

Adele Cilento

*Santi e pellegrini nell'Italia bizantina (secc. IX-XI)*

[A stampa in AA.VV., *Un'area di strada: l'Emilia occidentale nel Medioevo. Ricerche storiche e riflessioni metodologiche*, a cura di R. Greci, Bologna 2000, pp. 91-116 - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

1) Culti contesi, santuari e itinerari nell'Italia meridionale bizantina.

*Devozione nicolaiana anteriore alla traslazione di reliquie.*

La netta disaffezione per le vie marittime, che nel secolo XI si avvertì in seguito soprattutto alla conversione degli Ungari al cattolicesimo e all'intensificarsi delle azioni di pirateria araba, determinò, com'è noto, una diminuzione di pellegrini sulle strade e nei porti italiani, cosicché mentre alcuni grandi luoghi di culto godevano di una fama ormai sufficientemente stabile da richiamare costantemente visitatori, in altri la presenza di pellegrini era transitoria e funzionale, come nel caso specifico delle città pugliesi, alla necessità dell'imbarco. Forse anche alla volontà di ristabilire un prestigio indipendente dalla posizione di passaggio, tipica delle città portuali, che si deve la mirabile impresa della traslazione nella città di Bari delle reliquie di san Nicola di Mira, le cui ossa sarebbero state, secondo la leggenda, trasportate da 62 marinai baresi e deposte nella città pugliese sotto la guida dell'abate benedettino Elia il 9 maggio del 1087. Il culto di san Nicola di Mira a Bari e in tutta la Puglia apparteneva tuttavia a una tradizione religiosa creatasi molto prima della leggendaria e ben organizzata traslazione del 1087, impresa che le fonti stesse tramandano in tutta la sua congegnata volontà di suggellare, attraverso il possesso delle reliquie, un più antico legame tra quelle terre e il santo di Mira<sup>1</sup>.

La devozione nicolaiana aveva avuto il suo inizio in Italia verso la seconda metà del secolo VIII, e anche al di fuori dell'area propriamente bizantina e slava, quando già in quell'epoca a Roma si parlava di reliquie del santo presenti nella chiesa di S. Angelo in Pescheria o dell'immagine di s. Nicola, tuttora conservata, in Santa Maria Antiqua<sup>2</sup>. Verso il 769 il culto apparve a Ravenna, nella diocesi di Concordia, e nel Veneto in generale, mentre nella prima metà del secolo IX la festività nicolaiana è attestata nel *Calendarium marmoreum* (ca. 821-841). Tra i monasteri italo-greci della Calabria bizantina, rimane il ricordo di più di una fondazione dedicata al santo<sup>3</sup> in un'epoca quasi certamente anteriore alla prima metà del secolo XI, come il caso di San Nicola di Donnoso, il cui più antico atto pervenuto è del gennaio 1031<sup>4</sup>. Tra la fine del X e gli inizi dell'XI secolo inoltre i

<sup>1</sup> Secondo un'antica leggenda, riportata dal gesuita Antonio Beatillo (*Historia di Bari*, Napoli 1637), una volta il santo taumaturgo, nel recarsi dalla Licia a Roma dove il pontefice Stefano I lo aveva convocato, sbarcando a Bari avrebbe esclamato "Hic quiescent ossa mea", vaticinando così, con circa sette secoli di anticipo, l'evento della traslazione delle sue spoglie. La leggenda, che si sarebbe formata in ambienti baresi certamente dopo il 1087, è basata su un tipico caso di profezia *post eventum* che serve tuttavia a dimostrare la volontà popolare di conferire al rapporto tra la propria città e il santo un'attestazione di storicità e di antichità. Cfr. V. MELCHIORRE, *Bari e S. Nicola*, Bari 1986, p. 13 e Prefazione p. 5. Su s. Nicola in generale e nella chiesa d'Oriente, cfr. G. ANRICH, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, I-II, Leipzig-Berlin 1913-1917, raccolta ancora fondamentale di testi nicolaiani greci; E. R. WHITMORE, *Saint Nicholas, Bishop of Myra*, Washington D.C., 1944; A. RAHMER, *Nikolauslegende. Leben und Legenden des Bischofs von Myra*, München 1964; W. HOTZ, *St. Nikolaus von Myra*, Darmstadt 1974; W. JONES, *San Nicola. Biografia di una leggenda*, Bari 1983 (trad. it. dell'ediz. originale: *Saint Nicholas of Myra, Bari and Manhattan. Biography of a legend*, Chicago 1978). Sulla storia del culto di s. Nicola a Bari, cfr. F. NITTI DI VITO, *La Basilica di S. Nicola dalla Traslazione delle reliquie alla morte di Carlo II d'Angiò (1087-1309)*, in *Codice diplomatico barese*, XIII, Trani 1936, pp. IX ss. e LIII ss.; ID., *La ripresa gregoriana di Bari (1087-1105) e i suoi riflessi nel mondo contemporaneo politico e religioso*, Trani 1942; più di recente cfr. G. CIOFFARI, *Storia della basilica di S. Nicola di Bari*, Bari 1984; AA.VV., *San Nicola di Bari e la sua basilica. Culto, arte, tradizioni*, Milano 1987.

<sup>2</sup> K. MEISEN, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine Kultgeographische-Volkskundliche Untersuchung*, Dusseldorf 1931, pp. 56 ss.; A. PERTUSI, *La contesa per le reliquie di S. Nicola tra Bari, Venezia e Genova*, in "Quaderni Medievali" 5 (1978), pp. 66, in particolare pp. 9-10.

<sup>3</sup> San Nicola *de Bucisano, de Butramo, de Calamitio*, cfr. M.H. LAURENT-A. GUILLOU, *Le "Liber Visitationis" d'Athanasios Chalkéopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie Méridionale*, Città del Vaticano 1960 [Studi e Testi, 206], pp. 277-279.

<sup>4</sup> Si tratta di un atto di vendita di terreni collinari a Clemente Muletzés, egumeno del monastero. A. GUILLOU, *Saint-Nicolas de Donnoso (1031-1060/61)*, Città del Vaticano 1967 [Corpus des Actes Grecs d'Italie du Sud et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie, 1], pp. 19-25. Di altre chiese e monasteri dedicati a S. Nicola tra il 1005 e il 1050

Benedettini cassinesi intitolarono al santo orientale monasteri e chiese nelle zone di Montecassino, Montebello e Ostia<sup>5</sup>. In queste città (Roma, Ravenna, Napoli) e aree monastiche (calabro-greca e cassinese) si possono dunque individuare degli iniziali centri propulsori del culto nicolaiano. A questi luoghi si aggiunse poi la zona beneventano-pugliese dove, anche qui tra la fine del X e gli inizi dell'XI, diverse chiesette, monasteri e celle furono dedicate a s. Nicola<sup>6</sup>.

Per quanto riguarda la Puglia, alcuni affreschi rinvenuti in santuari rupestri e raffiguranti il santo di Mira, testimoniano una forte presenza del culto nicolaiano nei secoli X e XI: i particolari iconografici con cui s. Nicola è raffigurato, ad esempio, nel santuario di Mottola inducono a datare l'affresco a un periodo certamente precedente alla traslazione delle reliquie<sup>7</sup>. Anche a Bari la preesistenza del culto di san Nicola è attestata dall'esistenza, nella città o nelle vicinanze, di varie chiesette che da lui prendevano nome diversi anni prima della traslazione. Di queste attestazioni almeno tre provengono da pergamene del Duomo di Bari, rispettivamente del 1027, del 1047 e del 1059<sup>8</sup>, in cui sono menzionati precisi luoghi o piccole chiese *Sancti Nicolai*. In un altro documento dell'ottobre 1039, proveniente dall'archivio della SS. Trinità di Cava, l'arcivescovo di Bari, Nicola, donava all'abate Pietro una chiesa di S. Nicola, che egli stesso aveva edificato quando era ancora laico, quindi almeno prima del 1035, anno della sua nomina episcopale<sup>9</sup>, mentre una *cella S. Jacobi et S. Nicolai in civitate Bari* è ricordata in un atto di Gregorio VII del 1075<sup>9</sup>.

---

si fa menzione in alcuni atti provenienti però da zone italo-greche non identificabili, cfr. F. TRINCHERA, *Syllabus Graecarum Membranarum*, Neapoli 1865, pp. 16 doc. XIII, 16 doc. XV, 46 doc. XXXVII.

<sup>5</sup> G. DIBENEDETTO, *I Benedettini in Puglia*, in *Alle sorgenti del romanico. Puglia XI secolo*, Bari 1975, pp. 315-317.

<sup>6</sup> Un *monasterium Sancti Nicolai de Morbano* e una *cella S. Nicolai super portum* sono attestati, rispettivamente per il 985 e il 1075 a Venosa, mentre per il 1053 vi è ricordo di una *ecclesia S. Nicolai* presso Benevento, cfr. MEISEN, *Nikolauskult* cit., pp. 62 ss.; V. V. FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978, pp. 206-208. Per il monastero di S. Filippo e S. Nicola di Taranto, cfr. TRINCHERA, *Syllabus* cit., p. 23 doc. XXII.

<sup>7</sup> Cfr. N. LAVERMICOCCA, *Il programma decorativo del Santuario rupestre di San Nicola di Mottola*, in *Il passaggio dal dominio bizantino alla Stato normanno nell'Italia meridionale*, Atti del secondo convegno internazionale di studi sulla civiltà rupestre medievale nel Mezzogiorno d'Italia (Taranto - Mottola 31 ottobre 4 novembre 1973), a cura di C.D. FONSECA, Taranto 1977, pp. 291-337. Il santuario rupestre di S. Nicola di Mottola, ubicato in prossimità di uno degli itinerari più frequentati della geografia religiosa medievale, oltre a un gruppo di affreschi raffiguranti alcuni santi ignoti appartenenti alla prima fase culturale del santuario, e cioè al IX-X secolo, presenta anche ben tre raffigurazioni di s. Nicola, tra cui un riquadro non integro (si tratta infatti di una pittura palinsesta su cui lo stesso santo è stato raffigurato nuovamente in un'epoca posteriore) sarebbe di poco più recente rispetto agli affreschi dei santi ignoti. L'assenza della mitra in questa raffigurazione, particolare iconografico reso celebre in Occidente dopo la traslazione, potrebbe costituire un ulteriore termine *post quem* per la cronologia. La figura di s. Nicola trova inoltre un confronto iconografico e stilistico particolarmente calzante in un frammento di testa, datato al X-XI secolo, conservato nella chiesa dei SS. Anargiri a Kastorià, città notoriamente legata al culto del santo Licio. *Ibidem*, pp. 313-314. Diversamente datava l'affresco palinsesto di Mottola A. MEDEA, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, Roma 1939, pp. 216-218, che lo attribuiva invece a un'epoca compresa tra l'XI e il XII secolo. Cfr. anche D. FONSECA, *Civiltà rupestre in terra jonica*, Milano-Roma 1970; ID., *Civiltà delle grotte. Mezzogiorno rupestre*, Napoli 1988.

<sup>8</sup> *Codice Diplomatico Barese*, I, cit., p. 51, pergamena n. 28 (1027): si menziona una *ecclesia Sancti Nicolai da Monte* ricevuta in custodia, con tutti i beni annessi, dal monaco Giovanni; p. 38, n. 22 (ottobre 1048): si tratta di un accordo tra due parti che prestano giuramento in un luogo prestabilito, detto *curte Sancti Nicolai confessoris Christi de ipsa pusterula*; p. 42, n. 24 (agosto 1059): questa è invece una bolla con cui il papa Nicola II conferma all'arcivescovo di Bari l'assoggettamento di alcune chiesette tra cui una è quella *Sancti Nicolai in Turre Musarra*. Secondo l'editore, Nitto de Rossi (*Prefazione*, p. XV), questo atto sarebbe falso perché fino al 1071, anno in cui i Bizantini lasciano definitivamente Bari, le chiese della città erano soggette al patriarca di Costantinopoli e non al papa. In ogni caso si tratta della stessa chiesa nominata anche nell'atto della SS. Trinità di Cava del 1039. L'ultima pergamena, n. 28 del 1073, menziona una *ecclesia Sancti Nicolai da Monte* ricevuta in custodia, con tutti i beni annessi, dal monaco Giovanni. Su queste e altre testimonianze del culto di s. Nicola a Bari prima della traslazione cfr. MELCHIORRE, *Bari e S. Nicola* cit., pp. 13-20; GAMBACORTA, *Culto e pellegrinaggi a S. Nicola* cit., pp. 490-497.

<sup>9</sup> P. GUILLAUME, *Essai historique sur l'Abbaye de Cava d'après documents inédits*, Cava dei Tirreni, p. 47; F.F. GUERRIERI, *Dell'antico culto di S. Nicola in Bari*, in "Rassegna pugliese di scienze, lettere e arti" 19 (1902), pp. 258-262.

<sup>10</sup> Si tratta di una conferma papale ai diritti del convento di S. Maria in Banzi, a Venosa, cfr. J. PFLUGK-HARTUNG, *Acta Pontificia Romanorum inedita*, II, Graz 1958, p. 128.

Se è dunque accertato che a Bari o attorno alla città esistessero prima del 1087 circa cinque chiese, più una cella e forse un monastero<sup>11</sup>, dedicati a s. Nicola, altrettanto non si può dire per il presunto legame patronale tra la città e il santo prima della traslazione e prima che Roberto il Guiscardo conquistasse Bari. Del sigillo del Guiscardo assegnato da Nitto de Rossi<sup>12</sup> al 1085 e riprodotto l'immagine benedicente di s. Nicola quasi a protettore della città, non si hanno altre notizie se non quelle dello studioso che lo aveva analizzato alla fine del secolo scorso<sup>13</sup>.

In ogni caso, anche se non come patrono, il culto di s. Nicola sembrerebbe già vivo a Bari in epoca bizantina e prima del 1087. Ma è possibile ipotizzare dei pellegrinaggi già prima di questa data? Il carattere taumaturgico del culto era già così diffuso anche senza la presenza di reliquie? Purtroppo non è possibile affermarlo con certezza in assenza di testimonianze concrete, sebbene qualche studioso, sulla scorta di quei documenti che attestano la presenza di antiche chiese intitolate a s. Nicola, abbia concluso che, se in un centro ristretto e tutt'altro che esteso com'era la Bari medievale vi erano cinque chiese per un solo santo, "tutto questo dovette certamente interessare la cittadinanza barese, attrarla ai riti celebrativi, che si svolgevano in ricorrenza del 6 dicembre"<sup>14</sup>. Per la ricorrenza del *dies natalis* dunque, già nei secoli IX e X potrebbero essersi svolti pellegrinaggi dai luoghi vicini alle varie chiese nicolaiane, e tuttavia, al di là delle ipotesi, è solo dopo il 1087 che giungono le prime attestazioni. Da quella data anzi il legame tra il santo e la città diventò inscindibile come un richiamo reciproco, una sorta di identificazione immediata tra luogo e culto. Si pensi alle parole con cui, già nel 1159, Beniamino ben Yonah, un ebreo di Tudela in Navarra, definì la città in cui si era fermato durante il suo viaggio in Palestina: dopo alcune soste nei maggiori centri costieri della Campania, passato sulle rive dell'Adriatico a Trani, egli annotò che "a un giorno di cammino è Colo (= Nicola) di Bari"<sup>15</sup>.

La diffusa devozione nicolaiana nell'Italia bizantina fu dovuta del resto, come nel caso di altri santi di origine orientale, anche ai sempre più intensi contatti commerciali e culturali tra le città costiere dell'Adriatico e i territori orientali, tra cui la Licia dove si trovava il sepolcro del santo. In tal modo il carattere taumaturgico del culto nicolaiano, tramandato nell'agiografia dell'Oriente, aveva impressionato l'Occidente, "passando dalle terre slave e greche di dominazione bizantina della sponda dell'Adriatico orientale verso le terre italiane adriatiche della sponda occidentale" da Venezia a Bari, a cui si aggiunse più tardi Genova<sup>16</sup>. Fu proprio tra queste città infatti che si scatenò la contesa per le reliquie, contesa di cui nelle fonti è rimasta più che un'eco. Tra gli elementi che accomunano infatti le quattro redazioni della *Historia Translationis*, narrazioni dell'avvenimento dette *Legendae*<sup>17</sup> nel senso storico-letterario in campo agiografico, un ruolo

<sup>11</sup> Sarebbe il *monasterium S. Nicolai de loco Celi*, già citato nei miracoli allegati alla *Translatio S. Nicolai* che risale all'anno 1087. Tuttavia, giacché questo monastero si trova menzionato in quattro atti risalenti tutti al XII secolo, è possibile che la menzione nella *Legenda* sia dovuta non a Niceforo, ma al suo successivo recensore. Cfr. PERTUSI, *La contesa per le reliquie* cit., p. 16.

<sup>12</sup> *Di un suggello di Roberto il Guiscardo esistente nell'Archivio del Duomo*, in *Ricordi storici per le Feste Solenni del compiuto ottavo secolo dalla venuta in Bari delle sacre reliquie di S. Nicolò*, Trani 1887, pp. 33-37.

<sup>13</sup> Così osserva Pertusi dopo accurate indagini sui sigilli normanni, sebbene non dubiti dell'esistenza di questo sigillo che Nitto de Rossi avrebbe potuto vedere prima che si perdesse. PERTUSI, *La contesa per le reliquie* cit., pp. 133-15. Né può considerarsi una prova in tal senso l'espressione contenuta in un sigillo del *dux* Argiro Meles e riferita a un monastero ε' πονόματι τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεράρχου νικολάου τιμωμένην (TRINCHERA, *Syllabus* cit., n. 42), perché è ovvio che in questo caso l'appellativo πατήρ non significa *patrono*, ma è il *santo padre* da cui il monastero ha preso nome.

<sup>14</sup> A. GAMBACORTA, *Culto e pellegrinaggi a San Nicola di Bari prima fino alla prima Crociata*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I<sup>a</sup> Crociata*, Atti del Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 8-11 ottobre), Todi 1963, pp. 485-502, p. 500.

<sup>15</sup> MELCHIORRE, *Bari e S. Nicola* cit., introduzione di G. Otranto, p. 6. Anche alcuni cronisti tedeschi della stessa epoca per indicare la città usano l'espressione "Porto di S. Nicola". *Ibidem*.

<sup>16</sup> GAMBACORTA, *Culto e pellegrinaggi* cit., p. 489.

<sup>17</sup> Le due leggende della traslazione più importanti sono: il *Tractatus de translatione sancti Nicolai confessoris et episcopi* attribuita a Niceforo, nella sua triplice recensione: beneventana, vaticana e una libera versione greca (tratta dalla recensione beneventana), il Ἀπόλογος εἰς τὴν ἀνακομιδὴν; la *Translatio sancti Nicolai episcopi ex Myra* scritta dall'arcidiacono Giovanni per ordine, come dice il testo stesso, dell'arcivescovo di Bari e Canosa, Ursone. Queste recensioni sono state datate dalla tradizione a un periodo compreso fra il 1087 e il 1089, perché ad esse allude l'*Adventus sancti Nicolai in Beneventum*, che è sicuramente del 1090. Esse però non sono le redazioni originali e

primario ricopre l'episodio di rivalità tra i marinai-mercanti baresi e i mercanti veneziani in Antiochia, i quali, secondo il racconto, pur avendo già fatto preparativi per impadronirsi delle reliquie, furono preceduti nel furto dai tempestivi Baresi. Questo episodio rifletteva, com'è noto, un'effettiva competizione tra le due città sia sul piano economico sia sul piano politico-religioso<sup>18</sup>. Le due città si contesero realmente le spoglie del santo di Mira, al punto che i Veneziani, avendo fallito nell'operazione la prima volta, organizzarono qualche anno più tardi, durante la I Crociata, una nuova *translatio*, narrata in un racconto agiografico tutto rivolto a screditare la precedente azione barese<sup>19</sup>. A queste due città se ne aggiunse poi una terza, Genova, che si inserì nella contesa con un'altra leggenda, che vorrebbe consacrare anche la città ligure, ma in modo assai vago e generico, nella tradizione della gloriosa impresa legata al santo di Mira<sup>20</sup>.

### *Un esempio di pellegrinaggio europeo: S. Michele sul Gargano*

#### *a) Il culto micaelico sul Gargano nell'alterno dominio di Bizantini e Longobardi*

Ben diversa è invece la situazione per il culto e per il pellegrinaggio di S. Michele sul Gargano, che non ha certo dovuto attendere la prima crociata o l'avvento dei Normanni per divenire un "fenomeno di ampiezza europea"<sup>21</sup>. Il santuario, sorto sul promontorio del Gargano e dedicato all'Arcangelo, oltre a caratterizzare fortemente il culto micaelico, svolse un ruolo decisivo nel diffonderlo nell'Europa occidentale. La sua storia è intrecciata fortemente con l'alternanza tra la dominazione longobarda e quella bizantina nell'Italia meridionale, alternanza che ha causato vari tentativi di riappropriazione del culto stesso.

La ricostruzione delle vicende relative a S. Michele sul Gargano<sup>22</sup> è stata possibile grazie a diversi tipi di fonti che più o meno estesamente hanno tramandato notizie sul culto e sul santuario, fonti

---

sembrano anzi contraffatte inn più punti. La terza recensione si rifà a quella di Niceforo con contaminazioni di quella di Giovanni arcidiacono ed è detta "gerosolimitana" perché al posto del re normanno e dell'arcivescovo pone i nomi del papa Gregorio VII e di un ipotetico patarca di Gerusalemme Anania. Infine vi è la leggenda dell'"Anonimo russo", attribuita a Efrem, metropolita di Kiev (1103 ca.) e scritta di certo dopo il 1089 perché menziona la deposizione delle reliquie fatta in quell'anno da papa Urbano II. Per le fonti, oltre alle antiche edizioni di N.C. FALCONIUS, *Sanctis confessoris pontificis et celeberrimi thaumaturgi Nicolai acta primigenia* e di N. PUTIGNANI, *Istoria della vita, de' miracoli e della traslazione del gran taumaturgo S. Niccolò*, Napoli 1771, cfr. anche F. NITTI DI VITO, *La leggenda della traslazione delle reliquie di S. Nicola da Mira a Bari*, in "Japigia" VIII (1937), pp. 295-411; ANRICH, *Hagios Nikolaos* cit., I, pp. 435-439, e II, pp. 170-173; CIOFFARI, *Storia della basilica di S. Nicola* cit., I, *L'epoca normanno-sveva*, pp. 41-57 corrispondenti al cap. 5 (*Le fonti della traslazione*); ID., *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari 1980. Per la traduzione italiana, cfr. P. CORSI, *La traslazione di S. Nicola: le fonti*, Bari 1988. Su una *Vita* in latino composta nell'880 da Giovanni, diacono della Chiesa napoletana, sulla scorta di precedenti fonti greche, e tradata dal cod. *Berolin. lat. 741*, cfr. ID., *La "Vita" di San Nicola e un codice della versione di Giovanni Diacono*, in "Nicolaus" VII/2 (1979), pp. 359-380. Per un quadro complessivo delle leggende, accompagnato da osservazioni critiche e aggiunte filologiche, cfr. PERTUSI, *La contesa delle reliquie* cit., pp. 19-26 e nota 49.

<sup>18</sup> La flotta veneziana alleata dei Bizantini, si era mossa apertamente contro i Normanni di Bari negli anni 1080-1085. Inoltre il patriarcato di Grado, cioè Rialto, alla fine del secolo XI stava cercando un suo protettore in s. Nicola da elevare a simbolo del governo della diocesi di Castello. Cfr. R. CESSI, *Venezia ducale*, II, 1, *Commune Venetiarum*, Venezia 1965, pp. 177-186; A. PERTUSI, *Venezia e Bisanzio nel secolo XI*, in *La Venezia del Mille*, Firenze 1965, pp. 130 e ss.

<sup>19</sup> Si tratta della *Historia de translatione sanctorum magni Nicolai, terra marique miraculis gloriosi, eiusdem avunculi, alterius Nicolai Theodorique martyris pretiosi*, in cui i Veneziani si gloriavano di aver trasportato nella propria città non solo le spoglie di s. Nicola, ma anche quelle di suo zio, di nome Nicola anche lui, e del martire Teodoro. Per l'edizione cfr. *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, V, Paris 1895, pp. 285-292; cfr. anche ANRICH, *Hagios Nikolaos* cit., II, pp. 520-524; PERTUSI, *La contesa per le reliquie* cit., pp. 49-54.

<sup>20</sup> Rielaborazione molto tarda e apocrifa, la leggenda genovese è stata raccolta nel '400 dal notaio Nicola de Porta, cfr. NITTI DI VITO, *La ripresa gregoriana* cit., pp. 138-139.

<sup>21</sup> A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul Monte Gargano*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I<sup>a</sup> Crociata*, Atti del Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961), Todi 1963, pp. 145-180, p. 166.

<sup>22</sup> Gli studi sul culto e sul pellegrinaggio di S. Michele al Gargano hanno una tradizione lunghissima che ha avuto i suoi primi momenti di ripensamento critico già alla fine del secolo XVII, con la comparsa di due volumi (1680-1690) dell'erudito bergamasco Cavaglieri, intitolati *Pellegrino al Gargano*. Tuttavia solo in tempi più recenti le ricerche, riprese in occasione del restauro del santuario avvenuto nei primi anni Sessanta, si intensificarono maggiormente, grazie anche a un paziente lavoro di équipe condotto da epigrafisti, archeologi, linguisti e storici che portò a una

agiografiche (*Liber de Apparitione s. Michaelis in monte Gargano; Vita Laurentii episcopi Sipontini; Vita Barbati episcopi Beneventani*) fonti storiche (*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono; *Historia Langobardorum Beneventanorum* di Erchemperto; *Chronica s. Benedicti Casinensis*) fonti archeologiche ed epigrafiche, di cui queste ultime in particolare, riportando alla luce interessantissime iscrizioni, hanno permesso di ampliare notevolmente le nostre conoscenze sui pellegrinaggi in Italia in quel periodo<sup>23</sup>.

Il culto micaelico nella sua fase più antica è da ricollegare ad ambienti bizantini, di Costantinopoli e dell'Asia minore, e in particolare a Colosse-Chonae (l'attuale Konya in Turchia), dove all'Angelo, venerato soprattutto nella sua funzione di taumaturgo, era dedicato un santuario frequentato assiduamente da pellegrini e devoti durante l'alto medioevo. Moltissimi santuari micaelici - circa 34, secondo R. Janin, tra il IV secolo e il 1453<sup>24</sup> - sorsero a Costantinopoli e nelle sue immediate vicinanze a partire dal IV secolo, luoghi di preghiera e di guarigione, grazie all'elemento naturale dell'acqua con cui il culto era fin dalle origini connesso<sup>25</sup>. Delle due principali attribuzioni dell'Angelo, con cui le Scritture e la primitiva tradizione cristiana presentano Michele, e cioè quella di guaritore e quella di guerriero, nel IV secolo, cioè immediatamente prima che il culto approdasse sulle sponde italiche, doveva essere prevalente la funzione iatrica, che a Bisanzio rimase preminente anche nei secoli successivi<sup>26</sup>.

Approdato sul Gargano, questo culto risanatore andò poi a sostituirsi a precedenti culti iatrici pagani, come quelli di Calcante e di Podalirio<sup>27</sup> e con questa connotazione taumaturgica dovette rimanere fino all'arrivo dei Longobardi. Il Gargano infatti, che fino al secolo VII era inserito certamente in un'area bizantina, era tra quei territori della Puglia costantemente contesi dai Longobardi di Benevento, i quali, sbarcati nel 642 sulla costa adriatica e accampatisi vicino a Siponto, attorno al 650 attaccarono il Santuario di S. Michele sbaragliando la difesa bizantina, accorsa lì, secondo il giudizio di Paolo Diacono "ut oraculum sancti Archangeli in Monte Gargano situm depraedarent"<sup>28</sup>. Questa notizia, che lascia intravedere chiaramente un giudizio negativo sui Greci da parte del longobardo Paolo Diacono, andrebbe in parte ridimensionata giacché sembra inverosimile che i Bizantini avessero preparato un intervento così impegnativo per depredare il santuario e non piuttosto per riaffermare la propria egemonia sull'area garganica<sup>29</sup>. Di fatto dal quel momento il santuario garganico divenne il santuario nazionale dei Longobardi e l'Arcangelo il

---

completa definizione delle vicende e dei problemi legati al culto micaelico e al pellegrinaggio al Gargano. I risultati di queste ricerche sono stati presentati nel corso di due convegni e pubblicati nei seguenti volumi, entrambi curati da C. CARLETTI e G. OTRANTO: *Il Santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale*, Bari 1980 e *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*, Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992), Bari 1994. Per il punto sulla situazione degli studi su questi temi, cfr. G. OTRANTO, *Quindici secoli di storia per il santuario garganico: bilancio e prospettive degli studi*, in *Ibidem*, pp. 3-12.

<sup>23</sup> Per l'analisi delle fonti letterarie e la ricostruzione del culto cfr. G. OTRANTO, *Il "Liber de Apparitione", il santuario di San Michele sul Gargano e i Longobardi di Benevento*, in AA. VV., *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano 1983, pp. 211-245; ID., *Per una metodologia della ricerca storico-agiografica: il santuario micaelico del Gargano tra Bizantini e Longobardi*, in *Sapientia et eloquentia. Studi per il 70° genetliaco di Antonio Quacquarelli*, "Vetera Christianorum" 25 (1988), pp. 381-405.

<sup>24</sup> R. JANIN, *Les sanctuaires byzantins de saint Michel*, in "Echos d'Orient" 33 (1934), pp. 28-52; G. OTRANTO, *La montagna garganica e il culto micaelico: un modello esportato nell'Europa medievale*, in *Montelucio e i monti sacri*, Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre-2 ottobre 1993), Spoleto 1993, pp. 85-124.

<sup>25</sup> Santuari e cappelle furono dedicate anche in Egitto all'Arcangelo che spesso, specie lungo la valle del Nilo, fu venerato come patrono delle acque fluviali. Per un quadro bibliografico complessivo sulla diffusione del culto di s. Michele in Oriente, cfr. J. P. RHOLAND, *Der Erzengel Michael Arzt una Feldherr*, Leiden 1977; V. SAXER, *Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange saint Michel en Orient jusqu'à l'iconoclasme*, in AA. VV., *Noscere Sancta*, Miscellanea in memoria di Agostino Amore, Roma 1985, pp. 357-426.

<sup>26</sup> RHOLAND, *Der Erzengel Michael* cit., pp. 76-80; B. MARTIN-HISARD, *Le culte de l'archange Michel dans l'empire byzantin (VIIIe-XIe siècle)*, in *Culto e insediamenti micaelici* cit., pp. 351-374.

<sup>27</sup> D. LASSANDRO, *Culti precristiani nella regione garganica*, in *Santuari e politica nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1983, pp. 199-209.

<sup>28</sup> *Historia langobardorum*, in *MHG, Script.*, ed. G. WAITZ, Hannoverae 1878, IV, 46.

<sup>29</sup> OTRANTO, *Per una metodologia della ricerca* cit., p. 126 e n. 29.

loro protettore, giacché la storiografia longobarda successiva, da Erchemperto alla *Chronica s. Benedicti* continuò a esaltare l'evento come frutto della protezione di s. Michele.

Il duraturo legame tra dinastia longobarda e culto micaelico, com'è noto, ebbe numerose attestazioni e continui echi per tutta l'epoca medievale, in fonti di ogni tipo, sia in ambienti colti sia popolari<sup>30</sup>. Il popolo longobardo inoltre mutò in parte i caratteri originari del culto di s. Michele, venerando l'Arcangelo piuttosto per i suoi attributi di capo delle milizie celesti e di guerriero. Ed è questa la caratterizzazione preminente, su cui è basata anche la rappresentazione iconografica relativa all'Arcangelo anche nei secoli successivi.

Quando i Bizantini tornarono nel IX secolo a riconquistare i territori a loro sottratti dai Longobardi, istituendo nel meridione d'Italia una grande provincia divisa nei temi di Calabria e di Longobardia<sup>31</sup> - comprendendo in quest'ultima appunto le aree di precedente influsso longobardo - riconquistarono Siponto e il Gargano (891-2) e rivendicarono le origini del culto fiorito su quel promontorio. Di questo tentativo di riappropriazione sono testimoni due nuovi scritti agiografici: la *Vita s. Laurentii episcopi Sipontin*<sup>32</sup>, e una versione greca del *Liber apparitionis*, la Ἀποκάλυψις καὶ θαῦμα τοῦ ταξίαρχου Μιχαῆλ<sup>33</sup>, due testi contenenti un atteggiamento decisamente filobizantino che tende a riconnettere il culto alla tradizione costantinopolitana, ignorando volutamente i Longobardi. Soprattutto l'*Apocàlypsis*, traduzione libera che apporta diverse modifiche contenutistiche al testo latino, dovette tuttavia avere ristretta diffusione e solo negli ambienti colti dell'Italia meridionale - essendo infatti trādita solo da alcuni codici provenienti da qui - senza riuscire quindi a intaccare a livello popolare la fama dell'*Apparitio* latina che continuò a essere letta e citata<sup>34</sup>.

#### *b) Pellegrini comuni e pellegrini illustri*

Il pellegrinaggio al santuario di S. Michele al Gargano è senza dubbio uno dei pellegrinaggi meglio documentati in Italia per l'epoca bizantina e longobarda, soprattutto grazie al ritrovamento di numerose iscrizioni a sgraffio che testimoniano una grande partecipazione popolare al viaggio in questo luogo di preghiera. Già nell'VIII secolo, il pellegrinaggio al sacro monte aveva raggiunto una dimensione europea interessando in particolar modo Francia, Germania, Spagna e isole britanniche<sup>35</sup>. L'ampia dimensione del fenomeno, già attestata da testimonianze letterarie che tramandano la notorietà di questo pellegrinaggio anche fuori dall'Italia, fu poi confermata da una serie di rilevamenti archeologici e in particolare dalla scoperta di numerosi antroponomi di varia origine, soprattutto anglosassone, incisi sulle strutture murarie del santuario. Accanto a un gruppo di iscrizioni celebrative, in memoria dei principi longobardi che per primi suggellarono l'alleanza con il santo, vi sono infatti ben 152 iscrizioni a sgraffio che ricordano concretamente la partecipazione di massa al pellegrinaggio. Esse rappresentano il ricordo spontaneo ed estemporaneo di 182 persone, 168 uomini e 14 donne, di cui 97 nomi risultano di sicura origine germanica, per lo più antroponomi tipicamente longobardi, ma anche franchi, anglosassoni, semitici e greco-latini. La presenza di pellegrini anglosassoni è inoltre testimoniata da quattro iscrizioni in alfabeto runico scoperte nel 1978, il primo ritrovamento del genere in Italia<sup>36</sup>, che

<sup>30</sup> Com'è noto, il re Cuniperto (678-700) fece rappresentare sugli scudi e coniare monete con l'effigie del santo, cfr G. OTRANTO, *Il "Regnum" longobardo e il Santuario micaelico del Gargano: note di epigrafia e storia*, in "Vetera Christianorum" (1985), pp. 165-180.

<sup>31</sup> Cfr. FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina* cit., pp. 20 e ss.; H. GRÉGOIRE, *La carrière du premier Nicéphore Phocas*, Tessalonica 1953, pp. 232-254.

<sup>32</sup> In AA.SS., *Febr.* t. II, p. 56; cfr. a riguardo A. PETRUCCI, *Una versione greco-bizantina dell'Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano*, Roma 1955, p. 8; OTRANTO, *Il Santuario micaelico del Gargano* cit., pp. 131-137.

<sup>33</sup> Edita da S. LEANZA, *Una versione greca inedita dell'Apparitio S. Michaelis in monte Gargano*, in "Vetera Christianorum" 22 (1985), pp.291-316; e più di recente ID., *Altre due versioni greche inedite dell'Apparitio Sancti Michaelis in Monte Gargano*, in *Culto e insediamenti micaelici* cit., pp. 85-94.

<sup>34</sup> OTRANTO, *Il Santuario micaelico del Gargano* cit., p. 139; ID., *Il "Liber de Apparitione" e il culto* cit., pp. 437-439

<sup>35</sup> Questo aspetto, già rilevato da PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio* cit., p. 166 ss., fu poi confermato dagli studi successivi incentrati particolarmente sul pellegrinaggio, cfr. G. OTRANTO-C. CARLETTI, *Il santuario di S. Michele sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990, in particolare la seconda parte: *Il santuario tra archeologia ed epigrafia*, dove sono ricostruite le vicende relative agli scavi e a tutte le iscrizioni murarie.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 101-108.

riportano antroponomi di tipo sicuramente anglosassone, e la cui datazione è stata circoscritta attorno alla metà dell'VIII secolo.

Alcuni secoli prima, tuttavia, il viaggio sul Gargano doveva già essere noto, almeno negli ambienti bizantini: una straordinaria testimonianza, proveniente da una fonte agiografica, ricorda il pellegrinaggio sul sacro monte di una donna bizantina vissuta verso la metà del secolo VI. Artellaide, giovane figlia del proconsole di Costantinopoli all'epoca di Giustiniano, sbarcata a Valona e di lì a Siponto, salì sulla montagna sacra e dopo aver pregato sull'altare dell'Arcangelo, *pro opere ipsius ecclesiae dedit triginta aureos*. Il racconto riporta peraltro la notizia di una strada, evidentemente già esistente in epoca romana e alternativa a quella litoranea percorsa tradizionalmente dai pellegrini, una strada che, partendo da Siponto e salendo da sud per mezzo di una scala scavata nella roccia, conduceva a S. Michele<sup>37</sup>.

Già in epoca altomedievale il pellegrinaggio al Gargano fu uno dei viaggi devozionali e penitenziali più cari anche a principi e a papi. Secondo Petrucci tra la fine del IX e la prima metà dell'XI secolo, il santuario garganico venne assumendo un significato simbolico sempre più preciso. "Esso apparve infatti sia ai potenti che vi si recavano sempre più numerosi sia alla mentalità comune, presso la quale l'immagine dell'arcangelo *imperator* si veniva definitivamente sostituendo a quella del nume delle forze naturali, come il luogo più adatto per ricevervi l'investitura del supremo potere sull'intera Italia meridionale"<sup>38</sup>. E in effetti molti personaggi, da Ottone III al papa Leone IX, da Odone di Cluny a Enrico II vi si recarono in circostanze differenti ma in qualche modo riconducibili a questo ruolo simbolico del santuario<sup>39</sup>.

Racconta Pier Damiani che l'imperatore Ottone III, "monastico ordine valde benivulus", in seguito a un grave crimine da lui confessato a s. Romualdo, per consiglio stesso del santo asceta, "penitentiae causa nudis pedibus de Romana urbe progrediens, sic usque Garganum montem ad Sancti Michaelis perrexit ecclesiam"<sup>40</sup>. Fu forse sulla scorta di questo viaggio penitenziale avvenuto verso la fine dell'anno 999, e a cui accennano anche Leone Marsicano e il biografo di s. Nilo<sup>41</sup>, che il monaco Benedetto, in un passo del *Chronicon* in cui descrive un ipotetico viaggio di Carlo Magno in Oriente, dice che il re, intrapreso il suo cammino, "in monte Gargano pervenit; multa dona ibi optulit"<sup>42</sup>. Questo fantastico viaggio, di cui non si ha più notizia nelle fonti per circa cento anni, avrebbe seguito un itinerario che toccava, oltre a Roma, il Gargano, il territorio di Napoli, la Calabria inferiore e il *Traversus* (forse lo stretto di Messina). Come osservava Coulet<sup>43</sup>, il percorso

---

<sup>37</sup> *Vita sanctae Artellaidis*, in AA. SS., *Martii* I, pp. 261-263. Il testo della *Vita* è tramandato secondo due redazioni contenute in due differenti manoscritti che collocano cronologicamente gli avvenimenti alla metà circa del VI secolo ed esemplati probabilmente su uno precedente, redatto attorno al secolo VIII. Entrambi i testi sono stati editi negli AA. SS. La santa morì a Benevento e fu sepolta, secondo il racconto, in una chiesa di S. Luca: la redazione più tarda della *Vita* tramanda che questa chiesa fu poi intitolata a S. Artellaide. Questo testo infatti, oltre a riportare notizie interessanti su strade e porti che collegavano Bisanzio e l'Italia meridionale (Valona e Siponto), contiene una serie di dati topografici su Benevento. Cfr. G. BERTELLI, *Pellegrinaggi femminili a Monte S. Angelo fra VI e VIII secolo*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archeologie*, (Bonn 22-28 September 1991), Münster 1995, voll. 2 [Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband, 20,1] pp. 537-542.

<sup>38</sup> *Aspetti del culto e del pellegrinaggio* cit., p. 171.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 168 ss.; cfr. anche M. D'ARIENZO, *Da Gelasio I a Giovanni Paolo II. 15 secoli di devozione e di pellegrinaggi papali al Monte Gargano*, Foggia 1987.

<sup>40</sup> PETRIDAMIANI, *Vita Beati Romualdi*, [Fonti per la Storia d'Italia dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 93] p. 53. L'imperatore doveva fare penitenza in seguito alle turbolente vicende romane che avevano portato all'uccisione del senatore Crescenzo. Questi aveva cacciato da Roma il papa Gregorio V, eletto per volontà di Ottone III, il quale di contro, nel febbraio 998, dopo aver ricondotto il papa a Roma, costrinse Crescenzo a rifugiarsi a Castel Sant'Angelo, dove alla fine di aprile dello stesso anno, fu preso e decapitato. Per chiedere perdono di tutto ciò e dietro consiglio di s. Romualdo, Ottone si recò sul Gargano.

<sup>41</sup> LEONISMARSICANI, *Chronicon*, Hannoverae 1846, *MHG Script.* VII, p. 642; βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νεῖλου τοῦ νεοῦ, Testo originale greco e studio introduttivo a cura di G. GIOVANELLI, Grottaferrata 1972, (d'ora in poi: *Vita di S. Nilo*), p. 128.

<sup>42</sup> *Il Chronicon di Benedetto monaco di S. Andrea del Soratte*, a cura di G. Zucchetti, (Istituto Storico Italiano, Fonti per la Storia d'Italia, 55) pp. 112-113.

<sup>43</sup> F. COULET, *Etudes sur l'ancien poème français du Voyage de Charlemagne*, Montpellier 1907, pp. 131-133. Sulla base anche di queste osservazioni Zucchetti conclude che una leggenda su questo itinerario doveva esistere già al tempo di Benedetto sotto una forma impossibile da determinare (*Il Chronicon* cit., p. XXXII), mentre Petrucci (*Aspetti*

potrebbe essere stato inventato dall'autore - giacché nessun testo precedente ne fa accenno alcuno - per enfatizzare l'importanza dell'impresa, e qualche dettaglio sulla via seguita potrebbe essere stato desunto dai pellegrinaggi che allora si formavano in Italia o dalle narrazioni che allora correivano nei chiostrì. La notorietà del Gargano come tappa di un modello di viaggio grandioso e leggendario, tanto da rientrare nel fantasioso viaggio del re franco, diventava così un esplicito richiamo letterario al fortissimo fascino che, già da circa due secoli, questo luogo esercitava su tutta Europa.

### *Tappe intermedie di viaggi in Oriente.*

Ai pellegrini che in epoca tardo-antica si mettevano in viaggio per la Terra Santa era ben nota la strada che, attraverso le vie Appia e Traiana, conduceva da Roma a Brindisi. A quell'epoca tuttavia il viaggio via terra doveva essere più sicuro e quindi in qualche caso preferito o praticato in alternanza con quello marittimo, pur essendo più lungo. Lo dimostra già il famoso *Itinerarium Burdigalense*<sup>44</sup> che tramanda il percorso puntuale di un viaggio in Terra Santa svoltosi tra il 333 e il 334. L'ignoto viaggiatore, un pellegrino di Bordeaux, nel suo percorso verso la Terra Santa scelse entrambi gli itinerari, passando due volte dall'Italia: all'andata attraversò i maggiori centri di Lombardia e Veneto e dopo Aquileia valicò le Alpi Giulie e passò in Dalmazia. Al ritorno invece, sbarcato ad Otranto passò per Brindisi, Bitonto, Canosa e altri centri della Puglia, si spostò poi verso Benevento, Capua, Formia e dopo una sosta a Roma, si inoltrò nel territorio umbro-marchigiano e di lì, attraversata l'Emilia, si fermò a Milano, dove termina il resoconto. Dunque, per quanto attiene all'Italia meridionale, l'itinerario seguiva l'antica via Traiana, di cui peraltro questo testo costituisce una fonte importantissima di conoscenza anche per le numerose *mansiones* e *mutationes* che vi sono annotate<sup>45</sup>.

L'itinerario di ritorno, con le sue tappe nei territori pugliesi e campani, rimarrà una costante dei pellegrinaggi da e verso la Terra Santa. Attorno all'870<sup>46</sup> il monaco Bernardo, proveniente da un monastero francese, e due suoi compagni, Teodemundo monaco beneventano (forse dal monastero di S. Vincenzo al Volturno) e Stefano monaco spagnolo, intrapresero un pellegrinaggio per la Terra Santa, di cui è rimasto un noto racconto, l'*Itinerarium Bernardi monachi*, che Tobler e Molinier inserirono anche nella loro pubblicazione degli *Itinera Hierosolymitana*<sup>47</sup>, giacché insieme all'itinerario di Arculfo e a quello di s. Willibaldo<sup>48</sup>, sono i soli testi di tal genere anteriori alle crociate. Anche Bernardo e i suoi amici attraversano l'Italia per due volte, la prima da Roma a Taranto, la seconda da un punto della costa tirrenica a sud di Napoli fino a Roma. Nel viaggio di andata, dopo essersi fermati a Roma per avere da papa Nicola I la benedizione e il permesso di fare il viaggio, visitarono la grotta-santuario di S. Michele sul Gargano; di lì si diressero poi a Bari per ottenere dal sultano Seodan, all'epoca alla guida della città, dei lasciapassare per poter entrare in Alessandria e al Cairo. Imbarcatosi per l'Oriente dal porto di Taranto, sbarcarono ad Alessandria e visitarono diverse città e luoghi di culto di Egitto e di Palestina. Successivamente ritroviamo i tre

---

*del pellegrinaggio* cit., pp. 172 n. 70) pensa a un'impressione ricevuta dall'itinerario compiuto da Ottone III nel 999, giacché Benedetto scrive intorno all'anno 1000.

<sup>44</sup> In *Itineraria Romana*, vol. I, ed. O. CUNTZ, Lipsia 1929, pp. 86-102.

<sup>45</sup> Alcuni tratti della Traiana tuttavia risultano già modificati rispetto al tracciato originario, cfr. P. DALENA, *Strade e percorsi nel Mezzogiorno d'Italia (secc. VI-XIII)*, Cosenza 1995, pp. 15-16; R. GELSOMINO, *L'Itinerarium Burdigalense e la Puglia*, in *Puglia Paleocristiana*, Bari 1970, pp. 205-268.

<sup>46</sup> La data riportata nel prologo dell'*Itinerarium* è il 970, ma per le situazioni e i personaggi descritti nel racconto va evidentemente corretta e anticipata a un secolo prima, cfr. F. AVRIL - J.R. GABORIT, *L'Itinerarium Bernardi monachi et les pèlerinages d'Italie du Sud pendant le Haut-Moyen-Age*, in "Mélanges d'archéologie et d'histoire" 79 (1967), pp. 269-298, in particolare pp. 273-274.

<sup>47</sup> *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora et latina exarata*, Geneve 1879, pp. 309 ss., ma l'edizione critica del testo era già apparsa nell'opera di T. TOBLER, *Descriptiones Terrae Sanctae*, Leipzig 1874, pp. 85 ss.

<sup>48</sup> S. Willibaldo, arcivescovo di Eichstätt (742-787), si recò in Terra Santa insieme al fratello Winnibaldo. Visitata Roma, i due fratelli sostarono per alcuni giorni a Terracina e a Gaeta, e di lì proseguirono via mare per Napoli, Reggio, Catania e Siracusa. *Ibidem*, pp. 1-76. L'itinerario del vescovo Arculfo, invece, scritta da Adamnano abate in Scozia, era stato già pubblicato nel volume precedente a quello di Tobler, nell'edizione di P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi III-IV*, Praga-Vienna-Lipsia 1898, pp. 219-297.

pellegrini ancora in Italia: il punto in cui sbarcarono non è precisato, ma doveva essere probabilmente sulla costa tirrenica a sud di Napoli, giacché di lì la prima tappa furono le grotte del Monte Aureo, a Olevano sul Tusciano vicino Salerno<sup>49</sup>. Poi, nuovamente a Roma, si separarono e Bernardo proseguì da solo il suo viaggio fino a Mont Saint-Michel in Normandia.

Bernardo è un viaggiatore attento e un buon descrittore: il suo pellegrinaggio sembra mosso, oltre che da un sincero sentimento cristiano, anche da un vivace spirito di curiosità che si evince dalle descrizioni di luoghi e di opere d'arte nonché dall'annotazione di eventi, come la deportazione dal porto di Taranto di migliaia di cristiani beneventani, condotti schiavi dagli Arabi verso l'Africa. Con molta precisione è definita anche la situazione geografica e politica della città di Bari, piazzaforte già alle dipendenze di Benevento e in quel momento nelle mani dei Saraceni, il cui capo Seodan, che pure godeva di una sinistra reputazione nelle cronache dell'Italia meridionale, agevolò decisamente il passaggio dei pellegrini donando loro i lasciapassare per l'Egitto. Le notizie preziose che fornisce l'*Itinerarium* dunque appartengono piuttosto alla storia della dominazione araba e a quel breve ma intenso periodo che la Puglia visse durante l'emirato di Bari<sup>50</sup>.

## 2) Santità monastica italo-greca e viaggi devozionali

### *Pellegrinaggi locali verso le santità viventi*

Alle due grandi forme di pellegrinaggio altomedievale, in Terra Santa e a Roma, si affiancava, com'è noto, un terzo e altrettanto antico tipo di viaggio devozionale caratterizzato da un rapporto più diretto con il tramite della divinità: la venerazione dei santi viventi, onorati al pari di quelli defunti e presso i quali i devoti accorrevano per impetrare favori e miracoli. L'origine di questa particolare forma di pellegrinaggio è strettamente connessa con la santità monastica. Nella concezione stessa dell'esistenza infatti il monachesimo recuperava, facendone il fulcro della propria spiritualità, una delle idee più radicate nel primo pensiero cristiano e nelle Sacre Scritture: l'idea che la vita sulla terra è un esilio e che i cristiani attraversano il mondo come stranieri in un viaggio incessante verso la patria celeste. L'ideale di ξενιτεία, e l'abbandono della patria e della famiglia in cui essa si traduceva, trovava spesso la prima forma di attuazione nel pellegrinaggio giacché esso implicava uno stato di separazione, se pur temporaneo, dal mondo. Il viaggio poteva costituire, oltre che un atto di devozione, anche un momento rilevante nella vita religiosa del fedele, l'inizio della sua rinuncia al mondo o l'ingresso nella vita monastica. Fin dalla tarda antichità dunque invalse la consuetudine di visitare le celle degli asceti e gli eremiti del deserto alla ricerca di modelli supremi di santità<sup>51</sup>. Questo tipo di pellegrinaggio, che ricordava il peregrinare tra i grandi padri del deserto, e che era tipico della spiritualità orientale, condizionò notevolmente anche i territori di influenza bizantina.

A ciò si aggiunse il ruolo particolare svolto da alcuni santi monaci nell'impero d'Oriente. Come già sottolineava Peter Brown per l'epoca tradoantica, in regioni come la Siria e l'Egitto una funzione di straordinaria rilevanza andò assumendo il θεῖος ἀνήρ, "l'uomo divino" (anacoreta, stilita, abate, monaco eremita o cenobita) come rappresentante e insieme protettore della comunità sociale, come mediatore del potere politico e del potere divino, e santificato da una vita spesa al servizio di

---

<sup>49</sup> I vecchi commentatori dell'*Itinerarium* non avevano identificato il *Mons Aureus* citato da Bernardo con esattezza: Jean Stiltingh, avendo intuito che la *crypta* era dedicata anch'essa all'Arcangelo, vista la grande devozione di Bernardo per s. Michele, aveva proposto di identificare questo luogo con una piccola cappella a sud di Castellamare di Stabia e di Sorrento. Ma tale ipotesi, pur essendo congrua sia per la cronologia sia per la posizione geografica, presentava la difficoltà dovuta al fatto che il termine *crypta* implica l'esistenza di una grotta e che inoltre Bernardo parlava di sette altari all'interno di questo santuario. La grotta posta invece sulle pendici del Monte Raione, non lontano da Olevano sul Tusciano a metà strada tra Salerno ed Eboli, presenta tutte le analogie con la descrizione dell'*Itinerarium*: cronologia, posizione geografica, e la presenza di sette cappelle separate ma comprese nella grotta. Cfr. G. KALBY, *La cripta di S. Michele Arcangelo in Olevano sul Tusciano*, in "Rassegna storica salernitana" 24-25 (1963-1965); AVRIL-GABORIT, *L'itinerarium Bernardi monachi* cit., pp. 281-293.

<sup>50</sup> Cfr. G. MUSCA, *L'emirato di Bari, 847-871*, Bari 1964.

<sup>51</sup> La visita agli asceti divenne una tappa del viaggio in Terra Santa: Egeria, dopo tre anni trascorsi in Palestina, si recò in Mesopotamia *ad visendos sanctos monachos*, mentre Paola visitò tutte le celle degli asceti egiziani. S. PRICOCO, *Il pellegrinaggio cristiano nella tarda antichità e il santuario di san Michele sul Gargano, Culti e insediamenti micaelici* cit., pp. 107-124, in particolare pp. 109-112.

Dio e perciò da Dio remunerato con l'attribuzione della δύναμις taumaturgica, quindi venerato e ricercato come guaritore nonché come consigliere<sup>52</sup>.

Nell'Italia meridionale bizantina, soprattutto in seguito alla riconquista voluta dai sovrani macedoni nella seconda metà del secolo IX, il monachesimo di tradizione orientale, sorto grazie all'arrivo nelle estreme regioni della penisola di elementi greco-orientali a partire già dal VII-VIII secolo, ebbe nuovo impulso riuscendo a prosperare nonostante le ripetute incursioni saracene e a sopravvivere anche quando il dominio bizantino fu soppiantato dalla presenza normanna<sup>53</sup>. Il monachesimo italo-greco ebbe i suoi eroi santi<sup>54</sup>, le cui *Vitae* tramandano numerosi episodi che testimoniano l'intervento dei monaci nella vita delle popolazioni rurali e di fronte alle preghiere di fedeli giunti da ogni parte. Costoro erano spinti da disparate motivazioni: prevalentemente il desiderio di guarire, ma anche la necessità di richiedere al santo consigli, intercessioni per la liberazione di prigionieri e condannati, vere consulenze in affari pubblici e privati. In questo impegno quotidiano il santo italo-greco, individualmente o attraverso il monastero, ricopriva un ruolo insostituibile di richiamo e di attrazione regionale per visitatori e pellegrini. Egli, proprio come il santo bizantino descritto da Elisabeth Malamut, "faceva parte del paesaggio come qualsiasi altro elemento, allo stesso tempo essenziale e consueto", in virtù di quell'aspetto della santità bizantina che rende l'uomo di Dio così straordinario eppure così familiare alla gente del tempo<sup>55</sup>.

I *Bioi* di questi santi italo-greci infatti (scritti in tempi quasi immediatamente successivi all'esistenza storica dei santi stessi, quindi tra X e XII secolo) appartengono e si ricollegano al più ampio *corpus* agiografico prodotto in ambito bizantino: in essi si propone un modello di santità rigidamente ascetico, ma inserito nel contempo in un contesto di impegno sociale, riconducibile direttamente agli ideali di συμπράθεια monastica, nonché alla funzione taumaturgica che caratterizzava fortemente il concetto di santità nella mentalità bizantina. Il tipo di pellegrinaggio che si svolgeva presso questi santi, così come possiamo ricostruirlo dalle *Vite*, si riconduce soprattutto al viaggio di guarigione e di preghiera, rivolta sia in forma diretta al santo in vita, sia sulla sua tomba o grazie alle sue reliquie, in virtù delle quali si manifestano i miracoli *post mortem*. Questi ultimi occupano spesso nella narrazione un ruolo conclusivo, essendo posti nella parte finale del racconto, e talvolta indipendente, trovandosi quasi staccati dalla prima parte che investe le vicende della "vita" vera e propria.

Da questi racconti emerge una forte partecipazione popolare al culto e quindi verso i monasteri fondati da questi santi asceti, partecipazione che costituisce evidentemente un elemento centrale in narrazioni di questo genere, il perno su cui ruota il significato stesso della letteratura agiografica. Proprio in questa visione tuttavia l'agiografo inserisce notizie di situazioni, toponimi e piccole descrizioni utili alla conoscenza del paesaggio e degli itinerari che i fedeli o gli stessi monaci intraprendevano occasionalmente o quotidianamente. E proprio da questi elementi che si trae l'impressione che piccoli pellegrinaggi e spostamenti a breve distanza erano compiuti da fedeli provenienti per lo più dai borghi vicini o da regioni limitrofe alle aree monastiche in cui sorgeva il monastero o il μετόχιον del santo.

<sup>52</sup> Cfr. gli studi raccolti nel libro di P. BROWN, *Society and the Holy in the Late Antiquity*, London 1982 (trad. it. *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988); ID., *The cult of the saints. Its rise and function in Late Christianity*, Chicago 1981 (trad. it. *Il culto dei santi*, Torino 1983); su posizioni simili, per i santi propriamente bizantini, è anche E. PATLAGEAN, *Santità e potere a Bisanzio*, Milano 1992.

<sup>53</sup> Sul monachesimo italo-greco esiste una bibliografia molto ampia, anche perché è un tema al centro di una lunga e dibattuta questione storiografica. Ci limiteremo a segnalare solo il primo studio complessivo sull'argomento e cioè quello di S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Napoli 1963, a cui va ad aggiungersi un suo più recente intervento alle giornate di Spoleto: *Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale e insulare*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXIV), Spoleto 1988; e a rimandare alle note bibliografiche dello studio di E. PATLAGEAN, *Ricerche recenti e prospettive sulla storia del monachesimo italo-greco*, in *Santità e potere*, cit., pp. 193-220, e soprattutto alla Bibliografia contenuta nel volume *La Vita di S. Fantino il Giovane*, introd., testo greco, traduzione, commentario e indici a cura di E. FOLLIERI, (Subsidia Hagiographica 77) Bruxelles 1993, alle pp. X-LIV.

<sup>54</sup> Cfr. E. FOLLIERI, *Il culto dei santi nell'Italia greca*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padova 1972, pp. 553-577; EAD., *I santi della Calabria bizantina*, in *Calabria Bizantina*, Atti del I e del II incontro di studi bizantini, Reggio Calabria 1974, pp. 71-93.

<sup>55</sup> E. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, p. 212.

S. Vitale da Castronovo, dopo un lungo viaggio che attraverso itinerari montuosi dalla Sicilia, dove era nato e aveva cominciato la vita monastica, al nord della Calabria, si era fermato in un luogo realmente inaccessibile, detto *Petra Roset*<sup>56</sup>, e lì con l'aiuto della preghiera e dell'opera manuale di disboscamento, "qui erat inaccessibilis, accessibilem reddidit universis"<sup>57</sup>. Costruita poi una chiesa e dedicatala al santo padre Basilio, "aquam sanctam et salutiferam superostendit, quae erat aegrotantium mirabili medicina, et stupenda curatio languidorum"<sup>58</sup>. Dai borghi vicini accorsero allora uomini e donne e, qualunque fosse la loro infermità, dopo l'intervento del santo se ne tornavano sani e contenti. Lo stesso s. Vitale, lasciato questo luogo e dopo varie peregrinazioni, si fermò nelle valli tra i monti di Turri e di Armento in Basilicata e qui, utilizzando una struttura preesistente, una chiesetta già dedicata a S. Adriano e S. Natalia, edificò insieme ai monaci che lo seguivano un monastero dove cominciò a operare miracoli e innumerevoli guarigioni, cosicché - dice l'agiografo - "per eius orationis suffragia multi laesi, multi caeci, multi daemioniaci curabantur" e non solo, "sed et plurimi de longe veniebant, cupientes peccata sua Patri sancto confiteri"<sup>59</sup>. Un po' più avanti l'agiografo, dopo aver evidenziato il fatto che la fama del santo era ormai "longe lateque diffusa", racconta di un uomo colpito da sterilità che era venuto fino al monastero da Cassano. Questa cittadina, situata a 68 km a nord-est di Cosenza, doveva essere collegata alla zona in cui si trovava il monastero tramite uno di quei percorsi interni che tagliavano trasversalmente la Calabria, partendo dalla litorale jonica e giungendo sulla tirrenica, e da cui si diramavano alcuni tratti che conducevano alle zone montagnose al confine con la Basilicata<sup>60</sup>. Alcune di queste vie istmiche, ad esempio, consentivano di raggiungere anche le aree monastiche, poste tra Calabria e Basilicata, del Mercurio e del Latiniano<sup>61</sup>, secondo itinerari di derivazione addirittura magno-greca, come quello che dalla piana di Sibari, attraversando la zona montuosa che da Castrovillari si estende fino a Papasidero, giungeva a Scalea. Forse uno di questi percorsi, ma in direzione inversa, compì l'indemoniato che "a Mercuria civitate"<sup>62</sup> si recò da s. Leone Luca nel monastero del Monte Mula, posto invece sopra Cassano. Un itinerario simile, ma più agevole, dovette intraprendere la nobile donna che da Rossano andò a visitare s. Macario nel monastero di S. Lorenzo nel Latiniano per farsi guarire dalla sterilità<sup>63</sup>: questo itinerario infatti doveva essere quello che s. Nilo percorreva in un giorno solo dal Mercurio a Rossano<sup>64</sup> e collegava anche i vari monasteri italo-greci sparsi nella zona<sup>65</sup>.

Una fitta rete di stradine interne dunque caratterizzava nell'alto medioevo la viabilità delle due regioni più estreme della penisola e collegava efficientemente centri monastici e villaggi rurali. E tuttavia questi tortuosi sentieri di montagna dovevano suscitare nell'immaginazione collettiva un certo sentimento di insicurezza dovuto anche all'asprezza e all'isolamento dei luoghi, come suggerisce l'episodio, narrato nella *Vita* di s. Leoluca, di un tale Costantino che, mentre si recava al monastero del Monte Mula per far visita a un suo parente monaco, "insidiante diabolus deviavit" e

<sup>56</sup> Toponimo che identifica un importante snodo viario lungo la strada litoranea Jonica. Nel XII secolo Idrisi lo indicava come frontiera tra Franchi e Longobardi, situandolo a dodici miglia da Roseto Capo Spulico (provincia di Cosenza) e a sei miglia dal fiume Sinni, posizione che lo farebbe coincidere con "Torre Bollita", località in cui già Procopio osservava la continuità territoriale tra le province di *Lucania* e *Brittia*. Cfr. DALENA, *Strade e percorsi* cit., pp. 25-26 e n. 75; ID., *Sistema viario e sistema fluviale tra Lucania e Calabria (secc. VI-XVIII)*, in AA.VV., *Le vie dell'acqua in Calabria e in Basilicata*, Soveria Mannelli 1995, pp. 28-316, p. 282 e p. 297.

<sup>57</sup> *Vita S. Vitalis Abb. Armenti et Rapollae in Italia auct. fere coevo*, in AA. SS. *Martii*, t. II<sup>3</sup>, pp. 27-35, p. 28 cap. 5.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 30 cap. 12.

<sup>60</sup> DALENA, *Strade e percorsi* cit., pp. 33-34.

<sup>61</sup> Le due aree al confine tra Calabria e Basilicata in cui tra X e XI secolo fiorirono numerose fondazioni monastiche italo-greche, cfr. G. GIOVANELLI, *L'eparchia monastica del Mercurio*, in "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" XV (1961), pp. 120-139; B. CAPPELLI, *Il Mercurion*, in *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani*, pp. 225-252 e nello stesso volume anche ID., *Alla ricerca di Latinianon*, pp. 253-274.

<sup>62</sup> *Vita Sancti Leonis Lucae Corilionensis Abb. Mulensi in Calabria*, in AA. SS. *Martii*, I<sup>3</sup>, pp. 99-102, p. 102 cap. 22.

<sup>63</sup> *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii iuniorum e Sicilia auctore Oreste patriarcha Hierosolimitano, graece et latinae ed. et adnotationibus illustr. I. COZZA-LUZI*, Romae 1893, pp. 71-96, p. 89.

<sup>64</sup> *La Vita di S. Nilo* cit., cap. 4 e G. GIOVANELLI, *San Nilo fondatore di Grottaferrata*, Versione italiana del testo greco e note, p. 127.

<sup>65</sup> DALENA, *Sistema viario e sistema fluviale* cit., p. 299.

si perse per i monti di Mormanno. Afflitto e stanco invocò allora il nome del santo e subito una voce dall'altra parte del monte gli indicò la strada per tornare<sup>66</sup>. L'insidia diabolica, simbolo della difficoltà di orientarsi, è dunque sconfitta da un intervento miracoloso che, forse non a caso, si manifesta attraverso un fenomeno naturale utile all'orientamento: l'eco.

Una grande affluenza di persone al monastero poteva essere determinata, com'è noto, anche da difficoltà di altro genere, come le carestie o le calamità naturali. Soprattutto in questi casi di richieste collettive, l'accoglienza dei monaci nei confronti della comunità rinsaldava quel legame tra popolazione e fondazioni monastiche rurali, già istituito dall'esercizio delle capacità taumaturgiche del santo. Al cenobio di S. Giuliano, guidato da s. Luca e situato vicino al fiume Agri nei pressi della cittadina di Noa in Basilicata, "cum totam Marsorum Provinciam valida fames invaderet, eodem universi concurrerent, e suis cuidam praecepit sanctissimus Lucas, ut sine parsimonia omnia omnibus praeberet"<sup>67</sup>. S. Saba salvò la sua regione da un'invasione di locuste e successivamente anche la regione del monte Aeta, i cui abitanti si erano recati da lui per implorarlo di liberarli da quel flagello<sup>68</sup>.

Veri micropellegrinaggi dovevano essere quelli che si svolgevano dopo la morte del santo sia per la ricorrenza del *dies natalis* sia per la venerazione delle reliquie, dotate, al pari del santo in vita, di capacità curative ed esorcizzanti. Nella Vita di s. Elia Speleota, durante la narrazione piuttosto estesa dei miracoli *post mortem*, vengono menzionati alcuni dei borghi, più o meno vicini al monastero, da cui provenivano i fedeli. Si osserva dunque che verso il monastero di S. Elia, situato nei pressi di Melicuccà vicino a Seminara (provincia di Reggio Calabria), affluivano persone provenienti da luoghi presumibilmente compresi nell'area circostante al monastero, come Gaiànò, Moro e Tòrtore<sup>69</sup>, ma anche da borghi considerevolmente distanti e posti in zone più a nord della regione, come ad esempio Cirò<sup>70</sup>.

### *Il viaggio del santo pellegrino*

Un aspetto della santità monastica, forse finora sottovalutato, è quello che ritrae l'asceta o l'eremita orientale nella veste di viaggiatore in prima persona, una peculiarità comune a molti santi bizantini. Come ha rilevato E. Malamut<sup>71</sup>, le motivazioni che spingevano il santo nei suoi vari spostamenti, narrati nei racconti agiografici, erano molteplici e determinavano la natura stessa del viaggio: così accanto al viaggio del santo guaritore, vi era il viaggio del santo purificatore, del santo giustiziere, del santo profeta, ecc. I santi stessi poi viaggiavano, al pari dei pellegrini comuni, verso le due principali mete del pellegrinaggio cristiano: Roma e Gerusalemme.

Anche i santi italo-greci furono buoni viaggiatori e pellegrini devoti, soprattutto verso il sepolcro degli Apostoli. Questo atto di fede viene sottolineato da quasi tutti gli agiografi italo-greci e costituisce quindi una testimonianza della continuità della tradizione sul martirio e sulla tomba dei due Apostoli a Roma, tradizione sempre viva anche nella Chiesa orientale<sup>72</sup>. Non a caso dunque,

<sup>66</sup> *Vita Sancti Leonis Lucae* cit., p. 101 cap. 19

<sup>67</sup> *Vita Sanctae Lucae Abb. auct. anonymo coevo*, in *AA. SS., Oct.*, t. VI, pp. 337-341, p. 339,6.

<sup>68</sup> *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii iuniorum* cit., pp. 5-70, p. 29.

<sup>69</sup> *Vita S. Eliae Speleotae Abb. Conf. auct. discipulo mon.*, ed. J. STILTINGH, in *AA. SS. Sept.* III (1750), pp. 848-887. Gaiànò, che nel testo è definito come "borgo", χωρίον Γαιανῶν (p. 882), è un toponimo non attestato altrove. Dovrebbe trattarsi di una contrada non identificata nei pressi di Seminara: cfr. G. ROLHFS, *Dizionario toponomastico e onomastico della Calabria*, Ravenna 1974, p. 120. Si osservi inoltre che nei toponimi calabresi la desinenza in *-anò* denota un *praedium* romano che ha subito nel Medioevo l'accentazione greca (*Romanus*=greco bizantino Ῥωμανός): F. MOSINO, *Storia linguistica della Calabria*, Rovito 1987, I, p. 23. Il toponimo Turturro, καστεῖλλον Τουρτούρων (p. 886), si può identificare con Tòrtore (dialetto: *Tùrturi*) contrada del comune di S. Luca, appunto, attualmente in provincia di Reggio Calabria (ROLHFS, *Dizionario toponomastico* cit., p. 347) mentre per il toponimo Moro/Murro, indicato nel testo in maniera generica e senza nessun termine che specifichi il tipo di insediamento (τὸν οἰκηστὴν τοῦ Μώρου, p. 884), potrebbe essere Murrò, contrada a Nord di Jonadi in provincia di Catanzaro (*Ibidem*, p. 206).

<sup>70</sup> *Vita S. Eliae Speleotae* cit., pp. 883-884: da Cirò provengono due persone, il servo di un certo Mailì e un tale Cristoforo; in un caso il borgo è definito grande: ἀπὸ τοῦ μεγάλου χωρίου Σικρύων.

<sup>71</sup> *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, p. 212.

<sup>72</sup> Cfr. F. RUSSO, *La "peregrinatio" dei santi italo-greci alle tombe degli Apostoli Pietro e Paolo a Roma*, in "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" n.s. XXII (1968), pp. 89-99; J.-M. SANSTERRE, *Les coryphées des apôtres, Rome et le papauté dans les Vies des saints Nil et Barthélemy de Grottaferrata*, in "Byzantion" LV (1985), pp. 530-532 e pp.

nel βίος di s. Saba si narra che il santo compì questo viaggio devozionale insieme a un monaco orientale, che era approdato sulle coste pugliesi di Otranto e che voleva percorrere per nave la distanza "che c'è tra Roma e la Langobardia" (τὸν μεταξὺ Ῥώμης καὶ Λαγοβαρδίας περαιωθεὶς πλοῦν)<sup>73</sup>. Il santo e il suo confratello si imbarcarono allora insieme per Roma e furono miracolosamente guidati nella navigazione da due venerabili uomini canuti, che altri non erano se non gli stessi Apostoli, Pietro e Paolo. Nell'episodio incuriosisce la scelta di compiere per mare il viaggio dalla Lucania meridionale fino a Roma, probabilmente per l'insicurezza delle vie terrestri dovuta alle frequenti incursioni saracene. E inoltre interessante il particolare dell'arrivo del monaco dall'Oriente che rimanda al legame costante di questi monaci con le comunità monastiche orientali, legame che per altro è ulteriormente confermato dal fatto che spesso gli asceti lasciavano l'Italia per regioni dell'Oriente. Elia da Reggio, alcuni anni prima di fondare il suo cenobio, per sfuggire alle incursioni saracene si era trasferito con un compagno di asceti a Patrasso<sup>74</sup>, e forse per lo stesso motivo s. Fantino scelse addirittura di trascorrere il resto della vita a Tessalonica<sup>75</sup>.

In qualche caso il viaggio a Roma per questi asceti sembra piuttosto un pellegrinaggio di iniziazione alla vita monastica, come per s. Elia da Reggio che, dopo aver inondato di lacrime il sepolcro degli apostoli, si sottopose ad estenuanti prove corporali e decise di prendere i voti<sup>76</sup>. S. Fantino invece fu l'unico tra i monaci italo-greci a recarsi in pellegrinaggio a S. Michele sul Gargano: egli insieme ad altri tre monaci "partì dal monastero, dirigendosi verso quel Sant'Angelo verso cui agognava. E in diciotto giorni, faticosamente, lo raggiunse a piedi, sotto il freddo e il caldo, per lo più senza mangiare né bere"<sup>77</sup>.

Un viaggio molto ben conosciuto nelle *Vite* dei santi bizantini è il viaggio a Costantinopoli. Nei secoli IV e V i monaci d'Oriente, malgrado l'attrazione per la capitale fosse in antitesi con il richiamo del deserto promosso dai Padri della Chiesa, affluirono così numerosi all'interno della città che le autorità civili e religiose cominciarono a temere qualche tumulto, tanto che furono emanate diverse interdizioni fino a quella che, presa nel 451 al Concilio di Calcedonia, condannava qualsiasi monaco straniero che causasse guai a Costantinopoli<sup>78</sup>. Più tardi, quando il monachesimo stesso trovò forme più stabili di insediamento, il viaggio a Costantinopoli, che pure continuò a rimanere una meta ambita dai monaci orientali, si configurò piuttosto come viaggio verso il centro politico dell'impero e, nel caso dei monaci italo-greci, verso il centro, per così dire, di appartenenza etnico-culturale. S. Bartolomeo da Simeri, dopo aver fondato il monastero di S. Maria Odigitria presso Rossano, avendo bisogno di sacri vasi e sacre icone per abbellire la sua chiesa si recò a Costantinopoli, senza farsi atterrire affatto dalla distanza e dalla difficoltà del viaggio. E da qui, dove fu ricevuto con sommi onori dall'imperatore Alessio e dalla moglie Irene e da tutto il senato, riportò "molti e ricchissimi doni, icone, libri, vasi sacri"<sup>79</sup>.

Anche s. Elia il Giovane<sup>80</sup> era stato convocato nella capitale imperiale, ma purtroppo egli non riuscì a vedere la sontuosa città, nonostante i suoi spostamenti fossero così frequenti e a grandi distanze da essere definito "uno dei più grandi viaggiatori dell'epoca"<sup>81</sup>. Nato a Enna nell'823, Elia fu fatto prigioniero dagli Arabi all'età di cinque anni e venduto schiavo in Africa. Qualche anno più tardi, riacquistata la libertà, si recò in Palestina a venerare i luoghi santi. Verso l'881 si trovava ad Alessandria per visitare due celebri luoghi di martirio di quella zona: il santuario di Ciro e Giovanni

---

541-542; ID., *Le monachisme byzantin à Rome*, in *Bisanzio e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XXXIV (1988), pp. 701-746, in particolare pp. 713-716.

<sup>73</sup> *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii iuniorum* cit., pp. 30-32.

<sup>74</sup> *Vita S. Eliae Speleotae* cit., pp. 856-858.

<sup>75</sup> *Vita di S. Fantino il Giovane* cit., pp. 439 ss.

<sup>76</sup> *Vita S. Eliae Speleotae* cit., p. 851 cap. 8.

<sup>77</sup> *Vita di S. Fantino* cit., p. 431.

<sup>78</sup> MALAMUT, *Sur la route* cit., pp. 148 ss.

<sup>79</sup> *Vita S. Bartolomei Abbatis Confessoris*, in *AA.SS.*, Septembris t. VIII, pp. 810-826, p. 821; cfr. anche *Il Bios di San Bartolomeo da Simeri*, introduzione, testo greco, traduzione italiana e note a cura di G. ZACCAGNI, in "Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici" 33 (1996), pp. 193-274.

<sup>80</sup> *Vita di S. Elia il Giovane*, testo inedito con traduzione italiana a cura di G. ROSSI-TAIBBI, Palermo, [Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici, Testi 7] 1962.

<sup>81</sup> MALAMUT, *Sur le route* cit., p. 258.

a Ménouthis e quello di S. Mena. Di qui voleva passare in Persia, ma il suo cammino fu invece dirottato da un'incursione barbara verso Antiochia, dove una voce gli consigliò di tornare nella sua patria per fondare un cenobio. Da Antiochia allora Elia intraprese un viaggio terrestre fino a Tripoli, ripercorrendo migliaia di chilometri nello spazio di tre anni. Una volta raggiunta l'Africa, egli navigò fino a Palermo su una grossa imbarcazione per il commercio, probabilmente araba. Giunto a Taormina ripartì per il Peloponneso e quindi nella regione di Sparta per visitare la chiesa dei santi anargiri, Cosma e Damiano. Di lì raggiunse Butrinto e Corfù, da dove si imbarcò per la Calabria. Finalmente si fermò nella parte più meridionale della regione, esattamente nelle Saline vicino Reggio, nel luogo rivelatogli l'anno prima come sito di fondazione per il suo monastero, ma dopo aver trascorso lì qualche anno, Elia riprese a viaggiare: fu a Roma per visitare il sepolcro di Pietro, poi di nuovo a Reggio, poi ad Amalfi. L'ultimo viaggio, che avrebbe dovuto condurre Elia a Costantinopoli su invito dell'imperatore, si concluse invece a Tessalonica, dove il santo morì nel 903. Da Naupatto, dove era sbarcato, fino a Tessalonica, egli aveva percorso, all'età di 90 anni, ben 500 km. di strada!

Spiritualità monastica italo-greca e desiderio di peregrinare sono idealmente accomunati molto significativamente nelle parole stesse con cui s. Nilo di Rossano, senza dubbio il più noto tra i santi italo-greci e anch'egli piuttosto attivo negli spostamenti, si congedò per sempre dai suoi confratelli: "Io vi prego, quando sarò morto, di non tardare a seppellire sotto terra il mio corpo; non lo deporrete nella Casa del Signore, né costruirete alcun tumulo sopra di me, né vi aggiungerete ornamenti di sorta. Che se, tutt'al più vogliate apporvi qualche contrassegno, perché si riconosca dove voi mi abbiate posto, sia questo in piano terra, affinché i pellegrini vi si possano adagiare. Anch'io infatti sono stato pellegrino per tutti i giorni della mia vita"<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> *Vita di S. Nilo* cit., p. 133 cap. 98.