

DONO, CONTRODONO E CORRUZIONE

Ricerche storiche e
dialogo interdisciplinare

a cura di
Gianluca Cuniberti



Edizioni dell'Orso

Fonti e studi di Storia Antica
Collana fondata da
SILVIO CATALDI

*Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Torino,
Dipartimento di Studi storici, Ricerca locale – linea b*

Comitato Scientifico: Silvio Cataldi (Torino), Victor Alonso Troncoso (La Coruña),
Claudia Antonetti (Venezia), Elisabetta Bianco (Torino), Pietro Cobetto Ghiggia
(Campobasso), Gianluca Cuniberti (Torino), Dominique Lenfant (Strasbourg),
Robert Weldon Wallace (Evanston)

I volumi pubblicati nella Collana sono sottoposti a un processo di *peer review*
che ne attesta la validità scientifica.

DONO, CONTRODONO E CORRUZIONE

Ricerche storiche e
dialogo interdisciplinare

a cura di

Gianluca Cuniberti



Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2017

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

15121 Alessandria, via Rattazzi 47

Tel. 0131.252349 - Fax 0131.257567

E-mail: info@ediorso.it

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale e informatica: ARUN MALTESE (biblioteca.bear@gmail.com)

Grafica della copertina: PAOLO FERRERO (paolo.ferrero@nethouse.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISBN 978-88-6274-699-1

INDICE GENERALE

GIANLUCA CUNIBERTI <i>Premessa</i>	p. IX
CLAUDIA ANTONETTI Gli Antichisti e le indagini sul dono: una prospettiva da riattualizzare	1
STEFANO DE MARTINO “Corrompere” gli dèi nell’Anatolia ittita	15
CAROLINA FERRANDI Corruzione e malversazione nell’impero ittita: tra <i>exempla</i> , normativa e casi concreti	27
DOMINIQUE LENFANT Liens personnels, pots-de-vin ou protocoles ? Les dons du roi de Perse aux ambassadeurs grecs	41
NICOLAS RICHER Pourquoi Sparte a vaincu Athènes en 404. Les pratiques sociales et militaires traduisant une influence sur l’action d’autrui mentionnées par Xénophon dans le début des <i>Helléniques</i>	71
PIETRO COBETTO GHIGGIA La corruzione come ‘reato pretestuoso’ nell’Atene di età classica	101
CLAUDIA ZANAGA L’arbitrato nell’Atene del IV secolo a.C.: varie sfumature di (il)legalità	113
DANIELA MARCHIANDI Contiguità pericolose nell’amministrazione locale dell’Attica classica: affari di famiglia, conoscenze altolocate e doni strategici (a margine del contratto di affitto di una cava di pietra ad Eleusi – <i>SEG LIX</i> 143)	131
MARCO BETTALLI Ricchezza, corruzione, incompetenza: il mestiere di stratego nell’Atene del IV secolo a.C.	179
GIANLUCA CUNIBERTI Il dono, la persuasione, la democrazia: percezione e negazione della <i>dorodokia</i>	197

ARNALDO MARCONE	
Forme evergetiche nella società del Principato: la riflessione senecana	219
PAOLO GARBARINO	
<i>Ad legem Iuliam repetundarum</i> . Profili giuridici della repressione della corruzione in età tardoantica	233
ANDREA PELLIZZARI	
La fenomenologia del «dono» nell'opera di Libanio: un approccio multiforme	271
BERNADETTE CABOURET	
Les cadeaux aux empereurs et aux dignitaires dans l'Empire romain oriental tardif	289
EDOARDO BONA	
<i>Quando strenas do, mihi accipio et ego</i> (Aug. <i>serm</i> 198, 2). Appunti dono e contraccambio nella predicazione di Agostino	309
EMILIANO URCIUOLI	
Un banale circuito infernale. Il 'mercato oblativo' all'origine del campo religioso cristiano	327
MARIA CHIARA GIORDA	
Tra la terra e il cielo: offerte, doni e reciprocità nell'Egitto monastico tardo antico	375
ANDREA NICOLOTTI	
Doni e controdoni nel culto delle reliquie	401
VALENTINA TONEATTO	
Interessi privati e beni della comunità nel discorso ecclesiastico tra Tardo Antico e Alto Medioevo	419
DARIO CANZIAN	
Governare con il consenso: clientele, amicizie, fedeltà e corruzione a Padova tra comune e signoria	433
MARINO ZABBIA	
Corruzione uso politico del dono e crisi del Comune in Albertino Mussato e altri cronisti trecenteschi	455

LORENZO TANZINI Le pratiche elettorali e consiliari dei comuni italiani (XIII-XIV): tra regolamentazione e forzature	471
ANTONIO OLIVIERI Il linguaggio della riforma: retorica della corruzione e ritorno alle origini nella documentazione ospedaliera tardomedievale	493
DANIELA PIEMONTINO «Beneficio pubblico» e «utili particolari» nella Valsesia del Seicento	515
DEBORAH BESSEGHINI Dono e corruzione come vettori di mondializzazione. Il caso di Anita O’Gorman alla vigilia del processo di indipendenza dell’America spagnola (1808-1809)	535
PIERANGELO GENTILE Doni e controdoni tra onore e scandalo: dalla tabacchiera di Carlo Alberto al caso Herz	563
PARIDE RUGAFIORI Italia 1920-1960: dono e corruzione tra etica, politica e impresa. Riflessioni dal caso Gaslini	581
PAOLO SILVESTRI Welfare State e tassazione. Il punto critico della libertà: tra dono e corruzione	587
LUCA BAGETTO Carisma globale contro istituzioni globali? Per un ripensamento dell’eredità politica degli anni ’70	609
PAOLO HERITIER Ambivalenze dei circoli del dono e della vendetta: la giustizia come reciprocità	633
ROCCO SCIARRONE Dono, scambio e capitale sociale. Alle basi della forza e persistenza delle reti mafiose	657

ANDREA NICOLOTTI

Doni e controdoni nel culto delle reliquie

Il culto per le reliquie cristiane può fundamentalmente considerarsi un'espressione della volontà di perpetuare la memoria di uomini illustri e di incoraggiarne la venerazione¹. Tale culto era inizialmente riservato ai soli corpi dei martiri e dei personaggi biblici, ma in seguito si è esteso ai resti corporali di tutti i santi nonché agli oggetti venuti a contatto con essi. Nella forma più antica la venerazione delle reliquie generalmente si realizzava recandosi sui luoghi di sepoltura dove esse erano conservate; ma con il passar del tempo e a motivo della progressiva diffusione del cristianesimo, all'antica usanza di recarsi sui luoghi di sepoltura si affiancò l'uso di spostare le reliquie dalla loro collocazione naturale per riporle altrove, allo scopo di raggiungere un maggior numero di fedeli anche lontani. Lo spostamento delle reliquie – tecnicamente detto traslazione – era incoraggiato anche in virtù della credenza che la vicinanza fisica con le reliquie avesse effetti benefici per le persone e per i luoghi circostanti: ad esempio, le reliquie erano ritenute capaci di proteggere una città dalle catastrofi naturali e dall'assedio dei nemici e si pensava che la loro presenza potesse suscitare guarigioni, conversioni, miracoli, visioni e liberazioni di prigionieri (come nel caso delle reliquie di santo Stefano ritrovate nel 415 in Palestina e traslate in Occidente²). Il possesso di reliquie divenne essenziale quando fra III e IV secolo si diffuse l'abitudine di collocare i resti di un santo in ogni altare delle chiese (un surrogato del primitivo costume di costruire le chiese sul luogo stesso del martirio) chiudendoli dentro una cavità scavata nell'altare stesso, oppure cucendoli all'interno di una stoffa da porre sotto la tovaglia d'altare. La loro presenza nell'altare costituiva una tangibile forma di presa di possesso dello spazio consacrato da parte del santo. Di conseguenza, in momenti di forte crescita demografica e di espansionismo religioso la costruzione di nuove chiese creava una forte domanda di reliquie, che favoriva la crescita proporzionale dell'offerta:

¹ Sul tema delle reliquie in generale, vedi GRABAR 1946; BENTLEY 1985; BOZÓKY - HELVÉTIUS 1999; CANETTI 2000; GEORGE 2002-2007; BOZÓKY 2006; FREEMAN 2011; GEORGE 2016.

² Cfr. MONACI CASTAGNO 2010, 300-301, 303.

è quanto avvenne in Occidente, ad esempio, come conseguenza dell'espansione carolingia verso il nord e l'est dell'Europa, dove la ricerca di reliquie raggiunse il suo culmine fra la metà dell'VIII e il IX secolo.

Filippo Carlà ha individuato all'interno della tradizione cristiana quattro possibili sistemi di acquisizione di reliquie: la loro raccolta nel momento stesso e nel luogo stesso in cui esse divengono beni disponibili (dopo la morte del santo, ad esempio) oppure la loro *inventio*, cioè il ritrovamento tardivo in un luogo ove erano conservate all'insaputa di tutti; la cessione volontaria sotto forma di dono, anche testamentario; lo scambio commerciale; infine, la sottrazione violenta³. Nel presente contributo mi concentrerò sul secondo sistema, quello del dono; ma, come risulterà chiaro più avanti, anche altre forme di appropriazione rimandano in ultima istanza al dispositivo del dono. Il concetto di dono è chiamato in causa dalle fonti antiche e medievali non soltanto in relazione all'acquisizione delle reliquie, ma anche per una definizione costitutiva della reliquia in quanto tale, in quanto dono generosamente concesso da Dio all'umanità; e da questi due ultimi concetti prenderà spunto la mia breve riflessione.

È preliminarmente utile ricordare che le reliquie, se osservate al di fuori di un ambiente che partecipa di un insieme molto specifico di credenze religiose condivise, di per sé sono oggetti generalmente privi di valore percepibile o di utilità pratica. Nel contesto che le riconosce, però, esse assumono le caratteristiche di semiofori, oggetti che portano in sé un significato legato a qualche cosa di invisibile e non misurabile, che agli occhi di chi partecipa di quell'ambiente è avvertito come un valore tangibile. Il valore attribuito a una reliquia, in ogni caso, non è automatico: certe reliquie sono intese come più preziose di altre, e non è raro che alcune siano considerate come totalmente prive di valore, o quasi. Ciò dipende da una serie di fattori: la tipologia di reliquia, la sua integrità, la sua storia, il valore attribuito alla persona a cui è connessa, la propaganda messa in atto dalle autorità ecclesiastiche e civili. Il giudizio di valore non resta sempre uguale a se stesso: l'entusiasmo per le reliquie tende a calare nel tempo, se non è continuamente rinfocolato attraverso eventi significativi come una traslazione, una riscoperta o qualche fatto miracoloso. Se una reliquia non riesce ad attrarre attenzione verso di sé, diviene pressoché indistinguibile da un oggetto qualsiasi.

1. Le reliquie come dono e pegno celeste

Luigi Canetti ha segnalato il diffuso utilizzo dei termini *pignora*, *dona* e *munera* come sostituto metonimico di *reliquiae* nelle fonti latine cristiane fino a

³ CARLÀ 2014.

tutto l’VIII secolo⁴; tali espressioni, che si ritrovano anche nel linguaggio giuridico-economico e connotano le aree semantiche dello scambio e del sacrificio, sono ben attestate nel lessico soteriologico della cristianità latina. In relazione alle reliquie l’esempio più significativo di utilizzo di un lessico inquadrabile nell’area semantica del dono si individua negli scritti di Paolino di Nola, dove l’efficacia salvifica e miracolistica dovuta alla presenza dei resti di un oggetto santo si trasferisce nella denominazione stessa di *donum* e *munus*. Lo stesso avviene con Gregorio di Tours e Venanzio Fortunato, nei quali si riscontra una piena intercambiabilità fra l’idea del pegno e del dono e quella delle spoglie e delle reliquie dei santi, e delle meraviglie che li accompagnano.

Certamente l’uso dell’immagine del *pignus* risente delle tradizioni romane in merito ai proverbiali *pignora imperii* che garantivano il potere di Roma⁵ e che, esattamente come i resti dei santi, svolgevano una funzione apotropaica di *patrocinium* sul luogo che li ospitava, a beneficio dei singoli fedeli e della collettività. Tali resti, come la parola stessa suggerisce, erano intesi come depositi cauzionali lasciati a garanzia di un costante interesse per la comunità terrena assicurato da parte del mondo ultraterreno. Le reliquie cristiane, a loro volta, sono intese come doni ma anche come pegni e caparre della futura salvezza che si realizzerà attraverso la resurrezione dei corpi.

All’ambito delle reliquie, dunque, ben si adatta la riflessione sul tema del dono per come fu inaugurata da Marcel Mauss nel suo *Essai sur le don*. Nella maggior parte delle società pre-moderne – egli ha sostenuto – il dono, apparentemente libero, gratuito e disinteressato, in realtà obbedisce a una logica coercitiva prevista da un codice condiviso che obbliga a dare, ricevere e rendere; il sottrarsi a una di queste tre fasi provoca la rottura dei rapporti sociali o il declassamento della propria posizione con conseguente perdita di prestigio agli occhi dei circostanti⁶. La reliquia, in quanto dono di Dio, obbedisce alla stessa legge: essa va obbligatoriamente accolta e a sua volta provoca una reazione di reciprocità necessaria messa in atto dal fedele che usufruisce dei suoi benefici: ecco che da questo punto di vista l’offerta votiva lasciata accanto alle reliquie è un dono ma anche un contro dono, che sancisce uno scambio simbolico tra la società dei vivi e la società dei morti. Se da un lato i santi *pignora* e *munera* sono anche *dona* che garantiscono salvezza e sicurezza a chi li conserva e li onora, dall’altro lato la *reverentia* a essi prestata sotto forma di dono va vista come un contro dono di restituzione, quasi un riscatto percepito come necessario, versato per assicurarsene legittimamente i benefici.

⁴ CANETTI 2002, 105-138.

⁵ L’ago di Cibebe, la quadriga di Veio, le ceneri di Oreste, lo scettro di Priamo, il velo di Ilione, il Palladio e gli Ancili.

⁶ MAUSS 1923-1924.

2. Le reliquie come attrattrici di (contro)doni

Si può immaginare quanto le reliquie costituissero un bene remunerativo sia in senso spirituale, come attrattrici di pellegrinaggi, liturgie pubbliche e preghiere private, sia in senso materiale, in quanto attivatrici di movimenti economici. Le fonti ci confermano che la scoperta di una reliquia o il suo possesso attiravano copiose donazioni e favorivano movimenti di persone, con una benefica ricaduta sul circuito economico locale: la presenza dei santi resti, infatti, generava notevoli introiti per tutto il tessuto sociale e soprattutto per chi era nella condizione di poter incamerare le offerte depositate sotto forma di (contro) dono. Attorno ad una chiesa con importanti reliquie nascevano agglomerati urbani, dove la crescita e la prosperità degli abitanti aumentava nella misura in cui il luogo sacro attraeva fedeli. Una reliquia poteva incidere sia sulla comunità degli abitanti circostanti sia sullo scenario urbano, attraverso una ri-definizione del territorio e delle relazioni che si concentravano attorno ai fulcri devozionali e creavano nuove destinazioni e nuovi percorsi di pellegrinaggio. Quando l'afflusso di doni non era sufficiente, oppure in seguito a crisi politico-sociali, saccheggi o periodi di carestia, il clero organizzava viaggi nei quali portava con sé le reliquie e le esponeva, per raccogliere collette⁷. I viaggi e le processioni attraversavano le città e le campagne, generalmente trasportando le reliquie su di un carro.

I beni ottenuti in dono da parte dei devoti in genere venivano riutilizzati per impreziosire i reliquiari, restaurare le chiese o costruirne di nuove, e per provvedere al mantenimento del clero associato alla chiesa presso la quale la reliquia era depositata. Talvolta la questione era regolamentata: un decreto di Ludovico il Pio dell'833 stabiliva le norme per la spartizione delle offerte deposte sulla tomba di san Martino di Tours, riservando al decoro della chiesa ciò che poteva essere usato a questo scopo e destinando il resto ai monaci e all'abate⁸. In certi casi, quando il fedele era benestante, l'entità dell'offerta da depositare era stabilita per tradizione (ad esempio, doveva equivalere al suo peso corporeo); altrimenti ciascuno offriva quanto poteva in denaro, cera, olio, candele, stoffa, cibo e bevande. I maggiori afflussi di doni si registravano in occasione delle festività religiose dei santi di cui si possedevano le reliquie: talvolta i doni stessi appena raccolti, soprattutto quelli più facilmente deperibili, venivano posti in vendita durante le fiere che accompagnavano le festività, per ricavarne subito il corrispettivo in denaro.

Le reliquie maggiormente redditizie si trovavano nei centri di pellegrinaggio più importanti, come Gerusalemme, Roma, Costantinopoli, San Giacomo di

⁷ Cfr. HÉLIOT 1963.

⁸ MABILLE 1866, 70-71.

Compostela, Saint-Denis e la Sainte-Chapelle di Parigi, la cattedrale di Aquisgrana e quella Canterbury. Il deposito dei doni veniva incoraggiato anche mediante la messa in circolo di spaventevoli racconti, secondo cui il santo si poteva vendicare dell'avarizia dei donatori: a Canterbury, ad esempio, si raccontava che san Thomas Becket aveva fatto marcire un manzo che un contadino di nome Elias non aveva voluto offrire in dono alle sue reliquie, oppure che un certo Jordan per aver differito un pellegrinaggio era stato punito con la perdita del figlio⁹.

Le chiese che volessero creare, aumentare o rivitalizzare l'afflusso di pellegrini non di rado ricorrevano alla scoperta di qualche nuovo santo. Il fortunoso o miracoloso rinvenimento di solito era accompagnato dalla scrittura di un testo agiografico mirante a esaltare il santo del quale erano state scoperte le reliquie. La *inventio*, cioè il ritrovamento di reliquie in modo inaspettato (e sospetto) oppure, altrettanto frequentemente, in seguito a indicazioni ricevute in sogno o in visione, è un fenomeno che già il Concilio di Cartagine del 401 aveva cercato di limitare, decretando che per quanto fosse possibile si demolissero tutti gli altari e tutte le memorie dei martiri nei quali la presenza delle reliquie fosse dubbia, e ammonendo i fedeli, ove la distruzione non fosse possibile, a non frequentare tali luoghi; aggiungendo infine che andavano rigettate le presunzioni basate su sogni rivelatori e visioni¹⁰. Di molti santi, infatti, il luogo di sepoltura era ignoto; qualcuno addirittura aveva fatto volontariamente perdere le proprie tracce, come l'eremita Antonio – per quanto ci racconta Atanasio di Alessandria nel 357 circa – che alla sua morte aveva voluto nascondere il luogo della propria sepoltura per evitare qualunque culto delle proprie vestigia¹¹.

Un noto caso di *inventio* a scopo di lucro è quello dell'abbazia di Glastonbury. Nel 1184 l'edificio doveva essere profondamente ristrutturato in seguito a un incendio; i monaci allora presero ad affermare di essere in possesso delle reliquie di san Dunstano – che in realtà si trovavano a Canterbury – e di averle riportate alla luce durante i lavori¹². Aggiunsero poi di aver riscoperto i corpi di re Artù e della moglie Ginevra, e che Giuseppe d'Arimatea era giunto a Glastonbury portando con sé il calice dell'ultima cena di Gesù. Per sollecitare i pellegrinaggi fecero diffondere queste notizie attraverso testimonianze scritte¹³. Un altro caso simile fu il ritrovamento nel 1010, da parte dell'abate Ilduino di Saint-Jeand'Angély, di una testa di san Giovanni Battista (che si aggiungeva a quella da

⁹ Cfr. BROWN 1930, 162.

¹⁰ Canone *De falsis memoriis martyrum* (ed. MUNIER 1974, 204-205).

¹¹ ATHANASII ALEXANDRINI, *Vita Antonii*, 90-92 (ed. BARTELINK 1974).

¹² Cfr. WILLIAMS 2011.

¹³ Cfr. GRANSDEN 1976.

secoli venerata a Costantinopoli): si disse che era rimasta nascosta nel muro dell'abbazia, dentro un reliquiario di pietra, fin dal IX secolo¹⁴.

Come già ricordato, il donativo lasciato dal fedele in onore alla reliquia (cioè, nella sua prospettiva, al santo a cui la reliquia faceva riferimento) aveva una duplice valenza: come contro dono, compiva la dovuta restituzione in ringraziamento al dono ricevuto, la reliquia stessa; come dono, rimetteva in moto il medesimo meccanismo per il quale il donatore poteva sentirsi in diritto di aspettarsi un ulteriore contro dono dal ricevente, sotto forma di grazia:

Come i pagani dai loro dèi, anche i cristiani si aspettavano dunque dal loro Dio e dai santi forme di ricompensa mondane: la prosperità materiale, il consenso politico e il prestigio sociale. Queste aspettative trapelano più dai testi agiografici che tentano di addomesticarle che dalle fonti normative e dottrinali tendenti a censurarle. Se è vero che il credente non può mai aspettarsi da Dio una ricompensa immediata al gesto di carità, in pratica il dispositivo teologico dell'elemosina, per risultare efficace, deve mobilitare vecchie e nuove reti sociali, gerarchie di prestigio e di funzione. La beneficenza esprime produce e incrementa lo *status* e la fama di benefattore, ed è fatale che quanto più le comunità cristiane giungono a integrarsi nella società e nelle istituzioni pubbliche tanto più le nozioni di dono e i modelli di comportamento munifico tendono a riproporre gli antichi dispositivi del dono e della reciprocità¹⁵.

L'atto del donare qualche cosa in onore di un santo, pertanto, pur richiamando l'antica pratica della beneficenza comunitaria nei confronti dello Stato si configura principalmente come un mezzo per tentare di acquistarsi i meriti sufficienti ad assicurarsi un aiuto durante la vita e un più facile accesso alla salvezza dell'anima dopo la morte. Questo nonostante il dono cristiano, in via di principio, dovesse essere inteso come gratuito e disinteressato e non prevedesse un contro dono¹⁶.

Agli occhi degli altri fedeli il dono, generalmente ostentato da parte delle classi aristocratiche, segnava anche l'appartenenza a un determinato *status* sociale. Nei rapporti interpersonali la reliquia è un mezzo di comunicazione non verbale capace di istituire reti di patronaggio, alleanze, dipendenze. In certi casi il vincolo che si stabiliva fra il donatore e il ricevente veniva reso più efficace stringendo un vero e proprio patto sacro che si realizzava compiutamente nello scambio di doni e contro doni equivalenti, che tendevano a mantenere una sorta di equilibrio fra gli individui coinvolti (offerte e privazioni in cambio di protezione e aiuto, i quali a loro volta, quando ottenuti, necessitavano di ulteriori doni di ringraziamento in forma di *ex voto*). Il dono poteva instaurare, pur restando all'interno di un sistema di reciprocità, una situazione di disuguaglianza fra chi

¹⁴ Cfr. DUGUET 1985-1986.

¹⁵ CANETTI 2015, 89.

¹⁶ Su questo CANETTI 2014.

donava e chi riceveva (sia esso un membro del mondo terrestre o di quello celeste), creando una situazione di debito e di inferiorità. Nel caso delle reliquie, non potendosi sempre tradurre in termini materiali l'entità del debito, il valore simbolico del dono accentuava, oltre che il legame, anche il senso di disuguaglianza.

3. Doni e scambi

Come Philip Grierson e Georges Duby hanno dimostrato, il dono e il furto sono stati, in epoca medievale, un importantissimo sistema di trasferimento di proprietà fra classi elitarie¹⁷. Il dono, in particolare, costituiva una essenziale forma di attività sociale che, come il commercio, assicurava la distribuzione di beni e servizi. Esso rendeva manifesto il legame istituzionale o personale fra il donatore e il ricevente, talora inquadrandolo nella categoria dell'amicizia¹⁸, comunque espressione di una comunanza di credenze, opinioni e intenzioni, come suggello di un patto interpersonale di solidarietà.

Il dono non era mai unilaterale e doveva essere compensato da un contro-dono oppure, nel caso fossero coinvolte persone di *status* sociale eterogeneo, dall'erogazione di servizi più o meno equivalenti. Sebbene lo scambio di doni possa sembrare una forma di commercio, la sua etica obbediva a leggi del tutto diverse. Il profitto provocato dall'esercizio del dono era duplice: la dimostrazione di poter generosamente disporre di ricchezze, che si tramutava in una palese dichiarazione di prestigio sociale, e la possibilità di porre qualcuno in una situazione di debito morale nei propri confronti. Spesso l'obiettivo del dono non era la mera acquisizione di qualche cosa, ma la creazione di un legame tra donatore e ricevente, un legame che poteva essere riaffermato dal contro-dono. Lo scambio di doni equivalenti poteva riaffermare rapporti cordiali fra le parti, mentre fra individui o gruppi di diversi livelli sociali la disparità dei doni poteva definire o confermare la direzione e il grado di subordinazione dell'uno rispetto all'altro.

Queste considerazioni sono necessarie per comprendere il contesto sociale all'interno del quale le reliquie potevano essere prodotte, vendute, scambiate o donate, in un continuo circuito di scambio reale o simbolico.

Il donatore assume facilmente il ruolo di guida spirituale, di consigliere, di intermediario con il santo. Offrendo l'oggetto, infatti, egli tende a trasmettere anche un insieme di modelli culturali (principi, valori in cui credere, ideali, comportamenti di

¹⁷ GRIERSON 1959; DUBY 1973, 60-69.

¹⁸ Cfr. MICHALOWSKI 1981, 399-416.

riferimento) ad esso legati. Accettare il dono, d'altro canto, significa se non la condivisione totale, almeno la buona disposizione verso tali modelli¹⁹.

Chi era nella condizione di farlo, poteva anche richiedere esplicitamente il dono delle reliquie. La corrispondenza di Alcuino di York ci rivela i suoi ripetuti tentativi di ottenere reliquie in dono da illustri personaggi quali Paolino patriarca di Aquileia, Eginone vescovo di Costanza, Angilberto di Centula²⁰. Il più importante donatore di reliquie, perlomeno fino a tutto l'XI secolo, fu il papa, che aveva a sua disposizione il vasto tesoro delle catacombe con i presunti resti dei martiri romani. La sua distribuzione delle reliquie costituiva un segno tangibile dell'importanza dell'istituzione papale in ogni regione che accoglieva questi doni, sia direttamente sia attraverso la successiva redistribuzione. Si trattava di doni particolari che mantenevano un legame con il donatore: le reliquie alienate non passavano completamente di proprietà come se fossero state vendute o scambiate, ma restavano vincolate alla Santa Sede, risultando i loro destinatari subordinati al papa mediante i legami creati nella distribuzione²¹.

Le stesse regole, in misura minore, venivano applicate a livello locale dando vita a piccole reti clientelari. La parcellizzazione e distribuzione di frammenti di reliquie tratte da un centro religioso di riconosciuta importanza riusciva allo stesso tempo ad accrescere il prestigio di tale centro di irraggiamento e a mettere in buona luce colui che inviava il dono.

Il caso di Ambrogio di Milano è esemplare. In seguito a una sorta di presagio nel 386 fece eseguire uno scavo in una zona cimiteriale dal quale emersero i corpi di «due uomini di mirabile statura», dei quali «tutte le ossa erano intatte, moltissimo il sangue»²²: il vescovo le identificò con i corpi dei martiri Gervasio e Protasio e li depose nella basilica ambrosiana che aveva fatto costruire (dove ancor oggi riposano, a fianco di Ambrogio stesso). Questa *inventio* di forte valenza propagandistica – che avvenne nel momento più alto del conflitto dei cattolici con la fazione ariana della città – si ripeté nel 395 quando Ambrogio trovò i corpi di due martiri, Celso e Nazario, sepolti in un campo appena fuori della città. Altrettanto importante fu l'uso che il vescovo fece delle reliquie, donandone frammenti a chiese vicine o a vescovi con cui intratteneva rapporti. Così fece con Paolino di Nola, il quale ricorda, fra l'altro, le reliquie di Nazario consegnategli da Ambrogio *munere fido* e da lui poste sotto l'altare della basilica di san Felice²³.

¹⁹ SBARDELLA 2007, 124.

²⁰ Riferimenti in GEARY 1994, 209, nota 30.

²¹ Cfr. GEARY 1994, 208-210.

²² AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistulae*, 77,2 (ed. ZELZER 1982).

²³ PAULINUS NOLANUS, *Carmina*, 27,436 (ed. DE HARTEL, 1894).

Vittricio di Rouen, che ottenne in dono altre reliquie di Celso e Nazario da Ambrogio, per giustificare teologicamente la legittimità della loro traslazione scrisse anche un libro²⁴. Infatti il trasferimento delle reliquie avveniva contro la legge romana, la quale da sempre puniva la violazione delle tombe e lo spostamento dei corpi. Ma il divieto suonava ormai come una *vox clamantis in deserto*. Così Ambrogio poté dispensare le sue reliquie o il sangue dei martiri raccolto con il gesso, come fece con il vescovo Gaudenzio di Brescia²⁵.

Il dono di reliquie poteva anche essere un segno di gratitudine per un favore ottenuto o una dichiarazione implicita di buone intenzioni fra individui che in passato avevano avuto cattive relazioni. Quando nel 1110 re Sigurdo di Norvegia inviò delle navi per aiutare Baldovino I a espugnare il porto di Sidone, ricevette da questi in dono un pezzo della vera croce²⁶. In epoca più recente, il desiderio di favorire il ristabilimento di relazioni ecumeniche fra Chiese separate fu talvolta accompagnato da doni (o restituzioni) di reliquie: nel 1968 papa Paolo VI inviò una reliquia di san Marco a papa Cirillo VI di Alessandria d'Egitto; Giovanni Paolo II nel 2000 donò una reliquia di san Gregorio l'Illuminatore al *catholikos* armeno Karekin II e nel 2004 mandò reliquie di san Giovanni Crisostomo e di san Gregorio Nazianzeno al patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I.

4. Doni mascherati

Dono, scambio o vendita? Il confine è spesso labile. Nell'anno 421 Teodosio inviò una ricca donazione e una croce in oro e pietre preziose all'arcivescovo di Costantinopoli, e questi come contro dono (*ἀντίδωρον*) gli diede una reliquia del braccio di santo Stefano²⁷. Fu liberalità o simonia?

Nel 386, al tempo di Massimo, Valentiniano II e Teodosio, una disposizione indirizzata al Prefetto di Oriente aveva tentato di sanzionare chi trasferiva e commerciava reliquie: «Nessuno trasferisca in un altro luogo un corpo sepolto, nessuno venda un martire, nessuno lo acquisti»²⁸. Ma il divieto interveniva su un costume ormai troppo radicato²⁹. Complice l'indeterminatezza del reato – come si distingue una vendita da un dono generosamente ricompensato? – il commercio delle reliquie si sviluppò senza freni. D'altra parte, anche dal punto di vista

²⁴ VICTRICIUS ROTOMAGENSIS, *De laude sanctorum*. Sul dibattito, CLARK 2001.

²⁵ GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, 17,12 (ed. GLUECK 1936).

²⁶ Cfr. PHILLIPS 2007, 10.

²⁷ THEOPHANES, *Cronographia*, 86 (ed. DE BOOR 1883).

²⁸ *Codex Theodosianus*, 9,17,7.

²⁹ Cfr. CASTELLANOS 2003.

giuridico, si può facilmente constatare che nel medioevo erano più frequenti gli atti di donazione piuttosto che gli atti di vendita; ma una volta che si esaminano i primi, ci si accorge che quasi sempre si tratta di donazioni *sub condicione*, che prevedono un contro dono, non di rado di natura spirituale quando si tratta di transazioni con soggetti o di oggetti religiosi.

Le reliquie dunque potevano entrare, per usare le parole di Karl Marx, in quella “alchimia del commercio” che non risparmia neppure le *res sacrosanctae extra commercium hominum*³⁰. E col crescere della richiesta di reliquie fu quasi inevitabile la nascita di una categoria di intermediari. Alcuni agivano onestamente, altri speculavano sulla vendita di cimeli spesso fasulli. Già verso il 400 Agostino d’Ippona si dimostrava ben conscio del fenomeno, e metteva in guardia da coloro che «fanno commercio con le reliquie dei martiri (se poi sono davvero dei martiri!)»³¹. Uno tra i più incontenibili smerciatori di reliquie fu il diacono romano Deusdona³², che nella prima metà dell’VIII secolo riuscì a vendere presunte reliquie romane a illustri ecclesiastici di Italia, Francia e Germania (ad esempio a Rabano Mauro per l’abbazia di Fulda e a Eginardo per il monastero di Mulinheim). Quando Deusdona vendette a Eginardo i resti del dito di sant’Ermete in cambio ricevette ciò che viene definito «un grande *munus*», e poco dopo, assieme al fratello, fu *remuneratus* dall’abate di Fulda³³.

Questo genere di commercio di reliquie era altamente diffuso e praticato anche da alte autorità ecclesiastiche o da casate nobili. Una delle cessioni di reliquie più costose di tutta la storia della cristianità interessò Baldovino II, imperatore latino di Costantinopoli, che trovandosi in difficoltà economiche vendette a Luigi IX di Francia le reliquie della collezione imperiale bizantina. Luigi per ospitare le reliquie acquistate fece costruire la Sainte Chapelle, con una spesa di 40.000 lire tornesi: niente a confronto di quanto spese per le reliquie, se la sola corona di spine di Gesù gli venne a costare 135.000 lire, cioè oltre la metà del reddito annuale del demanio reale³⁴. Ma nessuna autorità ecclesiastica protestò per la vendita.

Spesso la vendita era mascherata da dono o da lascito testamentario, due meccanismi inquadrabili in una categoria diversa da quella della vendita e pertanto considerati particolarmente accettabili, dal punto di vista morale, per il

³⁰ MARX 1872, 113.

³¹ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De opere monachorum*, 28,36 (ed. ZYCHA 1900).

³² Cfr. GUIRAUD 1892.

³³ EINHARDUS, *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri*, 17 (ed. WAITZ 1887°); RUDOLFUS FULDENSIS, *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum*, 332, l. 43 (ed. WAITZ 1887b).

³⁴ Sul significato di questa vendita vedi MERCURI 2004.

trasferimento di proprietà delle reliquie. Quando nel 1453 Margherita di Charny, contessa di La Roche, vendette a Ludovico di Savoia la Sindone di Lirey (oggi a Torino), volontariamente non lasciò alcuna traccia scritta del commercio, ma i benefici economici ricavati dalla donna furono mascherati dietro a scambi di terreni e castellanie o dietro a pensioni e vitalizi apparentemente concessi per particolare liberalità da parte del duca³⁵.

5. Il dono impossibile

Un aspetto significativo del trasferimento di reliquie mediante dono, lo si è visto, è il legame personale che legava donatore e ricevente, una sorta di “amore fraterno”; a tale legame si affiancava, o si sostituiva, la convenienza economica. Ma dove queste condizioni non potevano instaurarsi, per motivi di vario genere, il furto restava l’unica possibilità per ottenere quanto desiderato.

Come già detto, il dono e il furto sono stati importantissimi sistemi di trasferimento di proprietà fra classi elitarie. La circolazione di beni di alto prestigio, infatti, generalmente non avveniva all’interno di una struttura commerciale. In particolare, trattandosi di reliquie, quando i contemporanei si trovavano di fronte a casi di acquisti conclamati guardavano con sospetto a tali operazioni e tendevano a re-inquadrarle nel contesto di una delle due più significative forme di circolazione delle merci, il furto o il dono. Può sembrare strano, ma talvolta il furto era più benvisto dell’acquisto dietro compenso.

Patrick Geary ha scritto un libro affascinante sul tema dei *furta sacra*, spiegando come il desiderio di possedere reliquie nel medioevo si fosse trasformato in una vera e propria mania che portò ad una nuova forma di criminalità: il furto di reliquie, *ultima ratio* per quando non si riusciva a trovare un accordo per il dono o lo scambio³⁶.

Il corpo del martire Silano, ci dice un calendario del 354, era stato rubato dai Novaziani³⁷. Il corpo di Ilarione, morto nel 371, fu derubato ai ciprioti con un inganno perpetrato dal suo discepolo Esichio, e portato a Maiuma in Palestina³⁸. Negli anni 381-383 la pellegrina Egeria testimonia, a Gerusalemme, la necessità di porre dei diaconi a sorvegliare la reliquia della croce, perché c’era il rischio che i fedeli ne rubassero dei pezzi³⁹. Quando nel 1320 si dovette procedere alla

³⁵ Cfr. NICOLOTTI 2015a, 97-104.

³⁶ GEARY 1990.

³⁷ *Chronographus Anni CCCLIII*, 12 (ed. MOMMSEN 1892).

³⁸ HIERONYMUS, *Vita Hilarionis*, 32,6-7 (ed. BASTIAENSEN 1975).

³⁹ *Peregrinatio Egeriae*, 37,2 (ed. JANERAS 1986).

traslazione del corpo di Francesco d'Assisi, la sua salma chiusa in un sarcofago di granito chiuso in una gabbia di ferro fu trasportata nella basilica di Assisi sotto scorta armata e tenendo distante la folla, perché si temevano furti o assalti, specialmente da parte dei Perugini; una volta depresso e protetto da grate e lastre di travertino, il corpo non sarà mai più visibile se non nel 1818⁴⁰.

Il furto poteva avvenire durante un saccheggio che interessava le chiese di un territorio nemico, nel qual caso la reliquia entrava a far parte del bottino (come già avveniva, prima della diffusione del cristianesimo, con le divinità pagane delle città conquistate): è il caso, ad esempio, dei corpi dei santi rapinati alle abbazie di Saint-Valéry e di Saint-Riquier dai Normanni nell'881⁴¹. Talvolta il furto assumeva la forma di una "grande rapina" organizzata, come l'estorsione sistematica praticata nei confronti delle chiese italiane al tempo degli Ottoni, non di rado gestita da ecclesiastici (come il vescovo Teodorico di Metz)⁴². Quando la quantità di reliquie rubate era ingente, ci si poteva organizzare ufficialmente per la loro redistribuzione come avvenne a Costantinopoli nel 1204, dove i vescovi Garnier de Traînel e in seguito Nivelon de Chérisy ebbero l'incarico di raccogliere, catalogare e suddividere il bottino fra i vari crociati.

La pratica del sacro furto si era dotata di una serie di giustificazioni miranti a garantirne la legittimità. Anzitutto, si considerava legittimo rubare in terra pagana. Si sosteneva poi che un santo che era nato o aveva vissuto in una certa città dovesse avere il proprio sepolcro proprio in quel luogo: il corpo di Martino di Tours, morto a Poitiers nel 397, fu rubato nottetempo da Poitiers e portato a Tours con l'assistenza divina perché, ci dice Gregorio di Tours, «Dio onnipotente non volle privare la città di Tours del suo patrono»⁴³. Un altro buon motivo per rubare una reliquia era la volontà di assicurarle un culto migliore, sottraendola a quei legittimi possessori che – si diceva – la trascuravano. Infine, talora si affermava che fosse la stessa reliquia che ambiva ad essere trafugata: lungi dall'essere considerate meri oggetti inanimati, le reliquie erano percepite come realtà attive e capaci di comunicare, elargire grazie o dispensare punizioni. Si raccontava ad esempio che quando santo Stefano desiderò essere traslato da Gerusalemme a Costantinopoli fece in modo che la vedova di un uomo sepolto al suo fianco confondesse la bara del marito con quella di Stefano, con l'effetto di trasportare, senza volerlo, le sante spoglie nella città imperiale⁴⁴. Un altro caso: nell'855 Ildeberto, monaco di Conques, rubò a Valencia le reliquie di san

⁴⁰ DI FONZO 1964, 1096-1108.

⁴¹ Cfr. HÉNOCQUE 1880, 263-265.

⁴² Cfr. DUPRÉ-THESEIDER 1964.

⁴³ GREGORIUS TURONENSIS, *Historia Francorum*, 1,48 (ed. KRUSCH 1937).

⁴⁴ *De translatione S. Stephani* (ed. MIGNE 1861, 817-822).

Vincenzo per portarle nel suo monastero perché, si diceva, il santo lo aveva disposto attraverso una rivelazione ottenuta in sogno⁴⁵. E ancora: nel 1058 il monaco Balgero del monastero di san Guinoco a Bergues, nelle Fiandre, mentre si trovava sulla costa del Sussex si era imbattuto in una chiesa dove erano conservate le ossa di santa Lewinna vergine e martire. Aveva deciso di rubare le reliquie nottetempo, ma era stato a lungo ostacolato dalla santa stessa che non permetteva di essere sottratta. Soltanto dopo molte insistenze e preghiere la santa apparve in sogno e acconsentì a farsi trasportare a Begues da colui che definì il suo *latro bonus*⁴⁶.

Una buona parte dei casi di duplicazione o triplicazione delle reliquie è dovuta a queste trafugazioni: chi subiva il furto piuttosto che rinunciare alle reliquie si procurava un nuovo esemplare “autentico”. Spesso le duplicazioni concorrenziali duravano per lunghi periodi: ad esempio, mentre a Montecassino si continuavano a venerare le spoglie di Benedetto, una tradizione iniziata da Paolo Diacono affermava che erano state trasferite all’abbazia di Fleury di Saint-Benoît-sur-Loire approfittando dell’abbandono del monastero dovuto alla distruzione longobarda⁴⁷.

Tutto ciò si configurava, per usare le parole di Hippolyte Delehaye, come «un nuovo diritto e una morale speciale» per cui il furto di reliquie era una pratica legittima e incoraggiabile⁴⁸. In ultima istanza, allora, leggendo i fatti attraverso l’ottica dei contemporanei anche il furto sacro si configurava come un dono: nel momento in cui il santo o la divinità trasmettendo evidenti segni e rivelazioni fanno in modo che una reliquia sia sottratta e ricollocata, non ne stanno forse facendo esplicito dono a chi dovrà esserne il nuovo proprietario?

6. Copie di reliquie come doni diplomatici

C’è qualche caso in cui ad essere oggetto di dono non erano le reliquie stesse, ma le loro copie. È ciò che avvenne con le riproduzioni delle sindoni funerarie di Cristo che recavano dipinte o impresse su di sé immagini antropomorfe: esse erano al contempo reliquie per contatto e reliquie impreziosite dal sangue di Gesù, ma anche ritratti contenenti le fattezze del Cristo; come tali, si prestavano a divenire un modello iconografico e un archetipo suscettibile di essere riprodotto.

A Besançon fra XVI e XVIII secolo fu venerata una sindone con immagine che in quanto tale divenne oggetto di imitazione mediante pittura, stampa, disegno

⁴⁵ Cfr. GEARY 1990, 61-62.

⁴⁶ Cfr. BLAAUW 1848.

⁴⁷ Cfr. GALDI 2014.

⁴⁸ DELEHAYE 1954, 204.

o ricamo su supporti diversi e in dimensioni varie⁴⁹. A Chambéry era conservata un'altra sindone di due secoli più antica, anch'essa oggetto di replicazioni a scopo devozionale, che nel 1578 fu trasferita a Torino. L'esecuzione delle repliche di quest'ultima, specialmente di quelle più vicine all'originale perché frutto di ricopiatura diretta, era rigidamente gestita da chi deteneva i diritti su di essa; quando venivano autorizzate, queste copie erano eseguite con la massima accuratezza possibile e prima di essere donate al destinatario venivano messe a contatto con l'originale per renderle a loro volta reliquie da contatto⁵⁰. I destinatari del dono erano sempre personaggi politicamente o ecclesiasticamente significativi: si pensi al caso di Filippo II di Spagna (†1598), figlio di Carlo V d'Asburgo, che richiese e ottenne copie sia della sindone di Chambéry-Torino sia di quella di Besançon.

La circolazione di queste copie fra i membri degli Stati d'Europa in età moderna aveva un preciso significato⁵¹: il dono di queste copie produceva un vantaggio non soltanto per il destinatario, ma anche (e forse soprattutto) per il donatore che autorizzava la replicazione dell'immagine e la consegnava. A Torino in virtù del possesso della reliquia la famiglia Savoia si presentava infatti come l'unica stirpe prescelta dal Cielo per possedere l'altrettanto unica stoffa macchiata con il sangue di Cristo e impressa della sua immagine corporea; e questa unicità la propaganda ducale la declinava come una superiorità, un'eccellenza da esibire di fronte alle casate nobili concorrenti. Diffondere la venerazione delle copie della reliquia sabauda presso altre casate nobili significava implicitamente guadagnare un atto di ossequio nei confronti del principe che possedeva l'originale. Nella società dei principi era normale assumere la sfera del sacro come terreno di incontro e di confronto fra questa o quell'altra *beata stirps*; i Savoia si mostrarono attenti a favorire maggiormente la conoscenza e il contatto con la Sindone per coloro con i quali intrattenevano buoni e proficui rapporti.

La realizzazione e la diffusione delle copie pittoriche della Sindone può essere efficacemente messa a confronto con quanto conosciamo delle relazioni politiche e diplomatiche dei Savoia con gli altri principati europei: la maggior concentrazione di copie, infatti, si ritrova in Spagna e nei domini appartenuti alla famiglia degli Asburgo, regioni governate da principi che avevano intessuto strette relazioni con il casato piemontese. La promozione del culto sindonico attraverso le ostensioni private a Torino e attraverso il dono delle copie può dunque essere intesa come una sorta di esportazione propagandistica di un culto dinastico e

⁴⁹ Sulla storia di questa sindone vedi NICOLOTTI 2015b.

⁵⁰ Conosciamo almeno diverse decine di copie in formato 1:1: cfr. NICOLOTTI 2015a, 171-176.

⁵¹ Cfr. COZZO 2010; COZZO 2014.

speciale presso gli altri principi, i quali non disponevano di una reliquia paragonabile. Questo è il motivo per cui le copie erano prodotte in numero relativamente ridotto, secondo l'arbitrio del donatore. Il dono delle sindoni dipinte e messe a contatto con l'originale diventava espressione di uno specifico linguaggio adoperato dalla diplomazia sabauda per interloquire con gli altri principi d'Europa. Fra dono diplomatico e dono religioso, in questo caso, la differenza veniva quasi a mancare. Il dono, come di consueto, necessitava di un contro dono da pagarsi in termini di relazioni politiche: ed è significativo che non una reliquia, ma una sua mera copia pittorica, fosse capace di tanto.

BIBLIOGRAFIA

- BARTELINK 1974: G.J.M. BARTELINK, *Vita di Antonio*, Milano.
- BASTIAENSEN 1975: A.A.R. BASTIAENSEN, *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, Milano.
- BENTLEY 1985: J. BENTLEY, *Restless Bones: The Story of Relics*, London (= *Ossa senza pace*, Milano 1988).
- BLAAUW 1848: W. H. BLAAUW, *On the Translation of Saint Lewinna from Seaford in 1058*, «Sussex Archaeological Collections», I, 46-54.
- BOZÓKY - HELVÉTIUS 1999: E. BOZÓKY - A.-M. HELVÉTIUS (edd.) *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout.
- BOZÓKY 2006: E. BOZÓKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris.
- BROWN 1930: A. BROWN, *The Development of the Legend of Thomas Becket*, Philadelphia.
- CANETTI 2000: L. CANETTI, *Pignora salutis. Le reliquie dei santi tra soteriologia e scambio simbolico nei secoli IV-VII*, «Quaderni del Medii ævi Sodalitium», III, 143-172.
- CANETTI 2002: L. CANETTI, *Frammenti di eternità: corpi e reliquie tra antichità e medioevo*, Roma.
- CANETTI 2014: L. CANETTI, *Christian Gift and Gift Exchange from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, in *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, ed. by F. Carlà - M. Gori, Heidelberg, 337-351.
- CANETTI 2015: L. CANETTI, *Culti, credenze, santità*, in *Storia del Cristianesimo*, vol. 2: *Il medioevo*, ed. M. Benedetti, Roma, 85-108.
- CARLÀ 2014: F. CARLÀ, *Exchange and the Saints: Gift-Giving and the Commerce of Relics*, in *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, ed. by F. Carlà - M. Gori, Heidelberg, 403-437.
- CASTELLANOS 2003: S. CASTELLANOS, *¿Nemo martyrem distrahat? Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual en occidente a finales del siglo IV d. C.*, in *Santos, obispos y reliquias*, ed. C. Bosch Jiménez, Alcalá, 141-146.

- CLARK 2001: G. CLARK, *Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-century Debate*, «Early Medieval Europe» X/2, 161-176.
- COZZO 2010: P. COZZO, «*Et per maggior divotione vorrebbe che fusse della medesima grandezza et che avesse tocato la istessa santa Sindone*». *Copie di reliquie e politica sabauda in età moderna*, «Annali di Storia moderna e contemporanea», XVI, 397-410.
- COZZO 2014: P. COZZO, *Idiomi del sacro fra Savoia e Impero (secoli XVI-XVII)*, in *Stato sabauda e Sacro romano impero*, ed. M. Bellabarba - A. Merlotti, Bologna, 271-296.
- DE BOOR 1883: C. DE BOOR, *Theophanis chronographia*, Leipzig.
- DE HARTEL 1894: G. DE HARTEL, *S. Pontii meropii Paulini Nolani opera*, pars II, Wien.
- DELEHAYE 1954: H. DELEHAYE, *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Mons.
- DI FONZO 1964: L. DI FONZO, *Francesco da Assisi*, in *Bibliotheca sanctorum*, vol. 5, Roma, 1052-1111.
- DUBY 1973: G. DUBY, *Guerriers et paysans, VII-XIII siècle: premier essor de l'économie européenne*, Paris.
- DUGUET 1985-1986: J. DUGUET, *La légende de la translation du chef de saint Jean-Baptiste à Saint-Jean-d'Angély*, «Aguaiaine», XIX, 589-594.
- DUPRÉ-THESEIDER 1964: E. DUPRÉ-THESEIDER, *La 'grande rapina dei corpi santi' dall'Italia al tempo di Ottone*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm*, vol. 1, Wiesbaden, 420-432.
- FREEMAN 2011: C. FREEMAN, *Holy Bones, Holy Dust: How Relics Shaped the History of Medieval Europe*, London (= *Sacre reliquie: dalle origini del cristianesimo alla Controriforma*, Torino 2012).
- GALDI 2014: A. GALDI, *S. Benedetto tra Montecassino e Fleury (VII-XII secolo)*, «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», CXXVI, 2-20.
- GEARY 1990: J. GEARY, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton (= *Furta sacra: la trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, Milano, 2000).
- GEARY 1994: J. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca.
- GEORGE 2002-2007: GEORGE, *Les reliques des saints. Publications récentes et perspectives nouvelles*, «Revue belge de philologie et d'histoire», LXXX, 563-591; LXXXII, 1041-1056; LXXXV, 859-880.
- GEORGE 2016: GEORGE, *Reliques: le quatrième pouvoir*, Nice.
- GLUECK 1936: A. GLUECK, *S. Gaudentii tractatus*, Vindobonae.
- GRABAR 1946: A. GRABAR, *Martyrium. Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris.
- GRANSDEN 1976: A. GRANSDEN, *The Growth of the Glastonbury Traditions and Legends in the Twelfth Century*, «Journal of Ecclesiastical History», XXVII, 337-358.
- GRIERSON 1959: P. GRIERSON, *Commerce in the Dark Ages: A Critique of the Evidence*, «Transactions of the Royal Historical Society», IX, 123-140.
- GUIRAUD 1892: J. GUIRAUD, *Le commerce des reliques au commencement du IXe siècle*, in *Mélanges G. B. De Rossi*, Paris, 81-94.

- HÉLIOT 1963: P. HÉLIOT, *Voyages de reliques au profit des églises françaises du Moyen Âge*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», CVII/1, 90-96.
- HÉNOCQUE 1880: J. HÉNOCQUE, *Histoire de l'abbaye et de la ville de Saint-Riquier*, vol. 1, Amiens.
- JANERAS 1986: S. JANERAS, *Egèria: Pelegrinatge*, vol. 2, Barcelona.
- KRUSCH 1937: B. KRUSCH, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, tomus I, pars I, fasc. I, Hannover - Leipzig.
- MABILLE 1866: É. MABILLE, *La pancarte noire de Saint-Martin de Tours*, Paris.
- MARX 1872: K. MARX, *Das Kapital*, vol. 1, Hamburg.
- MAUSS 1923-1924: M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris.
- MERCURI 2004: C. MERCURI. *Corona di Cristo corona di re. La monarchia francese e la corona di spine nel medioevo*, Roma.
- MICHALOWSKI 1981: R. MICHALOWSKI, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les "Translationes sanctorum"*, in *Hagiographie, cultures et sociétés - IVe-XIIe siècles*, Paris, 399-416.
- MIGNE 1861: J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 41, Paris.
- MOMMSEN 1892: T. MOMMSEN, *Monumenta Germaniae Historica, Chronica minora saec. IV. V. VI.*, Berlin, 50-76.
- MONACI CASTAGNO 2010: A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica*, Brescia.
- MUNIER 1974: C. MUNIER, *Concilia Africae a. 345-525*, Turnhout.
- NICOLOTTI 2015a: A. NICOLOTTI, *Sindone: storia e leggende di una reliquia controversa*, Torino.
- NICOLOTTI 2015b: A. NICOLOTTI, *Le Saint Suaire de Besançon et le chevalier Othon de La Roche*, Besançon.
- PHILLIPS 2007: J. PHILLIPS, *The Second Crusade: Extending the Frontiers of Christendom*, New Haven.
- SBARDELLA 2007: F. SBARDELLA, *Antropologia delle reliquie*, Brescia.
- WAITZ 1887a: G. WAITZ, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, vol. 15.1, Hannover, 238-264.
- WAITZ 1887b: G. WAITZ, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, vol. 15.1, Hannover, 328-341.
- WILLIAMS 2011: A. WILLIAMS, *The Danger of Invention: The Sack of Canterbury, 1011, and the 'theft' of Dunstan's Relics*, in *Cathedrals, Communities and Conflict in the Anglo-Norman World*, ed. By P. Dalton, Rochester, 27-40.
- ZELZER 1982: M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera. Pars decima*, Vindobonae.
- ZYCHA 1900: I. ZYCHA, *Sancti Aurelii Augustini, De opere monachorum*, Wien.

