

In questo numero:



Saggi

I titoli bizantini dell'amalfitano Pantaleone de Comite Maurone
di Georgiu G. Stavros

*Apothikon-Amalfion, il Monastero Benedettino del Monte Athos
che dal X al XIII secolo cercò di avvicinare le Chiese cristiane
traducendo in latino testi agiografici greci*
di Marco Merlini

Amalfi e il suo popolo nel Medioevo: una città, molte storie
di Patricia Skinner

La società Amalfitana in Età Normanna (V)
L'organizzazione ecclesiastica e la vita monastica
di Giuseppe Gargano

L'Arte nautica e le costruzioni navali nel Medioevo
Gli "strumenti" per la navigazione astronomica
di Maria Sirago

Capri nelle cronache di Jean Le Fevre.
Una fonte poco conosciuta del Medioevo caprese (sec. XIV)
di Enzo Di Tucci

*L'élite amministrativa e professionale nella Costa d'Amalfi
durante la Restaurazione*
di Riccardo Conte

Note e osservazioni

Amalfitani nel Meridione e nella Sicilia angioina: ruoli e mercatura
di Mario Gaglione

Le Relations ad Limina di Amalfi nel sec. XIX
di Riccardo Arpino

Duchesse, principesse e compagnia cantando
Nobili amalfitane nell'opera lirica dell'Ottocento europeo
di Olimpia Gargano

Amalfi occulta, prime notizie
di Antonio Porpora Anastasio

Ricordi

Recensioni

Informazioni bibliografiche

Biblioteca e Catalogo delle pubblicazioni

ISSN 1974-692X

RASSEGNA DEL CENTRO DI CULTURA E STORIA AMALFITANA

R A S S E G N A
DEL CENTRO
DI CULTURA E STORIA
AMALFITANA



Gennaio-Dicembre 2013
Nuova Serie

N. S. Anno XXIII (XXXIII dell'intera serie)

45/46

2013

R A S S E G N A
DEL CENTRO
DI CULTURA E STORIA
AMALFITANA



45/46

Gennaio-Dicembre 2013
Nuova Serie

XXIII (XXXIII dell'intera serie)

INDICE

Saggi

- 9 *I titoli bizantini dell'amalfitano Pantaleone de Comite Maurone*
di Georgiu G. Stavros
- 33 *Apothikon-Amalfion, il Monastero Benedettino del Monte Athos
che dal X al XIII secolo cercò di avvicinare le Chiese cristiane
traducendo in latino testi agiografici greci*
di Marco Merlini
- 71 *Amalfi e il suo popolo nel Medioevo: una città, molte storie*
di Patricia Skinner
- 83 *La società Amalfitana in Età Normanna (V)*
L'organizzazione ecclesiastica e la vita monastica
di Giuseppe Gargano
- 95 *L'Arte nautica e le costruzioni navali nel Medioevo*
Gli "strumenti" per la navigazione astronomica
di Maria Sirago
- 113 *Capri nelle cronache di Jean Le Fevre. Una fonte poco conosciuta
del Medioevo caprese (sec. XIV)*
di Enzo Di Tucci
- 149 *L'élite amministrativa e professionale nella Costa d'Amalfi
durante la Restaurazione*
di Riccardo Conte

Note e osservazioni

- 185 *Amalfitani nel Meridione e nella Sicilia angioina: ruoli e mercatura*
di Mario Gaglione
- 197 *Le Relations ad Limina di Amalfi nel sec. XIX*
di Riccardo Arpino

203 *Duchesse, principesse e compagnia cantando*
Nobili amalfitane nell'opera lirica dell'Ottocento europeo
di Olimpia Gargano

209 *Amalfi occulta, prime notizie*
di Antonio Porpora Anastasio

Ricordi

215 *Ricordo di Luigi De Stefano (1929-2013)*
di Sigismondo Nastri

219 *Ricordo di Gianni Abbate (1938-2015)*
di Giuseppe Fiengo

Recensioni

231 *Le Culture Artigianali di Amalfi e Mino, le 'Città dell'Acqua'. Paesaggi, strutture e lavorazioni comparate della carta a mano*, a cura di Matteo DARIO PAOLUCCI. Atti del Convegno di Studi - Amalfi, 22-23 dicembre 2013 (Giuseppe Gargano); Giuseppe FIENGO - Antonietta MANCO, *Ruderi medievali della Costiera Amalfitana. Diffusione e caratterizzazione del paesaggio* (Luigi Guerriero); Pasquale MARCIANO - Angelandrea CASALE, *Il Sedile dei Nobili della Città di Lettere* (Giuseppe Gargano); Mariarosaria SALERNO (a cura di), *Confluenze nel Mediterraneo, tra storia e letteratura* (Riccardo Berardi); Eleni SAKELLARIOU, *Southern Italy in the Late Middle Ages. Demographic, Institutional and Economic Change in the Kingdom of Naples, c. 1440-c. 1530* (Alfredo Franco); Maria SIRAGO, *Gente di mare. Storia della pesca sulle coste campane* (Pasquale Natella); *Le tarantelle della vita*, a cura di Mariella BUONOCORE, Michele COBALTO, Ermelinda DI LIETO, Rita DI LIETO (Teresa Nastri); *Territorio Storico e Ambiente. Il futuro dei territori antichi. Problemi, prospettive e questioni di governance dei paesaggi culturali evolutivi viventi*, CUEBC - Ravello, a cura di F. FERRIGNI con M. C. SORRENTINO (Maria Russo); Aniello TESAURO, *Raito marinara, Raito mariana* (Alfonso Conte); *Tesori del Regno. L'ornamentazione delle*

Cripte delle Cattedrali di Salerno e Amalfi nel XVII secolo, a cura di
Concetta RESTAINO e Giuseppe ZAMPINO (Antonio Milone).

- 275 ***Informazioni bibliografiche***
- 285 ***Biblioteca***
- 287 ***Catalogo delle pubblicazioni***

**APOTHIKON-AMALFION, IL MONASTERO BENEDETTINO
DEL MONTE ATHOS CHE DAL X AL XIII SECOLO CERCÒ
DI AVVICINARE LE CHIESE CRISTIANE TRADUCENDO
IN LATINO TESTI AGIOGRAFICI GRECI**

MARCO MERLINI

Un avamposto di monaci italiani nella roccaforte delle tradizioni monastiche orientali

Allo stupore del pellegrino che in Grecia percorre la costa orientale del Monte Athos (*Agion Oros*), si offre, a metà strada fra i monasteri della Grande Lavra e di Karakallou, un'alta e massiccia torre quadrata con merli che si erge su una collina a picco sul mare. Da lontano, il torrione sembra sbocciare dal fitto della macchia mediterranea. Sotto, si apre l'incantevole baia di Monorfo (*Monorphou*) delimitata dai promontori di Kosari e Kophos. Un angolo marino suggestivo purtroppo sfregiato da una strepitante segheria. Una volta giunto sul posto, un occhio attento riesce a scorgere, inglobati nella rigogliosa vegetazione, anche i resti del cimitero, avanzi del muro perimetrale di sud-ovest e parti dell'ardita e scivolosa mulattiera che precipitava al porticciolo.

Queste splendide rovine sono quanto rimane del monastero medioevale conosciuto come Amalfion (*Αμαλφιόν*), fondato da monaci benedettini del principato longobardo di Benevento e gestito da altri padri benedettini del piccolo ducato di Amalfi, a quel tempo dinamica città marinara lungo la costa meridionale di Napoli¹.

¹ M. MERLINI, *Founding a Latin monastery on Mount Athos: the challenge of Apothikon, later Amalfion*, in *Proceeding of the Conference The Holy Mount Athos – the Unique Spiritual and Cultural Heritage of Humanity*, Belgrade, June 23-26 2013, International Fund for restoration and preservation of cultural and spiritual heritage of the St. Panteleimon Monastery, Mount Athos 2014.

Per tre secoli, dal 985-990² al 1287, questo avamposto di monaci italiani nella roccaforte delle tradizioni monastiche orientali ha utilizzato il rito latino e seguito la regola di asceti e preghiera di San Benedetto da Norcia (480-547), secondo il motto *Ora et Labora*³.

Dopo la sua scomparsa, il nome del monastero occidentale fiorito sul Monte Santo della Chiesa Ortodossa man mano si corrompe in (A)*Molfinou* / *Molphinou*, *Omorphono* e infine il “vecchio cenobio” di *Molphin*⁴. Adesso sono le splendide macerie di Morfoni (*Morfonou* / *Morphonou*, oppure *Molfinou* / *Molphinou*). L’incertezza sulla denominazione e la perdita crescente di legame semantico con la città di Amalfi la dice lunga sull’oblio in cui sono cadute.

Su questo non luogo della memoria è stato scritto molto più di quanto ci si aspetterebbe. Però nessuno si è mai cimentato nel ricostruirne la storia. Per gran parte, essa è tuttora avvolta nel mistero; le tracce documentarie sono rarefatte e talvolta di datazione e fattura problematica. Il problema principale è che le informazioni sono soprattutto veicolate dalla tradizione orale dei monaci athoniti; una memoria millenaria che, se non ha conosciuto significative interruzioni, è però permeata di esortazioni spirituali finalizzate a un giustificazionismo a-storico. Molti monaci continuano a ritenere, come Vogüé un secolo e mezzo fa, che il convento sia stato fondato dietro istigazione di papa Innocenzo III (1161–1216) per “latinizzare il Monte Athos”⁵.

Eppure, l’avventura spirituale e organizzativa di Amalfion partecipò a uno straordinario romanzo storico in cui protagonisti non furono solo i monaci italiani in trasferta all’est e i confratelli athoniti che li accolsero. Il convento di rito latino nacque come pedina della grande partita politica, economica e religiosa che ebbe per sfondo il sottile equilibrio di conflitto-cooperazione fra il Monte Athos, la città di Amalfi, l’impero bizantino, il papato, l’Ordine benedettino e le potenze a governo di Gerusalemme. Dello sviluppo e crescente influenza di questa pedina benedettina in campo orientale beneficavano i diversi attori⁶. Ma essa verrà travolta quando in quel gioco “salterà il banco”.

² La discussione circa la ricostruzione della data fondativa del monastero è rinvenibile in MERLINI, *Founding a Latin* cit.

³ B. MARTIN-HISARD, *La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l’Athos*, in “*Révue des Etudes Byzantines*”, 49, 1991, pp. 109 ss.

⁴ A. KELLER, *Amalfion: Western Rite Monastery on Mount Athos: A Monograph with Notes and Illustrations*, Austin 1994-2002, pp. 14-15. Vog

⁵ E. M. DE VOGUE, *Syrie, Palestine, Mont Athos. Voyage aux pays du passe*, Paris 1878.

⁶ KELLER, *Amalfion* cit., p. 2.

Il primo attore protagonista è stato *Agion Oros*. La metà del X secolo fu la sua prima epoca eroica, sotto la spinta del monaco Atanasio (925/930 – 1001/1004), originario di Trebisonda ed ex professore a Costantinopoli. Intorno al 962/963, la sua fondazione della “Grande Lavra” (*Μεγίστη Λαύρα*), con la sponsorizzazione e la protezione dell’amico e figlio spirituale Niceforo Phokas (c. 912-969), famoso generale e poi imperatore, modificò radicalmente la struttura del monachesimo atonitha a favore dei grandi e ben organizzati cenobi e lo incardinò al potere imperiale⁷. La montagna sacra degli eremiti si affermò così quale meta preferita di monaci provenienti da tutto il mondo cristiano⁸.

Parte essenziale del Grande Gioco furono poi le formidabili fortune economiche e le sottigliezze diplomatiche del ducato amalfitano, tra le prime potenze a stabilire intense vie d’affari e colonie stabili in Oriente in aperto scontro con le altre città marinare della penisola italiana e, dall’XI secolo, soprattutto con Venezia. Prima che la futura Serenissima iniziasse a espandere il proprio controllo nel Mediterraneo orientale, Amalfi fu l’emporio d’Oriente in Occidente. La comune dedica a Santa Maria degli Amalfitani venne scelta per sottolineare il rapporto fra il monastero benedettino al Monte Athos con quello omologo di Costantinopoli.

Amalfion, in quanto componente essenziale della Santa Montagna, venne incorporato nella diretta sfera di interesse imperiale. Gli affari del monastero latino erano materia di discussione alla corte imperiale. Esso non solo fu tra i primi al Monte Athos a vedersi riconosciuto l’alto patrocinio imperiale ma, ancora un secolo dopo il Grande Scisma Occidente-Oriente del 1054, tale protezione venne confermata da diversi imperatori bizantini e corroborata con la donazione di nuovi privilegi e territori⁹. La politica d’interesse per Amalfion venne ribadita quando l’Imperatore d’Oriente rientrò in gioco, dopo il sacco di Costantinopoli del 1204, grazie a iniziative diplomatiche e militari.

⁷ M. MERLINI, *The Pagan Artemis in the Virgin Mary Salutation at Great Lavra*, Mount Athos, in “The Journal of Archaeomythology”, volume 7, 2012.

⁸ K. WARE, *Saint Athanasius the Athonite: Traditionalist or Innovator?*, in A. Bryer, M. Cunningham (a cura di), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers of the Twenty-eighth Spring symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994*, Aldershot 1996, pp. 3-16.

⁹ A. PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani all’Athos nell’Alto Medioevo*, in *Le millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et mélanges*, Chevetogne 1963, pp. 228-29. In un anno imprecisato fra il 1118 e il 1143, anche l’imperatore Giovanni II Comneno fece una donazione di terre al cenobio latino.

Il papato tentò di servirsi di Amalfion per imporre, nella pratica, il suo patronato sul Monte Athos. Più in generale, cercò di sfruttarlo come testa di ponte verso l'impero bizantino e la Chiesa di Costantinopoli, adoperandosi per una politica di avvicinamento a Roma.

Un altro interprete di primo piano fu l'abbazia di Montecassino (*Abbatia Territorialis Montis Cassini*), cuore dell'Ordine benedettino, grazie al suo peculiare rapporto con la cultura e la religiosità greca che contribuirà a diffondere nella penisola italiana. In formale uniformità col papato, i benedettini ebbero contatti numerosi, persistenti e reciprocamente proficui con il patriarcato di Costantinopoli, al di là e a dispetto dello scontro consumatosi tra le due Chiese.

Quello fu anche il periodo delle prime crociate per la riconquista di Gerusalemme e del Santo Sepolcro, l'aprirsi di un nuovo sanguinoso Grande Gioco che mobilitò interessi economici e ambizioni politiche rispetto a cui Amalfi era ben posizionata. Quando nel 1099 i crociati entrarono a Gerusalemme, trovarono strutture amalfitane già funzionanti da una settantina di anni che venivano mantenute con fondi caritativi raccolti nella città marinara¹⁰. In particolare gli amalfitani, dopo aver trasportato sulle loro navi i pellegrini diretti ai luoghi santi, dal 1050 li ospitavano in un ostello prossimo al Santo Sepolcro, forse il punto di partenza dei Cavalieri ospedalieri di San Giovanni di Gerusalemme, successivamente divenuti di Rodi e di Malta¹¹. Merita menzionare questo monastero-ospedale in Terrasanta perché la sua organizzazione e il suo destino ebbero svariati punti di contatto con quelli del cenobio amalfitano del Monte Athos, anche perché era gestito da monaci-cavalieri che avevano tratto insegnamenti militari e logistici da Amalfion, difeso da un'alta e massiccia torre, attrezzato con magazzini e strutture portuali e dotato di capaci navi dalle lunghe rotte¹².

¹⁰ C. KLEINHENZ (a cura di), *Medieval Italy: an encyclopedia*, Volume 1, London 2004, p. 25.

¹¹ W. BERSCHIN, *From the Middle of the Eleventh Century to the Latin Conquest of Constantinople*, Washington DC 1988.

¹² A. PERTUSI, *Nuovi documenti sui Benedettini Amalfitani dell'Athos*, in "Aevum", 27, fasc. V., 1953. G. GARGANO, *La società marinara nel Medioevo Amalfitano*, in *La rosa e il magnete. La marinaria amalfitana e la sua storia*, Atti del Convegno di Studi per il 50° anniversario della costituzione del Gruppo A.N.M.I. "Domenico Cassone" (Amalfi, 11-12 ottobre 1996), Amalfi 2001, p. 18.

Il segreto della persistenza per due secoli nel cuore dell'Ortodossia

Fin da subito sono da rimarcare le date di nascita (985-990) e di morte (1287) di Amalfion, sorto come Apothikon¹³. La prima palea quanto il Monte Athos fosse aperto ai monaci occidentali prima del Grande Scisma. Tale disponibilità alla collaborazione è resa palpabile dalla voluta sottolineatura, nei racconti sulla vita di Atanasio (fondatore del primo cenobio athonita, la Grande Lavra, e imprenditore monastico dell'intera penisola¹⁴), del suo rapporto di amicizia e stima con Leone, il monaco latino di Benevento che eresse non molto distante il suo monastero di rito latino. Le vite romanzate di Atanasio ne enfatizzano il ruolo di principale attrattore dei monaci "romani" alla Montagna Santa, cioè di confratelli italiani, calabresi, amalfitani, georgiani e armeni, tutti affluiti sull'Athos spinti da un nuovo fervore ascetico Atanasio-centrico¹⁵. Più in generale, però, l'insediamento monastico occidentale va inquadrato nel momento magico in cui *Agion Oros* divenne gradualmente un simbolo vivente dell'impero ecumenico cristiano, o meglio, un microcosmo di ecumenicità imperiale cristiana¹⁶. All'interno di questo quadro, Apothikon, poi divenuto Amalfion, fu uno dei primi monasteri fondati dopo la rivoluzione cenobitica al Monte Athos, subito dopo Grande Lavra e Iviron e un po' prima di Vatopedi¹⁷.

Quanto all'*exit*, nel corso del XIII secolo il monastero amalfitano andò progressivamente in rovina fino a collassare. Nel 1958, Agostino Pertusi ha pubblicato tre nuovi documenti conservati nella Grande Lavra che risalirebbero all'agosto del 1287. Raccontano la soppressione di Amalfion, l'assorbimento di quanto restava delle sue proprietà e possedimenti da parte del monastero fondato da sant'Atanasio e la conferma/certificazione del trasferimento da parte del patriarca di Costantinopoli e dell'imperatore bizantino. Al momento del

¹³ MERLINI, *Founding a Latin* cit.

¹⁴ S. RONCHEY, *Introduzione* a S. RONCHEY - P. CESARETTI (a cura di), *Vita bizantina di Barlaam e Ioasaf*, Milano 2012, pp. 5-20.

¹⁵ Vedi le cosiddette *Vita A* e *Vita B* di Atanasio l'Athonita, redatte a Costantinopoli prima del 1025, qualche decennio dopo la fondazione della Grande Lavra: J. NORET (a cura di), *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*, Corpus christianorum. Series graeca 9, Turnhout-Louvain 1982; *Vita A*, cap. 158, p. 74, *Vita B*, cap. 43, p. 176.

¹⁶ D. NASTASE, *Les debuts de la communaute oecumenique du Mont Athos*, in "Byzantina Symmeikta" (Συμμεικτα) 6, National Hellenic Research Foundation 1985, pp. 309-310. Vedi anche E. VRANOSSI, *Un discours byzantin en l'honneur du saint empereur Nicéphore Phokas transmis par la littérature slave*, in "Revue des Etudes Sud-Est Européennes Bucaresti" (RESEE) vol. 16, n. 4, 1978, pp. 740-741.

¹⁷ MERLINI, *Founding a Latin* cit.

passaggio, il cenobio latino era impoverito sia di mezzi che di monaci, gli edifici giacevano in disfacimento e nessuno era in grado di assumersi la responsabilità non solo di ristrutturarli ma addirittura di operarne la manutenzione¹⁸. La Grande Lavra si impegnò a far rivivere Amalfion, ovviamente non più secondo il rito occidentale. In quel passaggio fatidico il nome *Ton Amalfinon* (“il monastero degli amalfitani”) fu probabilmente trasformato in *Ton Molphinon*¹⁹. Una volta avvenuto l’inglobamento nella Grande Lavra, non sappiamo se l’igumeno abbia consentito di rimanere a monaci di credo e liturgia “eretica”. La tradizione locale racconta che tutti i monaci scismatici dovettero lasciare la Santa Montagna portando con loro pochi averi. Ma questa memoria, seppure condivisa al Monte Athos, non è confermata dai documenti che hanno regolamentato la transazione. In ogni caso, la vita benedettina si concluse tristemente ad *Agion Oros* dopo una testimonianza di circa 300 anni.

Diversi fattori hanno contribuito all’epilogo. Amalfi stessa era in netto declino politico. Basti l’accenno a due episodi: nel 1137 fu saccheggiata dai pisani e i suoi abitanti furono costretti a riparare in Puglia, Spagna e nelle terre del Levante; nel 1147, tutti i suoi empori disseminati nell’impero bizantino vennero chiusi per ordine imperiale. Quanto al convento benedettino sull’Athos, la concorrenza degli ordini mendicanti prosciugò progressivamente la fonte delle vocazioni monastiche²⁰ e la fondazione di molti nuovi monasteri latini in territorio bizantino ad opera dei conquistatori crociati contribuì a svuotarlo di attrazione e potere. Le tensioni religiose e i conflitti tra Oriente e Occidente stavano diventando sempre più intensi e ormai scricchiolava quel ponte costituito dall’Ordine benedettino, sempre meno gradito sull’Athos. Il risentimento anti-latino a seguito del saccheggio di Costantinopoli e la tenace politica anti-romana perseguita dall’imperatore bizantino Andronico II chiusero ulteriori

¹⁸ PERTUSI, *Monasteri e monaci* cit. Vedi anche P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONOS, D. PAPACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes de Lavra, I. Des origines à 1204*, (Archives de l’Athos 5), Edition diplomatique, 2 vol., Paris 1970, no. 43. Bonsall ipotizza che il passaggio delle proprietà di Amalfion alla Grande Lavra possa essere stato un effetto della politica anti-latina perseguita da Andronico II per prendere le distanze dai piani unionisti del padre. Cfr. L. BONSTALL, *The benedictine Monastery of St Mary on Mount Athos*, in “Early Churches Review” 2.3, 1969, p. 267. KELLER, *Amalfion* cit., p. 18.

¹⁹ I. GOBRY (a cura di), *L’Europa di Cluny. Riforme monastiche e società d’Occidente (secoli VIII-XI)*, Roma 1999, p. 256.

²⁰ V. VON FALKENHAUSEN, *Il monastero τῶν Ἀμαλφινῶν sul Monte Athos*, in *Insieme per l’Athos*, Roma, in corso di pubblicazione.

spazi ad Amalfion. Tuttavia, non esiste alcun indizio di conflitto inter-confessionale (teologico o liturgico) tra le ragioni del suo crollo.

Propagatore nell'ecumene bizantina della liturgia latina e dell'assetto monastico occidentale

La datazione dell'*exit* di Amalfion alla fine del XIII secolo mostra la sua persistenza nel cuore dell'Ortodossia, per ben tre secoli, in un periodo in cui ogni rapporto ufficiale tra Roma e Costantinopoli era stato praticamente spezzato. L'intrigante interrogativo su cui vorrei ragionare nel presente saggio concerne, più che le cause di declino, disfacimento e crollo del convento latino athonita, i motivi e le risorse della sua sopravvivenza malgrado il crescente e violento divario fra Chiesa Orientale e Occidentale e, più in generale, fra Oriente e Occidente. Si tratta di comprendere il ruolo giocato da questi monaci benedettini fra mondo latino e greco e il bilanciamento da loro operato fra le diverse forze in campo, visto che sembrano essere rimasti in comunione sia con il papato di Roma e sia con le comunità monastiche athonite e il patriarcato di Costantinopoli anche dopo la rottura di ogni rapporto tra questi.

Mentre l'impero bizantino e la Chiesa orientale chiudevano ogni rapporto con l'Occidente, Amalfion non solo continuò ad avere parte attiva nel governo del Monte Athos, ma ne costituiva uno dei monasteri più autorevoli. Nel 1081, una crisobolla²¹ di Alessio I Comneno denominò Amalfion "monastero imperiale" e confermò una sostanziosa donazione di terre²². Lo stesso titolo regale venne confermato in un atto con Kosmidion dello stesso anno²³. La sua posizione gerarchica era talmente consolidata che, nel 1198, i fondatori serbi del

²¹ La Crisobolla o Bolla d'Oro era il documento ufficiale in uso presso la cancelleria imperiale di Costantinopoli che sanciva i più importanti atti imperiali quali gli editti.

²² LEMERLE, GUILLOU, SVORONOS, PAPACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes de Lavra* cit., vol I, n. 43, 1970, p. 239 ff. BONSALL, *The benedictine Monastery* cit., p. 266.

²³ PERTUSI, *Monasteri e monaci* cit., p. 228, nota 37. G. ROUILLARD - P. COLLOMP, *Actes de Lavra*, Tom. I (897-1178) (Archives de l'Athos, 1), Edition diplomatique et critique, Paris 1937, n. 19. P. LEMERLE, *Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos*, in "ΕΕΒΣ" (Epêtêris Hétairéias Byzantinôn Spoudôn) 23, 1953, p. 551. A. Guillou, *Nouvelles recherches au Mont-Athos*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique" 83, livraison 2, 1959, p. 555. M. MERLINI, *Amalphon: the Benedictine Monastery that operated on Mount Athos from the X to the XIII century to unite Christian Churches*, in Proceedings of the International Conference *The Holy Mount Athos – the Unique Spiritual and Cultural Heritage of Humanity*, Belgrade, Serbia, June 23-26, World Public Forum Dialogue of Civilizations, 2013, in corso di pubblicazione.

monastero athonita di Chilandari elevarono un appello all'imperatore Alessio III affinché concedesse anche alla loro comunità lo status di cenobio indipendente e imperiale sulla linea di quelli georgiano e amalfitano²⁴.

Col tempo mi sono convinto che il fiorire e perdurare del monastero benedettino di Santa Maria degli Amalfitani persino al culmine degli attriti secolari tra Roma e Costantinopoli rappresenti, oltre che un monumento alla capacità italiana di sopravvivenza, un eccezionale esempio di cooperazione monastica in grado di trascendere per lungo tempo la crescente divaricazione tra Oriente e Occidente²⁵. Tale cooperazione si dispiegava soprattutto nella conoscenza reciproca e mediazione attiva fra le due culture. In particolare, Amalfion favorì la diffusione nell'ecumene bizantina della conoscenza della liturgia latina e dell'assetto monastico occidentale²⁶, ma fu soprattutto un *gateway* nella trasmissione in Occidente di opere agiografiche greco-orientali rese in versione latina.

Sul primo versante, quello dell'inseminazione dell'Oriente da parte dell'Occidente, va ricordato l'estremo interesse di sant'Atanasio per la *Regula Monachorum* di san Benedetto (480-547), redatta a Montecassino forse intorno al 530 e vigente nel cenobio athonita amalfitano²⁷. Probabilmente, tali disposizioni o estratti stavano già circolando ad *Agion Oros* in traduzione greca, portate da qualche eremita o monaco proveniente dal meridione della penisola italiana o dai benedettini intenzionati a fondare Amalfion²⁸. Il "patron" del Monte Athos venne addirittura criticato da preesistenti anacoreti per essersi in parte ispirato alla Regola di Benedetto, cioè al modello di disposizioni monastiche più seguito dalla Chiesa occidentale, per organizzare la sua Grande Lavra. Non si prendeva atto (o non si conosceva) che nel capitolo finale della *Regola*, il 73, il santo di Norcia presenta le sue fonti di ispirazione: anzitutto il Vecchio e il Nuovo Testamento, ma anche le opere dei "Santi Cattolici Pa-

²⁴ M. ŽIVOJNOVIĆ, V. KRAVARI, Ch. GHIROS (a cura di), *Actes de Chilandar, I. Dès origines à 1319*, (Archives de l'Athos, 20), Paris, 1998, pp. 102-110. M. ŽIVOJNOVIĆ, *Sava e le relazioni della dinastia Nemanja con il Monte Athos*, in S. CHIALÀ - L. CREMASCHI (a cura di), *Atanasio e il monachismo al Monte Athos*, Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina (Bose, 12-14 settembre 2004), Comunità di Bose 2005, pp. 122 sgg.

²⁵ BONSALL, *The benedictine Monastery* cit., p. 267.

²⁶ MARTIN-HISARD, *La Vie de Jean* cit., p. 414.

²⁷ ID., 1991, pp. 109 sg.

²⁸ VON FALKENHAUSEN, in corso di pubblicazione. M. NIN, *Proteggi Montecassino e tutti noi che ti cantiamo*, in "L'Osservatore Romano", 22-23 maggio 2009. http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/commenti/2009/117q01b1.html.

dri”. Tra queste ultime, l’unica esplicitamente citata è la *Regola* di san Basilio Magno (330-379): “*sed et Regula sancti patris nostri Basili*” (“la stessa Regola del Santo Padre nostro Basilio”). Possiamo inoltre enucleare: la *Regola* (*Κανών*) di san Pacomio (292 – 348), il *Testamentum* (*Διαθήκη*) di Orsiesi, discepolo di Pacomio, le *Vite dei Padri* di san Giovanni Cassiano (360 circa – 435). Si tratta quindi di testi di rilievo stesi in maggioranza da grandi maestri del monachesimo di tradizione egiziana e dell’Asia Minore.

Come abbiamo già notato diversi studiosi, come Vera von Falkenhausen, sottolineano l’eventualità che la fonte di Atanasio sulla Regola di Benedetto siano stati i monaci “romani”, data l’amicizia che li legava, piuttosto che una preesistente traduzione greca. L’ipotesi richiede però di anticipare l’arrivo dei benedettini beneventani e amalfitani alla Santa Montagna agli inizi degli anni sessanta del X secolo, quando Atanasio mise a punto il *Typicon* per il suo cenobio. Un evento dalla plausibilità tutta da verificare stando alla documentazione disponibile, peraltro scarsa e lacunosa²⁹.

Possiamo comunque ragionevolmente concludere che, se l’attenzione di Atanasio per la Regola di san Benedetto ne facilitò l’affiatamento con i monaci di koinè greca pervenuti ad *Agion Oros* dal Centro-Mezzogiorno italiano, a sua volta la familiarità con Leone (il fondatore di Amalfion) e gli altri religiosi latini lo spinse ad approfondire l’ordinamento benedettino. È infatti logico immaginare che i monaci del monastero amalfitano abbiano contribuito alla diffusione dei loro precetti fra i confratelli athoniti di lingua greca. Una redazione in greco di alcuni passi dei capitoli 18 e 43 di tale *Regula monachorum* venne scoperta da Silvio Giuseppe Mercati nel codice athonita 3071, *Koutloumousiou* 2 del XI secolo³⁰. Anch’esso proviene dal Meridione della penisola italiana³¹.

²⁹ V. VON FALKENHAUSEN, *Il monastero amalfitano sul Monte Athos*, in CHIALÀ - CREMASCHI (a cura di), *Atanasio* cit., p. 115.

³⁰ S.G. MERCATI, *Escerto greco della regola di S. Benedetto in un codice del Monte Athos*, in “Benedictina” vol. 1, Roma 1947, pp. 191-196. F. IOANNIDIS, *San Benedetto. Segno della comune esperienza spirituale d’Oriente e d’Occidente*, in “Annali Scientifici della Scuola Superiore Ecclesiastico di Vella di Ioannina” (Βελλά, Επιστημονική Επετηρίδα Ανωτέρας Εκκλησιαστικής Σχολής Βελλάς Ιωαννίνων), 2, 2003, pp. 87-98. VON FALKENHAUSEN, in corso di stampa.

³¹ IOANNIDIS, *San Benedetto* cit., pp. 87-98.

Gateway nella trasmissione in Occidente di opere agiografiche greco-orientali, ma anche di merci

Per quanto concerne la capacità diffusiva in Occidente della letteratura bizantina su vite e aneddoti di santi (martirio, miracoli in vita e post-mortem, *in primis*) da parte di Amalfion, possiamo attualmente contare su un solo caso solidamente documentato: la famosa *Narratio de Miragulo a Michaele Archangelo Chonis patratum* tradotta dal greco in latino, intorno alla metà del secolo XI, dal monaco Leone (BHL 5947). Il testo riporta la leggenda di fondazione del santuario di Chonae (in Asia Minore), al tempo in cui gli apostoli Giovanni e Filippo predicavano il Vangelo e operavano prodigi in Asia Minore. Il luogo di culto, il più antico di tutta la cristianità dedicato a San Michele, è stato un'importante meta di pellegrinaggio³².

L'opera è stata attribuita a Sisinnio, Patriarca di Costantinopoli (426-27). La versione latina è stata pubblicata a Parigi nel 1890³³. Leone si descrive

³² A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert, in Abhandlungen der bayerischen Benediktiner*, in Akademie, 45, Monaco, 1949, pp. 270 sgg. W. VON RINTELEN, *Kultgeographische Studien in der Italia Byzantina. Untersuchungen über die Kulte des Erzengels Michael und der Madonna di Costantinopoli in Süditalien*, Meisenheim am Glan 1968, p. 45. MERLINI, *Amalfion* cit.

³³ La versione latina di Leone, monaco amalfitano del Monte Athos, (BHL, *Bibliotheca Hagiographica Latina*, 5947) è edita da Max Bonnet nel 1889, (M. BONNET, *Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato*, in "Analecta Bollandiana", 9, Soc. des Bollandistes 1889, pp. 317-322; il prologo del traduttore è alle pp. 202-203. Errando, Richard F. Johnson (R. F. JOHNSON, *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*, Woodbridge 2005, p. 32, nota 7) sostiene che della versione latina sia stato pubblicato unicamente il prologo. Anche Nau (F. NAU, *Le Miracle de Saint Michel à Colosses (récit de Saint Archippos), texte grec publié avec l'ancienne traduction Latine, composée au Mont Athos par le moine Léon (XIe-XIIe siècle)*, in "Patrologia Orientalis", vol. 4, fasc. 7, n. 19, Paris 1907, III: 542-562; reprint Brepols Verlag, Turnhout, 1981 e 2003) fornisce la traduzione latina redatta da Leone rinvenuta in un manoscritto del XIII secolo della Biblioteca Nazionale Francese (Parigi) lat. 11753, fols 221v-226v (BHL [Brussels, 1898—1901], n. 5946), *Miraculum Sancti Michaelis Archangeli in Conas*. A tale proposito, vedi anche J.C. ARNOLD, *Arcadia Becomes Jerusalem: Angelic Caverns and Shrine Conversion at Monte Gargano*, in "Speculum" vol. 75, July 2000, pp. 567-88. La più antica versione greca (BGH 1282), anonima ma detta di Archippo (discepolo di san Paolo nato a Colossae e/o eremita stabilitosi in prossimità del santuario e diventato il primo custode), è edita in BONNET, *Narratio* cit., pp. 289-328. La seconda versione greca (BHG 1283), detta di Sisinnio, è edita in *Acta Sanctorum, Septembris*, VIII, 1762: 38-49. Essa è stata pubblicata dai gesuiti belgi bollandisti sulla base di un manoscritto del X secolo rinvenuto a Costantinopoli. La terza versione greca (BHG 1284), detta di Simeone Metafraste, dallo stile raffinato ma comprensibile alla gente comune, è riprodotta nella già citata edizione di BONNET, *Narratio* cit., pp. 308-316.

come *ex fratribus congregationis latini coenobi Athonos montis* (“monaco della congregazione di confratelli del monastero latino sul Monte Athos”). Ottenne dall'imperatore di Costantinopoli la *licentiam* di risiedere a Bisanzio. Che questa autorizzazione sia stata concessa per aver partecipato alla spedizione-crociata del 1204 e affinché fondasse il suddetto monastero, come avanzato da alcuni autori³⁴, è puramente speculativo e contrasta con la cronologia sia dell'edificazione di Amalfion, sia della traduzione latina del miracolo micaelico.

Essa è piuttosto da porre in relazione con l'intensificarsi degli sforzi del convento benedettino athonita nella capitale bizantina verso la metà dell'XI secolo. Tale impegno porterà a consistenti privilegi imperiali, il più vistoso dei quali fu il permesso di possedere un'imbarcazione a vela di grande tonnellaggio impiegata soprattutto per fare la spola tra il porto di Amalfion e Costantinopoli³⁵. Il *Typikon* emanato nel 1045 da Costantino IX Monomaco (regnante fra il 1042 e il 1055³⁶) autorizzò tutti i monasteri athoniti ad avere piccole barche (non oltre i 300 *modior*³⁷) per il loro approvvigionamento, restringendone al tempo stesso il permesso di navigazione a ovest fino a Salonicco - già stabilito da Basilio II Bulgaroctono (regnante dal 976 al 1025) - e a est fino a Enos (allora piccola località della Tracia orientale, oggi la moderna Enez, in Turchia). Inoltre, esse potevano solo trasportare, a fine di vendita in terraferma, le eccedenze prodotte al Monte Athos e ritornare con le merci necessarie alla sussistenza dei monaci. Al tempo stesso, l'atto imperiale privilegiò cinque monasteri concedendo loro il godimento di natanti di grande stazza da impiegarsi su lunghe rotte: la Grande Lavra, Iviron, Amalfion, Vatopedi e Chilandari (citati in ordine decrescente per anzianità di fondazione³⁸).

³⁴ Vedi F. MONTELEONE, *La Narratio de miraculo a Michaelae archangelo Chonis patrato e la tradizione micaelica del Gargano: confronto tra le versioni latine*, in A. GRAVINA (a cura di), *Atti del 27° Convegno Nazionale sulla Preistoria-Protostoria-Storia della Daunia* (San Severo 25-26 novembre 2006), San Severo 2007, p. 143, nota 21.

³⁵ M. BALARD, *Amalfi et Byzance Xe-XIIe siècles*, in “Travaux et mémoires”, VI, 1976, p. 91. LEMERLE, *Les archives* cit. LEMERLE, GUILLOU, SVORONOS, PAPANACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes de Lavra* cit. PERTUSI, *Monasteri* cit., p. 228.

³⁶ *Acti Prôtaton* 8. D. PAPANACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes du Prôtaton*, Archives de l'Athos, 7, Paris 1975. L'indicazione degli abati dei monasteri Athoniti: 1. 37-38.

³⁷ Il *modio* è una antica unità di misura romana di capacità per aridi. Equivale a 8,733 litri.

³⁸ Il permesso fu esteso anche ai monasteri di San Giovanni il Teologo a Patmos e di Kosmosôteira ad Ainos (H. ANTONIADIS-BIBICOU, *Études d'histoire maritime de Byzance. À propos du Thèmes Caravisiens*, Paris 1966, pp. 132-133).

È interessante osservare il criterio secondo cui ad alcune fondazioni monastiche non venne applicata la restrizione alla portata delle imbarcazioni. Anzitutto, furono esentate quelle che ne avevano già acquisito il diritto da crisobulle precedenti: una nave da 6.000 *modioi* era stata garantita alla Grande Lavra dall'imperatore Basilio II Bulgaroctono e un simile permesso era stato concesso poco dopo a Iviron e Chilandari. Vatopedi fu autorizzata in quanto il suo legno stava già operando con il consenso scritto del protos e degli igumeni di tutti i monasteri e probabilmente anche per l'estensione della sua comunità. Per il convento degli amalfitani, venne applicata una speciale deroga per "particolari necessità", ovvero l'ottenimento di forniture provenienti dai compatrioti residenti a Costantinopoli³⁹.

Va rilevato che la misura imperiale, apparentemente di tipo concessivo nei confronti delle attività mercantili dei monaci del Monte Athos in generale e di Amalfion in particolare, fu in realtà di tipo restrittivo, essendo i monasteri già da tempo impegnati in liberi e lucrosi traffici sulla lunga distanza. La crescita di opportunità commerciali dei monasteri athoniti era connessa sia all'espansione urbana manifestatasi a partire dal X secolo, sia ai loro investimenti in miglioramenti agricoli, al loro divenire importanti proprietari agricoli e alla conseguente produzione di surplus. È però difficile determinare l'estensione totale del loro import-export, essendo i documenti in nostro possesso per la maggior parte di tipo prescrittivo, in quanto risultato di insistenti tentativi imperiali di restringerlo a porti specifici o di limitare i privilegi marittimi su cui si basava. Mary Cunningham traccia un quadro condivisibile, anche se carente di solide prove documentali, secondo cui è probabile che i monasteri facessero incetta di merci nei porti più piccoli e periferici per spedirle e rivenderle, con ampio ricarico, nei mercati delle città più grandi⁴⁰.

Tipico è il caso del vino. Un surplus stabile nella produzione vinicola si verificò dal 972. Già l'imperatore Giovanni I Zimisce (regnante dal 969 al 976) stabilì che i monaci athoniti potessero vendere vino ai laici solo in cam-

³⁹ PAPACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes du Prôtaton* cit., n. 8 righe 65-77, 99-101, 105. P. LEMERLE, *Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos* in *Le monde de Byzance: Histoire et institutions*, 1 a cura di P. LEMERLE, London 1978, p. 552. Vedi anche A. HARVEY, *Economic Expansion in the Byzantine Empire, 900-1200*, Cambridge 2003, p. 239.

⁴⁰ M. ANGOLD, *The shaping of the medieval Byzantine 'city'*, in "Byzantinische Forschungen" (ByzF), 10, 1985, pp. 1-37. A. BRYER - M. CUNNINGHAM (a cura di), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers of the Twenty-eighth Spring symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994*, Hampshire 1996, p. 94. HARVEY, *Economic Expansion* cit., pp. 198-243.

bio delle vettovaglie di cui avessero necessità. Ben presto però essi presero a rivendere vino e altri prodotti agricoli di pregio nelle città principali quali Costantinopoli, Salonicco e altre⁴¹. Perciò, come rilevato in un documento ormai perduto, anche il successore Basilio II legiferò contro il commercio di vino athonita verso Costantinopoli e “altri luoghi”. I suoi ordini ebbero però ben scarsi effetti. Significativamente, nel 1102 la Grande Lavra ottenne da una crisobulla dell'imperatore Alessio I il diritto di operare con quattro barche per una capacità totale di 6.000 *modioi* e l'esenzione dalla *dekateia*, una tassa sulle merci trasportate. Alla fine del XII secolo, l'amministrazione imperiale tentò di aggirare i privilegi elargiti da Alessio e di imporre una tassa sul vino che il monastero trasportava e smerciava a Costantinopoli, il prodotto di punta della penetrazione della Grande Lavra sul mercato della capitale⁴².

La “guerra del vino” attesta che i costanti sforzi imperiali per arginare il commercio di *Agion Oros* sono una chiara indicazione della sua regolarità e lucrosità. Il tentativo di Costantino IX Monomaco di limitare la stazza delle barche athonite e il loro raggio di azione per la vendita di surplus si situa proprio in questo contesto conflittuale. Fu, come per molte altre questioni concernenti il Monte Athos, il frutto di un compromesso tra il potere imperiale e il costante sforzo di autodeterminazione dei monasteri.

Per quanto riguarda il convento di Santa Maria degli Amalfitani, il servizio civile imperiale e i poteri forti di Costantinopoli erano così preoccupati del rischio che il monastero si trasformasse in un fondaco e la sua attività principale diventasse il business da approvare la decisione del Gran Consiglio di *Agion Oros* che gli concedeva il possesso di un'imbarcazione per il trasporto di merci solo *sub condicione* che essa non fosse sfruttata a fini commerciali mirati al profitto. I monaci latini erano autorizzati ad usufruirne limitatamente alle loro necessità di approvvigionamento: raccogliere le donazioni provenienti dalla comunità benestante di commercianti amalfitani insediati nella capitale dell'impero e comunicare con i conterranei nella penisola italiana.

È intrigante osservare come la formula di compromesso con cui il *Typikon* di Costantino IX Monomaco concedeva il possesso di un natante di grandi dimensioni ai monaci amalfitani si radicesse nei loro legami con i compatrioti del-

⁴¹ BRYER - CUNNINGHAM (a cura di), *Mount Athos* cit., p. 94.

⁴² LEMERLE, GUILLOU, SVORONOS, PAPACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes de Lavra* cit., n. 55, 67, 68. M. KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle, propriété et exploitation du sol*, in “Byzantina Sorbonensia”, 10, Paris 1992, pp. 304-6. BRYER - CUNNINGHAM (a cura di), *Mount Athos* cit., p. 95. HARVEY, *Economic Expansion* cit., pp. 198-243.

la capitale imperiale: l'autorizzazione era esplicitamente accordata non perché Amalfion potesse indulgere nel commercio a fini di profitto, ma per comunicare con la madrepatria italiana e soprattutto con la nuova madrepatria, la “Regina delle Città”, importando qualsiasi merce di cui avesse bisogno o dovesse essere rifornito dai *Philochristoi* (da coloro cioè “che amano Cristo”), termine comunemente usato per descrivere i pii laici che offrono donazioni in denaro o in natura ai monasteri⁴³. Altrimenti i monaci latini “non potrebbero sopravvivere”, si sottolinea⁴⁴. Ne inferiamo che, mentre i monasteri greci potevano annoverare possedimenti terrieri e benefattori nei dintorni del Monte Athos, quello degli Amalfitani doveva dipendere essenzialmente dalla generosità dei connazionali residenti nella capitale dell'impero⁴⁵.

Se la nave fu evidentemente essenziale per il mantenimento del monastero benedettino e la sopravvivenza dei suoi religiosi, ovviamente nessuno è in grado di sapere quanto Amalfion abbia strettamente ottemperato alle clausole restrittive del *Typicon*⁴⁶. La maggior parte delle crisobulle sui privilegi marittimi dei monasteri non è sopravvissuta e le informazioni arrivate fino a noi sono molto limitate.

Non abbiamo divagato decidendo di collegare la traduzione della *Narratio* da parte del monaco Leone di Amalfion ad alcune informazioni sulle contestuali autorizzazioni marittime e commerciali acquisite dal monastero quali esemplificazioni dei suoi privilegi imperiali. L'opera di Leone e la mediazione culturale Oriente-Occidente operata dalla comunità benedettina rientra infatti in un quadro complesso e coerente di trasformazioni. A cavallo del passaggio del primo millennio e nei decenni successivi, la stagione delle grandi istituzioni monastiche athonite si impose come una vera e propria colonizzazione della penisola, decentrata e solidamente rocciosa, anche grazie alla debolezza dell'autorità patriarcale sulla regione⁴⁷. Il regime cenobitico in versione athonita era funzionale alla trasformazione dei complessi monastici in ampie imprese

⁴³ R. GOTHÓNI - G. SPEAKE (a cura di), *The Monastic Magnet: Roads to and from Mount Athos*, Oxford 2008, p. 36.

⁴⁴ *Actes du Prôtaton* 8. PAPACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes du Prôtaton* cit., p. 228. J. THOMAS - A. C. HERO (a cura di), *Constantine IX: Typikon of Emperor Constantine IX Monomachos*, in *Byzantine Monastic Foundation Documents*, I, Dumbarton Oaks Studies, 35, Washington D. C. 2000.: cap. 5, p. 287.

⁴⁵ VON FALKENHAUSEN, in corso di pubblicazione.

⁴⁶ *Actes du Prôtaton* 7. PAPACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes du Prôtaton* cit., p. 95-100; *Actes du Prôtaton* 8: pp. 54-77 e 99-101.

⁴⁷ GOTHÓNI - G. SPEAKE (a cura di), *The Monastic Magnet* cit., p. 12.

agricole ed economiche⁴⁸. Congiuntamente, si diffuse l'architettura monumentale, si avviò lo sfruttamento intensivo dell'agricoltura, si introdusse lo sfruttamento degli animali da lavoro e si ammisero nei monasteri operai esterni quali fabbri, muratori, carpentieri e artigiani vari⁴⁹. Amalfion fu tra i monasteri che condivisero questa rivoluzione organizzativa imposta da Sant'Anastasio.

Nel contempo, vennero a stringersi i rapporti diretti fra il Monte Athos e l'imperatore bizantino, vicario per gli affari terreni direttamente nominato dal Dio cristiano. Scegliendo di traslare diverse reliquie paradigmatiche – anzitutto la “Vera Croce” e altre vestigia della Passione del Salvatore ma anche frammenti dei corpi degli apostoli e di martiri - nei monasteri dell'emergente *Agion Oros*, cui vennero donati in parallelo terreni, proprietà ed esenzioni fiscali, si riconosceva in questo concentrato di spiritualità uno dei maggiori riferimenti religiosi per l'intero impero. La penisola dei monaci diventava componente propulsiva dell'ideologia bizantina secondo cui l'impero possedeva una posizione privilegiata tra le nazioni dell'ecumene cristiana, era protetto direttamente da Dio e il suo imperatore era celestialmente nominato. Divenendo il se-

⁴⁸ Lo schema organizzativo proposto/imposto da Sant'Atanasio, “patron” del Monte Athos, è detto cenobitico (dal greco *koinobion* e dal latino *coenobium*, vita in comune) perché i confratelli hanno una residenza in comune secondo uno stile di vita che ripercorre le orme della prima comunità cristiana (M. SARRIS, *Some Fundamental Organizing Concepts in a Greek Monastic Community on Mt. Athos*, Thesis submitted to the Anthropology Department of the London School of Economics and Political Science for the degree of Ph.D., University of London 2000, pp. 39), quella di Gerusalemme secondo gli *Atti degli Apostoli* 4, 32-37. Tutta la proprietà è collettiva, come stabilisce ufficialmente la carta costituzionale di *Agion Oros*. Il monaco non possiede neppure gli abiti indossati. La vita, sia economica che spirituale, è organizzata in comunità: alloggio, mensa, ritualità e lavoro. I classici voti monastici di stabilità, povertà, castità e obbedienza sono disciplinati da un'organizzazione gerarchica con a capo l'igumeno, l'abate-sacerdote leader sia religioso che temporale della comunità, e da norme inflessibili che definiscono nel dettaglio la vita del singolo. Secondo una logica economica tendente a rendere il monastero un'istituzione tendenzialmente autosufficiente, ogni religioso è tenuto, oltre ad astenersi dalla proprietà privata, a contribuire al benessere della comunità con il suo lavoro, anche se questo impegno non inficia per il monastero la possibilità di avvalersi di lavoro salariato. Nel quotidiano, il sistema cenobitico sopprime la volontà individuale per aspetti cruciali come la preghiera, l'abbigliamento, la dieta e il sonno (M. CHOUKAS, *Black Angels of Athos*, Brattleboro, Vermont, 1934, p. 79; SARRIS, *Some Fundamental* cit., p. 51). Concepita come un tutto unificato la cui forza va ben oltre la somma delle singole parti, la struttura cenobitica cerca di spingere l'individuo all'asceti proteggendolo al tempo stesso dalle forze negative. I padri athoniti pensano che il primo obiettivo del diavolo sia separare il singolo monaco dal “nido” (il monastero) e dalla “famiglia” (la fratellanza). Quando vi riesce, il resto diventa facile.

⁴⁹ A. SANTARELLI, *La montagna di Dio. Un viaggio spirituale al Monte Athos*, Soveria Mannelli (Cz) 2009, p. 21.

condo centro di culto – dopo Costantinopoli - *Agion Oros* poteva validamente sostenere l'imperatore nel tentativo di sovvertire la topografia sacra cristiana che continuava a prevedere, malgrado tutto, l'incontestata centralità di Gerusalemme - capitale della Terrasanta e quindi anche del regno celeste – perché sacralizzata dal temporaneo passaggio di Cristo.

Il carisma religioso e il riconoscimento da parte della corte e del clero costantinopolitano di un legame diretto con il soprannaturale furono le risorse primarie attraverso cui le fondazioni monastiche athonite, Amalfion fra quelle leader, acquisirono un rapporto diretto con il potere imperiale. Non per nulla il *Typicon* di Costantino IX Monomaco fu sostanzialmente contemporaneo all'esternazione di grande stima con cui il monaco georgiano Giorgio l'Aghiorita tratteggiava la vita dei monaci romani⁵⁰, intenti a seguire “la regola e gli insegnamenti di san Benedetto, la cui vita e miracoli sono descritti nel *Libro dei Dialoghi*” di san Gregorio Magno⁵¹. Questo monaco di Iviron, biografo dei santi georgiani fondatori del suo cenobio (Giovanni ed Eutimio), ammirava Amalfion come un monastero “attraente... in cui molti fratelli si sono riuniti insieme” e seguono una “vita retta, saggia ed edificante”. Un particolare apprezzamento espresse nei confronti del rito latino⁵².

La veicolazione di contenuti religiosi in Occidente era parte integrante dell'alto profilo spirituale di Amalfion, componente vitale del mito del suo successo, *atout* del profondo e proficuo legame diretto con l'imperatore⁵³, garanzia di autonomia e al tempo stesso suggello di alleanza col patriarca e il vertice ecclesiastico della Chiesa Orientale. I privilegi venivano ottenuti nella stessa misura del riconoscimento sociale circa l'efficacia, in termini di conseguimento dell'ascolto divino, di massicce dosi di asceti. Significative sono a questo proposito alcune considerazioni contenute nel prologo del monaco-traduttore Leone alla sua *Narratio*. Anzitutto, veniamo a conoscere le motivazioni del suo impegno. Leone osserva che, benché possa sembrare sorprendente, il clamoroso miracolo compiuto in Asia Minore da san Michele non è ancora

⁵⁰ MARTIN-HISARD, *La Vie de Jean* cit., pp. 109-110. T. GRZELIDZE, *Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*, London 2009.

⁵¹ P. PEETERS, *Histoires monastiques géorgiennes*, in “Analecta Bollandiana”, 36-37, Soc. des Bollandistes 1917-1919, p. 36.

⁵² Id., pp. 36-38. Vedi su questo passaggio PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani*, cit., p. 220 nota 9; BONSALE, *The benedictine Monastery*, cit.

⁵³ Sarebbe da approfondire, in questa luce, l'inspiegabile acquisizione da parte di un mercante di Amalfi di una preziosa stautoteca, poi portata all'abbazia di Montecassino, durante la caotica deposizione dell'imperatore Michele VII del 1078.

noto nel mondo latino. Evidentemente, non sono sufficienti le pubblicazioni in greco e la presenza tuttora viva dei monumenti che sono stati testimoni dell'operato dell'arcangelo. Per colmare questa lacuna, tutti i confratelli della congregazione latina del Monte Athos gli hanno chiesto la redazione di una versione nella loro lingua. Sostiene di aver eseguito il compito come atto di obbedienza nei confronti della richiesta da parte di questi servitori di Dio e, soprattutto, per contribuire alla glorificazione di san Michele. Scorrendo la traduzione, è facile verificare che a volte essa è letterale, parola per parola, mentre in diversi punti si accontenta di dare il senso dell'accaduto, quasi vi fosse la preoccupazione di non annoiare i lettori. I confratelli non erano interessati a una narrazione elegante, precisa Leone, ma piena di prodigi divini espressi in una forma semplice. Chi intende criticare il suo narrare rustico, elementare, quasi illetterato è semplicemente invitato a non leggere il testo. Malgrado l'elementarità stilistica, o forse proprio grazie all'accessibilità del testo che da essa deriva, la versione di Leone divenne ben presto assai nota ai lettori sia della Chiesa romana che di quella ortodossa.

Dobbiamo quindi leggere l'attività di traduzione di Amalfion non in termini "scientifici", come equivoca Nau⁵⁴, ma quale architrave della sua politica religiosa tra le gerarchie imperiali, ecclesiastiche e monastiche. La *Narratio* è l'unico testo che sappiamo per certo essere stato tradotto in latino ad *Agion Oros*. Tuttavia, nel futuro, un'accurata ricerca storica potrebbe individuare nuovi elementi di connessione fra il monaco-traduttore Leone di stanza a Costantinopoli e Amalfion sul Monte Athos, nonché individuare altri manoscritti provenienti dalla stessa fonte. Keller si arrischia a proporre che Leone di Amalfion possa anche aver tradotto una delle due versioni latine pervenute fino a noi degli atti di sant'Abibo di Edessa, diacono e martire, e di San Guria e San Samona, martirizzati insieme⁵⁵.

La traduzione di testi edificanti bizantini a beneficio della comunità mercantile amalfitana di Costantinopoli

Significativo è poi il caso di Giovanni d'Amalfi, monaco-traduttore che a Costantinopoli firmava *Johannes Monachus*. Il religioso è stato posto da Pertusi in relazione con il monastero amalfitano del Monte Athos e le sue con-

⁵⁴ NAU, *Le Miracle de Saint Michel* cit., p. 545.

⁵⁵ KELLER, *Amalfion* cit., p. 13.

nessioni transculturali, proponendone l'identificazione con il Giovanni che ne risultava abate nel 1035⁵⁶. Keller si spinge addirittura a ipotizzare che possa trattarsi anche dell'abate che ha firmato atti coinvolgenti Amalfion nel 1017, quando era il secondo cenobio in ordine gerarchico⁵⁷.

Monaco e presbitero nato presumibilmente ad Amalfi⁵⁸ e sicuramente di ambiente amalfitano per formazione monastica⁵⁹, Giovanni risiedette verso la fine della sua vita nella capitale dell'impero⁶⁰ dove, verso la metà dell'XI secolo, eseguì la traduzione latina di alcuni testi agiografici e novellistici greci su invito e a beneficio spirituale dell'enclave mercantile dei conterranei. I prologhi delle sue opere sono la testimonianza più rilevante, se non unica, del *milieu* culturale e dell'attività letteraria degli occidentali a Bisanzio nell'XI secolo, in particolare dell'ambiente commerciale amalfitano.

Giovanni d'Amalfi fu esortato spesso dal cosmopolita e favolosamente ricco nobile amalfitano Pantaleone, figlio di Mauro e lontano cugino di Lupino che incontreremo più avanti, a tradurre "in latino... qualcosa che si trovasse nei libri o nei racconti greci". Il monaco esaudì questo desiderio intorno al 1070⁶¹ con il *Liber de miraculis*⁶², una silloge di quarantadue racconti ascetici greci

⁵⁶ PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani*, cit., p. 236-238.

⁵⁷ KELLER, *Amalfion* cit., p. 13.

⁵⁸ Per P. CHIESA, *Le traduzioni latine di testi greci*, in G. CAVALLIO (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti. I. La cultura bizantina*, Roma 2004, invece, "Nonostante gli stretti legami di G. con la colonia mercantile amalfitana di Costantinopoli, non può dirsi definitivamente accertato che egli fosse amalfitano d'origine, come invece viene dato per scontato da buona parte della letteratura critica... Non si può dubitare comunque che la patria di G. sia da porsi nell'Italia meridionale".

⁵⁹ Vedi il prologo della *Passio Herinis* in Johannes Monachus, P. M. HUBER (a cura di), *Liber de Miraculis. ein neuer Beitrag zur mittelalterlichen Mönchsliteratur*, Sammlung mittellateinischer Texte herausgegeben von Alfons Hilka, 7, Heidelberg 1913, p. XIX. M. GOULLET, *La fondazione dell'Ospedale di Gerusalemme e gli orizzonti mediterranei della cultura di Amalfi medievale*. Appendice: Johannes monachus Amalphitanus, *Vita s. Herinis (editio princeps)*, Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 51, Turnhout 2009

⁶⁰ "In urbe Vizantium", ci informa il monaco-traduttore Giovanni in calce alla sua traduzione del *Liber de miraculis* (cfr. A. HOFMEISTER, *Der Übersetzer Johannes und das Geschlecht Comitiss Mauronis in Amalfi. Ein Beitrag zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen besonders im 11. Jahrhundert*, in "Historische Vierteljahrschrift", 27, Dresda 1932, pp. 227 sgg. e 237 sgg.).

⁶¹ K.N. CIGGAAR, *Une Description de Constantinople dans le Tarragonensis 55*, in "Revue d'études byzantines", 53, 1995, p. 137.

⁶² Redazioni parziali esistono in alcuni manoscritti del fondo principale della Biblioteca Nazionale di Napoli: VIII.B.10 (XIV secolo, contenente anche una versione del *Barlaam e Jousaph*), VII.B.27, già Viennese 15.

zeppi di episodi miracolosi tratti soprattutto dal *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco dei primi del VII secolo⁶³. Dedicò l'opera al suo mecenate, Pantaleone.

Le traduzioni di Giovanni d'Amalfi sono condotte secondo criteri fortemente innovativi rispetto a quelli normalmente usati dai predecessori altomedievali. Singolare è anzitutto la scelta dei testi da editare in latino, rispondente a interessi genuinamente narrativi: pur rimanendo senza eccezione nell'ambito della letteratura agiografica, i temi prediletti sono le trame romanzesche, le apparizioni, le rivelazioni e le leggende in cui fenomeni naturali trovano spiegazione in interventi soprannaturali. Minore spazio hanno i contenuti di stretta attinenza religiosa. Alcune storie (in particolare quella su Cristo mallevadore, la più lunga fra quelle comprese nel *Liber de miraculis*⁶⁴, redatta verso la seconda metà del sec. XI) hanno per protagonisti marinai e commercianti e sviluppano temi caratteristici della devozione e dell'ideologia mercantile medioevale al passaggio del primo millennio.

Inoltre, Giovanni d'Amalfi abbandona la tradizione della versione *verbum de verbo*, perseguita quasi senza eccezione dai traduttori tardo antichi e altomedievali, ponendo l'attenzione sulla narrazione e non sul dettato testuale. Sviluppa così il *file rouge* avviato dai traduttori napoletani dei secoli IX-X⁶⁵ e già vista all'opera in Leone di Amalfion sino ad approdare a una vera e propria *letteratura* della traduzione che più tardi divenne un genere molto popolare. Tuttavia, le versioni latine di Giovanni d'Amalfi sono di livello letterario mediocre rispetto a quelle dei predecessori napoletani perché il suo stile più che derivare da una cosciente evoluzione stilistica è indotto da costrizioni dovute all'età, alla fretta e alle esigenze espresse dal nuovo pubblico⁶⁶.

⁶³ M. HOFERER, *Ioannis Monachi Liber de Miraculis*, Würzburg 1884. Come osserva W. BERSCHIN, *Traduzioni dal greco in latino (secoli IV-XIV)*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, Hoferer nutrivà dubbi circa la provenienza del testo che aveva editato e commise un errore *toto caelo* circa la sua datazione. Solo le osservazioni riguardanti la traduzione in latino sono ancora di un certo valore. Il suo lavoro è stato sostituito dall'edizione curata dal benedettino boemo Huber (vedi *Liber de Miraculis* cit., 1913). Le conclusioni di questi sono state ulteriormente affinate in senso storico e genealogico da HOFMEISTER, *Der Übersetzer Johannes* cit., che però situa il *Liber de miracoli* in una datazione decisamente tarda (1080-1100) dato l'ormai avviato declino amalfitano nella madrepatria come nella metropoli bizantina (Id., p. 241). Pantaleone fu attivo a Costantinopoli fin dai primi anni Sessanta, quando commissionò anche le porte bronzee per Amalfi (P. SKINNER, *Medieval Amalfi and Its Diaspora, 800-1250*, Oxford 2013, p. 218).

⁶⁴ Johannes Monachus, HUBER (a cura di), *Liber de Miraculis* cit.

⁶⁵ R. MCKITTERICK - T. REUTER, *The New Cambridge Medieval History: Volume 3, C. 900-c. 1024*, Cambridge 1999, p. 192.

⁶⁶ MERLINI, *Amaliphion* cit.

Nel prologo alla sua opera più importante per dimensione e qualità letteraria, il *Liber de miraculis*, Giovanni d'Amalfi mette le mani avanti scusandosi per aver redatto “un piccolo lavoro”. Anche scrivendo una semplice lettera se ne stilano bozze che vengono poi riviste per arrivare alla versione definitiva. Lui non ha avuto questa opportunità a causa dell'età avanzata, di occhi sempre più appannati e di reni doloranti. Se avesse avuto l'occasione di operare una revisione, sarebbe certamente stato in grado di trovare parole armoniose e di impiegare uno stile piacevole nell'ordine delle parole. Con un parallelo che contraddice la apparente modestia appena espressa, conclude manifestando tutta la sua invidia per il profeta Geremia che dettava i testi a un notaio, li revisionava e faceva poi redigere i manoscritti agli scribi. “Io non ho avuto questa possibilità, perché dove vivo non solo non c'è alcun notaio o scriba, ma nemmeno una persona che capisca anche solo una parola latina⁶⁷”.

A proposito dello stile sollecitato dall'*audience*, va detto che Giovanni d'Amalfi si relazionava a una comunità di commercianti laici non tanto interessata a testi devozionali e di meditazione religiosa quanto a scritti incardinati sugli aspetti narrativi e sulla descrizione di prodigi⁶⁸. Non per nulla il monaco-traduttore riprende diverse espressioni dei mercanti, comprese alcune parole greche latinizzate, per sviluppare temi almeno in parte di carattere commerciale anche quando raccontava il manifestarsi del divino nel mondo. Così atterrava la sua pia *audience* riportando di demoni che scompaiono trascinandosi dietro tutto il loro mondo al segno della croce dell'eroe, ma li sollevava specificando che lasciavano però a sua disposizione gli utilissimi cavalli⁶⁹. I lettori di riferimento di Giovanni d'Amalfi erano molto diversi dai destinatari della traduzione di Leone, la leadership della comunità dei fedeli appartenenti alla Chiesa romana e latina. Entrambi i pubblici esprimevano però una comune esigenza di alta comprensibilità e attrattività sostanziati da trama coinvolgente, esibizione del meraviglioso edificante ed elementarietà dogmatico-teologica pur senza indulgere nella sciattezza stilistica, reputata sconveniente per testi santificati⁷⁰.

⁶⁷ Johannes Monachus, HUBER (a cura di), *Liber de Miraculis* cit., pp. 1 sgg.

⁶⁸ I testi di Giovanni d'Amalfi sono stati editi in: HUBER (a cura di), *Liber de Miraculis* cit.; K.N. CIGGAAR, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, in “Revue d'études byzantines”, 36, 1976, pp. 211-267; P. CHIESA - F. DOLBEAU, *Una traduzione amalfitana dell'XI secolo: la “Vita” latina di sant'Epifanio*, in “Studi medievali”, 30, 1989, pp. 909-951; P. CHIESA, *Vita e morte di Giovanni Calibita e Giovanni l'Elemosiniere. Due testi “amalfitani” inediti*, Cava dei Tirreni 1995.

⁶⁹ Vedi la sconfitta di Mesita in Johannes Monachus, Huber (a cura di), *Liber de Miraculis* cit.

⁷⁰ MERLINI, *Amaliphion* cit.

Tipica è la traduzione dal greco di una *Vita di santa Irene*⁷¹ commissionata al monaco-traduttore Giovanni, intorno al 1080⁷², dal nobile Lupino, esponente della potente famiglia-clan dei Comiti(s) Mauronis⁷³. Disporre di una versione latina della *Bios* della santa che subì il supplizio a Salonicco era reputato più che mai necessario poiché le era stata dedicata la chiesa greca nella parte più antica del quartiere amalfitano⁷⁴, tutte le domeniche se ne celebrava la memoria cantandone salmi e magnificandone la gloria, ma in realtà nessuno ne conosceva vita, miracoli e martirio. La chiesa degli amalfitani era sotto la regola e godeva della protezione di una martire quasi ignota, visto che nessuno aveva mai pensato di colmare la lacuna. Nella seconda metà del secolo XI il piccolo Ducato di Amalfi era in difficoltà. Evidentemente, i mercanti amalfitani erano preoccupati che santa Irene, contrariata da tanta noncuranza, potesse prima o poi negare il suo favore alla loro enclave che aveva invece aiutato a prosperare nei decenni precedenti. Giovanni accettò l'incombenza, anche perché aveva il vantaggio di poter leggere i manoscritti conservati presso il monastero greco della Santissima Vergine (*Panagiotum*) dove risiedeva⁷⁵. Invalidato dall'età avanzata⁷⁶ e rendendosi conto che la lunghezza della narrazione e le corpose dissertazioni teologiche spezzavano il ritmo dei colpi di scena narrativi, ren-

⁷¹ La *Passio Herinis* è conservata unicamente nel codice della Biblioteca nazionale di Napoli, già Viennese 15.

⁷² U. SCHWARZ, *Amalfi im frühen Mittelalter (9-11 Jahrhundert). Untersuchungen zur Amalfitaner Überlieferung*, in "Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom", 49, Tübingen 1978, p. 69, nota 4.

⁷³ Il monaco-traduttore spiega nel prologo alla *Bios* di santa Irene che la commessa gli era pervenuta quando, insieme ad altri illustri amalfitani, era andato in visita al nobile Lupino mentre giaceva ammalato. "Si stava chiacchierando del più e del meno, di qualunque cosa di cui si parla abitualmente per dare conforto a un malato, quando la conversazione si indirizzò sulla Vergine Santa e sulla beata martire di Cristo Irene". E fu in quel momento di verità che tutti ammisero di non conoscerne la storia portentosa. Il prologo è edito da A. HOFMEISTER, *Zur griechisch-lateinischen Übersetzungsliteratur des früheren Mittelalters*, in "Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance", 4, 1924, pp. 138 sgg. e da Johannes Monachus, Huber (a cura di), *Liber de Miraculis* cit., p. XVIII.

⁷⁴ V. VON FALKENHAUSEN, *La Chiesa amalfitana nei suoi rapporti con l'Impero bizantino (X-XI secolo)*, in "Rivista di studi bizantini e neoellenici", 30, 1993, p. 391. SKINNER, *Medieval Amalfi* cit., p. 217.

⁷⁵ Vedi il prologo della *Passio Herinis* in Johannes Monachus, Huber (a cura di), *Liber de Miraculis* cit., p. XXII.

⁷⁶ CHIESA, *Vita e morte* cit., p. 19.

dendo la *Passio* poco adatta a una audience di sbrigativi e pratici mercanti, si limitò a redigerne un ampio riassunto in latino che dedicò a Lupino⁷⁷.

Il monaco firmò come traduttore anche un testo sul decesso e tre miracoli post-mortem di san Nicola⁷⁸. Inoltre redasse in latino, seppur in forma anonima, le vite di san Giorgio uccisore di draghi⁷⁹, san Giovanni l'Elemosiniere⁸⁰ e san Giovanni Calibita⁸¹. Riscontrando affinità linguistiche, stilistiche e di contenuto, Chiesa e Dolbeau hanno proposto di ascrivere a Giovanni d'Amalfi le versioni latine delle *Vitae* di Epifanio di Salamina e di Anfilochio di Iconio⁸². A partire da simili raffronti, Berschin ha indicato Giovanni d'Amalfi, o quanto meno l'ambiente letterario amalfitano, per la descrizione di Costantinopoli in lingua latina conosciuta come *Anonymus Mercati*, traduzione o rielaborazione di un originale greco scritto dopo il 1063⁸³ e non più reperibile⁸⁴. Il testo, vera e propria guida per il turismo devozionale, illustra numerosi santuari ricchi di reliquie e icone intorno alla metà dell'XI secolo⁸⁵. Le descrizioni delle meraviglie architettoniche e delle liturgie sfarzose si mescolano con quelle delle leggende agiografiche e dei miracoli.

⁷⁷ HOFMEISTER, *Der Übersetzer* cit. W. BERSCHIN, *Les traducteurs d'Amalfi au XI siècle*, in *Traductions et traducteurs au Moyen Age*. Actes du colloque internationale du CNRS organisé à Paris, Institut de recherches et d'histoire des textes, les 26–28 mai 1986, Paris 1989. Id., BERSCHIN, *Traduzioni dal greco* cit.

⁷⁸ *L'Obitus Nicolai* è conservato a Napoli, nel codice della Biblioteca nazionale, già Viennese 15, e a Roma, presso la Biblioteca Vallicelliana, ms. Tomo I. Per *l'Obitus Nicolai* vedi Johannes Monachus, Huber (a cura di), *Liber de Miraculis* cit., p. XVII. HOFMEISTER, *Zur griechisch* cit., pp. 135 sgg.

⁷⁹ Custodito a Napoli, nel codice della Biblioteca nazionale, già Viennese 15.

⁸⁰ Conservato a Napoli, nel codice della Biblioteca nazionale, già Viennese 15. HOFMEISTER, *Zur griechisch* cit., pp. 141 sgg. Il santo era anche protettore di una delle due foresterie maschili amalfitane di Gerusalemme (KELLER, *Amalfion* cit., p. 13, nota 1).

⁸¹ Conservato a Napoli, nel codice della Biblioteca nazionale, già Viennese 15. *Zur griechisch* cit., pp. 133 sgg.

⁸² CHIESA - DOLBEAU, *Una traduzione amalfitana* cit.

⁸³ K. N. CIGGAAR, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204 - Cultural and Political Relations*, Leiden - New York 1996, p. 148.

⁸⁴ W. BERSCHIN, *I traduttori di Amalfi nell'XI secolo*, in C. ALZATI (a cura di), *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, I, Roma-Friburgo-Vienna 1994, pp. 241- 242. L'ipotesi è ripresa da altri autori quali ad esempio T. WEIGEL, *Die reliefsaulen des hauptaltarciboriums von San Marco in Venedig*, Münster 1997, pp. 200, 210, 212.

⁸⁵ S. G. MERCATI, *Santuari e reliquie Costantinopolitane secondo il codice Ottoboniano latino 169 prima della Conquista latina (1204)*, in "Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archaeologia" 12, 1936, pp. 133-156, ristampato in "Collectanea Byzantina" vol. II, a cura di A. ACCONCIA LONGO, Università di Roma. Istituto di studi bizantini 3 neoelenici, Bari 1970, pp. 464-489. CIGGAAR, *Une description* cit., pp. 211-215 per la descrizione dei codici esaminati, pp.

Haskins inserisce Giovanni d'Amalfi fra i monaci occidentali che resero in latino frammenti di leggenda e teologia greca appresi in viaggio⁸⁶. Dato il contenuto strettamente collegato a Costantinopoli, la loro finalità originaria era probabilmente ristretta all'ambiente dei connazionali della capitale⁸⁷, ma poi ebbero un certo successo in tutto l'Occidente latino. Secondo Pertusi, la venuta a Costantinopoli dell'ex abate Giovanni d'Amalfi sarebbe da porre in relazione con la necessità del monastero benedettino athonita di garantirsi una base nella capitale anche in funzione di ottenere privilegi più consistenti; una pressione che abbiamo già sottolineato menzionando la presenza quasi contemporanea del monaco-traduttore Leone. Potrebbe essere anche legata alle laceranti controversie teologiche e giurisdizionali che accompagnarono il Grande Scisma e alla presenza dell'arcivescovo Pietro di Amalfi nella delegazione incaricata dei negoziati con il patriarca Michele I Cerulario. L'ultima eventualità apre scenari interessanti circa il ruolo che potrebbe essere stato giocato dai benedettini athoniti all'interno delle tensioni che accompagnarono la spaccatura Est-Ovest. In quel tempo, i benedettini di Costantinopoli non stavano solo litigando con i greco-bizantini per l'uso del pane azzimo nell'eucaristia o il *filioque* e reso i loro monasteri delle roccaforti per le posizioni teologiche della Chiesa di Roma circondate da un mare montante ortodosso, ma avevano anche tradotto testi greci in latino, contribuendo sostanzialmente al processo attraverso cui il mondo latino ha integrato le opere dei Padri greci nella sua teologia⁸⁸. Nell'ambito dell'insediamento amalfitano nella capitale imperiale, sorgevano i monasteri del Santo Salvatore e di Santa Maria Latina, la cui chiesa era denominata "Chiesa latina di Maria Deipara (cioè, "Madre di Dio") degli amalfitani", per distinguerla dalle chiese greche ugualmente dedicate alla Madre di Dio⁸⁹. Gli imperatori bizantini

216-232 per la datazione e il rapporto fra originale greco e traduzione, pp. 245-263 per il testo. Secondo Ciggaar, la guida di pellegrinaggio turistico sarebbe stata redatta da un visitatore inglese.

⁸⁶ C.H. HASKINS, *The Greek Element in the Renaissance of the Twelfth Century*, in "The American Historical Review", Vol. 25, N. 4, Oxford University Press per conto della American Historical Association, 1920, p. 604, nota 3.

⁸⁷ CHIESA, *Vita e morte* cit., p. 23. ID., *Le traduzioni latine* cit.

⁸⁸ P. STEPHENSON (a cura di), *The Byzantine World*, London 2010, p. 123. MERLINI, *Amalfion* cit.

⁸⁹ "Deiparae seu Mariae Amalphitarum de Latina". R. JANIN, *La Géographie ecclesiastique de l'Empire byzantin: le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique*, 3 vol., III, Institut français d'études byzantines, Paris 1969, p. 583. KELLER, *Amalfion* cit., p. 2. La chiesa amalfitana nel monastero di Gerusalemme era dedicata a "S. Maria de Latina".

sono stati prodighi di protezioni e privilegi per entrambi⁹⁰. La comune dedica a santa Maria degli Amalfitani sottolinea il rapporto fra il monastero benedettino al Monte Athos con quello anch'esso benedettino di Costantinopoli. Tsougarakis azzarda che il secondo potesse essere stato originato dal primo⁹¹. Comunque, dalla metà dell'XI secolo c'è chiara evidenza documentaria che il primo era sostenuto dal secondo⁹². Per quanto concerne più in generale l'enclave amalfitana a Bisanzio, durante le ostilità politico-ecclesiastiche tra Roma e Costantinopoli negli anni Cinquanta dell'XI secolo, diversi leader religiosi e laici furono impegnati in un'attività di mediazione fra le parti⁹³.

Se alcuni indizi spingono a considerare probabile che il monaco-traduttore Giovanni intratteneva rapporti con il monastero benedettino sul Monte Athos⁹⁴, la sua identificazione con Giovanni abate di Amalfion richiederebbe una più salda documentazione. Pertusi la ancora soprattutto all'omonimia⁹⁵, alla comune mansione di operare traduzioni di letteratura religiosa bizantina a fini transculturali e al risiedere in un monastero costantinopolitano greco strettamente collegato alla Grande Lavra e a Iviron sul Monte Athos⁹⁶. Troppo poco⁹⁷.

⁹⁰ M. A. BELIN, *Histoire de la latinité de Constantinople*, Paris 1894, p. 18. B. GARIADOR, *Anciens monastères bénédictins en Orient*, Paris 1912, pp. 93-96. B. LEIB, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle: rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099)*, Paris 1924, pp. 100-101. R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin: Le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique*, 3 vols, I, Institut français d'études byzantines, Paris 1953, pp. 582-583. KELLER, *Amalfion* cit., p. 2.

⁹¹ N. I. TSOUGARAKIS, *The Western Religious Orders in Medieval Greece*, Dissertation, The University of Leeds Institute for Medieval Studies January 2008, p. 112.

⁹² BALARD, *Amalfi et Byzance* cit., p. 86. GOTHÓNI - SPEAKE (a cura di), *The Monastic Magnet* cit., pp. 12, 35-36.

⁹³ SCHWARZ, *Amalfi im frühen* cit., pp. 53-58. A. MICHEL, *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090). Kardinal Humbert, Laycus von Amalfi, Niketas Stethatos, Symeon II. von Jerusalem und Bruno von Segni über die Azymen*, in "Orientalia Christiana Analecta", 121, Edizioni Orientalia Christiana, Pontificium institutum orientalium studiorum, Rome 1939, pp. 35-47. A. DONDAINE, *Contra Graecos. premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, in "Archivum fratrum praedicatorum", 21, 1951, p. 323.

⁹⁴ VON FALKENHAUSEN, *Il monastero amalfitano sul Monte Athos*, in CHIALÀ - CREMASCHI (a cura di), *Atanasio* cit., p. 115.

⁹⁵ Giovanni d'Amalfi si qualifica come: "Johannes omnium monachorum sacerdotumque ultimus"; Giovanni abate di Amalfi si firma: "J(o)h(annes) hum(ilis) mo(na)chus Amalfitanus". La segnatura di Leone, il traduttore della *Narratio* è invece: "indignus omniumque ultimus monachorum". Vedi MERLINI, *Amalfion* cit.

⁹⁶ PERTUSI, *Monasteri e monaci* cit., pp. 236-238.

⁹⁷ Per una critica circostanziata all'identificazione di Pertusi vedi MERLINI, *Amalfion* cit.

A una più attenta considerazione, l'identificazione appare poco probabile sia per l'eccessivo lasso di tempo intercorso fra il presunto abbaziato e l'epoca supposta delle traduzioni (1035-1070), sia perché si dovrebbe concludere che Giovanni avesse nel frattempo perduto il titolo di abate, fatto di cui però non si ha documentazione⁹⁸. La già menzionata ipotesi di Keller che Giovanni d'Amalfi possa essere l'abate di Amalfion in carica nel 1017 e che alla fine della vita abbia lasciato il Monte Athos per trasferirsi a Costantinopoli è al di fuori d'ogni cronologia accertata. Beeson azzarda che il monaco-traduttore sia vissuto fra il 950 e il 1050, ma in tal caso saltano diverse traduzioni da lui autografate⁹⁹.

Se non si sono ancora diradati gli interrogativi su singoli monaci-traduttori quali Leone di Amalfion e Giovanni d'Amalfi, va rimarcato come la fama dello scriptorium del monastero latino sul Monte Athos nel campo delle traduzioni era così salda che, intorno al 1058 (anni dopo il Grande Scisma), l'imperatore bizantino Isacco I Comneno (*basileus* dei romei dal 1057 al 1059) emanò una crisobolla in suo favore garantendogli proprietà ed esenzioni fiscali. L'imperatore aveva scarsa dimestichezza con le lettere, ma prediligeva quanti se ne nutrivano. In particolare, era ammirato per le versioni in latino di testi agiografici greci redatte dai benedettini athoniti, sfruttava la legittimazione ideologico-teologica al sentire religioso bizantino che ne derivava ed era attento all'eco comunicativa che potevano suscitare in Occidente¹⁰⁰.

Le attività transculturali di Amalfi e delle altre città marinare della penisola italiana con l'impero bizantino

Le attività transculturali, comprese quelle religiose, in cui erano impegnati gli amalfitani di Costantinopoli ricalcavano i collegamenti e la rete delle loro attività commerciali e politiche all'interno dell'impero bizantino. Si trattava di privati, in genere mercanti, che vivevano nello spazio sotto il controllo di Bisanzio o vi avevano viaggiato, a cui erano stati conferiti titoli onorifici imperiali¹⁰¹. Le relazioni

⁹⁸ CHIESA, *Le traduzioni latine* cit.

⁹⁹ C. BEESON, *A Primer of Medieval Latin: An Anthology of Prose and Poetry*, Washington DC 1925. Vedi anche J. N. PASSTY, *Eros and Androgyny: The Legacy of Rose Macaulay*, Madison NJ, 1988, p. 149.

¹⁰⁰ I. ZONARAS, *Epitome Historiarum*, Lipsia 1868, vol 18, pp. 7-9. LEMERLE, GUILLOU, SVORNOS, PAPACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes de Lavra* cit., pp. 239-31.

¹⁰¹ J-M. MARTIN, *De l'usage des dignités impériales en Italie (fin du VIII-début du XII siècle)*, in "Travaux et mémoires", 16, 2010, pp. 546 ff. V. VON FALKENHAUSEN, *Il commercio di Amalfi con*

commerciali fra Amalfi e l'impero bizantino continuarono anche dopo l'invasione normanna nell'Italia meridionale, seppur a ritmo meno sostenuto. A Costantinopoli, il quartiere, le chiese e i monasteri furono in pieno sviluppo anche dopo il 1054, a dispetto del Grande Scisma Oriente-Occidente¹⁰². Secondo Hofmeister, il picco delle attività fu toccato negli ultimi decenni dell'XI secolo¹⁰³. I mercanti amalfitani commissionavano traduzioni di testi religioso-edificanti e opere d'arte da trasferirsi in chiese e santuari della madrepatria. Le richieste a Giovanni d'Amalfi furono solo una parte delle versioni latine di testi greci¹⁰⁴. Fu soprattutto la famiglia-clan dei Comiti(s) Mauronis a promuovere i rapporti culturali con l'impero bizantino e le connesse traduzioni¹⁰⁵. Il rappresentante di spicco della famiglia, Pantaleone, ebbe una relazione politica, economica e culturale intensa e di lungo corso con i vertici dell'impero¹⁰⁶. L'esempio più conosciuto di capolavori greci importati nella penisola italiana sono le preziose porte di bronzo che il ricco clan di Pantaleone fece forgiare a Costantinopoli, dove risiedeva, per donarle al duomo di Amalfi (c. 1063), all'abbazia di Montecassino (intorno al 1066), a san Paolo fuori le mura a Roma (1070), al santuario di San Michele Arcangelo a Monte Sant'Angelo (1076) e ad Atrani, attualmente all'ingresso della chiesa del S. Salvatore (1087)¹⁰⁷.

Costantinopoli e il Levante nel secolo XII, in O. BANTI (a cura di), *Amalfi, Genova, Pisa e Venezia. Il commercio con Costantinopoli e il Vicino Oriente nel secolo XII*, Atti della Giornata di Studio, (Pisa 27 maggio 1995), Biblioteca del Bollettino storico pisano. Collana storica, 46, 1998, pp. 28-30; ID., *The South Italian Sources*, in M. WHITBY (ed.), *Byzantines and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025-1204*, British Academy, London 2007.

¹⁰² SKINNER, *Medieval Amalfi* cit., p. 217.

¹⁰³ HOFMEISTER, *Der Übersetzer Johannes* cit.

¹⁰⁴ ID., pp. 225-284, 493-508, 831-3. BERSCHIN, *I traduttori di Amalfi* cit., pp. 242 sgg.; BERSCHIN, *Les traducteurs d'Amalfi* cit., pp. 164-166. CHIESA - DOLBEAU, *Una traduzione amalfitana* cit., pp. 919-925. VON FALKENHAUSEN, *La Chiesa amalfitana* cit., pp. 100-103. CHIESA, *Vita e morte* cit. CHIESA, *Le traduzioni latine* cit., pp. 508-510.

¹⁰⁵ BERSCHIN, *Traduzioni dal greco* cit.

¹⁰⁶ VON FALKENHAUSEN, *The South Italian Sources* cit., p. 108.

¹⁰⁷ G. MATTHIAE, *Le porte bronzee bizantine in Italia*, Roma 1971. M.E. FRAZER, *Church Doors and the Gates of Paradise: Byzantine Bronze Doors in Italy*", in "Dumbarton Oaks Papers", 27, Dumbarton Oaks, Harvard 1973, pp. 145-162. N. BELTING, *Byzantine Art among Greeks and Latins in Southern Italy*, Dumbarton Oaks Papers, 28, Dumbarton Oaks, Harvard 1974. A. D'ANTUONO, *Amalfi. L'antica Repubblica Marinara, origine, commercio, marina, magistrature, avvenimenti, declino*, Salerno 2000, p. 42. A. BRACA, *Le culture artistiche del Medioevo in Costa d'Amalfi*, Biblioteca Amalfitana, 7, Amalfi 2003, pp. 63 sgg. P. SKINNER, *Commercio internazionale e politica locale nell'Amalfi medievale: le porte di bronzo e i loro donatori nell'XI secolo*, in "Rassegna del Centro di Cultura e Storia Amalfitana" n. 31-32 (2006), pp. 65-78. IACOBINI (a cura di), *Le porte del Paradiso. Arte e tecnologia bizantina tra Italia e Mediterraneo*, Roma 2009.

L'attività letteraria dei benedettini amalfitani del Monte Athos su sollecitazione dei connazionali di Costantinopoli trovava una salda corrispondenza-concorrenza in madrepatria. Nel tardo X secolo e all'inizio dell'XI, Amalfi e Salerno divennero eredi di Napoli (la cui scuola fu particolarmente attiva dal IX secolo alla seconda metà del X) quali centri propulsivi dei rapporti greco-latini. Le divergenze teologiche Oriente-Occidente ebbero scarse ripercussioni sullo scambio intellettuale fra queste città campane e Bisanzio. A Salerno fiorì soprattutto la tradizione votata alla traduzione di studi medici greci, su cui venne a costruirsi una delle più stimate scuole di medicina. Ma non solo. Mezzo secolo dopo il Grande Scisma era all'opera una scuola scrittoria che redigeva sontuosi manoscritti liturgici in lingua greca, evidentemente per proprio uso¹⁰⁸. Ad Amalfi venne particolarmente proseguita la traduzione di agiografie e testi narrativi¹⁰⁹. Documenti che vanno fino alla seconda metà del XII secolo testimoniano di famiglie mercantili che commissionavano versioni latine di testi agiografici greci a una vera e propria scuola di traduttori locali.

Più in generale, ai tempi dello sviluppo dello scriptorium di Amalfion il quadro dello scambio culturale-religioso delle città marinare della penisola italiana con l'ecumene greca era più che mai attivo. Pensiamo a uomini pisani di lettere come il giurista e diplomatico Burgundio di Pisa (1110–1193), il maggiore traduttore del XII secolo sotto la diretta spinta di papa Eugenio III. E poi il teologo cattolico Ugo Eteriano (1115–1182)¹¹⁰, cardinale e consigliere latino alla corte dell'imperatore Manuele I Comneno. Il fratello, Leo Toscano¹¹¹, traduttore ufficiale di casa imperiale (*imperatoriarum epistolarum interpres*)¹¹². Il calibro di questi uomini di lettere era tale che il loro interesse era catalizzato non solo dalla filosofia greca ma anche dagli scritti ecclesiastici bizantini, fatto sorprendente in quel periodo di sospetto latino verso la Chiesa di Costantinopoli¹¹³.

Otranto, in Puglia, fu l'epicentro del contatto greco-latino sotto il regno di Federico II¹¹⁴. Qui venne studiata l'*Odissea* di Omero e redatta nel 1201 una

¹⁰⁸ BERSCHIN, *Traduzioni dal greco* cit.

¹⁰⁹ BERSCHIN, *From the Middle* cit.

¹¹⁰ Hugo Eterianus.

¹¹¹ Leo Tuscus.

¹¹² M. ANASTOS, *Some Aspects of Byzantine Influence on Latin Thought*, in M. CLAGETT, G. POST, R. REYNOLDS (a cura di), *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Madison 1961, pp. 138-49. 138-49.

¹¹³ D. GEANAKOPOLOS, *Byzantine East & Latin West: Two Worlds in Middle Ages and Renaissance*, New York 1966.

¹¹⁴ BERSCHIN, *Traduzioni dal greco* cit.

traduzione su manoscritto tuttora conservatasi¹¹⁵. La figura di maggior spicco fu Nicola d'Otranto (1155/1160 circa – 1235), che si firmò Nettario da quando divenne abate del monastero di S. Nicola di Càsole nel 1219. Monaco, filosofo e teologo, fu grande divulgatore della lingua greca mediante testi bilingui fra cui va ricordata la liturgia di san Basilio¹¹⁶. Nel 1205-1207, probabilmente Nicola d'Otranto accompagnò come interprete il cardinal Benedetto di Santa Susanna, legato papale inviato da Innocenzo III a Costantinopoli per tentare di ricomporre i cocci tra la Chiesa di Roma e quella di Oriente dopo che i crociati avevano messo al sacco la metropoli. Nel 1214-1215 fu con la stessa mansione al seguito della legazione pontificia guidata da Pelagio di Albano¹¹⁷. Nella sua opera *Tria syntagmata*, Nicola d'Otranto diede un resoconto, redatto in greco e in latino, dei punti teologici e dogmatici maggiormente controversi fra la Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli. Per facilitare un puntuale confronto dei testi di riferimento delle due Chiese, li fece disporre affiancati su due colonne.

La fortuna in Occidente della traduzione latina del romanzo sul Buddha in veste cristiana

Nell'intreccio delle disparate lingue e culture in circolazione nel “Commonwealth” bizantino, anche altri monasteri del Monte Athos erano impegnati nella reciproca conoscenza fra Oriente e Occidente al di là delle dispute dottrinarie e di politica ecclesiastica. Il cenobio di Iviron era rinomato per la sua erudizione. Le opere a noi pervenute dei monaci latini athoniti, come la suddetta *Narratio*, mostrano paragonabile levatura intellettuale e dignità morale. D'altra parte, in quanto benedettino, questo convento fu certamente un centro propulsivo di cultura come del resto tanti altri dello stesso ordine monastico¹¹⁸.

¹¹⁵ Heidelberg, Universitätsbibliothek Pai. gr. 45.

¹¹⁶ R. ENGDahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie: Texte und Studien*, in “Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche”, 5. Berlin 1908. Ried. Scientia-Verlag, Aalen, 1973. M. VOGEL, *Die griechischen Schreiber des allers und der Renaissance*, Zentralblatt f. Bibliothekswesen, Beiheft 33, Lipsia 1909.

¹¹⁷ G. CEVA, *Scriptorum ecclesiasticorum historia Literaria a Christo nato usque ad saeculum XIV*, Basilea 1688, p. 701, cit. da G. ANTONUCCI, *Nicola d'Otranto: (Appunti bibliografici)*, in “Rinascenza salentina”, XVI, 1938, pp. 93-98. G. MUSCA - V. SIVO, *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Atti delle undicesime Giornate normanno-sveve (Bari, 26-29 ottobre 1993), Bari 1995, p. 102.

¹¹⁸ PERTUSI, *Nuovi documenti* cit., p. 11.

Questo tratto comune potrebbe in parte spiegare la perdurante e intensa amicizia fra i due monasteri¹¹⁹, nonché alcuni parallelismi nelle loro storie. Secondo le fonti, le traduzioni dal greco al georgiano attribuite a Eutimio, igumeno di Iviron, sono ben centosettanta. Si tratta di testi chiave della filosofia, teologia e letteratura greca resi nella lingua del suo paese d'origine per arricchirne la cultura e la spiritualità. È forse dovuta ai vicini benedettini athoniti la spinta a tradurre in georgiano il *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* di San Gregorio Magno, come testimonia Giorgio l'Hagiorites nella *Vita* di Eutimio¹²⁰.

Solo due sono le trasposizioni conosciute dal georgiano al greco. Una di esse è il *Balahvari*, ossia il *Barlaam e Ioasaf*, la leggenda di Buddha in veste cristiana¹²¹. Il romanzo venne redatto nell'universo culturale caucasico, probabilmente sulla base di una versione arabo-musulmana di stampo sciita-ismailita del 775-785¹²² che a sua volta riprendeva una parabola di origine forse giainista stilata in

¹¹⁹ MARTIN-HISARD, *La Vie de Jean* cit., pp. 109-110.

¹²⁰ PEETERS, *Histoires monastiques* cit., pp. 36.3. R. VOLK, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. VI/1. *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung*, Patristische Texte und Studien, 61, Berlin – New York 2009, p. 88, nota 456.

¹²¹ La traduzione in greco dell'edificante leggenda di Barlaam e Ioasaph è stata tradizionalmente attribuita a Giovanni Damasceno (ca. 676-749) o al monaco Giovanni del monastero di Mar Saba, in Palestina. La critica contemporanea converge a conferirla ad Eutimio l'agherita, igumeno georgiano di Iviron del XI secolo (F.C. CONYBEARE, *The Barlaam and Josaphat Legend in the Ancient Georgian and Armenian Literatures*, in "Analecta Gorgiana", v. 64, Piscataway - NJ 2007, reprint of the original edition published in *London journal, Folklore*, vol. 7, no. 2 June 1896, pp. 132-133). Alcuni manoscritti greci (per esempio MS. 137 della Bibliotheca Naniana, del XI secolo) attestano fin dal titolo che la storia, portata nella città santa dal monaco Giovanni, era stata tradotta dal georgiano in greco da Eutimio, "un iberico onorevole e pio". La sua versione è tuttora conservata sotto il titolo *Historia Psychopheles* (D.M. LANG, *A Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian*, Berkeley-Los Angeles 1966, pp. 11-12). L'attribuzione a Eutimio è stata definitivamente documentata nell'edizione critica di Robert Volk (VOLK, *Die Schriften* cit.). Va osservato di sfuggita che Volk afferma anche in modo convincente che Eutimio fu il vero autore in greco della *Vita di Teodoro di Edessa*.

¹²² VOLK, *Die Schriften* cit., p. 46. È l'unica versione ancora esistente della leggenda cristianizzata. RONCHEY, *Introduzione* cit. F. CARDINI, *L'atteso ritorno del Buddha venuto da Bisanzio*, in "L'Avvenire", 19 gennaio 2013. Secondo alcuni studiosi, sarebbe anche esistita una versione manichea prodotta in Asia Centrale fra il III e il VI secolo, probabilmente secondo un adattamento persiano o turco (D.M. LANG, *The Life of the Blessed Iodasaph: a New Oriental Christian Version of the Barlaam and Ioasaph Romance (Jerusalem, Greek Patriarchal Library, Georgian Ms. 140)*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 20, University of London 1957; D. F. LACH, *Asia in the Making of Europe*, Volume II: *A Century of Wonder. The Literary Arts*, Volume 2, Libro 2, Chicago 2010, p. 103).

sanscrito. Dal Caucaso, il testo fu portato in ambito bizantino, con ogni probabilità direttamente sul Monte Athos, dal padre di Eutimio, Giovanni/Abulherit il Monaco, o dal generale-monaco Giovanni Tornicio, suo illustre parente¹²³.

L'abate di Iviron non operò una traduzione nel senso conferito attualmente al termine. La storia in suo possesso era scarna e asciutta, perché prodotta dall'ortoprassi buddista. Per renderla accettabile al gusto dell'audience bizantina, Eutimio creò una struttura narrativa. Inoltre, descrisse la vita del Buddha come un vero passaggio fra culture arricchito dalla sapienza bizantina e da temi tratti dalla sua psiche collettiva. Questi contemplavano esortazioni dottrinarie tratte da Giovanni Damasceno o ispirate ai Padri della Cappadocia, allusioni alla tragedia iconoclasta, richiami edificanti alle esperienze monastiche ed eremitiche, excursus spirituali e morali volti a commuovere il lettore e, infine, elementi di *suspense* per mantenerne vivo l'interesse.

Osserva Silvia Ronchey che può sembrare strano riscontrare tanta perizia e familiarità nella lingua greca da parte del "barbaro" circasso Eutimio. In realtà, gli ostaggi delle aristocrazie a governo degli Stati satelliti dell'impero bizantino erano tradizionalmente coltissimi. Secondo la *Vita di Giovanni ed Eutimio*, l'insegnamento del georgiano e del greco veniva a Eutimio dal padre. Stando alle testimonianze degli archivi di Iviron, l'inizio della sua attività di traduttore e mediatore culturale è nel 975, 4-5 anni prima della fondazione del monastero da parte del padre e dello zio. Infatti sul Monte Athos esisteva già una piccola comunità monastica gestita dai georgiani, una succursale della Lavra di Atanasio situata a un miglio di distanza¹²⁴.

Durante tutto il Medioevo, l'affascinante versione cristianizzata della vita del Buddha fu per diffusione il secondo romanzo fra quelli veicolati dalla koinè greco-bizantina a quella latina. Il primo furono le mirabolanti avventure di Alessandro Magno nella costruzione del suo impero asiatico, tradotte dall'arciprete Leone più o meno nello stesso periodo¹²⁵.

In parallelo rispetto alla strategia transculturale di Iviron, sotto la diretta pressione imperiale e in sincronia con le esigenze dei mercanti amalfitani, è

¹²³ RONCHEY, *Introduzione* cit.

¹²⁴ *Actes du Prôtaton*. PAPACHRYSSANTHOU (a cura di), *Actes du Prôtaton*, 1975, p. 84. RONCHEY, *Introduzione* cit.

¹²⁵ Il titolo originario doveva essere probabilmente *Nativitas et victoria Alexandri Magni*, come si evince dal manoscritto più antico (il codice Historicus, 3 della Staatsbibliothek di Bamberg), vedi F. PFISTER, *Zum Prolog des Archipresbyters Leo und zur Historia de preliis Alexandri Magni*, in "Rheinisches Museum für Philologie", 90, 1941. BERSCHIN, *Traduzioni dal greco* cit.

facile immaginare che Amalfion traducesse dal latino al greco alcune opere reputate di particolare utilità per l'anima, per concentrarsi sulle edizioni dal greco al latino. Nessuna però ci è pervenuta.

La volutamente arcaizzante traduzione greca di *Barlaam e Ioasaf* compilata da Eutimio ci può fornire qualche elemento conoscitivo supplementare sui ponti costruiti dai benedettini athoniti fra la cristianità bizantina e quella romana. Infatti, fu probabilmente proprio la sua versione a operare da riferimento per la cosiddetta Vulgata latina del romanzo di *Barlaam e Ioasaf* redatta qualche decennio dopo a Costantinopoli. Essa fu edita nel 1048-1049, nel sesto anno di regno del *basileus* Costantino IX Monomaco, da un anonimo latino intento a “trarre qualcosa di memorabile dai libri greci”, come “un’ape tra i fiori variegati degli Achèi”. Un amico fraterno e autorevole di nome Leone, gli aveva posto in mano un vecchio¹²⁶ libro di agiografia georgiana scritto in greco chiedendogli di tradurlo in un latino semplice e piano “come offerta a Dio e in memoria del santo Barlaam”. Lo solleticò spiegandogli che si trattava “di un’opera sconosciuta, risalente ai tempi dei tempi, mai tradotta e fino ad allora rimasta sepolta nell’oblio”. Non per nulla le vicende fiabesche di Buddha-Joasaph risuonavano di mondi esoticamente remoti come “la Terra degli Etiopi, detta anche degli Indiani”. Peraltro, Buddha-Joasaph era già assunto agli altari della santità nella Chiesa Georgiana¹²⁷.

Come ha osservato Martínez Gázquez, il traduttore si mette all’opera spin- to anzitutto dall’intento di onorare il modo di vita monastico¹²⁸. Inoltre, im- preziosisce il suo lavoro con citazioni latine ed espressioni poetiche ispirate per esempio a Virgilio¹²⁹. Più di uno studioso ritiene che Leone possa essere un benedettino di Amalfion¹³⁰, forse lo stesso che aveva curato o stava redi- gendo la versione latina della *Narratio*¹³¹ e che la traduzione latina di *Barla-*

¹²⁶ Volk spiega bene come il termine 'vecchio' sia stato utilizzato generosamente nel testo. Leone è convinto di portare all’amico un manoscritto molto antico, ma in effetti esso avrebbe potuto avere tutt'al più una settantina di anni (VOLK, *Die Schriften* cit., p. 287, nota 36).

¹²⁷ La prima traduzione Latina datata è nel Ms. VIII B 10, Biblioteca Nazionale di Napoli.

¹²⁸ J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ (a cura di), *Hystoria Barlae et Iosaphat: Bibl. Nacional de Nápoles VIII. B. 10*, Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 5, Madrid 1997, p. XVIII.

¹²⁹ Id., pp. XXIV–XXVI.

¹³⁰ VOLK, *Die Schriften* cit., p. 88. R. FORSTER, *Buddha in Disguise: Problems in the Trans- mission of “Barlaam and Josaphat”*, in ABDELLATIF, RANIA et al. (ed.), *Acteurs des transferts cul- turels en Méditerranée médiévale*, Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris 9, Monaco di Baviera 2012, p. 184. MERLINI, *Amalphion* cit.

¹³¹ BERSCHIN, *Traduzioni dal greco*, cit.

am e Ioasaf sia emersa dal milieu culturale amalfitano di Costantinopoli¹³², se non addirittura direttamente da un monaco di Santa Maria degli Amalfitani del Monte Athos¹³³. Come accennato in precedenza, nel 1047 la presenza di benedettini amalfitani athoniti è attestata alla corte di Costantino IX Monomaco¹³⁴. In tal caso, Leone potrebbe aver portato nella capitale quell'eseplare greco del *Barlaam e Ioasaf* dal suo convento sul Monte Athos nei pressi di quello georgiano e di cui era confratello¹³⁵. È stato quindi suggerito che la trasmissione in Occidente della leggenda di Barlaam e Buddha-Joasaf provi lo stretto collegamento e la similitudine di Dna culturale fra Iviron e Amalfion¹³⁶.

L'entrata del fondatore del buddismo a pieno diritto fra i santi cristiani attraverso una intricata e avventurosa catena testuale (India - Georgia – Iviron e Amalfion sul Monte Athos – Costantinopoli - Occidente) dimostra a un tempo l'apertura dell'universo cristiano greco-orientale al buddismo e all'islamismo e al tempo stesso la forza plasmatrice dello stampo bizantino. Niente di strano, perché l'insegnamento del Buddha è stato interpretato come una filosofia, uno stile di vita propedeutico e adattabile al cristianesimo non meno di tratti dell'ebraismo o della filosofia nell'antichità pagana. Nella vita del Buddha, giovane principe protetto dal padre che arriva a misurarsi con la miseria umana attraverso una svolta ascetico-spirituale, i musulmani prima e successivamente i cristiani hanno rinvenuto e apprezzato alcuni significati essenziali condivisi da sempre dagli individui consacrati a Dio e quindi inseribili senza contraccolpi nei reciproci sistemi dottrinali¹³⁷.

¹³² MARTÍNEZ GÁZQUEZ (a cura di), *Hystoria Barlae* cit., p. XVII. MCKITTERICK - REUTER, *The New Cambridge Medieval*, p. 192. Giustamente, CHIESA, *Le traduzioni latine* cit., nega ogni indizio che Giovanni d'Amalfi possa essere direttamente relazionato con la versione latina del romanzo di *Barlaam e Josaphat*, che appare improntata a criteri compositivi piuttosto dissimili.

¹³³ VOLK, *Die Schriften* cit., p. 46. LACH, *Asia in the Making of Europe* cit., p. 103. C. CORDONI, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters*, Tesi di Dottorato, Vienna 2010, p. 68. Per ipotesi alternative concernenti la paternità della traduzione vedi P. PEETERS, *La première traduction latine de 'Barlaam et Joasaph' et son original grec*, in "Analecta Bollandiana", 49, Soc. des Bollandistes 1931, p. 280; SIEGMUND, *Die Überlieferung* cit., pp. 257 sgg.; F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des hl. Johannes von Damaskos*, in "Studia Patristica et Byzantina" 1, Eital 1953, p. 24, nota 1; H. PERI (Pflaum), *La plus ancienne traduction du roman grec de Barlaam et Josaphat*, in "Studi Mediolatini e Volgari" 6/7, 1959, pp. 179-180.

¹³⁴ MARTÍNEZ GÁZQUEZ (a cura di), *Hystoria Barlae* cit., p. XV.

¹³⁵ RONCHEY, *Introduzione* cit.

¹³⁶ BONSALE, *The benedictine Monastery* cit.

¹³⁷ MERLINI, *Amalphion* cit.

A partire dalla traduzione latina dell'XI secolo, *Barlaam e Ioasaf* ebbe più di un centinaio di versioni in Occidente, ottenendo non meno pubblico che in Oriente¹³⁸. Buddha-Joasaf¹³⁹ irruppe nella psiche collettiva occidentale fra i soggetti orientali fondativi della cultura latina, accanto alla guerra di Troia e alla nascita di Roma a partire dalle vicissitudini di Enea.

Conclusioni

Dal quadro delineato, Amalfion emerge come un avamposto transculturale fra la Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli, attestandosi come una delle principali vie di accesso della letteratura religiosa bizantina nel cristianesimo romano. Il suo obiettivo era quello di contribuire a produrre un corpus agiografico latino per i cristiani dell'Europa Sud-Occidentale che incorporasse tradizioni religiose su santi meritevoli quanto quasi sconosciuti, esistendo fino a quel momento solo una versione greca delle loro miracolose *Vita e Passio*.

L'impegno profuso dalla comunità monastica di Amalfion nella diffusione nell'Occidente latino delle edificanti storie orientali di Michele Arcangelo, Barlaam e Buddha-Joasaph e altri santi dimostra che considerava le traduzioni greco-latine su "cose santificate" fra i mezzi più efficaci attraverso cui adempiere a una fondamentale opera di rispetto, pace e diplomazia fra le Chiese in lotta. I documenti a noi pervenuti si concentrano nella seconda metà dell'XI secolo a ridosso e subito dopo il Grande Scisma Oriente-Occidente. Sono quindi indicatorie e spingono al tempo stesso a formulare nuove interpretazioni circa il ruolo che potrebbe essere stato giocato dai benedettini athoniti in questo passaggio storico decisivo implicante una rottura seguita da una fallita riconciliazione.

La stretta collaborazione fra il latino Amalfion e il georgiano Iviron nella trasmissione della leggenda di Barlaam e Joasaph in Occidente e del *Libro dei Dialoghi* di papa Gregorio Magno in Oriente attesta non solo i loro legami fraterni e l'affine DNA culturale, ma anche il comune sforzo per la creazione di una koinè culturale-religiosa condivisa. Fra l'XI e il XIII secolo, esso si tradusse in una profonda influenza letteraria del monachesimo athonita non solo sull'Europa bizantina ma anche su quella latina. Se Iviron trasferì Buddha dal milieu arabo-indiano a quello bizantino e ne tradusse la storia

¹³⁸ J. SONENT, *Le roman de Barlaam et Josaphat: Recherches sur la tradition manuscrite latine et française*, Louvain 1949-1952.

¹³⁹ Ancor più Alessandro Magno.

dal georgiano al greco, il vicino Amalfion ne veicolò il percorso di successo verso l'Occidente¹⁴⁰.

L'ascendente dei testi edificanti bizantini nell'Europa latina è dovuto, oltre alla qualità narrativa e devozionale delle storie e alla presa culturale dell'impero e della sua Chiesa, anche al progressivo affermarsi di una nuova audience. Essa non è più esclusivamente costituita dai chierici o dalla sottile crema letterata dell'aristocrazia guerriera feudale, ma soprattutto dai nuovi ceti cittadini composti da mercanti, diplomatici, artigiani specializzati e industriali. Essi reclamano storie in cui protagonisti non sono solo santi martiri il cui strazio è descritto nei minimi dettagli, ma anche marinai spericolati, gloriosi uomini d'arme e avventurosi commercianti. Benché essi siano intrisi di fede cristiana e delle connesse finalità morali, sono scarsamente attratti da testi mistici e devozionali. Pretendono piuttosto narrazioni con trama coinvolgente, alludente alle nuove promesse dell'epoca che stanno vivendo e dispensante sollievo spirituale tramite una profusione di miracoli più che la pia meditazione religiosa. Chiedono guide romanzate per i loro pellegrinaggi e resoconti immaginifici di vagabondaggi in favolose terre lontane come viatico per linee commerciali sulla lunga distanza. Per non parlare dei racconti di viaggi nell'aldilà. Questi lettori impongono un ulteriore sforzo ai traduttori affinché rendano le storie con stile piano, altamente comprensivo, coinvolgente e attraente. Viene impiegato il latino, e non i rispettivi idiomi volgari, non solo perché domina la cultura clericale e il latino è la lingua veicolare nella Chiesa romana ma perché la prima audience di riferimento è costituita dall'élite multiculturale laica degli occidentali in affari con l'impero bizantino. L'origine dei generi letterari moderni passa anche per Amalfion.

La persistenza di un monastero latino e dei suoi benedettini-traduttori nel cuore dell'ortodossia per oltre due secoli dopo che ogni relazione ufficiale tra Roma e Costantinopoli era stata recisa rappresenta uno degli esempi più significativi di cooperazione monastica capace di trascendere la crescente divaricazione tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente.

¹⁴⁰ F. DÖLGER, E. WEIGAND, A. DEINDL (ed.), *Mönchsland Athos*, München 1943, p. 50. VOLK, *Die Schriften* cit., p. 47.

Apothikon-Amalfion, il monastero benedettino del Monte Athos



1. La massiccia torre squadrata medioevale di Amalfion emergente dalla macchia mediterranea. Foto Marco Merlini



2. La torre di Amalfion "mangiata" dalla vegetazione. Foto Marco Merlini



3. Il pannello araldico in marmo bianco scolpito in altorilievo con un'aquila da una sola testa. È posizionato verso il vertice della torre. Foto Marco Merlini



4. L'eremita Barlaam e Josaphat, XII-XIII secolo (cod. Iviron 463. Foglio n. 74v. Identificativo di Millet: 1.A147.17. Mount Athos, *Treasures*, II (1975), pp. 306-322; figure 53-132). Dal sito: <http://ica.princeton.edu/images/millet/manuscript/bgmmtathosiviron463.074v.jpg>

Apothikon-Amalfion, il monastero benedettino del Monte Athos



5. L'eremita Barlaam e Josaphat, XII-XIII secolo (cod. Iviron 463. Foglio n. 102r. Identificativo di Millet: 1.A148.5. Mount Athos, *Treasures*, II (1975) , pp. 306-322; figure. 53-132). Dal sito: <http://ica.princeton.edu/images/millet/manuscript/bgmmtathosiviron463.102r-2.jpg>



6. La torre di Amalfion e il Monte Athos. Foto Marco Merlini