. Nel giro di pochi anni, tuttavia, la situazione si ristabilì e grazie all'intervento finanziario della regina titolare di Napoli e di Gerusalemme, Giovanna (1327-1382), fu possibile recuperare, nel 1372, l'importante ospedale del monte Sion.

In questo rinnovato clima si colloca il viaggio di Nicola de Martoni e il felice pellegrinaggio in Terra Santa di S. Brigida di Svezia (1303-1373). A Roma dal 1349 e dal 1365 in stretta relazione con la regina di Napoli, fu un'instancabile visitatrice di luoghi santi in Europa e in Italia, tra cui tutti i santuari e *martyria* del Regno di Napoli, come due secoli prima aveva fatto l'abate di Saint-Denis, Sugerio, che nel 1123 aveva venerato i corpi di Benedetto a Montecassino, Bartolomeo a Benevento, Matteo a Salerno, Nicola a Bari e il santuario del Gargano. La santa coronò il suo percorso di redenzione con la visita a Gerusalemme dove si diresse salpando da Napoli nel 1372, per rientrarvi pochi mesi prima del suo ritorno alla Gerusalemme celeste²⁴.

RELIQUIE E MEMORIE ARTISTICHE DELLA TERRA SANTA

Il fenomeno del pellegrinaggio ha sempre convissuto con la pratica cristiana del culto delle reliquie e la Terra Santa ha rappresentato, fin dalla nascita e dall'affermazione della nuova religione, un punto focale di entrambe queste manifestazioni di fede con il sepolcro, vuoto, e la croce, nuda, simboli precipi del sacrificio del Redentore. Attraverso il rito della visita ai *loca sancta* si è corroborata la consuetudine di diffondere reliquie cristologiche dalla Palestina all'intero orbe cristiano, a partire dalla

24. Per queste notizie: G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, voll. 3-5, Quaracchi 1919-1927, *passim*; M. Sensi, *Pellegrini al Santo Sepolcro fra Tre e Quattrocento*, in *Militia Sancti Sepulcri: idea e istituzione*, Atti del colloquio internazionale (Roma, 10-12 aprile 1996), a cura di K. Elm e C. D. Fonseca, Città del Vaticano 1998, pp. 233-62. Sul viaggio dell'abate di Saint-Denis, Sugerio, *Vita Ludovici Grossi regis*, in Id., *Oeuvres completes*, edizione a cura di A. Lecoy De La Marche, Paris 1867, pp. 1-149, alla p. 114.

testimonianza principe, la croce. Rinvenuta dalla madre di Costantino, Elena (257 ca. - 336 ca.), che dopo la sua conversione (327) fece un viaggio in Palestina per ripristinare i luoghi santi e fondare nuove basiliche, fu custodita a Gerusalemme dai vescovi cittadini fino alla conquista araba (614) e, infine, trasferita a Costantinopoli dall'imperatore Eraclio (628)²⁵.

Ai primordi del pellegrinaggio ai *loca sancta* troviamo la matrona romana Melania seniore (341/342-409/410) che si reca in Palestina (373), quasi in concomitanza con san Gerolamo (347 ca.-420), fondandovi edifici sacri e stabilendovisi fino alla morte. In occasione di un suo viaggio in Italia (398) visitò Paolino (353 ca. - 431), poeta e teologo in relazione con i massimi intellettuali cristiani del tempo (da Agostino ad Ambrogio a Girolamo) dal 395 insediatosi presso la tomba del presbitero Felice alla periferia di Nola, città di cui sarà poi vescovo (409-431). A lui donò, secondo la volontà di Giovanni vescovo di Gerusalemme, una *particula* della Santa Croce e Paolino, alla luce anche di questo prezioso dono, a più riprese intesserà nella sua opera profonde riflessioni sul simbolo e sul culto della Croce²⁶.

Il santo afferma la funzione salvifica della croce, attraverso la quale si redimono e giungono al martirio i santi, nelle iscrizioni della *Basilica nova* (401-403) da lui voluta nei pressi della tomba di San Felice, santuario campano tra le prime mete di pellegrinaggio martiriale dell'Italia meridionale, con i fedeli che provenivano da tutte le regioni per venerare i resti del santo, il cui culto fu notevolmente incrementato proprio grazie alla presenza e alla produzione letteraria di Paolino. Il pellegrinaggio, quindi, fin dai primi secoli non ha una sola meta; replicando la distribuzione dei

25. Sul tema, P. Brown, *Religione e società nell'età di Agostino*, trad. it. Torino 1975, pp. 198-201; F. Cardini, *Reliquie e pellegrinaggi*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Atti delle XXXVI giornate di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1988), Spoleto 1989, pp. 981-1035.

26. Sulla croce in Paolino, C. Curti, *L'inventio Crucis nell'epistola 31 di Paolino di Nola*, in *Anchora Vitae*, Atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995), a cura di G. Luongo, Napoli-Roma 1998, pp. 177-88; T. Piscicelli Carpino, *La teologia della croce in Paolino di Nola*, in *Anchora Vitae* cit., pp. 263-94; A. Ruggiero, *Teologia e simbologia nell'immagine della croce preziosa descritta da Paolino di Nola nel Carm. XIX*, 608-676, in *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di san Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*, Atti della giornata del Seminario di Archeologia Cristiana (Roma, 9 marzo 2000), a cura di H. Brandeburg e L. Pani Ermini, Città del Vaticano 2003, pp. 245-66; F. Bisconti, *La croce nell'arte paleocristiana in Campania*, in *La Croce* cit., pp. 259-70.

santuari dell'antichità classica e ispirata dalla stessa parola di Cristo che aveva inviato i suoi apostoli ai quattro lati del mondo, nasce una rete di centri religiosi che riveste tutta l'Europa intrecciando i luoghi maggiori di culto con la costellazione di *martyria* locali che testimoniano il radicamento della nuova fede.

La decorazione del presbiterio della nuova basilica di Paolino era tutta incentrata sulla croce, che campeggiava nel mosaico del catino absidale e si vedeva coronata, gemmata e fusa con il monogramma in un prezioso e complesso manufatto, posto in sospensione sull'altare, frutto delle riflessioni teologiche del santo e fatto realizzare per racchiudere la preziosa reliquia donatagli da Melania. Un'iscrizione nella cornice dell'abside ricordava il frammento giunto da Gerusalemme e la sua associazione ai santi martiri:

Cum cruce apostolicos quae sotiant cineres
quam bene iunguntur ligno crucis ossa piorum
pro cruce ut occisis in cruce sit requies.

Nella meditazione di Paolino e nelle sue realizzazioni artistiche si concretizza il valore ecumenico delle reliquie provenienti dalla Terra Santa. In ragione di queste convinzioni lo stesso Paolino invierà a sua volta reliquie della croce allo scrittore Sulpicio Severo (360 ca - 420 ca) per la consacrazione della basilica costruita a Primuliacum (404), sottolineando, nell'epistola in versi di accompagnamento, la funzione della croce: «Sic ubi crux, et martyr ibi, quia martyr is et crux,/ martyrii sanctis quae pia causa fuit».

Dalla perdita delle opere d'arte e delle costruzioni volute da Paolino a Cimitile si preserva, a testimonianza del culto per la croce promosso dal santo di Bordeaux in terra nolana nei primi secoli del cristianesimo, una lastra marmorea, oggi nella cripta del duomo di Nola: databile al secolo VI, presenta una croce gemmata da cui pendono, in posizione invertita, l'A e l'Ω ed è contornata da colombe, secondo una iconografia della croce canonica nell'arte paleocristiana che si richiama al mosaico absidale e alla croce sospesa della *Basilica nova* in una sorta di rappresentazione sintetica delle elaborazioni artistiche di Paolino²⁷ (fig. 1).

27. La lastra, obliterata e reimpiegata in età moderna, fu scoperta dopo l'incendio del 1861 e collocata nella posizione attuale agli inizi del '900: D. Mallardo, *Una fronte d'altare nolana della fine del sec. V*, in *Campania romana. Studi e materiali editi a cura della sezione campana degli Studi Romani*, Napoli 1938, pp. 271-92; M. C. Campone, *Apporti teologici paoliniani all'evoluzione dell'arte liturgica dei primi secoli. La croce gemma-*

Le vicende del culto della croce tra la Terra Santa e l'Occidente trovano un passaggio fondamentale nel monastero di Montecassino, cui i secoli del Medioevo hanno regalato una serie di importanti reliquie. La prima notizia di una stauroteca risale al 990. Come racconta la *Chronica*, il monaco Leone, fratello dell'abate Aligerno (949-985), di ritorno da un viaggio a Gerusalemme (990) al tempo dell'abate Mansone (985-996), avrebbe riportato

portionem ligni dominice crucis non parvam, auro gemmisque pretiosis ac margaritis circumdatam, revertens a Ierusalima detulit et huic sancto cenobio devotissimum obtulit.

Tra coloro che si erano recati in Oriente ci fu Teobaldo. Quando, al ritorno, fu a capo del monastero di S. Liberatore alla Maiella (1007-1022), lo riarredò e fornì di reliquie: «fecit et crucem de auro purissimo, ubi posita est particula de ligno sancte crucis», anch'essa probabilmente di provenienza gerosolimitana. Come sottolinea Frolow, si tratta dei primi autentici arrivi in Occidente di frammenti della croce dal luogo della crocifissione. Lo stesso, eletto abate a Montecassino (1022-1035), si occupò dell'arredo liturgico e fece «plurima ornamenta ecclesiastica», tra cui «et capsulam argenteam, ubi portionem ligni dominice crucis quam superius a Leone monacho huc allatam ostendimus reverenter locavit» (nel 1023 ricevette da papa Benedetto molte reliquie, tra cui una «de ligno Domini»). Nel dicembre 1057, Pandolfo, vescovo dei Marsi, «vir nobilis et ecclesiasticus», visitò l'abbazia accolto da Federico di Lorena, allora papa e abate, che gli consegnò il «privilegium episcopale»; in cambio, Pandolfo offrì numerosi doni, tra cui una «crucem argenteam parvulam cum ligno Domini». Lo stesso Federico, come ricorda Leone Marsicano, tra le opere e le reliquie regalate al monastero cassinese, offrì «auream unam cum gemmis ac smaltis valde pulcherrimam cum non parva ligni dominici portione»²⁸.

ta della cattedrale di Nola, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli», 69 (2000), pp. 13-8.

28. Sulle reliquie della Vera croce, fondamentali risultano ancora gli studi di A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961; Id., *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris 1965. Per tutte queste notizie, ho consultato Leone Marsicano, *Chronica* cit., pp. 189, 262-3, 265, 354, 357, e Frolow, *La relique* cit., pp. 242, 262-3, 274-5.

Il legno della Croce, frammentato in maniera infinitesimale, diventa veicolo di salvezza attraverso le stauroteche, la cui donazione è pratica politica e diplomatica frequente nella corte bizantina e, di riflesso, tra tutti coloro che venivano in possesso delle reliquie della Croce: nobili, abati, re e papi, allo stesso modo, esercitavano il loro potere attraverso una accorta politica del dono²⁹.

Il monastero di Montecassino conserva ancora una stauroteca, delle numerose che aveva accumulato nel corso del tempo, incastonata in una montatura di età moderna, liberata della quale appare di forma patriarcale. Le lamine auree racchiudono una "partem non exiguam ligni salutifere et vivifice crucis", le terminazioni dei sei bracci sono esaltate da legature con pietre incastonate e agli incroci appare adorna di perle. Sul retro un'iscrizione poetica in greco, dall'andamento complesso e intersecato, riferisce della reliquia e del committente dell'opera: «Il Legno che ci ha redenti dal peccato causato dal legno/ Romano fece ornare con decorazioni d'oro/ affinché il suo mondo e adornamento sia Cristo e non l'oro» (fig. 2).

Nel componimento l'abile letterato gioca sul parallelismo contrapposto della materia (il legno dell'albero della Croce e quello dell'albero del Peccato originale), sul doppio significato di *kosmos*, mondo e ornamento, e sull'allitterazione tra Cristo e oro (*chrysos*, che compare due volte). Secondo Willard, la stauroteca cassinese sarebbe da mettere in relazione con la notizia relativa al dono fatto dal monaco Leone, ma le evidenze epigrafiche, la forma letteraria dei versi, il confronto con altre stauroteche farebbero propendere per una produzione in ambito bizantino e una datazione tra X e XI secolo; di una diretta committenza imperiale parlano poi la forma dell'opera, la qualità della composizione poetica, la calibrata fusione tra l'oggetto e la sua iscrizione³⁰.

29. Sulle donazioni, sul significato e sull'uso delle reliquie della Vera croce: A. Cutler, *Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies*, in «Dumbarton Oaks Papers», 55 (2001), pp. 247-78; N. Zorzi, *La croce gemmata recuperata da Giovanni II Comneno a Sbayzar (1138)*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 55 (2001), pp. 63-98.

30. H. M. Willard, *The Stauroteca of Romanus at Monte Cassino*, in «Dumbarton Oaks Papers», 30 (1976), pp. 57-64; Milone, *Arte per il culto* cit., pp. 427-33: non si può escludere che la stauroteca oggi a Montecassino sia quella donata da un nobile amalfitano ritiratosi nel monastero intorno al 1084, che l'aveva recuperata a Costantinopoli in occasione di una rivolta (dell'episodio è menzione in Leone Marsicano, *Chronica* cit., p. 436: lib. III, cap. 55).

Abbiamo, infine, notizia di un'altra reliquia condotta da Gerusalemme a Montecassino. Intorno al 1021, «monachi quidam ab Jerusalem venientes particulam lintei, cum quo pedes discipulorum Salvator extersit, secum detulerunt et ob reverentiam sancti huius loci devotissime hic obtulerunt». Siccome molti non credevano alla veridicità della reliquia, il pezzo fu posto in un turibolo accendendovi un fuoco ma il tessuto non subì alterazioni. Convinti anche i più increduli, nel decidere dove e come conservare il prezioso tessuto, accadde che proprio in quei giorni giungesse al monastero una preziosa custodia donata da un nobile inglese:

ubi nunc recondita est ipsa lintei sancti particula, argento ac auro ac gemmis anglico opere subtiliter ac pulcherrime decoratus; ibi ergo christallo superposito et visibiliter celata et venerabiliter satis est collocata.

Di qui una singolare cerimonia: durante la settimana santa, nel giorno dell'Ultima Cena, il *lintheum* veniva esposto, affiancato da due candelabri, asperso d'incenso continuamente e, quindi, da tutti i monaci, uno per volta, venerato e baciato. La reliquia memoriale della Lavanda dei piedi rinsalda il legame di Montecassino con Gerusalemme e il Cenacolo rivive nel cenobio monastico³¹.

Nei tesori delle chiese campane si conservano numerose altre stauroteche, poste in relazione o meno con la Terra Santa, ma per nessuna abbiamo conferme di un reale legame con Gerusalemme. Tra le testimonianze più antiche, quella del vescovo di Napoli Leonzio (649-653) che, come ricordano le *Gesta episcoporum neapolitanorum* di Giovanni il Diacono (secc. IX-X), avrebbe fatto realizzare un reliquiario per una porzione della Vera croce (l'attuale manufatto attribuito al prelado, conservato nel Museo diocesano della città, risale al secolo XII). Allo stesso modo, numerose croci pettorali si conservano nelle collezioni museali e presso le chiese della regione, ma per nessuna è manifesta la relazione con viaggiatori o pellegrini provenienti dalla Terra Santa: segnalo l'*enkolpion* di Caiazzo (CE), che la tradizione locale associa alle vicende di santo Stefano, vescovo della città (935-1023).

Per alcune reliquie, tradizioni tarde e poco attendibili ricordano l'arrivo grazie a pellegrini di ritorno dalla Terra Santa: un esempio è la Sacra

31. Leone Marsicano, *Chronica* cit., lib. II, cap. 33; M. Inguanez, *Montecassino e l'Oriente nel Medioevo*, in Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Romani (Roma, 19-25 ottobre 1935), vol. I, Roma 1938, pp. 377-84.

Spina conservata nella chiesa parrocchiale di Cusano Mutri (BN), ma sappiamo, proprio per quanto riguarda le sacre spine, che la loro diffusione nel Regno di Napoli è legata alla dinastia angioina (intorno al 1370 la regina Giovanna fonda, grazie al dono di una spina della corona proveniente dalla Sainte-Chapelle, la chiesa dell'Incoronata a Napoli). Anche per altre reliquie i supposti legami con Gerusalemme appaiono labili: ad esempio, il latte della Vergine, conservato in un'urna cineraria antica (perduta) presso la teca con l'icona di Maria nel santuario di Materdomini a Nocera Superiore (SA); le due idrie delle nozze di Cana presenti nel santuario di Casaluce (CE), eretto nel 1359 nel castello della cittadina e donato ai monaci celestini da Raimondo del Balzo (1303-1375), barone di Casaluce e comandante dell'esercito angioino di Napoli.

Notizie interessanti, ma non sappiamo quanto attendibili, riguardano la chiesa napoletana di Santa Maria di Gerusalemme fuori porta Forcella, documentata nel secolo XI e consacrata da papa Clemente IV (1265-1268). L'edificio, diruto nel 1499 e incorporato nel complesso conventuale di S. Maria Egiziaca, conservava all'interno un'epigrafe, documentata in un atto del 1423 relativo alla visita pastorale dell'arcivescovo Nicola di Diano (1418-1435). In essa si riferiva della presenza, nell'altare maggiore, di varie reliquie, tra cui un frammento della Vera Croce, parti delle funi e del martello usati per la crocefissione, nonché pietre del Santo Sepolcro, portate nel 1150 da Giovanni Bonifacio, pellegrino in Terra Santa³².

Il valore che Gerusalemme acquista agli occhi dei cristiani occidentali spicca anche perché la città testimonia la presenza e il sacrificio di Cristo in un monumento, meta e sogno di ogni fedele: la rotonda del Santo Sepolcro, rappresentata e replicata fin dai primi secoli del Cristianesimo. Il suo è innanzitutto un valore altamente simbolico: dalla sua forma nasce la pianta dei battisteri medievali. Come ha dimostrato Krautheimer, nella loro pianta e alzato si voleva riprodurre il luogo del sacrificio del Signore. Il battesimo, infatti, nella liturgia e nel pensiero medievale era strettamente legato alla morte del Signore, secondo quanto aveva affermato già il primo teorico del cristianesimo, l'apostolo Paolo.

32. Vitolo, *Culto della croce* cit., p. 121; la lapide è riportata in B. Capasso, *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Napoli 1895, p. 142, nota 2; ulteriori dubbi vengono dal fatto che la famiglia Bonifacio sembra essere presente a Napoli solo a partire dal XIV secolo.

In Campania troviamo una serie di battisteri paleocristiani che mostrano l'evoluzione della forma della chiesa battesimale nei primi secoli. Esempari a pianta quadrata con il fonte centrale e coperti da una cupola retta da pennacchi o cuffie angolari sono San Giovanni in Fonte (secc. IV-V), ancora in piedi in fondo alla navata destra di S. Restituta, l'antica cattedrale di Napoli e il fonte battesimale di Marcellianum (sec. VI), nel Vallo di Diano presso Padula (SA), intitolato S. Giovanni in Fonte. Posto presso una fonte perenne, l'edificio viene menzionato in una lettera del 527 di Cassiodoro (485 ca. - 583 ca.) e in seguito sarà una commenda prima dei templari poi dell'ordine di Malta. A Capua, inoltre, si conserva un ambiente dalle caratteristiche analoghe, il *Catabulum*, identificato con il battistero costantiniano della città. Anche la basilica del Santo Sepolcro nella versione costantiniana, come riferiscono le fonti, sembra presentasse, negli ambienti che contornavano la rotonda nel lato meridionale, una sala a pianta quadrata e con cupola a cuffie nella quale era collocato il battistero della basilica.

Una replica 'fedele' dell'*Anastasis* è, invece, la chiesa di S. Maria di Nocera Superiore (SA), battistero dell'antica città romana di Nuceria Alfaterna, ancora ben conservato: risalente al sec. VI, l'edificio, di proporzioni monumentali rare in Italia meridionale, presenta pianta circolare con pronao e abside sfalsata dall'asse mediano; un ampio deambulatorio racchiude un giro di doppie colonne che delimita il grande fonte battesimale ottagonale, rivestito da lastre di marmo intagliato e con i resti di una *pergula* che, con colonne e velari, adornava la vasca per il battesimo, mentre la copertura è assicurata da una imponente cupola che poggia sul cilindro e reca, quale decorazione centrale, una croce di mattoni che accentua la verticalità della volta³³ (fig. 3).

Con il rinvenirsi del pellegrinaggio a Gerusalemme l'Europa si veste di una fitta rete di repliche del Santo Sepolcro. Questa capillare diffusione testimonia la volontà di costituire una rete simbolica a supporto dei

33. R. Krautheimer, *Introduction to an «Iconography of Medieval Architecture»*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», 5 (1942), pp. 1-33; M. Falla Castelfranchi, *L'edificio battesimale in Italia nel periodo paleocristiano*; M. D'Antonio, *L'edificio battesimale in Campania*; C. Martorelli, *L'architettura dei battisteri di Napoli, Capua e Marcellianum*, in *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi*, Atti dell'VIII congresso nazionale di archeologia cristiana (Genova, Sarzana, Bordighera, 21-26 settembre 1998), Bordighera 2001, pp. 267-301, 1007-36, 1037-56; P. Pierotti - C. Tosco - C. Zannella (a cura di), *Le rotonde del Santo Sepolcro. Un itinerario europeo*, Bari 2005.

fedeli. Le copie si distribuiscono presso i principali centri di transito e lungo le vie percorse dai pellegrini, quasi che si volesse trasformare l'intero continente in una diffusa Gerusalemme e, nel contempo, preparare il pellegrino all'incontro con la città santa per eccellenza. L'Europa, quindi, è costellata di riproduzioni del Santo Sepolcro che rappresentano una copia, talvolta simbolica, talaltra verisimile, ma mai reale, secondo il concetto medievale dell'imitazione che non prevede una mutazione fedele del modello ma una sua rilettura, reinterpretazione, nella quale si possono anche isolare singoli elementi rispetto al tutto: le colonne, gli archi, il numero dei pilastri, la forma della pianta, un particolare dell'alzato. Basta un segno, un particolare e agli occhi del fedele si ripresenta nella sua interezza di simbolo la tomba del Signore. Così, il viaggio diventa metaforico: il fedele, recandosi presso la copia, riconoscendone gli elementi caratterizzanti compie il suo pellegrinaggio, viaggia non muovendosi o meglio compiendo un percorso *per symbola* che lo conduce direttamente al cospetto di Dio, così come gli accade nella visione di una scultura o di una pittura, oppure assistendo ad un dramma liturgico. Nella rappresentazione, attraverso elementi simbolici più che reali, lo spettatore trova il senso vero del messaggio: un'interpretazione dell'arte molto più moderna di quanto essa, ad una nostra prima impressione, possa apparire.

Un frate pellegrino inglese diretto in Terra Santa (1345) fa tappa a Benevento, «ubi requiescit corpus Sancti Bartholomei Apostoli et sunt ibi tres ecclesie rotunde voltate mire magnitudinis et incredibilis picture». Negli occhi del pellegrino riecheggia ancora lo stupore per la vista dell'*Anastasis* e probabilmente resta colpito dalla frequenza di edifici circolari nella città campana: uno è sicuramente Santa Sofia, edificio fondato nel 762 dal principe longobardo Arechi II ad imitazione della chiesa omonima di Costantinopoli. Più interessante per il nostro discorso deve essere l'altro importante edificio a pianta centrale della città, la chiesa di San Bartolomeo, dove era custodito il corpo dell'apostolo trafugato dal principe Sicardo (832-839) dall'isola di Lipari (838). A differenza delle altre chiese campane che conservano corpi di apostoli (nel duomo di Salerno, Matteo, in quello di Amalfi, Andrea), l'edificio che ospita il santo appare come un mausoleo, sorto accanto alla cattedrale. La chiesa doveva presentare un impianto poligonale e tra le opere di maggiore prestigio conservava la porta bronzea (1151), opera del fonditore Oderisio da Benevento attivo nel XII secolo tra Campania e Puglia. Dalle vedute antiche appare preceduta da un pronao porticato aggiunto nel XIV secolo, quando fu anche ampliata la cupola a spicchi che colpì il viaggiatore inglese e che

svetterà nel panorama cittadino fino alla sua distruzione con il terremoto del 1688 (fig. 4). L'originaria pianta centrale intendeva richiamare sicuramente i *martyria* paleocristiani e la stessa rotonda di Gerusalemme, secondo la consuetudine che tale iconografia si addicesse agli edifici che conservavano corpi di santi, a partire dall'archetipo dell'*Apostoleion* di Costantinopoli voluto dall'imperatore Costantino (280-337) per ospitare le reliquie di tutti gli apostoli e le tombe degli imperatori.

Dalla *Translatio Sancti Januari episcopi*, fonte agiografica risalente al 1130 che narra il trasferimento (831) del corpo di san Gennaro a Benevento ad opera del principe Sicone (817-832), apprendiamo che

iuxta basilicam Dei Genitricis Mariae semperque Virginis basilica quae Hierusalem nominabatur fuit in qua etiam sedes antiquorum episcoporum et illius fuit. Hanc ecclesiam martyri Januari miro opere renovaverunt, in qua etiam cameram marmoribus elegantibus constructam eximius princeps fieri mandavit, in qua corpora sacrorum martirum locarentur Januari videlicet Festi et Desiderii.

Sembra quindi che una chiesa adiacente alla cattedrale chiamata Gerusalemme, antica sede dei vescovi cittadini, sarebbe stata destinata, dopo un rinnovamento, ad ospitare con Gennaro, i corpi dei santi locali Festo e Desiderio, così come, in seguito, accadrà con Bartolomeo. Benevento, snodo sul percorso di terra per la Terra Santa e oggetto di una politica di traslazioni di corpi di santi nel IX secolo, si mostra più di tutte le altre città della Campania come una Gerusalemme 'altera' con i suoi edifici a pianta centrale e con i suoi martiri da esporre alla venerazione di cittadini e pellegrini.

In città altre testimonianze rinviano alla Terra Santa: tra 1119 e 1124 una chiesa cittadina fu donata al Santo Sepolcro di Gerusalemme; presso la sede templare, Goffredo III duca di Lotaringia «in itinere Sancti Sepulchri in Jerusalem» (1184) compie una donazione in favore di Guglielmo de la Fossa, *magister* delle case del Tempio in Puglia e Terra di Lavoro. Nel tesoro della cattedrale troviamo una serie di ampolline a fiaschetta; esse sono confrontabili con quelle in origine impiegate quali contenitori dell'olio delle lampade che ardevano nei Luoghi Santi, come le basiliche di Betlemme e dell'*Anastasis*; da qui i pellegrini, quali 'eulogiai', le riportavano di ritorno dai loro viaggi³⁴.

34. Per le notizie su Benevento, Golubovich, *Biblioteca cit.*, IV (1923), p. 442; M. Rotili, *Benevento romana e longobarda. L'immagine urbana*, Benevento 1986; F. Bove, *Le*

Capua, città posta lungo le rotte per Gerusalemme, fu sede, fin dal XII secolo, di un priorato dell'Ordine gerosolimitano, e sulle alture poco distanti dalla città era presente una chiesa «que vocatur Sancta Iherusalem». Il duomo, risalente al secolo XI e costruito in origine secondo le tipologie delle grandi cattedrali romaniche della regione, presenta un tesoro ricco di manufatti orientali, dai cristalli di rocca agli avori islamici. In occasione dei restauri promossi dal vescovo Niccolò Caracciolo (1703-1728) fu, in ultimo, rifatta la cripta che contiene un sacello che «in mezzo del succorpo sulla pianta stessa e colle misure medesime della gran tomba adorata in Gerusalemme si vede innalzato»; per la sua decorazione furono reimpiegati resti dell'arredo presbiteriale della chiesa romanica e dallo scultore Matteo Bottiglieri (1684-1757) fu realizzato il *Cristo deposto* in marmo (1724)³⁵.

Riflessi, evocazioni del Santo Sepolcro e degli altri monumenti di Gerusalemme si ritrovano nelle opere di pittura e scultura medievali ancora conservate nel territorio regionale. La tomba del Signore viene rappresentata negli episodi cristologici affrescati sulle pareti delle chiese (come a Sant'Angelo in Formis, presso Capua, del tempo dell'abate di Montecassino Desiderio), o sulle formelle del ciclo eburneo del duomo di Salerno (oggi nel Museo Diocesano), databili tra l'ultimo quarto del secolo XI e il primo del successivo. In entrambi i complessi la tomba compare nella scena della *Deposizione*, che avviene, secondo un'iconografia tipica, in un sarcofago antico strigliato racchiuso in uno spazio architettonico sostenuto da una serie di colonne e sovrastato da una cupola che intende richiamare le forme del santo Sepolcro (fig. 5). A Salerno, inoltre, nella scena delle *Marie al sepolcro*, al di sopra della tomba, vediamo una rappresentazione sintetica ma chiara dell'*Anastasis*, con l'edicola cupolata cir-

sedes monumentali beneventane delle reliquie di San Bartolomeo, in *Tre apostoli una regione*, Cava de' Tirreni 2000, pp. 53-79; H. Houben, *Templari e teutonici nel mezzogiorno normanno-svevo*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, Atti delle XIV giornate normanno-sveve (Bari, 17-20 ottobre 2000), Bari 2002, pp. 251-88, a p. 261; G. Bertelli, *Ampolline-reliquiario di Benevento*, in *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei*, a cura di C. Barsanti - M. Della Valle - A. Iacobini, Roma 1996, pp. 307-17; C. Lambert - P. Pedemonte Demeglio, *Ampolle devozionali ed itinerari di pellegrinaggio tra IV e VII secolo*, in «Antiquité tardive», 2 (1994), pp. 205-31.

35. *Lettera dell'abate Francescantonio Natale intorno ad una sacra colonna de' bassi tempi eretta al presente dinanzi all'atrio del duomo di Capua*, Napoli 1776, pp. 9-10.

condata da colonne e, nella parte superiore, il giro di colonne e la cupola principale del Santo Sepolcro³⁶ (fig. 6).

Mi soffermo, infine, sui rilievi dell'arcata centrale del portico del duomo di Sessa Aurunca, databili agli inizi del XIII secolo. La città, posta lungo l'Appia, era tappa nei viaggi per la Terra Santa. Nella decorazione scultorea della cattedrale vengono scelte soluzioni iconografiche legate alle vicende di Pietro, Paolo e Giacomo, apostoli e pellegrini in nome di Cristo. Nella ghiera dell'arcata centrale si dispiegano gli episodi della loro vita (con particolare riguardo a Pietro, dedicatario dell'edificio) tra Roma e Gerusalemme, significativamente posti gli uni di fronte agli altri: a sinistra, le storie romane (che si dipanano dalla mensola su cui è raffigurato Sansone), a destra quel che accade a Gerusalemme (con Noè sulla mensola). Le quinte scenografiche che inquadrano le scene non sono rappresentazioni generiche di città o di architettura, ma mostrano i monumenti di Roma e di Gerusalemme in un quadro di forte approssimazione alla realtà: la *Guarigione dello zoppo* ad opera di Pietro in compagnia di Giovanni viene raffigurata nei luoghi in cui avvenne – come sottolineano anche le chiare iscrizioni in capitali – in «Civitas Ier(usalem)», alla «Porta Specio(sa)», presso il «Templum», identificato nel Medioevo con la Moschea della Rocca, al cui interno si vede un orientale seduto (fig. 7). La città di Gerusalemme ritorna come sfondo nella complessa successione di scene con il *Martirio di San Giacomo*, *Erode Agrippa che ordina l'arresto di Pietro* e la *Liberazione dal carcere*. La rappresentazione della decapitazione dell'apostolo venerato a Santiago non è frequente nell'iconografia occidentale, per cui occorre ipotizzare confronti diretti con l'Oriente e, in particolare, con la Terra Santa: una rappresentazione simile è, infatti, in uno dei capitelli della chiesa dell'Annunciazione di Nazareth (1187 ca.), e la testa del santo era custodita e venerata nella basilica cattedrale di S. Giacomo degli Armeni a Gerusalemme³⁷.

Nelle riproduzioni artistiche dei monumenti di Gerusalemme si coglie, quindi, un doppio aspetto. Alla visione essenziale per singoli elementi

36. A. Braca, *Gli avori medievali del museo diocesano di Salerno*, Salerno 1994; *L'enigma degli avori medievali da Amalfi a Salerno*, Catalogo della mostra (Salerno, 20 dicembre 2007-30 aprile 2008) a cura di F. Bologna, Napoli 2008.

37. Per i rilievi di Sessa Aurunca si veda M. Castiñeiras González, *I Loca sancta nel ciclo di Pietro nella cattedrale di Sessa Aurunca*, in *Il cammino di Gerusalemme*, Atti del II convegno internazionale di Studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999), a cura di M. S. Caldà Mariani, Bari 2002, pp. 619-32.

significativi si sovrappone una rappresentazione che mostra maggiore aderenza alla realtà, a significare la dimensione attualizzante del culto e della frequentazione del luogo santo che si insinua nelle pieghe della sua lettura simbolica, come registriamo nella raffigurazione del Santo Sepolcro dell'avorio di Salerno. Allo stesso modo, nel microcosmo dei rilievi di Sessa Aurunca traspare la volontà di mostrare la proiezione storica del tempo delle origini del cristianesimo e le coordinate geografiche contemporanee del triangolo culturale che vede ai suoi vertici le tappe principali del viaggio del fedele cristiano: Roma, Gerusalemme e Santiago.

Luigi Michele de Palma

MEMORIE PALEOCRISTIANE E MEDIEVALI
DEL SANTO SEPOLCRO IN PUGLIA

Il passaggio dei pellegrini diretti o di ritorno dalla Terra Santa attraverso la Puglia viene ricordato nei testi odeporeici a partire dal IV secolo¹. L'anonimo pellegrino di Bordeaux compì il suo viaggio di ritorno da Gerusalemme nel 334; attraversò l'Adriatico partendo da Valona e sbarcò nel porto di Otranto. Di lì percorse la Traiana Calabra per giungere a Brindisi e proseguì lungo la Traiana, verso Benevento, toccando Bari e Canosa².

In seguito, il flusso dei pellegrini lungo le regioni della penisola andò ad intensificarsi sempre più, ma dal V secolo in poi subì un forte rallentamento a causa dell'insicurezza delle vie di comunicazione provocata dalle invasioni barbariche insieme agli atti di pirateria che si susseguirono nel Mediterraneo. Tuttavia gli itinerari meridionali tornarono ad essere

1. La bibliografia sui pellegrinaggi è vastissima, perciò si rinvia a quella compresa in R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova 1997, pp. 707-29; *L'Europa dei pellegrini*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2004; *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al Medioevo*, a cura di J. Chélini - H. Branthomme, Milano 2004, pp. 169-76; *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalla fine del Medioevo al XX secolo*, a cura di J. Chélini - H. Branthomme, Milano 2006, pp. 204-10. Sono ancora utili i lavori di R. Stopani, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1995²; Id., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1995; si veda anche F. Cardini - R. Salvarani - M. Piccirillo, *Verso Gerusalemme. Pellegrini, santuari, crociati tra X e XV secolo*, Gorle 2000; e per gli itinerari pugliesi percorsi dai pellegrini si vedano gli studi (e le indicazioni bibliografiche) di P. Dalena, *Le vie di pellegrinaggio medievale nel Mezzogiorno italiano*, in *L'uomo in pellegrinaggio*, Atti del Convegno di studi, San Marco Argentano (Cs), 26-27 maggio 2000, a cura di P. Dalena, Bari 2003, pp. 7-22; Id., *Itinerari medievali per la Terrasanta*, in *Militia Sancti Sepulcri. La Storia. I Luoghi. Gli Itinerari*, a cura di P. Dalena, Bari 2006, pp. 17-36; e di P. Corsi, *Dal pellegrinaggio alla crociata. Ideali, protagonisti, itinerari*, Bari 2007, pp. 61-97.

2. *Itineraria Antonini Augusti et Burdingalense*, a cura di O. Cuntz, Stuttgart 1990, pp. 86-102.

Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna. A cura di Anna Benvenuti e Pierantonio Piatti, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2013



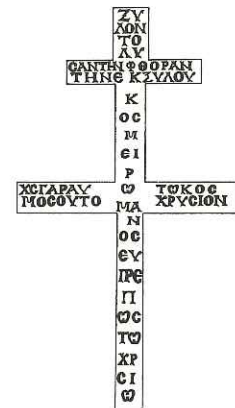
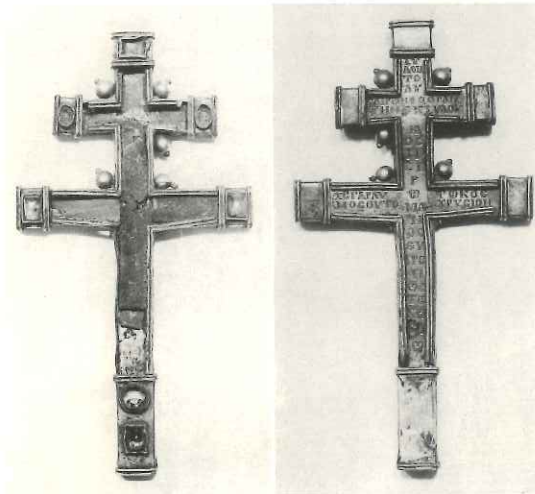
5. L'Aquila, chiesa di S. Silvestro, Seguace di Antonio d'Atri, *Il Volto Santo di Lucca e il miracolo del giullare con Santa Caterina d'Alessandria* (fine sec. XIV)



6. Lanciano, chiesa di S. Nicola, torre campanaria, Pittore abruzzese della prima metà del sec. XIV, *Leggenda della Vera Croce*

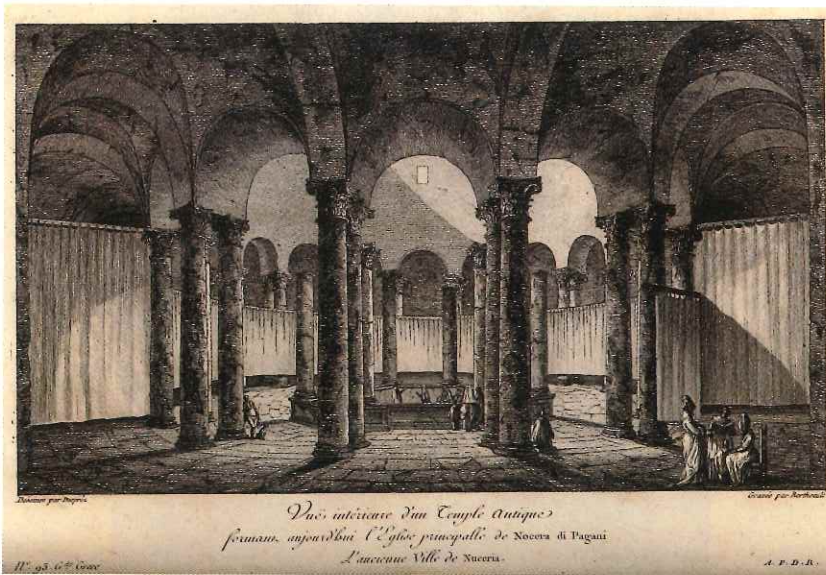


1. Nola (NA), Duomo, lastra con croce gemmata (sec. VI)

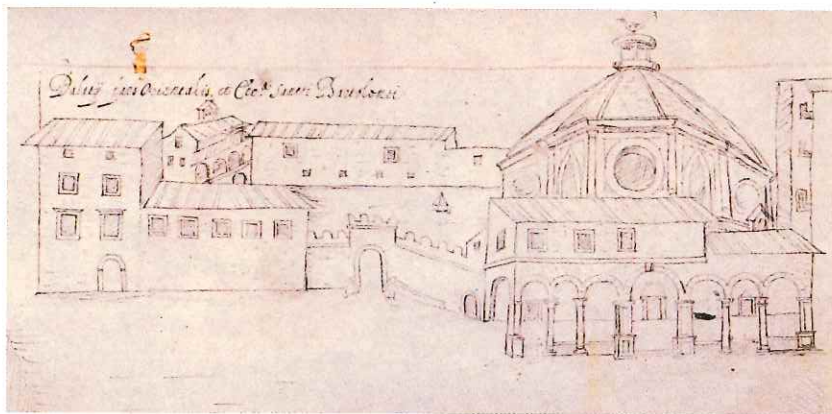


Ξόλον τὸ λίσαν τὴν φεραὴν τὴν ἐκ ἔλλου κοσμεῖ 'Ρωμαῖος κῆρυπεὺς τῶ χρι[σ]τοῦ Χ(ριστῶ)ς γὰρ αὐτῶ κῆουος, αὐ τὸ χρυσίον.

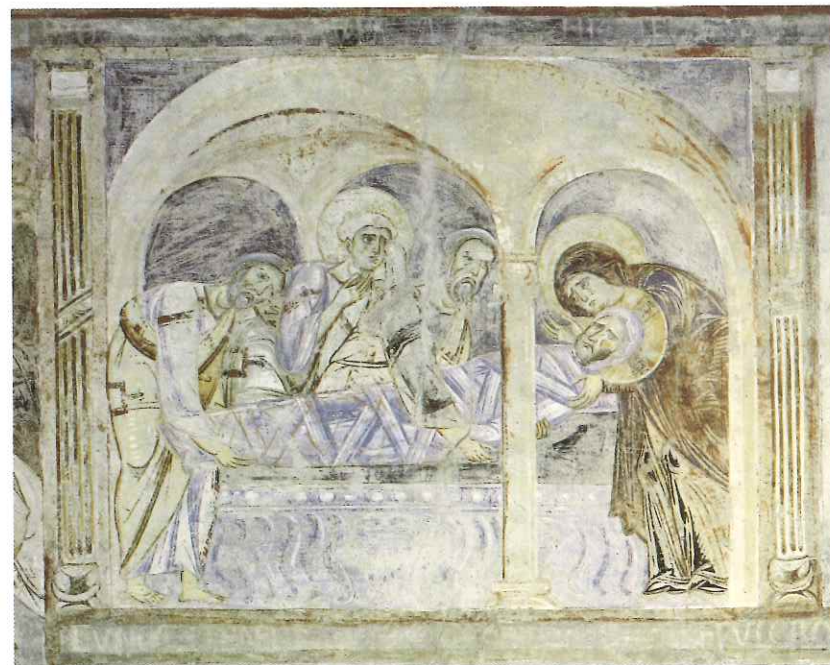
2. Montecassino (FR), Badia, stauroteca (secc. X-XI)



3. Nocera Superiore (SA), Battistero (sec. VI) [incisione del sec. XVIII]



4. Benevento, chiesa di San Bartolomeo (secc. XII-XVI) [veduta del sec. XVI]



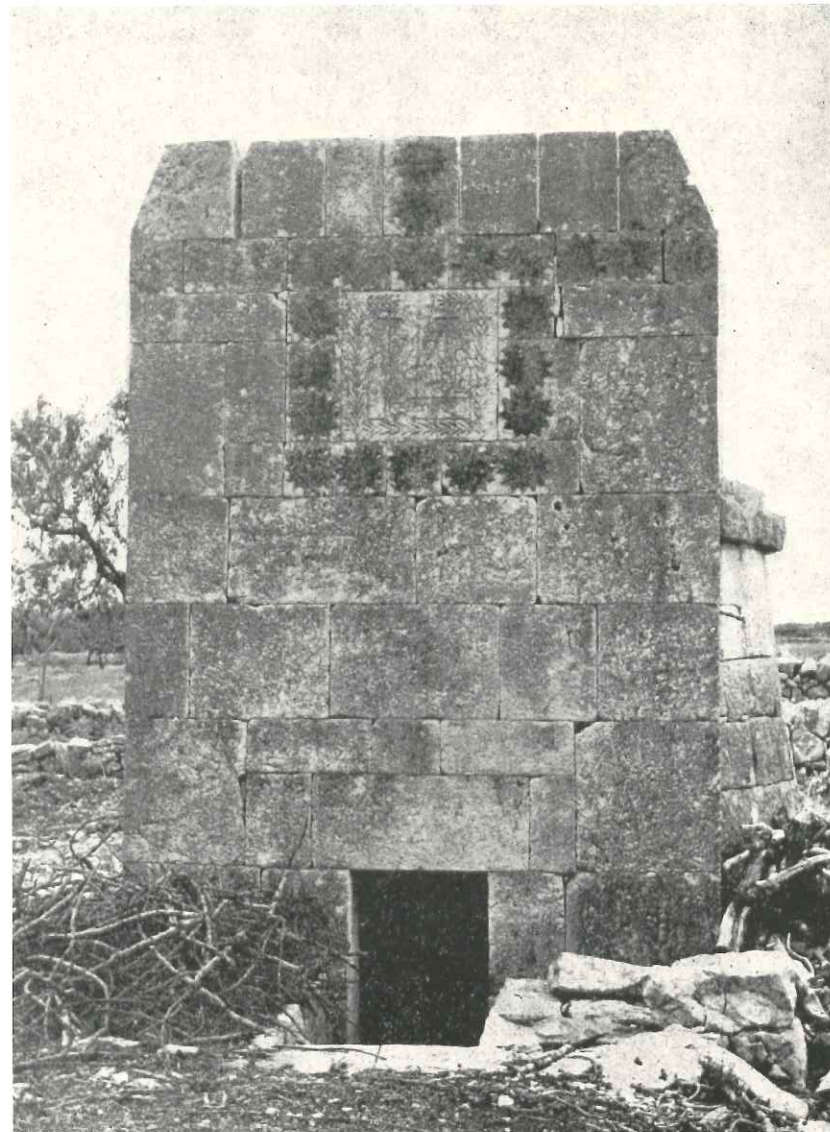
5. Capua (CE), chiesa di S. Angelo in Formis, Deposizione (sec. XI)



6. Salerno, Museo Diocesano, avorio con pie donne al Sepolcro (secc. XI-XII)



7. Sessa Aurunca (CE), Duomo, rilievo con Pietro che guarisce lo zoppo (inizi del sec. XII)



1. Rutigliano, edicola del S. Sepolcro (da S. Tagarelli, *Necropoli di Azezio*, Putignano 1969)