

IL "SACRO CATINO"

Percezione e memoria nella Genova medievale

Rebecca Müller

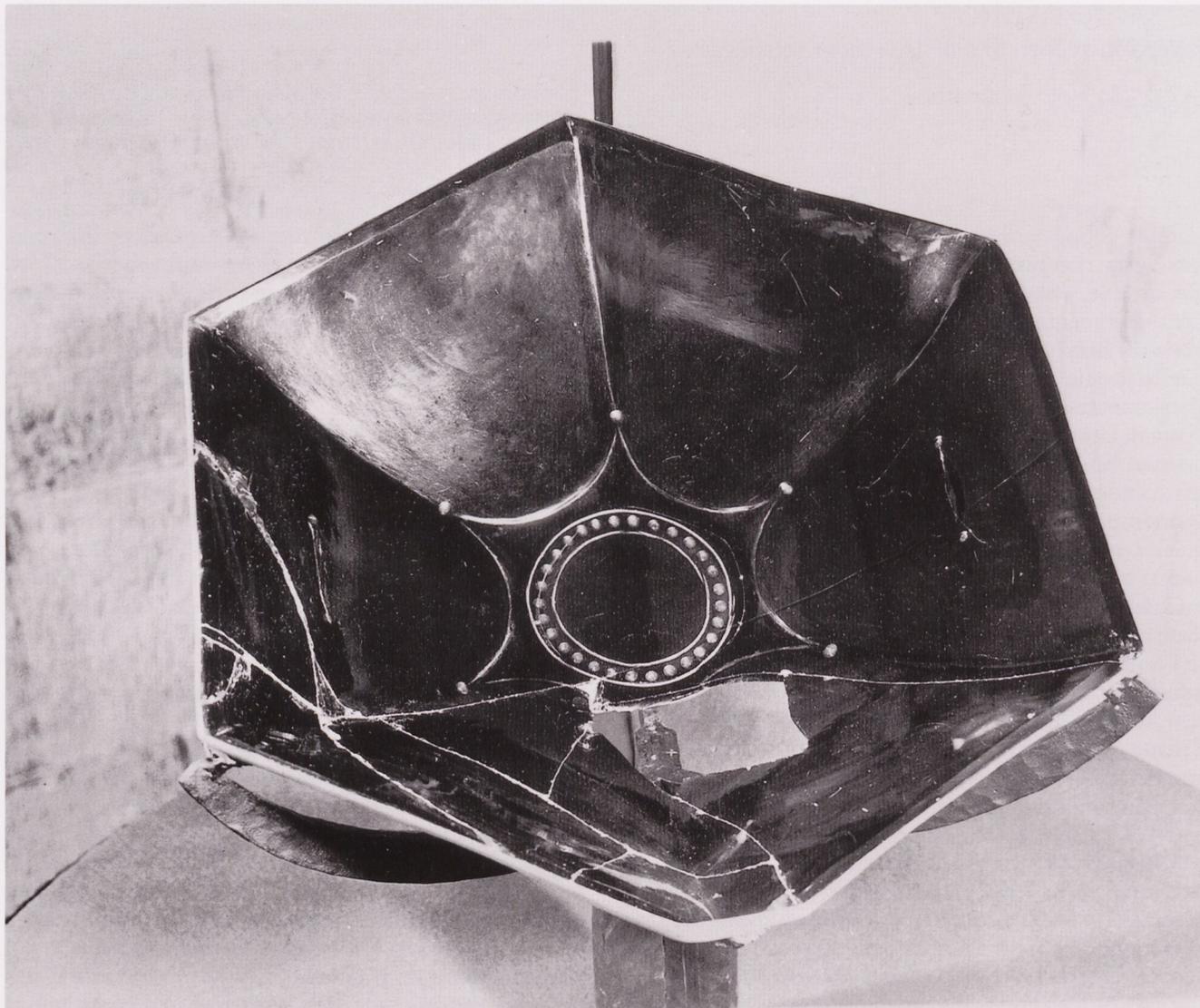
L'ampia coppa verde esposta nel tesoro di San Lorenzo (tav. I, fig. 1) ci pone di fronte a una situazione alquanto paradossale. Infatti, da una parte disponiamo di una ricca documentazione di fonti per un arco di tempo abbastanza ampio come forse per nessun altro manufatto di questo genere¹: ritenuta a lungo uno smeraldo di dimensioni impareggiabili e venerata come il recipiente dell'Ultima Cena, per secoli fu ammirata da viaggiatori di altissimo rango, suscitando curiosità e stupore. D'altra parte, non possiamo dichiarare con assoluta certezza quando e dove il *Sacro Catino* fu prodotto, e neanche quando e per quali vie giunse a Genova. In questa sede non si tenterà di chiarire quanto siano fondate le varie tradizioni, talvolta contraddittorie, riguardo la provenienza del manufatto. Ci si propone invece di rintracciare i cambiamenti occorsi nella *memoria* che si è formata intorno a questo oggetto nel Medioevo. In che modo una semplice scodella di vetro diventa un – o meglio *il* – Gral, il piatto dell'Ultima Cena e il recipiente del Prezioso Sangue di Cristo? Quali esigenze del presente vengono soddisfatte attraverso una traccia materiale, una testimonianza tangibile di un passato sempre più lontano? E come poté svilupparsi l'intrecciarsi delle tradizioni storiche e teologiche legate a quest'oggetto nella città di Genova? Per avvicinarsi a questo novero di questioni, sarà opportuno un breve riesame delle fonti medioevali conosciute per valutare le loro premesse e il loro contesto storico. Nell'attribuire la dovuta importanza a quanto noto sull'uso concreto del *Catino*, si vuole innanzitutto prendere in considerazione un'altra fonte dalla quale emerge un suo impiego liturgico finora sconosciuto. In conclusione sarà fatto un primo tentativo di analizzare la percezione del *Catino* come "oggetto viaggiante" e valorizzarne il ruolo di reliquia di Cristo.

Sebbene l'opera ci interessi in questa sede soprattutto come oggetto di proiezioni storiche, occorre dapprima soffermarsi sul manufatto stesso per trattare una questione che di recente è stata giustamente sollevata. Il *Catino* che si conserva nel Tesoro è una bassa scodella di vetro verde trasparente. Ha un diametro² di 40 cm, un'altezza di 9 cm, mentre lo spessore del vetro è di circa 0,5 cm. I sei lati leggermente concavi formano un contorno esagonale. Sul lato inferiore si notano due anse orizzontali. L'unico decoro è costituito da una stella a sei raggi incisa, nella quale sono inseriti due cerchi con ventinove piccole concavità. Come ha bene sottolineato Daniele Calcagno, sia le descrizioni sia le rappresentazioni dipinte del vaso, che compaiono a partire dal Cinquecento, non trovano un facile riscontro nell'aspetto reale del manufatto conservato nel Tesoro³. Oltre a ciò, a cominciare da questo periodo si vocifera di

copie della scodella progettate o già realizzate. Antonio de Beatis, segretario di Luigi d'Aragona in visita a Genova nel 1518, menziona che le autorità veneziane avevano corrotto una delle persone responsabili della custodia del *Catino*⁴. Lo scopo, peraltro non raggiunto, sarebbe stato quello di scambiare la preziosa reliquia genovese con un vaso fabbricato appositamente a Venezia. E anche più tardi si parla di altre copie⁵. Questo fatto ha portato la critica a domandarsi se il vaso conservato oggi nel Tesoro possa essere o meno una copia di età moderna⁶. È più ragionevole invece supporre che la rara e limitata esposizione del *Catino* abbia prodotto convinzioni errate riguardo al suo aspetto e quindi riproduzioni inesatte. Ancora nel Novecento, in una pubblicazione scientifica sul vetro nell'antichità, la scodella è disegnata come un ottagono anziché un esagono⁷.

Si noti che le dicerie circa presunte copie, sia di manifattura veneziana sia prodotte nella stessa Genova, non fanno altro che sottolineare il valore incommensurabile del *Catino*, sia materiale sia ideale, valore che, come si sa, fin dal Medioevo è stato talvolta messo in dubbio⁸. I viaggiatori che nei loro racconti menzionano l'opera riferiscono per lo più ciò che è stato loro detto a Genova. Anche se non si sa esattamente chi nei singoli casi abbia fornito queste informazioni, si deve pensare a persone di alto rango sia civico sia ecclesiastico, che ovviamente ebbero un grande interesse a porre l'accento sul valore eccezionale dell'oggetto. Le affermazioni al riguardo vanno perciò sempre valutate sotto questo aspetto. Proprio la presunta invidia dei Veneziani, notoriamente nemici acerrimi di Genova, può essere facilmente letta come un'invenzione della propaganda politica genovese. Essi, invece di rendersi ridicoli con simili inutili azioni, nelle loro trattazioni contro i Genovesi hanno strumentalizzato nella maniera migliore i tesori in loro possesso, per esempio i due cosiddetti *pilastrini acritani* posti davanti alla chiesa di San Marco⁹. La storiografia veneziana, dal Cinquecento in poi, ha creato per questi manufatti un'origine leggendaria nel quartiere genovese di Acri in Terra Santa, mirando a costruire una prova visibile della superiorità di coloro che se ne erano impossessati¹⁰.

Queste riflessioni storiche coincidono con i risultati di un esame del materiale vetrario del catino, ottenuti da Edward Sayre del Brookhaven National Laboratory, pubblicati nel 1964 ma non molto noti. Dalla sua analisi delle componenti chimiche del vetro risulta una data di origine «at most a few centuries before [...] 1101»¹¹. Di conseguenza sembra lecito accettare l'autenticità del *Catino* conservato nel Tesoro di San Lorenzo. Esso è stato studiato diverse volte come manufatto arti-



1. Sacro Catino, secoli I-IV o secoli X-XI, Genova, Cattedrale, Museo del Tesoro

stico, tuttavia la *vexata questio* di una sua origine antica o araba non è ancora stata risolta, e anche in questa sede non si può fare altro che riassumere i contributi più importanti conseguiti recentemente dalla ricerca. Nel suo studio sugli oggetti islamici nei tesori di chiese medievali occidentali, Avinoam Shalem prende in esame anche il vaso di Genova. Secondo lo studioso potrebbe trattarsi di un manufatto fatimide del tipo *mubkam*, ossia una tipologia che intendeva imitare intenzionalmente vasi di pietre preziose, e pertanto descritti come oggetti di pregio nel tesoro dei califfi Fatimidi. L'autore sottolinea quanto fossero apprezzati soprattutto i vetri verdi con i quali si simulava lo smeraldo¹². Un'origine islamica del *Catino*, in passato ipotizzata anche da altri studiosi¹³, è stata recentemente respinta da Jens Kröger¹⁴. Citando la sopramenzionata analisi di Sayre, che dal punto di vista della composizione del vetro non esclude un'origine antica, il Kröger si pronuncia contro una provenienza islamica. Queste classificazioni così divergenti si devono al fatto che mancano oggetti stretta-

mente paragonabili al *Catino*, soprattutto per quanto riguarda il contorno esagonale e il decoro a forma di stella. Di questo, peraltro, non ci si deve meravigliare, perché rispetto all'innumerabile ricchezza di vasi di pietre preziose e di vetro attestata nelle fonti, ad esempio proprio alla corte fatimide, gli esemplari conservati fino a oggi sono relativamente pochi¹⁵. Perciò la scodella di Genova è solo uno dei tanti "pezzi unici" che presentano problemi per la critica, oggetti la cui datazione e provenienza continuano a rimanere una questione irrisolta. La prima menzione del *Catino* si deve, come è noto, a Guglielmo, arcivescovo di Tiro, quando riferisce della presa di Cesarea in Terra Santa da parte di Baldovino I nel 1101, alla quale partecipò anche un contingente genovese¹⁶. Guglielmo racconta che in un oratorio venne trovato «vas coloris viridissimi, in modum parapsidis formatum»¹⁷. I Genovesi «smaragdinum repuntantes pro multa summa pecuniae in sortem recipientes, ecclesie sue pro excellenti obtulerunt ornatu». E l'arcivescovo conclude: «Unde etiam usque hodie transeunti-

bus per eos magnatibus vas idem quasi pro miraculo solent ostendere, persuadentes quod vere sit id, quod color esse indicat: smaragdus». Guglielmo è ritenuto una delle fonti più importanti e affidabili per quanto riguarda le crociate. Però è da sottolineare che egli non riferisce della Prima Crociata da contemporaneo agli eventi, come erroneamente è stato scritto: nacque probabilmente verso il 1130 e compilò la sua cronaca fino all'anno 1184¹⁸. Tra le fonti usate da Guglielmo, quelle a noi note non fanno menzione del *Catino*. E poiché la sua cronaca comprende sia lo svolgimento dei fatti a Cesarea sia – con un salto straordinario nel presente, «usque hodie» – la situazione a lui contemporanea a Genova, egli riporta probabilmente un racconto orale. Quindi non ci fornisce una testimonianza diretta dell'origine del vaso, che deve perciò rimanere una supposizione, piuttosto – e questo è più interessante nel nostro contesto –, fornisce una testimonianza di come a suo tempo fu divulgata la provenienza del manufatto. Per quanto riguarda le rare presentazioni del *Catino* di Genova, egli invece fu sicuramente un testimone di prima mano: o lo vide personalmente o raccolse questa informazione nel quartiere genovese di Tiro¹⁹. Secondo l'autore, il manufatto venne considerato un ornamento della chiesa e presentato in quanto *mirabilia* solo ai visitatori di alto rango, in virtù del materiale prezioso e della sua bellezza. Non si parla di una reliquia, e nemmeno di una reliquia di Cristo, per cui non si trattava di un *furtum sacrum*. E Guglielmo non senza ironia lascia intuire qualche dubbio riguardo alla preziosità del materiale²⁰, presentando i Genovesi in modo da farli sembrare ingenui ad aver pagato caro il vaso. Anche l'usanza di esporre assai raramente l'oggetto, che illustra l'orgoglio dei cittadini per il loro cimelio, è messa alquanto in ridicolo. Ma siccome non troviamo in Guglielmo una conclamata avversione contro i Genovesi, egli può essere considerato una fonte assai affidabile riguardo all'ostensione del *Catino* nel secolo dodicesimo. La supposta provenienza dell'opera dalla Terra Santa non era esente da contestazioni. Nel 1243, Rodrigo Jiménez de Rada terminava la sua *Historia de rebus Hispanie*²¹, dove l'arcivescovo di Toledo mette il vaso in relazione con la presa della città di Almería conquistata nel 1147 dal Conte Raimondo Berengario III e dal re di Leone e Castiglia Alfonso VII, segnalando una grande partecipazione dei Genovesi. Tra l'enorme bottino «inventum fuit vas smaragdineum ut scutella», e «Ianuenses illo contenti cetera dimiserunt, que fere omnia comiti Barchinone contulit imperator». È tutto. Dunque, anche nella prima metà del secolo tredicesimo, quando il *Catino* era nel tesoro di San Lorenzo già da almeno un centinaio d'anni, non disponiamo di nessuna testimonianza che lo presenti come reliquia. In contrasto con Guglielmo, Rodrigo dà meno peso alla descrizione della scodella stessa, e il luogo in cui era custodita non viene affatto nominato. È però rilevante per quest'ultimo che i Genovesi abbiano rinunciato al resto del bottino in favore del vaso, un motivo narrativo che ritroviamo poi anche presso altri autori²². Non

è facile afferrare le intenzioni dell'arcivescovo di Toledo quando elaborò questa versione, che è ovviamente solo un lontano riflesso della realtà storica, dato che il bottino fu tripartito²³. Solo da un'attenta analisi della sua *Historia* sotto questo punto di vista si potrebbero dedurre le sue motivazioni, ma è lecito supporre che forse egli voleva opporsi a eventuali rivendicazioni da parte dei Genovesi riguardo al bottino di guerra conquistato ad Almería.

Spesso si è osservato con stupore – e fu già l'annalista Giorgio Stella nel primo Quattrocento a notarlo – che non esistono fonti genovesi contemporanee che attestino la provenienza della scodella, così rinomata in epoche successive²⁴. L'annalista Caffaro non la degna di menzione né a proposito della Prima Crociata, né nel contesto della *Reconquista* dell'al-Andalus, e questo è ancor più sorprendente se si ricorda che questi fu l'autore non solo degli *Annales Ianuenses*, ma anche di due altre brevi opere, che vollero documentare proprio la parte sostenuta dai Genovesi nella presa di Almería e Tortosa e nelle conquiste in Terra Santa²⁵. Si osserva una simile omissione nei confronti delle ceneri del Battista, di grandissima importanza per la devozione, oltre che «simbolo di identità collettiva» nella Genova medievale, e anche del lampadario e delle porte bronzee, catturate secondo fonti molto più tarde ad Almería²⁶. Tuttavia le ragioni possono essere diverse. O il *Catino* non era una preda, oppure, considerando che Caffaro in genere non menziona alcun particolare dei diversi bottini, dobbiamo concludere che esso per i contemporanei non costituì una conquista straordinaria, ma un'acquisizione tra le altre²⁷. L'ipotesi da preferire è l'ultima, poiché le città prese in Oriente erano ricche di molti esemplari di preziosità paragonabile a questo²⁸. Nel tardo Duecento infine emerge una prima interpretazione relativa al significato del vaso. Nel 1287 il monaco nestoriano Rabban Çauma, inviato del re persiano, intraprese un viaggio in Occidente²⁹. Come lui stesso afferma, intendeva soprattutto visitare chiese e reliquie. A Genova, gli fu mostrato lo scrigno argenteo delle Ceneri del Battista. Poi «videro anche un bacile di smeraldo a sei facce e la gente del posto disse loro che era quello in cui Nostro Signore aveva mangiato la Pasqua con i suoi discepoli e che era stato portato lì al tempo della presa di Gerusalemme»³⁰. Assumendo il significato di catino dell'Ultima Cena, il vaso genovese diventò una reliquia di altissimo rango, una delle più importanti di Gesù Cristo in Occidente. È da osservare che di fronte a Rabban i Genovesi non menzionarono la provenienza cesareana del *Catino*, ma lo ricondussero alla presa di Gerusalemme nel 1099. L'accoglienza del monaco da parte delle autorità comunali³¹ e il fatto che fu proprio un Genovese ad accompagnarlo nel suo viaggio, indicano che il suo resoconto trasmette l'opinione ufficiale e più diffusa in città³². Questa tradizione sarà accolta in seguito in altre occasioni con parole più esplicite: per esempio nel 1502 Gerusalemme sarà indicata a Jean d'Auton come luogo d'origine del *Catino*³³. Non c'è da meravigliarsi se l'interpretazione cristologi-

ca coincide con uno spostamento della provenienza: la sempre prestigiosa origine da Gerusalemme, diventata un *topos* per tante *spolia* e reliquie³⁴, conferisce credibilità proprio al recipiente dell'Ultima Cena. Comunque, come si vedrà, sarà la fonte più antica, l'asserzione dell'arcivescovo di Tiro, a incontrare il consenso della maggioranza degli scrittori seguenti.

Con Rabban ci troviamo di fronte al primo esplicito testimone oculare del *Catino*. Il suo rapporto, anche se privo d'informazioni dettagliate sulla modalità di esposizione dell'oggetto, illustra che il vaso ormai è una delle due maggiori attrazioni religiose di Genova e viene presentato proprio come tale. Ma ancora negli anni ottanta o primi novanta del Duecento, l'annalista Jacopo Doria in una postilla agli *Annali* di Caffaro non ne menziona il significato cristologico³⁵. A partire dall'episodio documentato che descrive come ai Genovesi fosse spettato un terzo del bottino preso in Terra Santa, Jacopo elabora l'idea che questo terzo a Cesarea fosse appunto costituito dalla preziosissima scodella – motivo narrativo che conosciamo, ovviamente sotto altre premesse, già da Rodrigo di Toledo. Il fatto che Jacopo ancora non propagandi il vaso come una reliquia, mette in evidenza il processo che era in corso durante quegli anni, lo sviluppo di una tradizione ancora non consolidata. Nelle testimonianze citate si manifesta così proprio il “divenire” di una reliquia.

Iacopo da Varagine, arcivescovo di Genova dal 1292, fornisce la trattazione più estesa sul *Catino*, e diviene il punto di riferimento per gli scrittori seguenti. Nella sua *Chronica Civitatis Ianuensis* dedica un capitolo al vescovo durante la Prima Crociata, Airdus Guarachus, ampliato con una lunga inserzione dedicata alla scodella catturata a Cesarea³⁶. Naturalmente Iacopo mira a consolidare la tradizione precedente per esaltare l'importanza del *Catino*, sia per il suo valore materiale sia come reliquia, una premura, questa, conforme allo scopo generale della *Chronica* di «riconfermare la sacralità della sede vescovile» in una situazione di crisi interna³⁷. L'argomentazione di Iacopo da Varagine a proposito del *Catino* è stata esaminata in modo approfondito per quanto riguarda i suoi fini politici³⁸, ma poco analizzata nel suo contesto teologico e riguardo alla storia della devozione, aspetti che anche in questa sede possono essere toccati solo nei loro dati più importanti. Notevole, all'inizio del passo, è il grande soffermarsi di Iacopo sull'argomentazione a favore del *Catino* come vero smeraldo. Egli adduce come prove l'attento esame da parte di esperti e una dimostrazione “logica”: i Genovesi a Cesarea non avrebbero mai preso la scodella come unica parte del bottino, se non si fosse trattato di un vero smeraldo³⁹. Segue un'osservazione che forse è frutto delle impressioni dell'arcivescovo stesso, il quale nell'ammirare il prezioso cimelio è portato ad assolutizzarlo: il *fulgor* e la *claritas* del *Catino* sorpasserebbero ogni altro smeraldo e anche tutte le altre pietre preziose che gli fossero messe accanto⁴⁰. La necessità della estesa argomentazione qui delineata mostra chiaramente che la natura del materiale fu messa in dubbio non

solo durante l'Illuminismo, come è stato affermato, ma già nel Medioevo⁴¹. Allo stesso tempo la stima altissima di questa parte del bottino implica l'eminente contributo dei Genovesi nel far sì che il valore del prezioso oggetto attestati la gloria dei combattenti: l'occasione della sua scelta si è presentata solo perché questi «in captione supradicte civitatis fuerant principales»⁴². Iacopo lascia esplicitamente alla valutazione personale di ognuno la questione se il vaso fosse servito per l'Ultima Cena o meno⁴³. Però egli contesta l'obiezione teologica che Gesù non avrebbe mangiato in un vaso così prezioso, argomentazione questa che ovviamente deve essere vista nell'ambito della controversia sulla povertà di Cristo⁴⁴. Iacopo prova a confutare le critiche teologiche argomentando che l'agnello rappresenta Cristo («representabat Christum»), così che proprio l'utilizzo durante l'Ultima Cena di un vaso prezioso diventa un segno di devozione. Solo nell'ultimo terzo di questa inserzione, con una svolta retorica, Jacopo presenta la sua istanza più importante: che la scodella di Cesarea debba essere identificata con il vaso nel quale Nicodemo aveva raccolto il Sangue di Cristo dopo la deposizione dalla croce. Il recipiente, adoperato per il divino sangue e custodito da Nicodemo, più tardi per vie incerte sarebbe giunto a Cesarea e poi a Genova⁴⁵. Un lungo passo finale viene dedicato dall'arcivescovo a una caratteristica del *Catino*: esso sarebbe «non arte humana factum, sed Divina virtute productum»⁴⁶.

Se ci si limita in questa argomentazione assai vasta al problema del Gral, emerge come Jacopo consideri questo tema di particolare importanza per definire il *Catino* come tale: dato che il Gral nei testi romanzi spesso non è d'origine umana, anche il *Catino* genovese per essere il vero Gral deve essere d'origine divina⁴⁷.

Jacopo è il primo autore ad associare la scodella di Genova con il *Sangraal*. La critica naturalmente ha sottolineato che l'interpretazione del *Catino* da lui fornita riflette l'influsso dei testi romanzi su questo tema⁴⁸, non tanto degli scritti di Chrétien de Troyes, quanto piuttosto dei racconti di Robert de Boron e dei suoi successori. Con loro si afferma un'interpretazione cristiana del motivo del Gral: per Robert, esso è la reliquia sia dell'Ultima Cena sia della Passione⁴⁹. Ma è stato forse preso troppo poco in considerazione il fatto che il nuovo significato del vaso e l'impegno di Jacopo nel trattare estesamente tutte le sue peculiarità, si spiegano soprattutto con la cresciuta devozione per l'Eucarestia. Certo i romanzi del Gral ne fanno parte, ma è da supporre che si comprenderebbe meglio l'argomentazione di Jacopo studiandola maggiormente dal punto di vista del significato dell'Eucarestia e della sua messa in scena. Si ricordi che la festa del *Corpus Christi* fu introdotta nel 1264 da Urbano IV, e, anche se negli anni seguenti fu in gran parte trascurata, proprio in quanto domenicano Jacopo avrebbe dovuto sostenere la conferma della festa⁵⁰. Come rilevato da Miri Rubin nel suo studio sul *Corpus Christi*, la cattedrale di Genova è una delle prime a celebrarne la ricorrenza; nel 1313 essa è documentata come parte integrante del Messale, inseri-



2. Santo Cáliz, due scodelle di onice, secolo IV (?) e secolo X (?), montatura fine secolo XIII-secolo XIV, Valencia, Cattedrale

ta nel calendario delle feste regolari⁵¹. È ben noto nel Duecento l'aumento dei miracoli legati al sangue di Cristo⁵². Inoltre non va persa di vista la concorrenza fra i Comuni: già nel 1295 a Venezia il Gran Consiglio introdusse la ricorrenza del *Corpus Christi* come festa civica, un fatto sicuramente non ignorato a Genova⁵³. La pretesa dei suoi cittadini di essere in possesso del vaso del Prezioso Sangue sottolineava nel modo migliore l'importanza della città e soprattutto la dignità e il rango della cattedrale che lo custodiva⁵⁴. La motivazione che spinge Jacopo a una nuova interpretazione del *Catino* è messa bene in luce dal notaio genovese Nicolò della Porta. Egli nel 1410 dichiara che la presenza della reliquia a Genova è frutto della «voluntas divina» e costituisce uno dei motivi più eminenti per i quali la città è degna di chiamarsi «domus Christi»⁵⁵.

Malgrado la sua ampia trattazione, Jacopo sfortunatamente non fornisce indicazioni sull'uso concreto della scodella, per esempio in quali condizioni veniva esposta. La sopramenzionata postilla di Jacopo Doria agli *Annali* di Caffaro ne conferma il possesso da parte del Comune⁵⁶. A giudicare dalle fonti, fu sempre custodita nella cattedrale. Ma è solo nel primo Trecento che ci sono fornite informazioni più precise: nel 1319, per le ristrettezze finanziarie del comune genovese, il vaso fu dato in pegno al cardinale Luca Fieschi contro pagamento di 9.500 lire – un destino non affatto raro per un

oggetto appartenente a un tesoro⁵⁷. Ci è tramandato il documento del 1327, che regola le modalità di una *Compera cardinalis pro recuperatione Sacrae Parasidis* per l'estinzione del debito. In questo viene sottolineato che il *Catino* «stet et stare debeat in sacrestia Sancti Laurentii ut stare consuevit»⁵⁸. Inoltre fu prescritto che «custodiatur et custodiri debeat» da quattro persone, e precisamente da due eletti del capitolo, un responsabile per la *Compera* e una «alia bona persona bone conditionis vite et fame». Nei primi anni del Quattrocento, in un decreto del governatore Jean de Boucicaut intitolato *De custodia parasidis Sancti Laurentii*, viene confermato come luogo di custodia la sacrestia⁵⁹. Questi afferma che la scodella, ormai messa sotto cinque chiavi, deve essere conservata sempre in «capsia et loco consuetis, in sacristia Sancti Laurentii». Clario di Fabio nei suoi contributi sul tesoro della Cattedrale ha evidenziato che il *Catino* non viene menzionato in nessuno dei tre inventari della sacrestia scritti nel tardo Trecento e nella prima metà del Cinquecento⁶⁰. La conservazione del *Catino* in una cassa di ferro che esiste ancora in un vano antistante questo ambiente, inoltre, è documentata solo per il secolo XVI, e il decreto del Boucicaut parla esplicitamente di una «capsia», cioè cassa o custodia della scodella, conservata nello stesso luogo. Viene invece menzionato già nell'inventario della sacrestia del 1386 il pallio dell'imperatore Michele VIII Paleologo, che in quanto dono di Stato era come il *Catino* proprietà del Comune⁶¹. Restano due conclusioni: o c'è una differenza tra il *Catino* e il pallio che ci sfugge, o ci furono irregolarità, e per una qualche ragione a noi sconosciuta il *Catino* nel momento della stesura dell'inventario non era dove sarebbe dovuto stare. Gli ordini rigorosi e ripetuti riguardo la custodia nella sacrestia possono sostenere quest'ultima eventualità⁶².

Fermiamoci ancora sul documento emesso dal Boucicaut. Esso fornisce la prima indicazione, confermata anche dalle fonti successive, di un'esposizione rituale del *Sacro Catino*, in quanto legata all'anno liturgico. Si apprende che il vaso per nessun motivo doveva essere allontanato dalla sacrestia «salvo quod singulis annis prima die quadragesime possit ostendi communitati in ecclesia sancti Laurentii ut moris est»⁶³. Tuttavia ci si chiede: come mai il *Catino* non veniva mostrato ai fedeli il Giovedì Santo o per la festa del *Corpus Christi*, bensì il Mercoledì delle Ceneri? La risposta è fornita da una fonte finora non considerata, che qui si vuole prendere in esame per arricchire il dibattito sul *Sacro Catino*. In precedenza abbiamo trattato Guglielmo di Tiro come fonte di alto livello in quanto riporta la prima menzione conosciuta della scodella. Non lontano dalla morte dell'arcivescovo fu eseguita una traduzione – meglio sarebbe dire una «versione» – e continuazione in francese antico dalla sua *Historia*, tramandata in diverse redazioni e conosciuta come *Estoire d'Eracles*⁶⁴. Anche se la cronologia esatta dei manoscritti è molto dibattuta, seguendo John Pryor si può sostenere con cautela una datazione della versione francese tra il 1204 ed il 1234; un'indicazione temporale più tarda è comunque esclusa dagli studiosi⁶⁵. E qui

troviamo nella parte dedicata al *Catino* non solo una traduzione del passo già noto di Guglielmo, ma anche un'integrazione. Dopo la narrazione del ritrovamento della scodella e la sua traslazione a Genova l'autore anonimo continua: «L'en i met la cendre que l'en prent le premerein jour de caresme»⁶⁶. Vuol dire che il recipiente nel primo Duecento con tutta probabilità serviva per raccogliere le ceneri delle palme, con le quali il Mercoledì delle Ceneri si cospargono i fedeli.

Questa integrazione è da giudicare molto attendibile, anche perché non si spiega con una motivazione propagandistica o narrativa. Si deve aggiungere un'altra osservazione. Guglielmo, nel suo approccio generale, narra gli eventi spesso con riserva, lasciando la possibilità di interpretazioni alternative. L'autore della versione francese invece generalmente tende a presentare i fatti in modo più univoco con lo scopo di chiarirli, al tempo stesso però semplificandoli⁶⁷. Ma quando al riguardo dei Genovesi e del *Catino* Guglielmo scrive: «smaragdinum reputantes», in francese si legge: «cuiderent et cuident encore», cioè: «credettero e credono ancora»; e nella frase nella quale Guglielmo ci dice che i Genovesi esposero il vaso nella loro chiesa, il francese addirittura aggiunge: «où il est encore». Tali integrazioni collegano i fatti narrati con il presente e indicano che l'anonimo francese dispone di testimoni di prima mano, oppure che lui stesso è teste oculare⁶⁸.

Sembra che non sia esistito un tipo particolare di vasi liturgici adatti a ricevere specificamente le ceneri. Ovviamente i contenitori che sono stati adoperati a tale scopo oggi non sono più riconoscibili in questa funzione – come, secondo la mia opinione, anche il *Catino* genovese. Però almeno riguardo alle fonti ci sono delle eccezioni, ed è opportuno citare un confronto assai interessante. Nel 1218 fu steso l'inventario del tesoro del convento di Saint Aubain a Namur. Qui è elencato un «Ciphus marmoreus ad opus cinerum»⁶⁹. Probabilmente questo vaso era un pezzo similmente erratico e reimpiagato come il *Catino* a Genova.

Con il racconto di Jacopo da Varagine, la costruzione della *memoria* aveva raggiunto il suo culmine. Nei secoli successivi si sono aggiunte variazioni e arricchimenti della leggenda, apologie – la più estesa è quella dell'agostiniano genovese Fra Gaetano da Santa Teresa⁷⁰ – e ancora relazioni sulle ostensioni, che infine nel 1755 agli occhi di Jean Jacques Barthélemy si trasformano in «un cérémonial ridicule»⁷¹. Tutte queste vicende sono state delineate in modo molto chiaro e convincente da Daniele Calcagno⁷². In questa sede si vuole concludere con un riassunto del modo in cui la funzione del *Sacro Catino* si è sviluppata fino alla fine del Duecento, per analizzarlo in una prospettiva più ampia, anche oltre la stessa Genova.

Nel dodicesimo secolo l'opera, con altri oggetti come le porte bronzee, il lampadario di Almería e le iscrizioni cufiche murate all'interno di Santa Maria di Castello, faceva parte dei trofei genovesi conquistati grazie alle vittorie sui musulmani – o almeno percepiti in questo modo⁷³. Nessuna delle prime fonti a noi note, Gugliel-

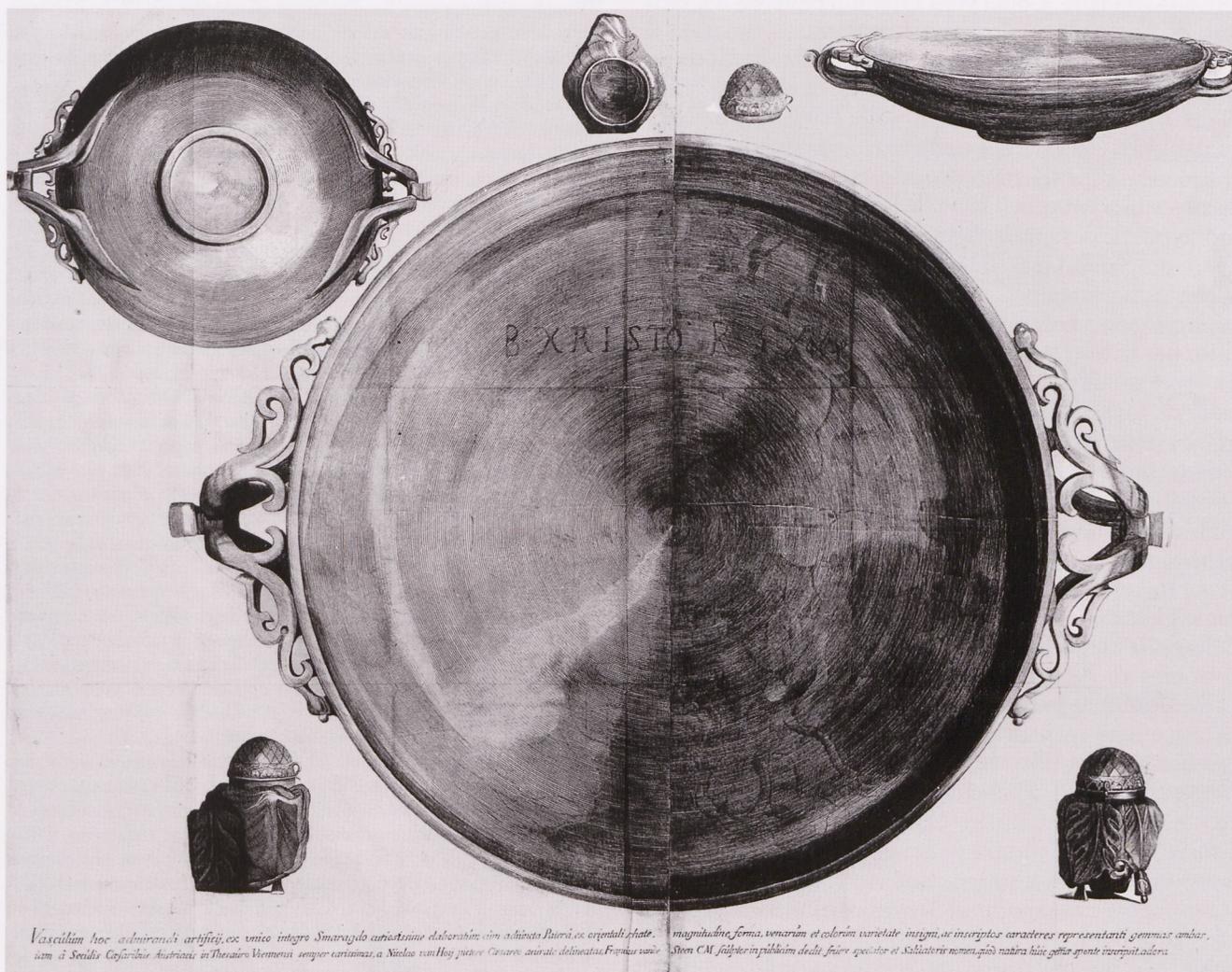
mo di Tiro e Rodrigo da Toledo, lo ribadiamo, fa pensare a una valorizzazione del *Catino* come reliquia fin dall'inizio, e perciò non pensiamo che esso possa essere concepito nel contesto dei furti di reliquie, come invece ha sostenuto recentemente lo Shalem⁷⁴.

Nella specifica situazione della Genova ai tempi delle Crociate, il *Catino* va letto in un contesto politico-ideologico nel quale esso ha il compito di confermare l'identità genovese e nello stesso tempo di giustificare l'agire politico del ceto dirigente⁷⁵. Queste opere d'arte, incorporate in un ambiente cristiano di altissimo significato religioso e a prima vista – per il loro materiale, per la loro forma inconsueta – riconoscibili come di origine “saracena” o almeno “estranea”, vennero quasi esorcizzate⁷⁶. In questo il *Catino* può essere messo a confronto con un gran numero di altri manufatti in tesori ecclesiastici occidentali⁷⁷. Ma esso si distingue dagli altri oggetti esistenti sia a Genova stessa, sia forse in tutta Italia, poiché disponiamo di fonti alto e tardomedioevali, che confermano come fosse considerato già a quel tempo un oggetto prezioso rubato ai musulmani⁷⁸. Opere di questo genere potevano anche cambiare proprietario in quanto dono, come l'«onichinum vas magni precii», che Ottone III regalò al vescovo Bernward di Hildesheim⁷⁹. Il fatto d'essere documentato nelle fonti distingue nettamente il *Catino* da altri manufatti presenti in Italia come ad esempio il *Grifo* bronzeo di Pisa, presunto trofeo, documentato però solo a partire dal Rinascimento⁸⁰.

Eppure i termini in cui si esprime l'arcivescovo di Tiro parlando di una presentazione del *Catino* «quasi pro miraculo», alludono a una valorizzazione che va oltre il sentimento di trionfo sopra una religione che doveva sembrare “vinta”. È espressione di una stima che può unire in sé un valore materiale, ideale ed estetico⁸¹. E solo in questa sua nuova posizione “fuori contesto”, dove poteva apparire “diverso” da quello che era familiare ai contemporanei, il *Catino* poteva raggiungere un significato imminente di eccezionalità. Shalem, nella sua analisi della transizione tra funzione originaria e funzione acquistata degli oggetti islamici nei tesori dell'Occidente, parla di un «kind of “aesthetization” by way of exhibition»⁸², e forse si può concepire proprio così la crescente valorizzazione di questa scodella.

Almeno dal primo terzo del tredicesimo secolo il *Catino* ha avuto una funzione ben precisa nell'anno liturgico, che assicurò una sua ostensione rituale⁸³. A quel tempo non aveva ancora la connotazione del Gral, che difficilmente avrebbe potuto conciliarsi con la funzione di bacile per le ceneri.

Solo nella seconda metà del secolo XIII la scodella nella coscienza dei Genovesi diventò il *Sacro Catino* dell'Ultima Cena e, forse in un secondo momento, il recipiente nel quale si era raccolto il sangue di Cristo. Questa rivalutazione fu soprattutto promossa dall'arcivescovo Jacopo da Varagine sia per rafforzare l'autorità della Cattedrale come istituzione a Genova – città turbata in quel tempo da fortissimi contrasti interni – sia per aumentare il numero delle reliquie possedute rispetto alle altre città. Vista la crescente attenzione verso la devo-



3. Incisione a puntasecca raffigurante il vaso di agata nella "Weltliche Schatzkammer" di Vienna, da: Peter Lambeck, *Commentariorum De Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi liber primus*, Wien 1665

zione eucaristica, tra le diverse possibilità interpretative offerte dalla scodella, l'identificazione con il vaso del Prezioso Sangue di Cristo sembrò l'interpretazione più adatta, poiché la rese testimonianza diretta della Passione. Comunque è da sottolineare che non sono rintracciabili indicazioni che documentino un vero e proprio culto del *Sacro Catino*: fu visto e descritto da tanti visitatori, però non si arrivò a un vero e proprio pellegrinaggio, e non accaddero miracoli⁸⁴.

Spesso la critica ha posto l'accento sul fatto che tanti vasi in diversi luoghi fossero venerati come il vero Gral. Tuttavia se si prova a indagare in maniera più approfondita, dalle fonti, almeno per il Duecento, emerge una visione d'insieme diversa, che mette in evidenza la posizione del *Sacro Catino* di Genova. Nel VI secolo Antonino da Piacenza descrive una coppa in onice nella chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme⁸⁵. Più tardi, come catino dell'Ultima Cena lì era venerata una scodella argentea, veduta dall'arcivescovo gallico Arkulf⁸⁶. Dopo il secolo XI sembra che di ambedue si sia persa memoria. Il monastero di Cluny rivendicò uno

«Sciphus de Coena», tuttavia documentato solo nel 1382⁸⁷. Per quanto riguarda il recipiente nel quale si raccolse il sangue di Cristo è stato menzionato il vaso che nel 1247 il Patriarca di Gerusalemme aveva mandato al re di Inghilterra Enrico III⁸⁸. Però la descrizione di Matthew Paris, fonte coeva, fa capire che si tratta di una reliquia del Prezioso Sangue, il cui recipiente, una *pixis cristallina*, ben presto venne sostituito da uno più prestigioso⁸⁹. Una valutazione simile si può esprimere per il Prezioso Sangue nell'abbazia benedettina di Fécamp in Normandia⁹⁰. Qui già nel secolo XI si formò la tradizione che il Prezioso Sangue era venuto per mare chiuso all'interno di un ceppo d'albero. Nessuna fonte parlando di Fécamp si riferisce però al vaso del sangue di Cristo. Il famoso zaffiro di Glastonbury invece, esaltato nella versione interpolata duecentesca del *De Antiquitate* di Guglielmo de Malmesbury, era un altare portatile⁹¹. Secondo la leggenda, si trattava di un altare del Patriarca di Gerusalemme, che questi donò a Glastonbury, e fu ivi trasportato dagli angeli – altare certo usato per l'eucaristia liturgica, ma senza nesso con il vaso del

Prezioso Sangue. Come vero Gral e recipiente del sangue di Cristo fino ad oggi è sempre stato venerato il *Santo Cáliz* nella cattedrale di Valencia (fig. 2). Si tratta di un'opera composta da due scodelle di onice⁹². Tuttavia una documentazione verificabile esiste solo a partire dal 1399, e si dovrebbe riflettere sulla possibilità che il suo emergere sia stato proprio un riflesso della crescente importanza del *Sacro Catino* di Genova. Ancora molto più tardi si parla di un altro vaso romano di agata come del Santo Gral. Il manufatto esposto nella "Weltliche Schatzkammer" a Vienna, di una grandezza straordinaria, si offriva a questa interpretazione soprattutto per la sua presunta misteriosa iscrizione⁹³. Si voleva leggere nella venatura della pietra – cioè non tracciata da mano umana sulla superficie bensì parte integrante della struttura fisica dell'opera – una dedica a Cristo, come documentato anche da un'incisione del 1665 (fig. 3)⁹⁴. Sarebbe un'iscrizione *ex natura* che dovrebbe manifestare un'origine divina dell'oggetto. Tuttavia la critica recentissima non la vede più⁹⁵. Dei vasi venerati come recipiente adoperato da Gesù Cristo durante l'Ultima Cena resta apparentemente solo una scodella nella Hagia Sophia a Costantinopoli⁹⁶. Fu vista da Antonios di Novgorod nel 1201, il quale la descrive come «catinum parvum marmoreum, quo usus est Christus, quum coenam cum discipulis celebravit», ed è menzionata da Albrecht di Scharfenberg nel suo epos *Jüngerer Titurel*⁹⁷. Probabilmente è la stessa che il vescovo di Troyes, Garnier de Traînel, dopo la Quarta Crociata fece trasportare nella sua cattedrale e che lì rimase fino alla rivoluzione francese⁹⁸. La tazza di Costantinopoli e in seguito di Troyes costituisce un esempio, forse l'unico di un vaso dell'Ultima Cena venerato come tale già nel primo tredicesimo secolo, sebbene non si possa rivendicare di aver rintracciati tutti i presunti Gral nel corso di questo breve *excursus*.

Ritorniamo al *Sacro Catino* di Genova. Questo, dopo aver assunto il suo nuovo significato, certamente non fu più utilizzato come recipiente delle ceneri. Anche le fonti citate non parlano più di un suo "uso" al primo giorno della Quaresima, ma solo di una sua esposizione. Questa data, oggi non spiegabile senza la traduzione francese di Guglielmo di Tiro, mostra come si sia conservata nei secoli la tradizione di una messa in scena proprio nel Mercoledì delle Ceneri e sembra quasi ricordare una funzione ormai dimenticata.

In questo contributo sono state analizzate soprattutto le fonti medioevali che riguardano il *Catino*. A queste si potrebbero aggiungere le forse centinaia di menzioni nelle cronache più tarde, nei racconti di viaggio, nella letteratura teologica e da ultimo anche esoterica. Con la sua presunta provenienza, che va dalla Terra Santa all'al-Andalus, i suoi significati variabili e la sua funzione ideale come punto di riferimento sia civico-politico sia religioso, il *Sacro Catino* può essere visto come una lente focale che concentra e rispecchia gli intrecci storici della Genova medievale. In questo senso sembra lecito considerare questo "oggetto viaggiante" come paradigmatico della città stessa.

* Vorrei esprimere un sentito ringraziamento per le indicazioni preziose e per l'aiuto a Ralf Behrwald, Francesca Dell'Acqua, Klaus van Eickels, Julian Gardner, Karin Krause, Jens Kröger, Christian Lange, Francesca Marchetti e Aengus Ward.

¹ Lo studio più approfondito sul *Sacro Catino* è a opera di D. Calcagno, «Il Sacro Catino specchio dell'identità genovese», in: *Xenia Antiqua*, x, 2001, pp. 43-112; si rimanda alla bibliografia e all'utilissima appendice con estesa citazione della maggior parte delle fonti (l'articolo è la versione ampliata e mutata in pochi dettagli di: Id., *Il Mistero del "Sacro Catino"*, Genova 2000; in seguito qui verrà sempre citato l'articolo del 2001). Sono da aggiungere inoltre J. Zahlten, «Der "Sacro Catino" in Genua. Aufklärung über eine mittelalterliche Gralsreliquie», in: *Der Gral. Artusromantik in der Kunst des 19. Jahrhunderts*, catalogo della mostra (München, Bayerisches Nationalmuseum, 1996), a cura di R. Baumstark & M. Koch, Köln 1995, pp. 121-132; A. Shalem, *Islam Christianized. Islamic Portable Objects in the Medieval Church Treasuries of the Latin West*, Frankfurt a. M. 1998², pp. 73 ss.; R. Müller, *Sic hostes Ianua frangit. Spolien und Trophäen im mittelalterlichen Genua*, Weimar 2002, pp. 61-68, 195-204; M. Cavana, «L'iconografia del Sacro Catino», in: *Il Santo Graal: un mito senza tempo; dal Medioevo al cinema*, Atti del convegno internazionale di studi su "Le reliquie tra storia e mito; il Sacro Catino di Genova e il Santo Graal" (Genova, 5-6 giugno 2000), a cura di M. Macconi & M. Montesano, Genova 2002, pp. 47-63. Da segnalare è anche l'articolo di M. Conway, «The Sacro Catino at Genoa», in: *Antiquaries Journal*, iv, 1924, pp. 11-18, che pubblica fotografie del *Catino* non presenti altrove. Manca però ancora uno studio che valorizzi il *Sacro Catino* nel suo contesto europeo e oltre, tra Oriente e Occidente, tra Islam e Cristianità, come reliquia e come "Gral".

² Le misure sono riprese da C. Marcenaro, *Il museo del tesoro della cattedrale a Genova*, Milano 1969, tav. 1. Il vaso oggi consta di dieci frammenti tenuti insieme grazie a un mastice a base di cellulosa vetrificante e una sobria montatura: Calcagno, 2001 (vedi nota 1), p. 56. Cfr. *ibid.*, pp. 59, 68-70 per le circostanze nelle quali il *Catino* fu sequestrato nel 1798 e depositato nel 1806 per ordine di Napoleone al Cabinet des Antiques a Parigi, da dove giunse a Genova nel 1816 rotto in pezzi. Un frammento mancante del *Catino* sembra essere non più reperibile.

³ Calcagno, 2001 (vedi nota 1), in part. pp. 54-60.

⁴ Antonio de' Beatis scrisse nel suo diario: «Decto catino se dimostra sopra un certo armario [...] et si conserva dentro quello che è serrato con xii chiavi, per causa che tenendose prima secondo la relatione de Genuesi sotto due chiavi, quali erano in potere di cittadini, l'uno dessi requesto secretamente da la signoria de Venetia con promissione di molti migliaia de ducati per che li facesse havere decto catino, condusse la practica tanto al stretto, che da Venetia ne hebbe un altro simile contrafacto, per supponerlo in loco del vero, et essendo quel cittadino virtuoso et persona da bene, notificò il tucto a la communità sua, che se avesse ad providere in futurum, et così furno ordinate le dicte xii chiavi»: cfr. A. Chastel, *Luigi d'Aragona. Un cardinale del Rinascimento in viaggio per l'Europa*, Bari 1987, pp. 271 ss.; Calcagno, 2001 (vedi nota 1), p. 79.

⁵ Calcagno, 2001 (vedi nota 1), pp. 56, 71-73.

⁶ Calcagno, 2001 (vedi nota 1), p. 74.

⁷ A. Kisa, *Das Glas im Altertum*, Leipzig 1908, p. 67, fig. 33, p. 269.

⁸ Müller, 2002 (vedi nota 1), p. 198, n. 57.

⁹ Per il *pilastru acritani* si veda soprattutto T. Weigel, «Spolien und Buntmarmor im Urteil mittelalterlicher Autoren», in: *Antike Spolien in der Architektur des Mittelalters und der Renaissance*, a cura di J. Poeschke, pp. 150 ss.; H.-R. Meier, «Vom Siegeszeichen zum Lüftungsschacht. Spolien als Erinnerungsträger in der Architektur», in: *Bauten und Orte als Träger von Erinnerung: die Erinnerungsdebatte und die Denkmalpflege*, Weiterbildung in den Fachbereichen Archäologie, Denkmalpflege, Konservierung und Technologie im Rahmen des Instituts für Denkmalpflege an der ETH Zürich (Zürich, 24-26 settembre 1998), a cura di H.-R. Meier & M. Wohlleben, Zürich 2000, p. 88; Müller, 2002 (vedi

nota 1), pp. 55 ss., 74; G. Tigler, «I pilastri "acritani": genesi dell'equivoco», in: *Florilegium artium: scritti in memoria di Renato Polacco*, a cura di G. Trovabene, Padova 2006, pp. 161-172.

¹⁰ I pilastri acritani in realtà appartenevano alla chiesa di S. Polieucto a Costantinopoli, si veda F. W. Deichmann, «I pilastri acritani», in: *Rendiconti della Pontifica Accademia di Archeologia*, t. 1977/1978, pp. 75-89, ristampa in: Id., *Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naber Osten. Gesammelte Schriften zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte*, Wiesbaden 1982, pp. 649-663.

¹¹ E. Sayre, «Some Ancient Glass Specimens with Compositions of Particular Archaeological Significance», in: *Brookhaven National Laboratory*, July 1964, pp. 17-19; poiché questo testo è difficilmente reperibile, citiamo per esteso le conclusioni di p. 19: «In fact our data indicate specifically that the *Sacro Catino* could have been an object of the time of Christ. Over-all considerations, however, indicate it is considerably more likely that is was of much later manufacture. We have mentioned in previous sections that glass of the *Sacro Catino* composition typified the production of early Islamic glass. By about the tenth century A.D. this magnesium-potassium rich Islamic glass would have become the glass predominantly encountered in the Palestinian area. Thus, although the *Sacro Catino* composition would have been most unexpected in a Palestinian object of the first century, it would have been the likely composition of an object from this area of the early Islamic centuries. This double consideration, coupled with the fact that our collaborator considers the *Sacro Catino* to be Islamic in design, makes it seem rather probable that the bowl was fabricated at most a few centuries before it was captured at Cesarea in 1101».

¹² Shalem, 1998² (vedi nota 1), pp. 56, 58-60, 74; Id., «Reliquien der Kreuzfahrerzeit. Verehrung, Raub und Handel», in: *Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge*, catalogo della mostra, a cura di H.-J. Kotzur, Mainz 2004, pp. 213-227, 214 (la didascalia della foto a p. 213 parla di una datazione nei secoli IX-X); si veda anche P. Kahle, «Die Schätze der Fatimiden», in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LXXXIX, 1934, pp. 329-362; per il vetro verde, pp. 341-343, n. 1 ss. Per la produzione vetraria in epoca fatimide in genere S. Carboni, «Glass Production in the Fatimid Lands and Beyond», in: *L'Égypte fatimide: son art et son histoire*, Actes du colloque (Paris, 28-30 maggio 1998), a cura di M. Barrucand, Paris 1999, pp. 169-177.

¹³ T. Haevernick, «Zu einigen antiken Gläsern in Kirchenschätzen», in: *Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes und seiner Nachbargebiete*, xxxvi, 1973, pp. 103-117, 115 ss.

¹⁴ J. Kröger, «Zu einem 1991 erworbenen smaragdgrünen Glasfragment aus frühislamischer Zeit im Museum für islamische Kunst in Berlin», in: *Damaszener Mitteilungen*, xi, 1999, pp. 317-333, p. 325, nota 41. Ringrazio Jens Kröger per il rinvio a un piatto di vetro incolore, trovato vicino all'insediamento Ein Gedi sul mar Morto, che apparteneva a Babatha, morta attorno al 135 d. C. Per il manufatto, decorato con fini strisce e cerchi e proveniente forse da Alessandria in Egitto, si veda Y. Israeli, *Antike Glaskunst im Israel Museum*, Jerusalem 1998, pp. 38 s. Tra gli altri autori, sostenevano una datazione in età romana Kisa, 1908 (vedi nota 7), p. 269 («wenn auch vor dem III. Jahrhundert kaum möglich»), e C. J. Lamm, *Mittelalterliche Gläser und Steinschnittarbeiten aus dem Nahen Osten*, vol. 1, Berlin 1929, p. 159.

¹⁵ Per la discussione delle fonti relative al tesoro dei Fatimidi cfr. Shalem, 1998² (vedi nota 1), pp. 56-60.

¹⁶ Nella vastissima bibliografia sugli Italiani in Terra Santa occorre nominare *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme*, Atti del colloquio "The Italian Communes in the Crusading Kingdom of Jerusalem" (Jerusalem, 24-28 maggio 1984), a cura di G. Airdali & B. Kedar, Genova 1986; M.-L. Favreau-Lilie, *Die Italiener im Heiligen Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne (1098-1197)*, Amsterdam 1989. Per Genova si rimanda ai recenti contributi: F. Schweppenstette, *Die Politik der Erinnerung. Studien zur Stadtgeschichtsschreibung Genuas im 12. Jahrhundert*, Frankfurt/M 2003, pp. 117-131; E.

Bellomo, *A servizio di Dio e del Santo Sepolcro: Caffaro e l'Oriente latino*, Padova 2003. Per Cesarea, H.W. Hazard, «Caesarea and the Crusades», in: *The Joint Expedition to Caesarea Maritima*, a cura di R.H. Bull, Montana 1975, pp. 79-114.

¹⁷ *Willelmi Tyrensis archiepiscopi Chronicon*, in: *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*, t. LXXIII, a cura di R.B.C. Huygens, Turnhout 1986, p. 471. Due descrizioni dei fatti svoltisi a Cesarea seguono quella dell'arcivescovo di Tiro: alla lettera è il racconto di Alberico delle Tre Fontane, *Chronica Alberici monachi Trium Fontium*, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. XXIII, a cura di P. Scheffer-Boichorst, Hannover 1874, pp. 674-950, 814; brevemente lo riassume Marin Sanuto, *Liber secretorum fidelium Crucis super terre Sancte recuperatione et conservatione*, a cura di J. de Bongars [Hannover 1611], ristampa, Jerusalem 1972 (Gesta Dei per Francos, II), p. 152.

¹⁸ Per Guglielmo si veda P.W. Edbury & J.G. Rowe, *William of Tyre. Historian of the Latin East*, Cambridge, Mass. 1988; per la sua biografia pp. 13-22, per la datazione della sua opera pp. 25 ss. Il significato di Guglielmo come cronista della Prima Crociata è analizzato da M. Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir* (Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1987), Ann Arbor 1988, in part. pp. 80-115.

¹⁹ Guglielmo aveva studiato dal 1146 circa sino al 1165 a Parigi, Orléans e Bologna, pertanto facilmente può essere passato per la città portuale di Genova; comunque le notizie sulla scodella nel tesoro della cattedrale lo potrebbero aver raggiunto anche tramite le sue vaste relazioni internazionali.

²⁰ Come già osservava I.M. Botto («Genova, Museo del tesoro di S. Lorenzo. Cattedrale di S. Lorenzo», in: *Bulletin de l'Association Internationale pour l'Histoire du Verre*, IX, 1981-1983, pp. 109-111, in part. 110), si mantiene l'idea che gli autori medievali fossero del tutto creduli nei confronti della natura del materiale, p.e. Zahlten, 1995 (vedi nota 1), p. 129; per i dubbi espressi da Guglielmo da Tiro cfr. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, by William, Archbishop of Tyre, trad. da E.A. Babcock & A.C. Krey [New York 1941], ristampa, New York 1976, p. 437, n. 37.

²¹ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispanie sive historia Gothica*, in: *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, t. LXXII, a cura di J. Fernández Valverde, Turnhout 1987; per le seguenti citazioni, p. 232. Calcagno, 2001 (vedi nota 1), pp. 45, 74 ss., mette in evidenza che ancora nel secolo XIII fu ripresa la versione di Rodrigo nella vernacolare *Primera Crónica general de España*, a cura di R. Menéndez Pidal et al., vol. II, Madrid 1955, p. 661; si veda anche la *Crónica d'España de García de Euguí*, a cura di A. Ward, Pamplona 1999, p. 344 (i Genovesi «non quisieron si non una grant escudiella que fallaron y de esmeralda et otro non lebaron»).

²² Jacopo da Varagine nella sua *Chronica civitatis Ianuensis* fu il primo a divulgare la notizia che il bottino in Cesarea sarebbe stato diviso in tre parti, vale a dire la città con tutti gli immobili, i beni mobili e, come terza parte, il *Catino*, che fu poi scelto dai Genovesi: «Jacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova dalle origini al 1297», in: *Fonti per la Storia d'Italia*, t. LXXXVI, a cura di G. Monleone, vol. II, Roma 1941, pp. 309 ss.

²³ Per la presa di Almería si veda soprattutto H.C. Krueger, «Post-war Collapse and Rehabilitation in Genoa (1149-1162)», in: *Studi in onore di Gino Luzzatto*, vol. I, Milano 1949, pp. 117-128; J.B. Williams, «The Making of a Crusade: The Genoese Anti-Muslim Attacks in Spain, 1146-48», in: *Journal of Medieval History*, XXIII, 1997, pp. 29-53; per la più recente analisi della situazione politica di Genova verso la metà del secolo XII e della crisi economica, che si produsse anche a causa della spedizione in Spagna 1147-1148, Schweppenstette, 2003 (vedi nota 16), pp. 19-38.

²⁴ *Georgii et Iobannis Stellae Annales genuenses*, in: *Rerum italicarum Scriptores*, t. XVII, II, a cura di G. Petti Balbi, Bologna 1975², pp. 19 e ss. Per una discussione degli autori moderni che negano la tradizione del *Catino* come bottino di Cesarea per mancanza di fonti coeve, si veda Calcagno, 2001 (vedi nota 1), p.

44, p. 107, nota 16; Müller, 2002 (vedi nota 1), pp. 197 ss.; F. Cardini, «Profilo di un crociato. Guglielmo Embriaco», in: *Archivio Storico Italiano*, cxxxvi, 1978, pp. 405-436, in part. 430.

²⁵ Le *Annales Ianuenses*, la *Historia Captionis Almarie et Tortuose* ed il *De liberatione civitatum Orientis Liber* furono pubblicati in «Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori dal mxcix al mcccxiii», in: *Fonti per la Storia d'Italia*, t. xi, a cura di L.T. Belgrano, Roma 1890, pp. 3-75, 79-89, 99-124; si veda Schweppenstette, 2003 (vedi nota 16), in part. pp. 66-78 con la bibliografia precedente cui si rimanda; *Gli Annali di Caffaro (1099-1163)*, a cura di G. Airaldi, Genova 2002.

²⁶ Le fonti per l'arrivo e il culto delle ceneri vengono analizzate da V. Polonio Felloni, «L'arrivo delle ceneri del Precursore e il culto al Santo a Genova e nel Genovesato in età medievale», in: *Atti del convegno di studi in occasione del nono centenario della traslazione a Genova delle Ceneri del Precursore* (Genova, 16-17 giugno 1999), a cura di C. Paolucci, Genova 2000 (Quaderni Franzoniani, XIII/2), pp. 35-65, la citazione a p. 41; per il tacere di Caffaro, che l'autrice con cautela vede motivato forse dall'esistenza di un racconto dedicato proprio alla traslazione delle ceneri, oggi perduto, si vedano pp. 43 ss. In riferimento a quest'ultimo, l'autrice argomenta che probabilmente non sarebbe stato opportuno illustrare «glorie e trofei più o meno pii colti in Oriente» nell'opera *De liberatione civitatum Orientis* se «essa è stata effettivamente elaborata dopo il 1155-1156 allo scopo di illustrare le scarse contropartite ormai rispondenti ai meriti accumulati dai Genovesi in Siria e Palestina» (pp. 43 ss.). Comunque è da sottolineare che Caffaro in realtà menziona per esempio per la presa di Caesarea «magnas opes et divitias quas ibi ceperant». Si veda per il lampadario bronzeo *ibid.*, p. 43; per i due bronzi in generale C. Di Fabio, «Le capselle eburnee arabo-normanne di Portovenere e documenti per l'arte islamica a Genova nel Medioevo», in: *Le vie del Mediterraneo. Idee-uomini-oggetti (sec. XI-XVI)*, Atti del convegno (Genova, 19-20 aprile 1994), a cura di G. Airaldi, Genova 1997, pp. 31-46, 33-35; Müller, 2002 (vedi nota 1), in part. pp. 63-68, 204-207.

²⁷ È questa l'opinione sostenuta tra altri da M. Montesano, in: F. Cardini, M. Montesano & M. Introvigne, *Il Santo Graal*, Firenze 1998, p. 52.

²⁸ Si veda qui di seguito per considerazioni sulla percezione del Catino come oggetto «fuori contesto».

²⁹ Per la visita di Rabban Çauuma a Genova si veda G. Petti Balbi, *Genova medievale vista dai contemporanei*, Genova 1978, pp. 21 ss., 74 ss.

³⁰ La citazione è presa dalla recente traduzione *Storia di Mar Yabballaha e di Rabban Sauma. Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo*, a cura di P. G. Borbone, Torino 2000, p. 84, che si è potuto appoggiare a una base di manoscritti più ampia di quella di J.B. Chabot, «Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauuma traduite du syriaque», in: *Revue de l'Orient Latin*, II, 1894, pp. 73-142; per il *Catino* pp. 104 ss. (cfr. Calcagno, 2001 (vedi nota 1), pp. 45, 75).

³¹ *Storia di Mar Yabballaha*, 2000 (vedi nota 30), p. 84: «Quando si seppe che era giunto un ambasciatore del re Argun, il loro capo [cioè il capo che governa il popolo] uscì con tutta la gente e con onore li fece entrare in città».

³² M. Rossabi, *Voyager from Xanadu. Rabban Sauma and the first journey from China to the West*, Tokyo 1992, p. 134.

³³ *Chroniques de Louis XII par Jean d'Auton*, a cura di R. de Maulde La Clavière, vol. III, Paris 1893, pp. 67 ss.

³⁴ F. Molteni, *Memoria Christi: reliquie di Terrasanta in Occidente*, Firenze 1996.

³⁵ «templum [...] in quo inventa fuit scutela de smaraldo, quam comune Ianue hodie habet, et eam habere voluit pro tercia parte tocius civitatis et mobilis quod eidem proveniebat pro captionem ipsius»: *Annali Genovesi*, 1890 (vedi nota 25), p. 117, n. 3.

³⁶ *Iacopo da Varagine*, 1941 (vedi nota 22); il discorso sopra il *Catino*, pp. 307-315. Calcagno, 2001 (vedi nota 1), pp. 46 ss.

³⁷ S. Bertini Guidetti, «Contrastare la crisi della chiesa cattedrale: Iacopo da Varagine e la costruzione di un'ideologia propagandistica», in: *Le vie del Mediterraneo: idee, uomini, oggetti (se-*

coli XI-XVI), a cura di G. Airaldi, Genova 1997, pp. 155-181, in part. 175.

³⁸ Lo scopo politico-propagandistico con il quale l'arcivescovo sviluppa la sua narrazione viene discusso tra gli altri da G. Cracco, «La coscienza della città nel Vescovo dei Santi. Per una rilettura della "Chronica" di Iacopo da Varagine»: *Iacopo da Varagine*, Atti del I convegno di studi (Varazze, 13-14 aprile 1985), Varazze 1987, pp. 133-150; *Iacopo da Varagine. Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297*, a cura di S. Bertini Guidetti, Genova 1995; Ead., *Potere e propaganda a Genova nel Duecento*, Genova 1998. Per il *Catino* si veda Ead., *Contrastare la crisi della chiesa cattedrale*, 1997 (vedi nota 37), pp. 177-179; G. Airaldi, «Il Duecento, età della trasformazione», in: *Il paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale (Varazze, 24-26 settembre 1998), a cura di S. Bertini Guidetti, Firenze 2001, pp. 105-114, 110 ss.; Bellomo, 2003 (vedi nota 16), p. 222.

³⁹ «quod autem illud vas sit verissimus lapis smaragdinus testantur omnes gemmarij, qui illud vident, dicentes se nunquam vidisse tam preciosum smaragdinum. istud etiam manifestum est per hoc quod apud Cesaream tanti precij extimabatur, quod cum tota civitate, vel cum toto thesauro civitatis fuit equaliter extimatum. quomodo enim verissimus est quod superadictam lapidem smaragdinam ad valorem tocius civitatis vel tocius thesauri civitatis pro una parte equaliter posuissent, nisi eis pro certo constisset quod verissimus smaradinus esset?», *Iacopo da Varagine*, 1941 (vedi nota 22), p. 310.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Si veda nota 20.

⁴² *Iacopo da Varagine*, 1941 (vedi nota 22), p. 310.

⁴³ «utrum autem hoc verum sit ignoramus; [...] qui igitur hoc voluerit credere non est arguendus de levitate, et qui noluerit credere non est reprehendus de temeritate», *ibid.*, p. 311.

⁴⁴ Per la secolare discussione sulla povertà si veda soprattutto K. Bosl, *Armut Christi. Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftsschichten vom 11. bis zum 13. Jh.*, München 1981; J. Coleman, Property and poverty, in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, a cura di J.H. Burns, pp. 607-648; U. Horst, *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt*, Stuttgart, Berlin & Köln 1996, con ampia bibliografia.

⁴⁵ *Iacopo da Varagine*, 1941 (vedi nota 22), p. 312. Si veda anche la discussione di questo passo in Calcagno, 2001 (vedi nota 1), pp. 46 ss.

⁴⁶ *Iacopo da Varagine*, 1941 (vedi nota 22), p. 313.

⁴⁷ Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, a cura di K. Lachmann, trad. da P. Knecht, intr. di B. Schirok, Berlin 1998, pp. 239 e p. 473.

⁴⁸ Calcagno, 2001 (vedi nota 1), pp. 46 ss.

⁴⁹ Dalla bibliografia vastissima sul mito del Gral si possono nominare solo alcuni saggi importanti e i più recenti: J.G.T. Graesse, *Die großen Sagenkreise des Mittelalters*, Dresden/Leipzig 1842; K. Burdach, *Der Gral: Forschungen über seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende*, intr. di J. Rathofer [Stuttgart 1938], ristampa, Darmstadt 1974; H. Bayer, *Gral. Die hochmittelalterliche Glaubenskrise im Spiegel der Literatur*, Stuttgart 1983; F. Cardini, «Il Santo Graal. Le fonti letterarie», in: *Rivista di storia, arte, archeologia per le provincie di Alessandria e Asti*, cx, 2001, pp. 15-33; Richard Barber, *The Holy Grail. Imagination and Belief*, Cambridge, Mass. 2004 (pp. 168 ss. per il *Sacro Catino*), con ampia bibliografia cui si rimanda; per il Gral come motivo nell'arte medievale, soprattutto in relazione all'eucaristia, U. Rehm, «"Daz was ein Dinc, daz hiez der Gräl". Zur Ikonographie des Gral im Mittelalter», in: *Der Gral*, 1995 (vedi nota 1), pp. 31-62.

⁵⁰ P. Browe, «Die Ausbreitung des Fronleichnamfestes», in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII, 1928, pp. 107-143, ristampato in: P. Browe, *Die Eucharistie im Mittelalter: liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, intr. di H. Lutterbach & T. Flammer, Münster 2003, pp. 107-143; *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* [Roma 1933], ristampa,

Roma 1967 (pp. 79 ss. per il ruolo preminente dei domenicani); M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, per la festa *Corpus Christi* pp. 164-210, per il significato del mito del Gral pp. 139-142.

⁵¹ D. Cambiaso, «L'anno ecclesiastico e le feste dei Santi in Genova nel loro svolgimento storico», in: *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, XLVII, 1917, p. 63; Rubin, 1991 (vedi nota 50), pp. 196 ss.

⁵² P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938; R. Capuzzo, «Note sulla tradizione e sul culto del sangue di Cristo nella Mantova medievale», in: *Storia e arte religiosa a Mantova. Visite di Pontefici e la reliquia del Preziosissimo Sangue*, catalogo della mostra, Mantova 1991, pp. 61-72; *Sulle orme del preziosissimo sangue di Cristo: testimonianze d'arte e di devozione nelle collezioni mantovane*, catalogo della mostra, Mantova 1998; H.U. Rudolf, «Die Heilig-Blut-Verehrung im Überblick. Von den Anfängen bis zum Ende der Klosterzeit (1094-1803)», in: *900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094-1994. Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994*, a cura di N. Kruse & H.U. Rudolf, vol. 1, Sigmaringen 1994, pp. 3-56, 3-13; N. Kruse, «Der Bericht von den ersten Wundern des Heiligen Bluts im Jahre 1200», ivi, pp. 124-136. Per le reliquie del Prezioso Sangue in generale N. Vincent, *The Holy Blood. King Henry III and the Westminster Blood Relic*, Cambridge 2001.

⁵³ E. Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton 1981, pp. 223 ss.; Rubin, 1991 (vedi nota 50), p. 181.

⁵⁴ *Iacopo da Varagine*, 1941 (vedi nota 22), p. 310.

⁵⁵ Una parte del ms. del Della Porta fu pubblicato in N. Della Porta, «Historia translationis reliquiarum beati Iohannis Baptiste ad civitatem Ianue», in: *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, vol. v, Paris 1895, pp. 236-247, 240; per la citazione del ms. si veda Calcagno, 2001 (vedi nota 1), p. 77, per il discorso del Della Porta sopra il *Catino*, pp. 49 s. Per l'autore si veda Polonio Felloni, 2000 (vedi nota 26), in part. p. 52, n. 36, p. 53, nota 38.

⁵⁶ Si veda nota 35.

⁵⁷ *Leges Genuenses*, in: *Historiae patriae Monumenta*, t. XVIII, a cura di V. Poggi, Torino 1901, coll. 236-241; Calcagno, 2001 (vedi nota 1), p. 49; l'atto di pegno viene citato alle pp. 81-83. Per l'uso di dare in pegno pietre preziose durante crisi finanziarie si veda P. Braunstein, s.v. «Edelstein», in: *Lexikon des Mittelalters*, vol. III, München/Zürich 1986, p. 1561.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 82; *Leges Genuenses*, 1901 (vedi nota 57), col. 239. Vedi qui anche per le citazioni seguenti.

⁵⁹ *Leges Genuenses*, 1901 (vedi nota 57), col. 504; Calcagno, 2001 (vedi nota 1), p. 50, il decreto dal 1403/1407 circa la custodia del *Sacro Catino* è citato a pp. 83 ss.

⁶⁰ C. Di Fabio, *La cattedrale di Genova nel Medioevo secoli VI-XIV*, Genova 1998, 189 s.; Id., «Il tesoro della cattedrale di Genova. Le origini (XII-XIV secolo)», in: *Tessuti, oreficerie, miniature in Liguria. XIII-XV secolo*, Atti del convegno internazionale di studi (Bordighera, 22-25 maggio 1997), a cura di A.R. Calderoni Masetti, C. Di Fabio & M. Marcenaro, Bordighera 1999, pp. 103-134, 106-108.

⁶¹ Per il *pallio* si veda, oltre ai contributi di C. Di Fabio (vedi nota 60), E. Parma Armani, «Nuove indagini sul "pallio" bizantino duecentesco di San Lorenzo in Palazzo Bianco a Genova», in: *Studi di Storia delle Arti*, v, 1983-1985, pp. 31-47; P. Schreiner, «Zwei Denkmäler aus der frühen Paläologenzeit: ein Bildnis Michaels VIII. und der Genueser Pallio», in: *Festschrift für Klaus Wessel: zum 70. Geburtstag in memoriam*, a cura di M. Restle, München 1988, pp. 249-258; C. Falcone, «Il "Pallio" bizantino di san Lorenzo a Genova: una riconsiderazione», in *Arte Cristiana*, n.s., LXXXIV, 776, 1996, pp. 337-352; A.R. Calderoni Masetti, «Considerazioni finali, con una noterella minima sul *Pallio di San Lorenzo*», in: *Tessuti, oreficerie, miniature in Liguria*, 1999 (vedi nota 60), pp. 403-411; A. Paribeni, «Il pallio di San Lorenzo a Genova», in: *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo dei Paleologi 1261-1453*, a cura di A. Iacobini & M. della Valle, Roma 1999, pp. 229-252.

⁶² Per i ripetuti decreti e le testimonianze dei visitatori si rimanda a Calcagno, 2001 (vedi nota 1), pp. 51-56.

⁶³ *Leges Genuenses*, 1901 (vedi nota 57), col. 504.

⁶⁴ Le diverse redazioni del testo francese sono ampiamente dibattute e finora non esiste un'edizione moderna. Si veda F. Ost, *Die altfranzösische Übersetzung der Geschichte der Kreuzzüge Wilhelms von Tyrus*, Halle 1899; M.R. Morgan, *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*, Oxford 1973; J.H. Pryor, «The Eracles and William of Tyre: An Interim Report», in: *The Horns of Hattin*, Proceedings of the second conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Jerusalem/Haifa, 2-6 luglio 1987), a cura di B.Z. Kedar, Jerusalem 1992, pp. 270-293; P.W. Edbury, «The Lyon Eracles and the Old French Continuations of William of Tyre», in: *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, a cura di B.Z. Kedar, J. Riley-Smith & R. Hiestand, Aldershot 1997, pp. 139-153. Da consultare anche *A Middle English Chronicle of the First Crusade: The Caxton Eracles*, trad. da D. Cushing, Lewiston 2001, 2 voll. (da una traduzione del 1481).

⁶⁵ Pryor, 1987 (vedi nota 64), p. 288, «We have found various pieces of evidence suggesting a date of composition late in the twelfth century or early in the thirteenth»; p. 289, «for the moment we can be no more precise than to say that nothing we have found suggests a date prior to 1204 or any later than 1234»: questa è la *communis opinio*, si veda *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum a tempore successorum Mabumeth usque ad annum domini 1184: L'estoire de Eracles empereur et la conquête de la terre d'outremer; c'est la translation de l'estoire de Guillaume arcevesque de Sur*, in: *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, t. I, 1, Paris 1844, p. xxv.

⁶⁶ *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, 1844 (vedi nota 65), p. 423; *Guillaume de Tyr et ses continuateurs: texte français du XIII^e siècle*, a cura di P. Paris, Paris 1879, vol. I, p. 353.

⁶⁷ Pryor, 1992 (vedi nota 65), pp. 273 ss.

⁶⁸ L'origine dell'anonimo finora non si è potuta accertare; secondo l'analisi approfondita del Pryor, *ibid.*, p. 293, «he was a Westerner, most probably having connections in the Ile de France or Champagne».

⁶⁹ *Mittelalterliche Schatzverzeichnisse. 1. Teil: Von der Zeit Karls des Großen bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, a cura di B. Bischoff, München 1967, p. 67, doc. 58 (*Ciphus = Skyphos*); per le cerimonie al Mercoledì delle Ceneri cfr. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* [Freiburg/Br. 1909], ristampa, Graz 1960, pp. 462-467; F. Cabrol, s.v. «Cendres», in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. II, Paris 1925, coll. 3037-3044, coll. 3040-3043.

⁷⁰ Gaetano da Santa Teresa, *Il Catino di smeraldo orientale, gemma consagrada da N.S. Gesu Christo nell'ultima cena degli Azimi, e custodita con religiosa pietà dalla Serenissima Repubblica di Genova come glorioso trofeo riportato nella conquista di Terra Santa l'anno MCI*, Genova 1726.

⁷¹ J.J. Barthélemy, *Voyage en Italie: impr. sur ses lettres originales écrites au Conte de Caylus*, a cura di A. Sérèys, Paris 1801, pp. 18 ss.

⁷² Calcagno, 2001 (vedi nota 1), in part. pp. 50-60.

⁷³ Müller, 2002 (vedi nota 1), pp. 61-71; Shalem, 1998² (vedi nota 1), pp. 72-92.

⁷⁴ Shalem, 2004 (vedi nota 12), pp. 214. Il fatto che si non si trattava fin dall'inizio di una reliquia recentemente è stato sottolineato anche da Cavana, 2002 (vedi nota 1), p. 48.

⁷⁵ Per recenti analisi di questo contesto Di Fabio, 1997 (vedi nota 26), in part. p. 38; Müller, 2002 (vedi nota 1), pp. 68-71.

⁷⁶ Sfortunatamente non si sa se questo atto fu sottolineato da una montatura del *Catino*. Per la "cristianizzazione", ma anche "l'estetizzazione" di manufatti islamici tramite una montatura, cfr. Shalem, 1998² (vedi nota 1), pp. 132 ss. Per il contesto più ampio di recente G. Curzi, «L'immagine del nemico. Arabi, turchi e mongoli nella propaganda crociata», in: *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI (Europe and Islam between 14th and 16th centuries)*, a cura di M. Bernardini et al., vol. I, Napoli 2002, pp. 273-295.

⁷⁷ Shalem, 1998² (vedi nota 1), *passim*.

⁷⁸ Per una non piccola parte degli oggetti nei tesori della penisola iberica e anche della Francia disponiamo invece di una docu-

mentazione più ricca: cfr. Shalem, 1998² (vedi nota 1), in part. pp. 78-81; e Müller, 2002 (vedi nota 1), pp. 66-68.

⁷⁹ Secondo Thangmar, l'imperatore nel 1002, poco prima della sua morte, aveva regalato un vaso di onice all'arcivescovo, si veda la *Vita Bernwardi*, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, iv, a cura di G.H. Pertz, Hannover 1841, pp. 754-782, in part. 775. Per lo scambio di doni tra Oriente e Occidente cfr. Shalem, 1998² (vedi nota 1), pp. 46-49; per gli "oggetti viaggianti" in generale, A. Cutler, «From Loot to Scholarship: Changing Modes in the Italian Response to Byzantine Artifacts, ca. 1200-1750», in: *Dumbarton Oaks Papers*, II, 1995, pp. 237-267.

⁸⁰ Per il grifo si veda di recente Müller, 2002 (vedi nota 1), pp. 64 ss., L. Carletti, cat. 116, in: *Pisa e il Mediterraneo. uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*, catalogo della mostra (Pisa, Arsenali Medicei, 2003), a cura di M. Tangheroni, Milano 2003, p. 408.

⁸¹ Per una semantica della "preziosità" si veda T. Raff, *Die Sprache der Materialien. Anleitung zu einer Ikonologie der Werkstoffe*, München 1994, pp. 46 ss.; G. Clark, *Symbols of excellence. Precious materials as expressions of status*, Cambridge 1986, pp. 65-106; specialmente per oggetti islamici, Shalem 1998² (vedi nota 1), pp. 144-154. Per un'analisi della relazione tra pietre preziose e "santità" J.-C. Schmitt, «Les reliques et les images», in: *Les reliques: objets, cultes, symboles*, Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer, 4-6 settembre 1997), a cura di E. Bozóky & A.-M. Helvétius, Turnhout 1999, pp. 145-167, 152 ss.

⁸² Shalem, 1998² (vedi nota 1), pp. 130 ss.

⁸³ Per altri oggetti documentati ad essere presentati in certe occasioni connesse con l'anno liturgico si veda Shalem, 1998² (vedi nota 1), pp. 159 ss.

⁸⁴ Barber, 2004 (vedi nota 49), p. 169.

⁸⁵ *Antonini Placentini Itinerarium*, in: *Itinera Hierosolymitana*, in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. LIX, a cura di P. Geyer, Praha 1898, pp. 157-218, 173: «Calix onychinus, quem benedixit in cena». Per il contesto del pellegrinaggio in Terra Santa e una caratterizzazione degli autori citati si veda *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, a cura di J. Wilkinson, Warminster 2002.

⁸⁶ *Adamnan's De Locis Sanctis*, in: *Scriptores Latini Hiberniae*, t. III, a cura di D. Meehan, Dublin 1958, p. 50: «Exedra, in qua calix Domini, quem a se benedictum propria manu in caena pridiae quam pateretur, ipse conuiuia apostolis tradidit conuiuantiibus; qui argenteus calix sextarii Gallici mensuram habens duasque in se ansulas ex utraque parte alitrinsecus continens compositas. In quo utique calice illa inest spungia, quam aceto plenam hisopo circumponentes Dominum crucifigentes obtulerunt ori ejus. De hoc eodem calice, ut fertur, Dominus post resurrectionem cum apostolis conuiuans bibit [...] Quem uidelicet calicem uniuersus civitatis populus cum ingenti ueneratione frequentat». Si veda anche Beda, *Liber de locis sanctis*, in: *Itinera Hierosolymitana*, 1898 (vedi n. 85), pp. 299-324, 305, e Petrus Diaconus, *Liber de locis sanctis*, in: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. CLXXXIII, J.P. Migne, Paris 1895, coll. 1115-1134, 1119: «In platea quae Martyrium et Golgotha continuat exedra est, in qua calix Domini, scrinio reconditus, per operculi foramen tangi solet et osculari. Qui argenteus calix, duas hinc et inde ansulas habens, sextarii Gallici mensuram capit; in quo est et illa spongia Domini potus ministra».

⁸⁷ A. Bénét, «Le trésor de l'abbaye de Cluny. Inventaire de 1382», in: *Revue de l'art chrétien*, VI, 1888, pp. 195-205, 196. Ancora più tardi, nel 1412, l'inventario de Jean de Berry elenca «le calice où nostre Seigneur beut à la Cène» si veda J. Braun, *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*, München 1932, p. 31; Rehm, 1995 (vedi nota 49), p. 38.

⁸⁸ Zahlten, 1995 (vedi nota 1), p. 124.

⁸⁹ Un'analisi approfondita di questo dono e il suo significato nel contesto dell'ammirazione del Prezioso Sangue è fornito da Vincent, 2001 (vedi nota 52), p. 20.

⁹⁰ Id., pp. 57 ss., 89 con bibliografia precedente; J.-G. Gouttebroze, *Le précieux Sang de Fécamp: origine et développement d'un mythe chrétien*, Paris 2000.

⁹¹ J. Scott, *The Early History of Glastonbury: An Edition, Translation, and Study of William of Malmesbury's De Antiquitate Glastonie Ecclesie*, Rochester 1981; A.A. Barb, «Mensa Sacra. The Round Table and the Holy Grails», in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XIX, 1956, pp. 40-67, 49; Vincent, 2001 (vedi nota 52), pp. 47 ss., 91; per lo sviluppo della "memoria" a Glastonbury, in generale S. Albrecht, *Die Inszenierung der Vergangenheit im Mittelalter. Die Klöster von Glastonbury und Saint-Denis*, München/Berlin 2003 (ma lo zaffiro non è trattato specificatamente); p. 107 per l'iscrizione che parla dell'altare («cuius altere inestimabili saphiro in perpetuum huius rei memoria insigniuit»).

⁹² Il calice arriva a un'altezza di 17 cm, la tazza superiore ha un spessore di 9,5 cm, quella di sotto, posta al rovescio, ovale, è 14,5 cm di spessore. Shalem, 1998² (vedi nota 1), p. 307; J. Sanchis y Sivera, *El Santo Cáliz de la Cena (Santo Grial) venerado en Valencia*, Valencia 1914 (pp. 98 ss. per il documento del 1399); A. Beltrán, *Estudio sobre el Santo Cáliz de la Catedral de Valencia*, Valencia 1984²; A. Alejos Morán, *Presencia del Santo Cáliz en el arte*, Valencia 2000 (pp. 45, 49 per il documento del 1399); E. Mira, *El Santo Grial de Valencia*, in: *Il Santo Graal*, 2002 (vedi n. 1), pp. 89-104; Barber, 2004 (vedi nota 49), pp. 168-170.

⁹³ Kunsthistorisches Museum Wien, Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe, Inv. xiv 1. Il vaso ha uno spessore da 58 a 58,5 cm, con le anse è largo 76 cm. H.P. Bühler, *Antike Gefäße aus Edelstein*, Mainz 1973, p. 70; *Weltliche und geistliche Schatzkammer: Bildführer*, Salzburg & Wien, 1987, pp. 111-114. La storia della presunta iscrizione è riassunta da W. Oberleitner, «Nochmals zur "Inscription" der Großen Achatschale in der Wiener Schatzkammer», in: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts*, LX, 1990, pp. 121-128.

⁹⁴ *Petri Lanbecii Hamburgensis Commentariorum De Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi liber primus*, Wien: Matthäus Cosmerovius, 1665, pp. 25 ss.: «In concava ejus parte cernitur non admiranda tantum, sed & adoranda Inscriptio, nativo macularum concursu figurata, qua ipse rerum Natura inaeestimabilem illam stupendae magnitudinis gemmam Christo, tanquam Deo ac Conditori suo, dedicavit ad hunc modum: B.XRISTO R.S.XXX; hoc est, ut ego interpretor, BEATORI ORBIS, VEL BEATORI GENERIS HUMANI CHRISTO, REGI SEMPITERNO, TRI-UNI CRUCIFIXO»: la citazione è da *ibid.*, p. 121.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁹⁶ L. James, «Bearing Gifts from the East: Imperial Relic Hunters Abroad», in: *Eastern Approaches to Byzantium*, Papers from the thirty-third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick (Coventry, marzo 1999), a cura di A. Eastmond, Aldershot et al. 2001, pp. 119-131.

⁹⁷ La citazione dall'arcivescovo di Novgorod è presa da C. Nioré, «Le vase de la cène dans l'ancien trésor de la cathédrale de Troyes», in: *Mémoires de la Société Académique du Département de l'Aube*, LIX, 1895, pp. 217-250, 217; Albrecht von Scharfenberg, *Jüngerer Titulrel*, a cura di K. Nyholm, vol. III.2, Berlin 1992, p. 476.

⁹⁸ Il vaso fu trattato estesamente da Nioré, 1895 (vedi nota 97); si veda anche W. Golther, *Parzival und der Gral in der Dichtung des Mittelalters und der Neuzeit*, Stuttgart 1925, pp. 64 ss. Per altre reliquie e manufatti giunti a Troyes cfr. Cutler, 1995 (vedi nota 79), p. 243.