

Università Ca' Foscari Venezia

Dottorato di ricerca in Storia sociale europea dal Medioevo all'Età Contemporanea, 22° ciclo  
(A. A. 2006/2007 – A.A. 2008/2009)

**Santi e luoghi santi al servizio della politica carolingia (774-877). *Vitae e Passiones* del regno  
italico nel contesto europeo**

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-STO/01 STORIA MEDIEVALE

Tesi di dottorato di Giorgia Vocino, Matricola 955347

Coordinatore del dottorato  
prof. Mario Infelise

Tutore del dottorando  
prof. Stefano Gasparri  
prof. François Dolbeau



La storia non è poi  
la devastante ruspa che si dice.  
Lascia sottopassaggi, cripte, buche  
e nascondigli. C'è chi sopravvive.

[...]

La storia gratta il fondo  
come una rete a strascico  
con qualche strappo e più di un pesce sfugge.

(EUGENIO MONTALE, *La Storia*, da *Satura I*, 1971)



## Ringraziamenti

Voglio esprimere il più sentito ringraziamento ai professori Stefano Gasparri e François Dolbeau per aver creduto fin dall'inizio in questo progetto di tesi di dottorato in cotutela con l'École Pratique des Hautes Études di Parigi, per avermi validamente indirizzata lungo tutto il periodo di preparazione della tesi stessa e per avere pazientemente seguito la sua realizzazione fornendomi costantemente preziosi consigli.

Grazie ai professori Mauro Ronzani e Michel Sot per la disponibilità che hanno sempre avuto nell'ascoltarmi e offrirmi validi suggerimenti.

Un ringraziamento va anche ai colleghi che hanno avuto la pazienza di discutere con me di santi e reliquie: Marco Stoffella, Piero Majocchi, Eugenio Susi e Giovanna Tondini.

Un pensiero, infine, agli amici che hanno reso possibile la consultazione della bibliografia che da sola non avrei potuto reperire: grazie a Giulia Simone, Francesco Veronese, Angela Ulacco e Stefania Anzoise.



## INDICE

<b>1. <u>UNA LETTERATURA DI RIVENDICAZIONE. L'AGIOGRAFIA DI AREA ITALICA DURANTE LA PRIMA ETÀ CAROLINGIA</u></b>	<b>4</b>
1.1. LA CULTURA CAROLINGIA IN ITALIA: IL RUOLO DELLE ÉLITES TRANSALPINE	4
1.2. IL BOOM DELL'AGIOGRAFIA NELL'ITALIA CAROLINGIA	9
1.3. L'AFFERMAZIONE DI UN GENERE LETTERARIO: I CIRCUITI DI DIFFUSIONE DEI TESTI	13
1.4. MEMORIA E TESTO: IL VALORE DELLA PAROLA SCRITTA	17
1.5. L'AGIOGRAFIA COME STRUMENTO DI RIVENDICAZIONE	21
<b>2. <u>MILANO: L'AFFERMAZIONE DI UNA CAPITALE DECLASSATA</u></b>	<b>28</b>
2.1. IL DECLASSAMENTO DI UNA CAPITALE IMPERIALE (568-774)	28
2.2. L'ETÀ CAROLINGIA: MILANO "CITTÀ AMBROSIANA" (774-881)	32
2.3. SOTTO L'EGIDA DI AMBROGIO: L'AGIOGRAFIA CAROLINGIA A MILANO	40
2.3.1. IL <i>DE VITA ET MERITIS SANCTI AMBROSII</i> (BHL 377D)	42
2.3.2. LA <i>VITA SATYRI</i> (BHL 7510)	48
2.4. LA POSTERITÀ DEL CULTO AMBROSIANO TRA IX E X SECOLO	54
<b>3. <u>SULLE ORME DEL MODELLO MILANESE: IL CASO DI BRESCIA CAROLINGIA</u></b>	<b>60</b>
3.1. DAI LONGOBARDI AI FRANCHI SOTTO IL SEGNO DELLA CONTINUITÀ	60
3.2. LA RISCOPERTA DELLE GLORIE CITTADINE: I SANTI MARTIRI DI BRESCIA	67
3.2.1. LA RETRODATAZIONE DELLA <i>LEGENDA MAIOR</i> : BHL 2836	68
3.2.2. LE <i>ADBREVIATIONES</i> DI UNA 'LEGGENDA EPICA': BHL 2837 E BHL 2838	78
3.3. IL RILANCIO DEL CULTO EPISCOPALE: FILASTRIO 'COLLEGA' DI AMBROGIO	86
3.3.1. IL 'DOSSIER DELLE ORIGINI': IL VALORE DELLA CONTINUITÀ DELLA LINEA EPISCOPALE	87
3.3.2. LA <i>TRANSLATIO SANCTI FILASTRII</i> (BHL 6797)	92
3.4. STRATEGIE EPISCOPALI DI EMULAZIONE A BRESCIA NEL IX SECOLO	97
<b>4. <u>PAVIA. LA 'CAPITALE PUNITA'</u></b>	<b>100</b>
4.1. L'AFFERMAZIONE DI PAVIA: DA <i>SEDES REGIA</i> A CAPITALE (V-VII SECOLO)	100
4.2. L'EMANCIPAZIONE DALL'AUTORITÀ METROPOLITANA MILANESE E LA POLITICA ECCLESIASTICA DEI SOVRANI LONGOBARDI (VII-VIII SECOLO)	102
4.3. IL PERIODO CAROLINGIO (FINE VIII-IX SECOLO)	108
4.4. UNA 'AGIOGRAFIA DI RIVENDICAZIONE': IL DOSSIER DI SAN SIRO E SANT'IVENZIO	114
4.4.1. LA TRADIZIONE MANOSCRITTA	119

4.4.2.	LA PROTO-LEGGENDA: L' <i>YMNUS SANCTORUM SYRI ET IVENTII</i> (BHL 7977B)	122
4.4.3.	LA <i>VITA SANCTORUM SYRI ET IVENTII</i> (BHL 7976+4619)	128
<b>4.5.</b>	<b>LA <i>TRANSLATIO SANCTI SYRI</i> (BHL 7978)</b>	<b>145</b>
4.5.1.	LA TRADIZIONE MANOSCRITTA	145
4.5.2.	LA <i>TRANSLATIO SANCTI SYRI</i> : IL CONTESTO REDAZIONALE	147
<b>4.6.</b>	<b>I TORTUOSI PERCORSI DELL'AFFERMAZIONE DI UN SANTO</b>	<b>154</b>
<b>5.</b>	<b><u>VENETIA ET HISTRIA.L'AGIOGRAFIA COME MATERIALE SUSSIDIARIO ALLA RISOLUZIONE DELLA LITE PER IL PATRIARCATO TRA AQUILEIA E GRADO</u></b>	<b>157</b>
<b>5.1.</b>	<b>ALLE ORIGINI DELLO SCISMA (VI - VIII SECOLO)</b>	<b>157</b>
<b>5.2.</b>	<b>IL PRIMO PERIODO CAROLINGIO (FINE VIII – INIZIO IX SECOLO): UN FRAGILE EQUILIBRIO</b>	<b>159</b>
<b>5.3.</b>	<b>ALL'ORIGINE DI UNA LEGGENDA AGIOGRAFICA: IL <i>LIBER DE EPISCOPIS METTENSIBUS</i></b>	<b>162</b>
<b>5.4.</b>	<b>GENESI DI DUE RACCONTI AGIOGRAFICI: LA <i>PASSIO HERMACHORAE ET FORTUNATI</i> (BHL 3838) E LA <i>PASSIO HELARI ET TATIANI</i> (BHL 3881)</b>	<b>164</b>
<b>5.5.</b>	<b>AUCTORITATES E LITTERAE SACRAE: I DOCUMENTI PROBATORI DEI DIRITTI DELLA CHIESA DI AQUILEIA (MANTOVA, 827)</b>	<b>179</b>
<b>5.6.</b>	<b>LA REAZIONE VENEZIANO-GRADSE</b>	<b>183</b>
<b>5.7.</b>	<b>AZIONI LITURGICHE, PRODUZIONE AGIOGRAFICA E RIVENDICAZIONI ECCLESIASTICHE: LE STRATEGIE POLITICO-RELIGIOSE DELLO STATO PATRIARCALE IN FORMAZIONE (X-XI SECOLO)</b>	<b>193</b>
<b>6.</b>	<b><u>DA <i>SEDES REGIA</i> A CAPITALE: IL TENTATIVO FALLITO DI VERONA CAROLINGIA</u></b>	<b>202</b>
<b>6.1.</b>	<b>LA TRANSIZIONE DALLA DOMINANZA LONGOBARDA ALLA PRIMA ETÀ CAROLINGIA</b>	<b>202</b>
<b>6.2.</b>	<b>IL FILTRO DELLE FONTI: I RISCHI DELL'INTERPRETAZIONE STORICA</b>	<b>208</b>
<b>6.3.</b>	<b>ESEGESI DI UN TESTO CHIAVE PER LA DATAZIONE DELL'AGIOGRAFIA VERONESE: I <i>VERSUS DE VERONA</i></b>	<b>210</b>
<b>6.4.</b>	<b>TRE AGIOGRAFIE PER UNA CITTÀ</b>	<b>215</b>
<b>6.5.</b>	<b>IL <i>SERMO DE VITA ZENONIS</i> (BHL 9001-9008D) E IL <i>RYTHMUS DE SANCTO ZENONE</i> (BHL 9009)</b>	<b>216</b>
6.5.1.	LE DIVERSE RECENSIONI E I MANOSCRITTI DELL'AGIOGRAFIA ZENONIANA	216
6.5.2.	IL <i>SERMO DE VITA ZENONIS</i>	219
6.5.3.	IL <i>RYTHMUS DE SANCTO ZENONE</i>	224
<b>6.6.</b>	<b>LA <i>PASSIO ET TRANSLATIO SANCTORUM FIRMI ET RUSTICI</i> (BHL 3020-3021)</b>	<b>227</b>
6.6.1.	LA TRADIZIONE MANOSCRITTA	227
6.6.2.	LA NECESSITÀ DI UN'AGIOGRAFIA MARTIRIALE: DATAZIONE E CONTESTO REDAZIONALE	228
<b>6.7.</b>	<b>UN UNICO GENERE, MOLTEPLICI STRATEGIE</b>	<b>240</b>
<b>7.</b>	<b><u>IL RILANCIO DEL CULTO DEI SANTI NEI CENTRI EPISCOPALI MINORI</u></b>	<b>243</b>
<b>7.1.</b>	<b>LA REGIONE <i>AEMILIA</i>: I SANTI 'INVENTATI' DI BOLOGNA E PIACENZA</b>	<b>244</b>
<b>7.2.</b>	<b>LA <i>LIGURIA</i>: SAN SIRO PATRONO DI GENOVA CAROLINGIA</b>	<b>258</b>



<b>8. ALLE PERIFERIE DEL <i>REGNUM ITALIAE</i> E DELL'IMPERO DI CARLO MAGNO</b>	<b>268</b>
<b>8.1. TRA LONGOBARDI E CAROLINGI: LA LETTERATURA AGIOGRAFICA NEL PANORAMA ITALICO</b>	<b>268</b>
8.1.1. L'AGIOGRAFIA CAROLINGIA DELLA TUSCIA: LA DIMENSIONE LOCALE DI UN GENERE LETTERARIO	271
8.1.2. LA SPINTA CENTRIPETA DI ROMA: LA PRODUZIONE AGIOGRAFICA CAROLINGIA DEL DUCATO DI SPOLETO	294
8.1.3. I SANTI AL SOSTEGNO DELL'ULTIMO BALUARDO LONGOBARDO: L'AGIOGRAFIA DEL DUCATO DI BENEVENTO	307
<b>8.2. ALLA PERIFERIA DELL'IMPERO: L'AGIOGRAFIA DI RIVENDICAZIONE NELLE REGIONI DI CONQUISTA</b>	<b>321</b>
8.2.1. L'AGIOGRAFIA DI UN DUCATO CATTOLICO: LA BAVIERA TRA AGILOLFINGI E CAROLINGI	322
8.2.2. LE ARMI E LA RELIGIONE: UN GENERE LETTERARIO PER LA CONQUISTA DEFINITIVA DELLA SASSONIA	335
<b>9. CONCLUSIONI</b>	<b>360</b>
<b>10. APPENDICE I. L'INNO DEI SANTI SIRO E IVENZIO (BHL 7977B)</b>	<b>367</b>
<b>11. APPENDICE II. DA ORIENTE A OCCIDENTE: I MODELLI DELL'AGIOGRAFIA CAROLINGIA AQUILEIESE</b>	<b>370</b>
<b>12. ABBREVIAZIONI</b>	<b>379</b>
<b>13. FONTI</b>	<b>382</b>
<b>14. COLLEZIONI DI FONTI</b>	<b>395</b>
<b>15. BIBLIOGRAFIA</b>	<b>397</b>
<b>16. INDICE DEI NOMI E DEI LUOGHI NOTEVOLI</b>	<b>435</b>
<b>17. INDICE AGIOGRAFICO</b>	<b>ERRORE. IL SEGNALIBRO NON È DEFINITO.</b>
<b>18. INDICE DEI MANOSCRITTI</b>	<b>447</b>

# 1. Una letteratura di rivendicazione. L'agiografia di area italica durante la prima età carolingia

## 1.1. La cultura carolingia in Italia: il ruolo delle élites transalpine

La caduta di Pavia e, con essa, della monarchia longobarda ha lasciato poche tracce nella documentazione superstite e le rare testimonianze sono inesorabilmente contaminate dalla prospettiva dei vincitori, i Franchi e i pontefici romani.<sup>1</sup> Il fatidico 774 e la conquista del *regnum langobardorum* da parte di Carlo Magno non costituirono, tuttavia, una profonda frattura tra passato longobardo e presente carolingio: l'annessione al regno dei Franchi dei territori sottoposti al governo di Desiderio ha tutte le caratteristiche di un colpo di stato politico e diverge profondamente dalle altre campagne militari del sovrano franco, connotate da violenza e aggressività, tra le quali spiccano ovviamente quelle sassoni.<sup>2</sup> Se si esclude la rivolta del duca friulano Rotgaudo nel 776, l'insediamento dei Carolingi al vertice del *regnum langobardorum* non provocò eclatanti atti di

---

<sup>1</sup> Sull'assenza di uno sguardo 'longobardo-italico' rispetto agli eventi del 774 si è pronunciato recentemente Stefano Gasparri sottolineando come le uniche fonti che facciano apertamente riferimento alla conquista del regno siano gli *Annales Regni Francorum* – che liquidano l'accaduto con poche parole –, alcune lettere del *Codex Carolinus* e la vita di Adriano I (772-795) inserita nel *Liber Pontificalis* (cfr S. GASPARRI, *The fall of the Lombard Kingdom: facts, memory and propaganda*, in *774. Ipotesi su una transizione*, IDEM (a cura di), Turnhout, 2008, pp. 41-65 [Seminari Internazionali del Centro Interuniversitario per la Storia e l'Archeologia dell'Alto Medioevo, 1]).

<sup>2</sup> La conquista del regno longobardo è definita *coup d'état* da Rosamond McKitterick nel suo volume dedicato a Carlo Magno, vd. R. MCKITTERICK, *Charlemagne. The Formation of a European Identity*, Cambridge, 2008, in particolare sull'annessione del regno longobardo vedi pp. 107-111.

ribellione, sebbene le formule di datazione delle carte private, abbondanti in alcune regioni della penisola come quella toscana, permettano di ipotizzare che l'adesione delle *élites* locali alla nuova monarchia fu un processo lungo e problematico.

I vertici dell'amministrazione laica furono progressivamente sostituiti con uomini di fiducia del re franco – insigniti del titolo di *comites* – in pressoché tutte le principali città del regno. I conti carolingi furono, così, incaricati di assicurare l'inquadramento della realtà italica nella complessa costruzione politica forgiata da Carlo Magno.<sup>3</sup> Sempre a pochi anni dalla conquista risale l'insediamento di un sovrano della dinastia carolingia nei territori del regno longobardo: nel 781 il figlio di Carlo Magno, Pipino (773-810), fu incoronato dal papa Adriano I *rex in Italiam* e un'*équipe* di uomini dell'*entourage* del padre fu affiancata al re minore.<sup>4</sup> Tra i membri della corte italica di Pipino figuravano il cugino di Carlo Magno Adalardo, abate di Corbie, Waldo di Reichenau, il duca Rotchildo nelle vesti di *baiulus* e Angilberto di Saint Riquier incaricato della cappella palatina.<sup>5</sup> Con l'insediamento di una corte italica si inaugurava una nuova epoca nella storia della cultura del *regnum langobardorum*: i grandi ecclesiastici franchi portarono infatti con sé, oltre ai precetti di governo, il proprio bagaglio culturale e i contatti che questi uomini intrattenevano con alcune delle personalità più eminenti della corte palatina di Carlo Magno.<sup>6</sup> Negli stessi anni anche i vertici della gerarchia episcopale furono rapidamente integrati alla rete ecclesiastica che si estendeva sui territori soggetti al governo del re franco: talune cattedre episcopali furono assegnate a uomini delle *élites* caroline – Milano e Verona nelle quali furono appuntati il franco Pietro (783-803 ca) e l'alamanno Egino (780-799 ca) sono gli esempi più celebri – altre furono affidate a quegli ecclesiastici di estrazione locale che si erano rapidamente schierati a fianco della nuova dinastia al potere ottenendo in contropartita l'elezione al soglio episcopale nella propria città di provenienza. Il soggiorno alla corte di Carlo Magno fu non solo l'occasione per il grammatico cividalese Paolino († 802) di ampliare i propri possessi patrimoniali, con l'integrazione dei beni confiscati a uno dei partecipanti alla ribellione di Rotgaudo,<sup>7</sup> ma anche di accedere alla

---

<sup>3</sup> Per una completa panoramica delle *élites* transalpine presenti nei territori del regno italico vd. E. HLAUITSCHKA, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962)*, Freiburg im Breisgau, 1960.

<sup>4</sup> Sull'incoronazione dei figli di Carlo Magno Pipino e Ludovico, rispettivamente re in Italia e in Aquitania, vd. *Annales Regni Francorum*, MGH SRG *in usum scholarum*, VI, pp. 56-57.

<sup>5</sup> Sulla corte di Pipino d'Italia e in particolare su Adalardo, vd. B. KASTEN, *Adalhard von Corbie: die Biographie eines Karolingischen Politikers und Kloostervorsteher*, Düsseldorf, 1986, in particolare sul ruolo del grande prelado franco in Italia vedi pp. 42-84 [Studia Humaniora, 3]. Sulla carriera di Waldo e la carica di *baiulus* vd. D. A. BULLOUGH, 'Baiuli' *in the Carolingian 'regnum Langobardorum' and the career of Abbot Waldo († 813)*, «The English Historical Review» LXXVII (1962), pp. 625-637.

<sup>6</sup> Adalardo era in stretti rapporti con Alcuino e Paolo Diacono, mentre Angilberto partecipò attivamente alle tenzoni poetiche tra gli intellettuali della corte di Carlo Magno nascondendosi sotto il soprannome di Omero (sono sopravvissuti poemi dedicati a Pietro di Pisa, Alcuino e Paolino di Aquileia dei quali fu discepolo).

<sup>7</sup> Cfr. MGH *Dipl. Kar.* I, n. 112, pp. 158-159.

cattedra patriarcale di Aquileia. In modo analogo l'interesse personale dimostrato dal sovrano franco per la consacrazione romana del vescovo di Pavia Pietro II (780-790), insieme alla carica di *missus regio* ricoperta da quest'ultimo, dimostrano chiaramente la capacità di Carlo Magno di dialogare con le *élites* ecclesiastiche locali.<sup>8</sup> La stessa constatazione può essere fatta per la città di Brescia dove, nell'813, il vescovo Anfridio è incaricato da Adalardo, allora messo imperiale, di presiedere alla permuta di beni tra il monastero cittadino di San Salvatore e quello di San Silvestro di Nonantola.<sup>9</sup> Per strade diverse, i principali centri episcopali del *regnum langobardorum*, poi denominato *regnum Italiae*, si schierarono, così, a fianco della nuova dinastia dalla quale ogni Chiesa cercò di trarre il maggior beneficio.

All'allineamento politico fece seguito l'appropriazione delle principali tematiche di riforma religiosa ed ecclesiastica promosse a partire dalla metà dell'VIII secolo nei confini del regno dei Franchi. L'organizzazione della vita dei chierici e dei monaci nelle fondazioni sottoposte al controllo episcopale, così come l'intervento dei presuli locali nella liturgia, costituiscono altrettanti campi di azione nei quali è tangibile l'influenza esercitata dai modelli culturali transalpini.<sup>10</sup> L'integrazione del regno longobardo nei più vasti orizzonti carolingi coinvolse le *élites* ecclesiastiche locali nelle discussioni teologiche e nella decisa condanna delle deviazioni ereticali che occuparono i sovrani franchi e i loro più stretti collaboratori tra la fine dell'VIII secolo e la prima metà del IX. Paolino d'Aquileia scrisse nel 794 il trattato di confutazione della dottrina adozionista di Felice di Urgel per la quale era stata convocata la sinodo di Francoforte. Nel secolo successivo il monaco Dungal, residente a Pavia – dove era giunto probabilmente al seguito di Lotario I nell'824 – procedeva alla redazione dei *Responsa contra Claudium* mirati alla condanna della politica iconoclasta del vescovo Claudio di Torino. Gli echi dell'opera dell'irlandese Dungal traspaiono chiaramente nella produzione agiografica pavese testimoniando la permeabilità delle Chiese episcopali del regno italico alle discussioni dottrinali che erano al cuore degli interessi dei sovrani franchi e che confluirono nella letteratura teologica compilata dai più eminenti esponenti della corte e dell'*entourage* dei re carolingi.

Si erano ormai aperte le porte a quel flusso di codici e opere letterarie di produzione franca che è ancora oggi possibile apprezzare nei manoscritti superstiti delle biblioteche di Sant'Ambrogio di

---

<sup>8</sup> Sulla carriera di Pietro II vd. D. A. BULLOUGH, *I vescovi di Pavia nei secoli ottavo e nono: fonti e cronologia*, in *Pavia capitale di regno. Atti del 4° Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1969, pp. 317-328. Per una più ampia presentazione dell'episcopato di Pietro II si rimanda alle pagine a lui dedicate in questo lavoro, vd. *infra* pp. 109-110.

<sup>9</sup> Anche in questo caso vd. *infra* p. 63.

<sup>10</sup> Sul programma di riforma ecclesiastica e liturgica – classificato sotto il nome di *Correctio* dalla recente storiografia – che fu condotto su larga scala nei confini dell'Impero di Carlo Magno vedi la sintetica panoramica e i puntuali rimandi alla bibliografia offerti da R. MCKITTERICK, *Charlemagne* cit., pp. 292-380.

Milano, del Capitolo di Verona e di San Colombano di Bobbio. Nei tre centri scrittori confluirono non solo i documenti letterari ma anche i copisti di provenienza transalpina la cui attività sul suolo italico è ancora apprezzabile nelle tipologie calligrafiche e nella decorazione dei pochi codici ancora conservati. La vita culturale milanese negli anni di episcopato del franco Angilberto II (824-859) è particolarmente sensibile alle suggestioni provenienti dal mondo carolingio i cui risultati sono evidenti nella produzione scrittoria, nell'arte, nell'architettura e, infine, nella produzione agiografica cittadina.<sup>11</sup> In modo analogo gli anni di episcopato degli alamanni Egino e Ratoldo, entrambi legati al monastero regio di Reichenau, costituirono per Verona un'epoca particolarmente ricca di scambi culturali con i più importanti centri scrittori dell'orizzonte carolingio: i decenni nei quali i due prelati occuparono il soglio episcopale veronese coincidono con un periodo di grande attività dello *scriptorium* cittadino nel quale copisti d'oltralpe e chierici locali collaborarono alla copiatura di codici di originale allestimento destinati a valicare le mura cittadine. Allo stesso modo nel panorama dei centri scrittori di età carolingia la città di Verona si distingue per una tipologia calligrafica originale che a giusto titolo permette di parlare di una vera e propria scuola di scrittura veronese capace di annoverare tra i propri copisti uomini della levatura dell'arcidiacono Pacifico.<sup>12</sup>

Gli anni di abbazia bobbiese di Wala (832-835) – l'abate di Corbie, e fratello di Adalardo, fu inviato sul territorio italico fin dall'812 quando Carlo Magno lo affiancò al giovane re Bernardo – rappresentarono anch'essi un'occasione capitale per lo scambio di libri, modelli e competenze tra i centri di potere e di cultura dell'Impero carolingio e i territori del regno italico. La biblioteca del monastero di San Colombano fu, poi, ulteriormente ampliata dal lascito di codici donati da Dungal al monastero, tra i quali alcuni esemplari sono sopravvissuti fino ad oggi.<sup>13</sup>

Il coinvolgimento delle *élites* culturali caroline, tangibile fin dai primi anni successivi alla caduta di Desiderio nel 774, non si tradusse, tuttavia, in un appiattimento della produzione letteraria

---

<sup>11</sup> Sulla produzione libraria carolingia attribuibile al monastero di Sant'Ambrogio si rimanda agli studi di M. FERRARI, *Manoscritti e cultura*, in *Milano e i Milanesi prima del Mille (VIII-X secolo). Atti del 10° Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Milano, 26-30 settembre 1983)*, Spoleto, 1986, pp. 241-276; EADEM, *La Biblioteca del monastero di S. Ambrogio: episodi per una storia*, in *Il Monastero di S. Ambrogio nel Medioevo. Convegno di studi nel XII centenario 784-1984*, Milano, 1988, pp. 82-164 [Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 3].

<sup>12</sup> Sui centri scrittori italici nel panorama carolingio vd. B. BISCHOFF, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, (translated and edited by) M. GORMAN, Cambridge, 1994, pp. 44-55 [Cambridge Studies in Paleography and Codicology, 1]. Sul ruolo di Egino nel rilancio dell'attività dello *scriptorium* veronese vd. A. ZETTLER, *Egino von Verona. Stifter von St. Peter und Paul in Reichenau-Niederzell*, in W. BERSCHIN - A. ZETTLER (a cura di), *Egino von Verona: der Gründer von Reichenau-Niederzell (799)*, Stuttgart, 1999, pp. 39-69.

<sup>13</sup> Sul monastero di Bobbio durante l'età carolingia vd. F. G. NUVOLONE, *L'abbazia di Bobbio dai Carolingi agli Ottoni*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana* cit., pp. 321-335. Sul lascito di Dungal alla biblioteca di Bobbio vd. P. ZANNA, *Responsa contra Claudium. A controversy on holy images*, Firenze, 2002, pp. 297-299 [Per Verba. Testi mediolatini con traduzioni, 17]. Cfr. M. FERRARI, *In Papia convenient ad Dungalum*, «Italia Medioevale e Umanistica» 15 (1972), pp. 1-52; J. VEZIN, *Observations sur l'origine des manuscrits légués par Dungal à Bobbio*, in *Paléographie 1981 Colloquium des Comité International de Paléographie*, Monaco, 1982, pp. 125-144.

italica sui modelli transalpini. Gli *scriptoria* del regno fecero indubbiamente tesoro delle suggestioni provenienti dalla cultura carolingia e molte iniziative letterarie appaiono profondamente debitrice delle strategie memoriali promosse nelle Chiese e nei monasteri dell'Impero, tuttavia la voce delle *élites* italiane seppe incontrare un proprio peculiare canale di espressione, il cui studio è lontano dall'essere stato esaurito dalla storiografia. Dati importanti per la comprensione delle strategie politico-ecclesiastiche promosse nei centri di potere dell'ex regno longobardo devono, infatti, essere ancora cercati nelle scelte editoriali operate negli *scriptoria* episcopali e monastici. I lavori di Rosamond McKitterick e quelli dell'*équipe* di studiosi riunita nell'Institut für Mittelalterforschung di Vienna hanno ampiamente dimostrato le enormi potenzialità che lo studio dei testi nel loro contesto codicologico può aprire oggi alla ricerca storica.<sup>14</sup> Allo stesso modo l'attenzione dedicata alle operazioni di rimaneggiamento e riscrittura dei testi amplia sensibilmente le possibilità e le prospettive con le quali dedicarsi allo studio dei documenti letterari altomedievali.<sup>15</sup> Tra le fonti che hanno indubbiamente beneficiato della novità di questi approcci alla documentazione è possibile annoverare l'agiografia. *Vitae, Passiones e Translationes* costituiscono, infatti, una fetta considerevole della letteratura che viaggiò, nei due sensi di comunicazione, attraverso i canali di circolazione della cultura aperti con la conquista del 774: si tratta di un campo di studio assai fertile per indagare da un lato le suggestioni 'caroline' e dall'altro le strategie 'italiche' in materia di politica ecclesiastica. L'analisi dei documenti agiografici, opportunamente integrata con altre tipologie documentarie, può contribuire a illuminare non solo la storia delle singole realtà locali nelle quali i testi furono compilati, ma anche il più ampio panorama costituito dalla rete di centri di potere del *regnum Italiae* la cui voce rappresentò un apporto indubbiamente originale nel repertorio dell'agiografia dell'Impero carolingio.

---

<sup>14</sup> Si rimanda in questa sede agli illuminanti lavori di R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the written word*, Cambridge, 1989; EADEM, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, 2004; *Carolingian culture: emulation and innovation*, EADEM (a cura di), Cambridge, 1994; cfr. *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, R. CORRADINI – R. MEENS – C. PÖSSEL – P. SHAW (a cura di), Vienna, 2006. Quale esempio dei risultati attingibili attraverso lo studio di operazioni editoriali relative solo in apparenza a contesti puramente letterari si segnala M. DIESENBERGER, *How Collections shape the Texts: Rewriting and Rearranging Passions in Carolingian Bavaria*, in *Livrets, Collections et Textes. Études sur la tradition hagiographique latine*, M. HEINZELMANN (a cura di), Ostfildern, 2006, pp. 195-224 [Beihefte der Francia, 63].

<sup>15</sup> Particolarmente interessanti gli atti dei convegni organizzati per iniziativa dell'Institut Historique Allemand di Parigi *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, M. GOULLET – M. HEINZELMANN (a cura di), Stoccarda, 2003 [Beihefte der Francia, 58]; *Livrets, Collections et Textes. Études sur la tradition hagiographique latine*, M. HEINZELMANN (a cura di), Ostfildern, 2006 [Beihefte der Francia, 63]; *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident Médiéval*, M. GOULLET – M. HEINZELMANN, (a cura di), Ostfildern, 2006 [Beihefte der Francia, 65];

## 1.2. Il boom dell'agiografia nell'Italia carolingia

La larga maggioranza delle fonti agiografiche latine altomedievali che si sono conservate deve la propria sopravvivenza all'inserimento dei singoli testi in più ampie raccolte di *Vitae* e *Passiones*, una pratica che si impose – o in ogni caso da tale momento è documentata con certezza – a partire dalla metà dell'VIII secolo.<sup>16</sup> Certamente la prima ragione che spinse alla raccolta delle biografie di santi relative a contesti geografici e cronologici differenti fu di ordine pratico e consisté nell'abitudine di leggere i racconti agiografici durante le celebrazioni liturgiche. Tale pratica era probabilmente in uso nelle chiese già nei primi secoli del Medioevo, sebbene sia impossibile discernere il momento in cui ebbe origine e si affermò l'uso liturgico della lettura degli atti martiriali. Solo a partire dalla metà dell'VIII secolo i Passionari, che nei secoli altomedievali riunivano indistintamente testi dedicati a martiri e confessori, si diffusero capillarmente nelle fondazioni religiose e i singoli testi agiografici, che nel loro primo stadio di vita esistevano generalmente nella forma di *libelli*, furono raccolti in ampie collezioni ordinate sovente secondo il calendario liturgico.<sup>17</sup>

Come ha sottolineato recentemente François Dolbeau la diffusione dei Passionari riposava sull'affermazione di quattro condizioni: l'uso di codici di grandi dimensioni, l'invenzione di collezioni di testi non imputabili allo stesso autore, la lettura durante l'assemblea liturgica e, infine, l'ampliamento del santorale di ogni comunità religiosa ai martiri e vescovi estranei alla propria *memoria* locale. Se non sono ancora stati sciolti definitivamente i dubbi sulle pratiche di lettura dei testi agiografici nei primi secoli medievali – durante l'ufficio mattutino o la messa –<sup>18</sup> appare tuttavia chiaro che l'espansione del regno dei Franchi sui territori germanici, italici e iberici creò le condizioni necessarie per la circolazione delle reliquie e dei testi dedicati ai santi ai quali esse appartenevano nel largo orizzonte dell'Impero costruito da Carlo Magno. Il programma di

---

<sup>16</sup> Sull'evoluzione dell'edizione agiografica nel periodo medievale vd. G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1977, pp. 27-50 [Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, 24-25]; IDEM, *Martirologi e Leggendarî*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, I, *Il Medioevo latino*, II, *La circolazione del testo*, Roma, 1994, pp. 605-648; F. DOLBEAU, *Naissance des homéliaires et des passionnaires. Une tentative d'étude comparative*, in *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: textes et représentations, IV<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècle*, S. GIOANNI – B. GREVIN (a cura di), Roma, 2008, p. 13-35 [Collection de l'École française de Rome, 405];

<sup>17</sup> Per un'analisi delle varie tipologie di organizzazione del materiale agiografico nei Passionari e Leggendarî vd. F. DOLBEAU, *Note sur l'organisation interne des légendiers latins*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup>)*. *Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Parigi, 1981, pp. 11-29. La preoccupazione di ordinare le *Passiones* secondo il calendario liturgico fu il movente del compilatore che allestì il primo Passionario sopravvissuto al passo del tempo e conservato oggi nel manoscritto bavarese Monaco Clm 3514 datato al 750 circa (cfr. F. DOLBEAU, *Naissance des homéliaires* cit., p. 26).

<sup>18</sup> Sulle pratiche di lettura dell'agiografia vd. M. VAN UYTFANGHE, *Les voies communicationnelles du message hagiographique au Haut Moyen Âge*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo (Spoleto 15-20 aprile 2004)*, II, Spoleto, 2005, pp. 685-731 [Atti delle Settimane di Studio, 52].

*Correctio* intrapreso dai sovrani franchi investiva anche la liturgia e tra i punti interessati dalla riforma carolingia figurava l'uniformazione del calendario delle festività che le diverse Chiese e monasteri dovevano rispettare all'interno dei confini del regno.<sup>19</sup> Il culto dei santi era anch'esso al cuore delle preoccupazioni di Carlo Magno: tra i *capitula* emanati in occasione del concilio di Francoforte convocato nel 794 il sovrano decretava che nessun nuovo santo dovesse essere oggetto di venerazione: *sed hii soli in ecclesia venerandi sint qui ex auctoritate passionum aut vitae merito erecti sint*.<sup>20</sup> Tali decisioni ponevano le basi per una vera e propria esplosione dell'agiografia: gli unici culti legittimi dovevano, infatti, riposare su solide basi e tali fondamenta erano i testi scritti.<sup>21</sup>

Il ritardo di Roma e della penisola italiana nell'allestimento di raccolte di *Vitae* e *Passiones* di santi fu colmato proprio sul volgere del secolo: il primo passionario superstite relativo ai territori dell'*ex regnum langobardorum* è il celebre codice veronese XCV datato alla prima metà del IX secolo.<sup>22</sup> La stessa struttura del Passionario farfense conservato a Roma e segnato Bibl. Nazionale Centrale, Farfensis 29 (341) apparentemente contraddistinta dal totale disordine nel quale furono organizzati i testi è un buon esempio dell'evoluzione ancora in atto e delle prime operazioni mirate alla riunione di diversi racconti agiografici in grandi collezioni di testi. Fino al papato di Adriano I (772-790) le letture agiografiche erano bandite dalla basilica di San Pietro: la diffidenza romana era verosimilmente fondata sulla preoccupazione dello statuto al quale *Vitae* e *Passiones* potevano essere assimilate se lette parallelamente ai testi scrittureali. L'ortodossia, come il pontefice romano tentò di spiegare a Carlo Magno nel 791, rappresentava il punto controverso per il quale *Vitae patrum sine probabilibus auctoribus* non dovevano essere lette nelle chiese, mentre quelle *ab orthodoxis titulatas et suscipiuntur et leguntur*.<sup>23</sup> I risultati del confronto tra il papa e il sovrano franco sono apprezzabili nelle strategie di entrambi gli attori politici: Adriano I si allineava sulle

---

<sup>19</sup> Sulla riforma carolingia del calendario liturgico vd. A. BORST, *Die Karolingische Kalenderreform*, MGH *Schriften*, 46, Hannover, 1998. Cfr. le decisioni sinodali riunite negli atti del concilio di Magonza MGH *Capitularia regum Francorum*, I, cap. 36, p. 312.

<sup>20</sup> *Synodus Franconofurtensis* (a. 794), MGH *Capitularia regum Francorum*, I, cap. 42, p. 77.

<sup>21</sup> Paul Fouracre ha sottolineato come una tale misura impedisse di fatto la santificazione di figure politiche contemporanee, procedimento comune in età merovingia: appropriandosi del linguaggio della Bibbia e dell'agiografia per descrivere, e giustificare, le proprie azioni, i Carolingi riuscirono, così, a scongiurare l'emergenza di concorrenti fonti di prestigio (cfr. P. FOURACRE, *The origins of the Carolingian attempt to regulate the cult of saints*, in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, P. HAYWARD – J. HOWARD-JOHNSTON (a cura di), Oxford, 1999, pp. 143-165, in particolare vedi pp. 161-165).

<sup>22</sup> Per un'accurata analisi della struttura e del contenuto del codice vd. P. CHIESA, *Note su un'antica raccolta agiografica veronese (Verona, Bibl. Capitolare ms. XCV)*, «Studi Medievali», 3<sup>a</sup> serie, 28 (1987), pp. 123-153. Sulle pratiche di lettura di testi agiografici (*Passiones*) a Roma vd. B. DE GAIFFIER, *La lecture des Passions des martyrs à Rome avant le IX<sup>e</sup> siècle*, AB 87 (1969), pp. 63-78. Il ritardo romano nell'allestimento di raccolte agiografiche è da imputare alle ingiunzioni del falso decreto di Gelasio I, compilato nella prima metà del VI secolo, che proibiva la lettura dei *gesta martyrum* nella Chiesa romana, cfr. M. VAN UYTFANGHE, *Les voies communicationnelles* cit., pp. 706-707.

<sup>23</sup> *Epistolae selectae Pontificum Romanorum*, 2, ed. K. HAMPE, MGH *Epistolae Karolini Aevi*, III, p. 49.



pratiche transalpine permettendo infine che i testi agiografici fossero letti a San Pietro,<sup>24</sup> mentre Carlo Magno disciplinava la compilazione di *Vitae* e *Passiones* irreggimentando la produzione di testi nei territori sottoposti al suo governo. Un ulteriore impulso alla diffusione dei testi proviene dall'ambito monastico: intervenendo sulla *regula sancti Benedicti*, Benedetto di Aniane (†821) imponeva nei monasteri la lettura del martirologio, della regola o di un'omelia ad *capitulum primitus*.<sup>25</sup> Analogamente il capitolare monastico dell'817, largamente ispirato dall'abate di origine visigota, imponeva tale pratica comunitaria a tutte le fondazioni cenobitiche dell'impero carolingio:<sup>26</sup> la raccolta del materiale agiografico e la sua organizzazione secondo l'anno liturgico diventava, ormai, una necessità dettata dai doveri dei monaci benedettini dei cenobi dell'Impero. Malgrado le riserve avanzate dagli specialisti su un generalizzata applicazione della regola di san Benedetto in tutte le comunità monastiche dell'Impero, è innegabile che proprio tra la fine dell'VIII e la prima metà del IX secolo furono poste le basi per l'esplosione della compilazione di testi agiografici e per la loro diffusione lungo i circuiti di comunicazione della cultura che univano le diverse regioni dello spazio politico carolingio.

Il relativo 'vuoto agiografico' che caratterizza i secoli di dominazione longobarda era, così, destinato ad essere rovesciato dal boom della produzione di *Vitae* e *Passiones* compilate durante il primo periodo carolingio.<sup>27</sup> Le motivazioni legate al supposto arianesimo dei Longobardi e al lungo processo di pacificazione tra le *élites* ecclesiastiche e quelle politiche tra VI e VIII secolo devono, tuttavia, essere ridimensionate: le ragioni dell'esiguità di testi agiografici scritti nel periodo compreso tra la morte dell'ultimo grande agiografo, Gregorio Magno, nel 604 e la caduta del regno di Desiderio nel 774 potrebbero effettivamente risiedere nella diffidenza con la quale la Chiesa romana, e verosimilmente anche le altre sedi episcopali dell'Italia settentrionale in stretto contatto con la sede petrina, guardavano alla compilazione di racconti che potevano convertirsi in veicoli di dottrine ereticali. Il culto dei santi locali, martiri e confessori, era nondimeno radicato nelle realtà urbane e rurali della penisola italiana: il prestigio di Milano celebrato nel *Versum de Mediolano civitate*, compilato tra 739 e 744, riposava in buona parte sul pantheon di protettori schierato a

---

<sup>24</sup> Cfr. l'ordo XI pubblicato in M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge*, II, *Les textes (I-XIII)*, Louvain, 1948, p. 466 [Spicilegium sacrum Lovaniense, 23].

<sup>25</sup> Cfr. *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis sive Collectio capitularis*, ed. J. SEMMLER, Siegburg, 1963, cap. LXVI, p. 532 [Corpus Consuetudinum monasticarum, 1]. Sul progetto di uniformazione delle regole monastiche vd. R. GRÉGOIRE, *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, «Studi Medievali», 3<sup>a</sup> serie, 26 (1985), pp. 573-610.

<sup>26</sup> *Capitulare monasticum*, ed. A. BORETIUS, MGH *Capitularia regum Francorum*, I, cap. 69, p. 347.

<sup>27</sup> Sulle ragioni dell'assenza di un'agiografia connotata in senso longobardo vd. P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, G. ANDENNA (a cura di), Brescia, 2001, pp. 29-101, in particolare pp. 30-33.

difesa della città,<sup>28</sup> così come la tradizione agiografica confluita nell'opera letteraria di Paolo Diacono testimonia la formazione l'evoluzione delle leggende di santi i cui risultati saranno fissati su pergamena solo nei secoli successivi.<sup>29</sup> Infine le stesse 'rapine di corpi santi' perpetrate dai re longobardi e la redistribuzione delle reliquie nelle chiese e nei monasteri del *regnum* dovettero certamente costituire uno stimolo, da un lato, alla diffusione delle agiografie già esistenti – come poteva essere il caso per i martiri romani – e, dall'altro, alla formazione delle prime memorie agiografiche, ancora non organizzate in un racconto scritto, dedicate ai santi i cui *pignora* si distribuivano sempre più capillarmente nelle fondazioni religiose italiane. Il possesso di reliquie era d'altronde un requisito ormai indispensabile per la consacrazione di una chiesa come veniva ribadito nel settimo canone del concilio di Nicea (787)<sup>30</sup> e, sempre nell'VIII secolo, la tradizione conservatrice che impediva formalmente lo smembramento dei corpi nell'Europa latina giungeva al proprio termine. Il papa Paolo I (757-772) decise, infatti, di aprire le tombe dei martiri disseminate nelle catacombe romane procedendo alla ripartizione del contenuto *per titulos et diaconia seu monasteria et reliquias ecclesias*.<sup>31</sup>

Sul chiudersi dell'VIII secolo erano ormai presenti nell'area italiana tutte le condizioni per l'esplosione dell'attività agiografica: le *Vitae* e *Passiones* furono riunite, in un primo momento, in piccoli *libelli* adatti alla celebrazione dei santi le cui reliquie riposavano presso la comunità che coltivava il loro culto e, successivamente, in più ampie collezioni di testi destinate a coprire la domanda sempre più esigente di racconti agiografici da leggere *per circulum anni* nei momenti di vita comune degli ordini religiosi e in occasione delle messe dedicate alla memoria dei singoli santi.

La larga maggioranza delle agiografie italiane, imputabili con un buon margine di certezza alla prima età carolingia, furono compilate proprio nella prima metà del IX secolo come testimoniano da un lato i precoci inserimenti nei passionari carolingi superstiti e, dall'altro, le *notitiae* comprese nei martirologi storici, altro genere rilanciato dalle *élites* culturali caroline.

---

<sup>28</sup> Per il testo del componimento poetico vd. *Versum de Mediolano civitate*, ed. G. B. PIGHI, *Versus de Verona, Versum de Mediolano civitate*, Bologna, 1960, pp. 145-147 [Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica, VII].

<sup>29</sup> Sullo sviluppo delle leggende di Anatalone ed Ermagora si tornerà nei capitoli dedicati a Milano e alla *Venetia et Histria*, cfr. *infra* pp. 40-41, 164-180.

<sup>30</sup> Cfr. *Concilium Nicaenum* II, J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XIII, col. 751.

<sup>31</sup> Cfr. *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I, p. 464.

### 1.3. L'affermazione di un genere letterario: i circuiti di diffusione dei testi

La presenza nei confini del regno italico di membri importanti delle *élites* politiche e culturali caroline offri, come si è detto, un decisivo contributo all'affermazione dell'agiografia e alla sua diffusione all'interno dei circuiti che collegavano tra loro le diverse regioni sottoposte al governo dei sovrani franchi. I contatti che i vescovi transalpini insediati sulle cattedre episcopali italiane intrattenevano con le Chiese e i monasteri d'oltralpe rappresentarono i canali lungo i quali le agiografie di recente confezione raggiunsero alcune importanti fondazioni religiose estranee alla realtà locale nella quale il testo in questione era stato compilato. L'agiografia milanese dedicata a sant'Ambrogio, compilata nel IX secolo inoltrato, trovò rapidamente posto in un codice miscelaneo di San Gallo (Stiftsbibliothek 569): non è azzardato pensare che l'approdo del *De vita et meritis sancti Ambrosii* (BHL 377d) nel potente monastero carolingio possa essere riconducibile proprio all'iniziativa degli arcivescovi milanesi o degli abati franchi del cenobio ambrosiano che occuparono i vertici della gerarchia ecclesiastica cittadina tra la fine dell'VIII secolo e buona parte del IX.<sup>32</sup> Nelle biblioteche dei monasteri alamanni di San Gallo e Reichenau furono, infatti, raccolti e copiati in più ampie collezioni i *libelli* e i *passionari* provenienti dalle Chiese del regno italico: un piccolo gruppo di testi relativo ai martiri aquileiesi fu inserito nel *passionario* esemplato nel IX secolo a Reichenau (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Augiensis XXXII) in seguito alla trascrizione di un *libellus* o allo spoglio di un più ampio *passionario* proveniente dall'area orientale dell'*ex regnum langobardorum*.<sup>33</sup> Il manoscritto registra non solo le prime attestazioni delle *Passiones* aquileiesi, ma anche una delle molteplici *recensiones* del *Sermo sancti Zenonis* (BHL 9003): proprio la presenza del racconto agiografico dedicato al *confessor* di Verona Zeno potrebbe suggerire che la via di circolazione di testi dall'area italica verso il prestigioso cenobio carolingio passasse attraverso il centro episcopale veronese. I legami tra la città di Verona e l'Alamannia sono d'altronde ben attestati per gli anni di episcopato di Eginone e Ratoldo, entrambi originari di questa regione, e proprio a un *passionario* di San Gallo (Stiftsbibliothek, 566) datato al IX-X secolo è affidata la prima testimonianza manoscritta della *Passio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020). I contatti tra la città di Verona e i centri nevralgici dell'Impero carolingio sono confermati anche dalle relazioni che la Chiesa locale seppe intrattenere con alcune delle personalità più eminenti dell'*entourage* politico e culturale dei sovrani: il perduto manoscritto che Incmaro donò alla

---

<sup>32</sup> Sul *De vita et meritis* si tornerà più diffusamente nel capitolo seguente dedicato all'agiografia di Milano carolingia, vd. *infra* pp. 42-48.

<sup>33</sup> Sul manoscritto di Reichenau vd. P. CHIESA, *I manoscritti delle Passiones aquileiesi e istriane*, in *Le Passioni dei martiri aquileiesi e istriani*, E. COLOMBI (a cura di), I, Roma, 2008, pp. 105-125, in particolare p. 109.

biblioteca di Saint-Rémi di Reims intorno all'840, codice che avrebbe contenuto la più antica versione del *Sermo sancti Zenonis* (BHL 9001), sarebbe stato originario di Verona. Le annotazioni in margine relative al calendario veronese rilevate dai fratelli Ballerini denoterebbero, infatti, l'uso del manoscritto presso la Chiesa locale nel periodo antecedente al momento in cui il codice giunse nelle mani dell'alto prelado carolingio.

Le relazioni che legavano fin dal periodo longobardo il ducato friulano e la Baviera sono anch'esse confermate nel periodo carolingio dalla conservazione delle *Passiones* aquileiesi nel codice di Graz (Universitätsbibliothek, 412) compilato in Friuli o, in ogni caso, allestito sulla base di un manoscritto originario di questa regione.<sup>34</sup>

Un ultimo importante centro di raccolta e di propulsione delle collezioni agiografiche compilate nei confini del regno italico è rappresentato dallo *scriptorium* di San Colombano di Bobbio. Il codice bobbiese conservato oggi presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (Vat. Lat. 5771) riunisce in un *passionarium per circulum anni* molti antichi testi di area italica: in esso trova la prima attestazione non solo la *Vita sanctorum Syri atque Iventii* (BHL 7976 + 4619) redatta a Pavia, ma anche l'*Inventio sancti Antonini* (BHL 580) compilata a Piacenza verosimilmente nel IX secolo inoltrato e la *Vita sancti Syri Ianuensis* (BHL 7973) scritta nella città di Genova nell'arco temporale compreso tra il VI e il IX secolo.<sup>35</sup> Il codice bobbiese, che rappresenta uno dei primi esemplari di *passionarium apostolorum*, testimonia l'importanza del ruolo svolto dalla celebre fondazione irlandese nella raccolta dei testi provenienti dalle diverse realtà episcopali del regno italico. Il favore del quale il cenobio godeva presso i sovrani longobardi già nel VII secolo fu confermato alla fine del secolo seguente da Carlo Magno. Il monastero divenne uno dei centri di cultura più importanti del regno: il soggiorno tra le mura claustrali di alcune delle personalità più eminenti delle *élites* carolingie, tra le quali Wala di Corbie, testimonia i legami dei quali lo *scriptorium* bobbiese poteva avvalersi per ricevere nuovi codici e diffondere i testi presenti nella biblioteca monastica. La capacità di attrazione di Bobbio è, inoltre, provata dal lascito di libri dell'irlandese Dungal grazie al quale la biblioteca personale del *magister* confluì nel patrimonio librario del monastero. L'attività di trascrizione che occupava i copisti di Bobbio è testimoniata da alcuni manoscritti più tardi come il celebre codice di Torino Bibl. Nazionale F.III.16 allestito nel X secolo all'interno del quale sono riunite alcune rarissime *passiones sanctorum* tra le quali anche delle

---

<sup>34</sup> Per una presentazione del codice e della sezione aquileiese compresa al suo interno vd. P. CHIESA, *I manoscritti delle Passiones aquileiesi e istriane* cit., pp. 108-109.

<sup>35</sup> Sul *passionario* di Bobbio si rimanda alla presentazione di N. EVERETT, *The earliest recension of the Life of S. Sirus of Pavia (Vat. Lat. 5771)*, «Studi Medievali» 43 (2002), pp. 857-957, in particolare sull'analisi paleografica e sul contenuto del codice pp. 890-900, 904-913.

traduzioni di testi agiografici di lingua greca.<sup>36</sup> Il manoscritto torinese, contenente la *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati* (BHL 3838) fu probabilmente compilato per integrare le raccolte di *Vitae e Passiones* già riunite dai monaci di San Colombano: le similitudini tra alcune delle mani più antiche e quelle dei copisti che vergarono i testi agiografici inseriti nel codice Vat. Lat. 5771 permetterebbero, infatti, di collocare l'allestimento del codice torinese presso lo *scriptorium* bobbiese. Nell'eventualità che il manoscritto non sia stato copiato a Bobbio, esso testimonierebbe in ogni caso l'interesse della comunità cenobitica per l'approvvigionamento di quei racconti agiografici che erano ancora assenti dai codici agiografici della biblioteca del monastero.

Un altro non trascurabile canale di diffusione dei testi coincideva con i circuiti seguiti dalle reliquie che dalle Chiese episcopali del regno italico furono inviate nelle fondazioni ecclesiastiche e monastiche d'Oltralpe. *Pignora* dei martiri bolognesi Vitale e Agricola giunsero al principio del IX secolo a Clermont-Ferrand, assicurando la fama dei due santi nel mondo franco come testimonia la tradizione manoscritta della *Passio sanctorum Vitalis et Agricolae* (BHL 8691): i primi quattro codici che registrano il testo agiografico felsineo sono stati datati al X secolo e furono allestiti nelle regioni dell'Auvergne – dove si trovava il centro propulsore del culto dei due santi nei territori franchi –, della Loira e della Borgogna.<sup>37</sup> In modo analogo, il dono delle reliquie dei *virii Dei* veronesi Zeno, Fermo e Rustico permise all'abate di Fulda Rabano Mauro († 856) di consacrare un altare del suo monastero al nome dei tre santi nell'818. L'inserimento di precisi dati relativi alla biografia agiografica della coppia di martiri di Verona nel martirologio compilato dall'alto prelado carolingio lascerebbe supporre che, insieme alle reliquie di Fermo e Rustico, valicò le Alpi anche la *Passio* a loro dedicata.

Le missioni svolte da laici e uomini di Chiesa per conto dei sovrani franchi e i viaggi di monaci transalpini nei territori del *regnum Italiae* rappresentarono ulteriori occasioni per la diffusione delle agiografie italiane: il monaco Usuardo, autore del più completo martirologio carolingio, compilato tra l'850 e l'865, potrebbe in effetti essersi procurato le *Passiones* o i calendari liturgici in uso nelle Chiese episcopali dell'area nord-orientale del regno quando il suo protettore, il conte Unfrido di Autun, fu costretto nell'864 a rifugiarsi presso il suo parente Everardo marchese del Friuli († 867). Non è chiaro se Usuardo stesso abbia fatto parte del gruppo di persone che accompagnò il conte franco o se fu, invece, uno dei chierici del seguito d'Unfrido a cercare e trovare i testi italiani le cui informazioni furono inserite nel *martyrologium* del monaco di Saint-Germain-des-Prés.

---

<sup>36</sup> Sul manoscritto torinese cfr. *ibidem*, pp. 888-895; P. CHIESA, *I manoscritti delle Passiones aquileiesi e istriane* cit., pp. 112-113;

<sup>37</sup> Per l'analisi della tradizione manoscritta del testo vd. C. LANÉRY, *Ambroise de Milan. Hagiographe*, Parigi, 2008, pp. 455-456 [Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 183].

Quest'ultimo si rivela, infatti, particolarmente ricco di dati sui santi del Friuli e della Toscana assenti invece nei restanti calendari martiriali allestiti nel IX secolo.<sup>38</sup> La raccolta di Usuardo rappresentò anch'essa una fonte per la diffusione della fama dei santi italici e, forse, dei testi ad essi dedicati: nella terza recensione del martirologio di Adone di Vienne († 875) è possibile, infatti, notare il debito del vescovo franco nei confronti dell'opera agiografica del monaco di Saint-Germain-des-Prés dalla quale il vescovo di Vienne trasse le informazioni complementari sul martirio di Ermagora e Fortunato che aggiunse alla precedente recensione del suo calendario martiriale.<sup>39</sup>

Un ultimo punto di attrazione verso il quale convergevano i racconti agiografici compilati in area italica è rappresentato dalla Chiesa romana come testimonia l'inserimento di una delle due *abbreviationes* (BHL 2837) della *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* nel codice vaticano Archivio Capitolare S. Pietro A 2, manoscritto vergato tra X e XI secolo nella città petrina come rivela la presenza di agiografie relative ai santi romani e orientali nonché ai martiri dell'Italia centrale. Tuttavia Roma non sembra aver giocato un ruolo fondamentale nella prima fase di raccolta e diffusione delle *Vitae* e *Passiones* scritte nei confini del regno, mentre al contrario l'attività degli *scriptoria* romani fu determinante per la tradizione manoscritta di larga parte dei testi agiografici compilati in età carolingia nell'ex ducato longobardo di Spoleto ormai integrato nello spazio politico, culturale, sociale e, dunque, agiografico della Chiesa romana.<sup>40</sup>

Come si è tentato di illustrare le modalità e le vie di comunicazioni grazie alle quali le agiografie redatte nel regno italico si diffusero al di là degli *scriptoria* di origine furono molteplici. Le possibilità di circolazioni dei testi in età carolingia confermano le conclusioni di Rosamond McKitterick che nel suo recente lavoro su Carlo Magno ha sottolineato l'efficacia dei circuiti che univano il centro dell'Impero alle diverse aree periferiche annesse nel corso delle campagne militari del sovrano franco.<sup>41</sup> Le reti di comunicazione, orali e scritte, che legavano la corte dell'imperatore alle regioni sottoposte al suo governo erano altrettanto efficienti nell'ambito culturale: le agiografie italiche poterono, così, raggiungere rapidamente le principali fondazioni monastiche del mondo carolingio dove furono inserite in più ampie raccolte agiografiche che assicurarono la posterità ai testi in esse inseriti. Dei *libelli* che costituirono verosimilmente il primo supporto librario al quale furono affidate le *Vitae* e *Passiones* dei santi venerati nei centri episcopali del *regnum Italiae* non si

---

<sup>38</sup> Sul viaggio in Italia di Unfrido di Autun vd. J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruxelles, 1965, pp. 99-100 [Subsidia Hagiographica, 40].

<sup>39</sup> ADO VIENNENSIS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Parigi, 1984, p. 224.

<sup>40</sup> Sul processo di attrazione del ducato spoletino nell'orbita romana vd. *infra* pp. 294-297.

<sup>41</sup> R. MCKITTERICK, *Charlemagne* cit., pp. 215-222, 288-291.

sono conservate che rarissime e deboli tracce: deperibili, vittime del passare del tempo e dell'incuria degli uomini, i *libelli* agiografici superstiti si sono salvati solo attraverso la cucitura in un nuovo codice insieme ad altre analoghe unità codicologiche. Attraverso questo procedimento di raccolta un *libellus* del IX secolo contenente una delle *abbreviationes* della *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* si è conservato nell'odierno codice viennese Österreichische Nationalbibliothek 550. Si tratta tuttavia dell'unico caso di un'agiografia compilata nel regno italico durante la prima età carolingia ricordato nel meticoloso repertorio di Joseph-Claude Poulin.<sup>42</sup>

Le preoccupazioni dei sovrani carolingi e dei pontefici romani per il disciplinamento dell'agiografia, che doveva riposare su testi scritti di comprovata ortodossia, si tradusse così in una generalizzata operazione di compilazione delle leggende agiografiche la cui formazione aveva spesso preceduto l'epoca carolingia, ma la cui legittimità riposava ormai sull'affidamento alla memoria scritta.

#### 1.4. Memoria e testo: il valore della parola scritta

Il ruolo della memoria scritta nel mondo carolingio è stato esaurientemente illustrato nei numerosi libri e contributi della studiosa anglosassone Rosamond McKitterick: la generalizzata propensione dei Carolingi per la parola scritta non investì esclusivamente i campi della legislazione e dei documenti giuridici, ma coinvolse anche la produzione letteraria attraverso la progressiva definizione di “a canon of wisdom and learning” sul quale si formavano le *élites* culturali dell'Impero.<sup>43</sup> Fonte di legittimazione e autorità, la memoria scritta rappresentò lo strumento di affermazione della nuova dinastia pipinide.<sup>44</sup> Il ricorso a tali strategie si diffuse progressivamente ad altri contesti politici ed ecclesiastici. La compilazione dei primi *Gesta episcoporum*, dei *libri confraternitatum* – detti anche *libri vitae* o *libri memoriales* – e dei cosiddetti *libri traditionum* tra i quali spicca quello della Chiesa di Frisinga sono altrettante testimonianze dell'estensione del valore della memoria scritta all'ambito ecclesiastico e monastico. A tale processo partecipò anche l'agiografia. L'esempio del *Liber de episcopis Mettensibus* scritto da Paolo Diacono per celebrare la memoria familiare della dinastia pipinide-carolingia strettamente connessa a quella del seggio

---

<sup>42</sup> J.-C. POULIN, *Les libelli dans l'édition hagiographique avant le XIIe siècle*, in *Livrets, Collections et Textes. Études sur la tradition hagiographique latine*, M. HEINZELMANN (a cura di), Ostfildern, 2006, pp. 15-193, in particolare sul codice viennese p. 93 [Beihefte der Francia, 63].

<sup>43</sup> R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the written word* cit., pp. 165-166.

<sup>44</sup> Lo studio dedicato dalla McKitterick agli *Annales Regni Francorum* resta un esempio e riferimento ineludibile, cfr. EADEM, *Constructing the past in the early Middle Ages: the case of the Royal Frankish Annals*, «Transactions of the Royal Historical Society», 6<sup>a</sup> serie, 7 (1997), pp. 101-129.

episcopale di Metz – cattedra occupata nella prima metà del VII secolo dall’antenato di Carlo Magno, Arnulfo – illustra significativamente le convergenze tra la letteratura memoriale e il genere agiografico.<sup>45</sup>

L’investimento sulla parola scritta appare uno dei tratti caratteristici dell’esplosione agiografica che caratterizzò il regno italo. L’organizzazione del materiale agiografico sparso tra notizie letterarie – i *Dialogi* di Gregorio Magno costituirono un’importante miniera di informazioni confluite nei secoli successivi nelle agiografie dedicata a questo o quel santo – e leggende orali, che certamente dovevano essersi lentamente stratificate e sedimentate, nei testi delle *Vitae* e *Passiones* destinate a esportare il culto del santo fuori dalla propria Chiesa d’origine, deve essere infatti analizzato come una parallela declinazione del programma di promozione della parola scritta che contraddistingue l’età carolingia.

L’interesse a fissare su pergamena le vicende relative alla fondazione delle Chiese episcopali italiche fu una delle preoccupazioni che determinarono la scelta delle strategie agiografiche perseguite dagli anonimi agiografi attivi negli *scriptoria* del *regnum Italiae*. Il legame tra la cattedra metropolitana di Aquileia e l’evangelista Marco divenne il punto centrale del programma di affermazione dei patriarchi cividalesi: su una tradizione che doveva datare ai primi secoli medievali (VII-VIII) si innestò una sapiente campagna politica mirata alla restaurazione dell’antica grandezza e dei perduti diritti giurisdizionali della sede episcopale aquileiese, strategia che trovò il suo punto di massima espressione nella compilazione di un testo agiografico, la *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati* (BHL 3838). Nella *querelle* tra le concorrenti cattedre patriarcali di Cividale e Grado l’agiografia è integrata al *corpus* di *auctoritates veracissimae* – un dossier di documenti – presentate dal patriarca Massenzio alla sinodo che si riunì a Mantova nell’827 per pronunciarsi sulle divergenze tra le due Chiese della *Venetia et Histria*.<sup>46</sup> Le *sacrae litterae* mostrate dal carismatico metropolita cividalese all’assemblea di ecclesiastici riunita a Mantova erano certamente dei documenti di tipo agiografico – forse la stessa *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati* o una proto-Passione alla quale fu successivamente integrata la leggenda della missione aquileiese di san Marco – nei quali era registrata quella *perfecta veritas* che Massenzio riuscì a far riconoscere dalla sinodo mantovana come testimoniato dagli atti conciliari. L’uso dell’argomento agiografico in un’azione di tipo giuridico non è certamente un’innovazione carolingia. Già nel VII secolo l’arcivescovo Mauro (644-673) aveva diretto all’imperatore bizantino

---

<sup>45</sup> Sulle strategie sottese alla compilazione del *Liber de episcopis Mettensibus* ad opera di Paolo Diacono vd. M. SOT, *Le Liber de episcopis Mettensibus dans l’histoire du genre Gesta episcoporum*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore tra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, P. CHIESA (a cura di), Udine, 2000, pp. 527-549.

<sup>46</sup> Sul ricorso allo strumento agiografico nel contesto della sinodo di Mantova vd. *infra* pp. 180-184.



Costante II un dossier di documenti sui quali fondava la richiesta di autocefalia per la Chiesa ravennate: tra di essi potrebbe essere stata compresa la *Passio sancti Apollinaris* (BHL 623) che rappresentò il primo caso di ricorso alla materia agiografica nelle strategie politico-ecclesiastiche mirate a certificare l'antichità e il prestigio delle origini di un seggio episcopale dell'area italiana.

La vocazione memoriale dell'agiografia è, poi, particolarmente evidente nel caso dell'allestimento di un piccolo *libellus* agiografico dedicato al santo *episcopus* di Brescia Filastrio del quale si sono conservate deboli tracce nel testo e nella tradizione manoscritta della *Translatio sancti Filastri* (BHL 6797). L'esordio del racconto dedicato alla ricapitolazione dei nomi dei vescovi che si erano succeduti sulla cattedra bresciana alla morte di Filastrio illustra chiaramente l'intento dell'agiografo di riagganciare il tempo presente al glorioso passato nel quale visse il santo attraverso la celebrazione della continuità della tradizione culturale legata al nome di Filastrio. L'allestimento di un piccolo dossier di testi dedicati al presule bresciano – tutti documenti letterari che attestavano la fama del *confessor* – è un elemento rivelatore delle strategie episcopali promosse dal vescovo Ramperto durante il secondo quarto del IX secolo. Le fonti compilate negli *scriptoria* della città di Brescia nel primo periodo carolingio rivelano una particolare propensione delle *élites* locali, ecclesiastiche e monastiche, per una documentazione di tipo memoriale: intorno alla metà del IX secolo tra le mura del cenobio femminile di San Salvatore, fondazione strettamente legata alla dinastia dei Carolingi, le monache cominciarono a registrare i nomi delle persone che avevano guadagnato, a vario titolo, il diritto e il privilegio di essere ricordate nelle commemorazioni liturgiche.<sup>47</sup> Il *Liber Vitae* di San Salvatore è una prova evidente delle relazioni che il potente monastero regio seppe intessere non solo con la società locale – il clero di Brescia e i defunti membri del capitolo della cattedrale cittadina sono meticolosamente annotati nel libro memoriale – ma anche con alcune delle più importanti personalità delle *élites* culturali caroline, come gli abati Wala di Corbie e Walafredo di Reichenau e l'arcicappellano di Ludovico il Giovane e Carlo III, Liutperto. La lista dei nomi presenti nel libro memoriale bresciano rivelano il legame che univa la città di Brescia al monastero imperiale di Reichenau: nel *liber vitae* del monastero alamanno fu, infatti, inserito intorno all'829 un elenco di monache di San Salvatore che testimoniarebbe la bilateralità della circolazione di codici tra le due prestigiose fondazioni cenobitiche. È assai probabile che l'iniziativa del monastero bresciano sia stata ispirata proprio dalla tradizione memoriale di Reichenau dove pochi anni prima era stato allestito un nuovo *liber confraternitatum*. Proprio il vescovo Ramperto poteva vantare due registrazioni nel libro memoriale di Reichenau e in

---

<sup>47</sup> Per un'agile ed efficace presentazione del codice bresciano e dell'edizione pubblicata nei *Monumenta Germaniae Historica* vd. U. LUDWIG, *Il codice memoriale e liturgico di San Salvatore / Santa Giulia. Brescia e Reichenau*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, G. ANDENNA (a cura di), Brescia, 2001, pp. 103-119.

quello bresciano il suo nome è accompagnato da quello di sei monaci del cenobio alamanno a testimonianza degli stretti rapporti intessuti dal presule di Brescia con la comunità monastica del lago di Costanza. Considerati i reciproci rimandi tra i membri della Chiesa bresciana, le monache di San Salvatore e il *monasterium Augiense* non deve sorprendere che le strategie agiografiche promosse dall'autorità episcopale cittadina intorno alla metà del IX secolo siano anch'esse debitrice della vocazione memoriale che ispirò le iniziative letterarie del più importante cenobio regio della città. L'interesse di Ramperto per la registrazione dei miracolosi eventi intervenuti in occasione della traslazione delle reliquie di san Filastrio è evidente nelle stesse parole del vescovo agiografo:

*quia suorum testium et nostrum generaliter debitus imminet obitus, pro futurorum hominum ignorantia, quorum fidei affectionem erga nostri patris obsequia studiosam futuram esse speramus, atque audire ardentissimam, non solum lineae fama generationisque narrante, sed etiam scriptura a nobis, quibus Deus hoc videre concessit, promulgata testante, saltem pauca de pluribus miraculis quae Christus misericorditer gessit, [...], veraciter et compendiose scribere optimum credimus.*<sup>48</sup>

Il ruolo della parola scritta per garantire la conservazione della *memoria* dei fatti e la continuità del culto dedicato al santo emerge prepotentemente nella dichiarazione d'intenti di Ramperto. Allo stesso modo la preoccupazione del vescovo bresciano per la veridicità degli eventi narrati (*tot testes sumus, quotquot tunc illic fuimus*) si allinea sulle dichiarazioni programmatiche dei sovrani e dei papi romani in materia agiografica: il documento scritto, se opportunamente controllato e corroborato da precisi riferimenti al tempo e allo spazio, non solo diventa un testo affidabile, ma a sua volta si converte in una fonte di autorità sulla quale possono essere fondate le strategie di legittimazione della Chiesa episcopale promotrice.

È verosimile che in quegli anni cominciassero ad essere organizzate le prime liste episcopali confluite nei cataloghi vergati in età bassomedievale.<sup>49</sup> A partire dall'episcopato di Annone, ultimo vescovo longobardo di Verona, è infatti possibile osservare un investimento sulla costruzione della *memoria* relativa alle origini della cattedra locale: i *Versus de Verona*, un componimento poetico scritto tra la fine dell'VIII e il principio del IX secolo a celebrazione della città, e il celebre Velo di

---

<sup>48</sup> *Translatio sancti Filastrii* (BHL 6797), ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia (sec. IX) e la Historia de Translatione beati Philastrii*, «Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana» V (1975), pp. 126-127.

<sup>49</sup> Sulle liste episcopali altomedievali il riferimento imprescindibile resta J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Roma, 1988 [Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 268].

Classe, pregevole tovaglia d'altare,<sup>50</sup> rappresentano entrambi dei documenti nei quali è ravvisabile la vocazione memoriale delle iniziative letterarie e artistiche promosse dai vescovi veronesi. Il ricordo dei santi le cui reliquie riposavano in città e la raffigurazione in cammeo degli *episcopi* che sedettero sulla cattedra locale sono altrettante declinazioni del programma di definizione delle coordinate spaziali e temporali nelle quali la Chiesa veronese riconosceva le proprie origini e la propria storia. A tali strategie memoriali partecipò l'agiografia carolingia. Come si avrà occasione di illustrare più avanti, i reciproci rimandi tra i *Versus de Verona*, l'iconografia del Velo di Classe e la *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020-3021) evidenziano l'interesse delle élites ecclesiastiche veronesi per la gestione della memoria cristiana della città alla quale fu data una forma definita proprio nei decenni a cavallo tra VIII e IX secolo.

L'attenzione al periodo delle origini è un elemento costante nelle strategie delle Chiese italiche che tentarono di strappare il loro passato a quella zona d'ombra nella quale la storia si dissolveva nella leggenda. Non si trattò di un'operazione confinata al ristretto ambito ecclesiastico: tutta l'*ecclesia* cittadina era, infatti, chiamata a conoscersi e riconoscersi nelle narrazioni volte, da un lato, a tracciare i contorni dei tempi ormai dimenticati e, dall'altro, a delineare quegli spazi ancora riconoscibili nel tessuto urbano. Nel caso della *Translatio sancti Filastrii* – nella quale la materia agiografica è organizzata in forma di sermone – è chiaro il proposito dell'agiografo di rivolgere il proprio messaggio all'intera comunità cristiana di Brescia, città benedetta da un passato glorioso nel quale eccelle la figura del vescovo Filastrio.

La costruzione della memoria fu, dunque, un punto capitale della propaganda dei centri episcopali del regno e i risultati di tale processo confluirono nella produzione agiografica che si rivela, così, un campo di ricerca fecondo per lo studio delle strategie di legittimazione delle cattedre episcopali del regno italico nei decenni successivi alla conquista di Carlo Magno.

### **1.5. L'agiografia come strumento di rivendicazione**

Se rispetto alle altre regioni annesse al regno dei Franchi il processo di integrazione dell'area italica appare particolarmente rapido e indolore, l'insediamento sul trono di una nuova dinastia comportò certamente la destabilizzazione di quegli equilibri ormai assestati non solo tra i sovrani longobardi e le élites locali, ma anche tra i diversi centri di potere del regno. La presenza sul

---

<sup>50</sup> Per un'ottima analisi del cosiddetto Velo di Classe vd. P. FRATTAROLI, *Il Velo di Classe*, in *I santi Fermo e Rustico. Un culto e una chiesa in Verona*, P. GOLINELLI – C. G. BREZZONI (a cura di), Verona, 2004, pp. 45-55.

territorio italico di nuove autorità di riferimento – dal 781 il figlio di Carlo Magno Pipino († 810) è incoronato re e una corte di eminenti collaboratori è affiancata al giovane sovrano – ebbe tra le ovvie conseguenze quella di scatenare una domanda generalizzata da parte delle *élites* locali di conferma delle proprie posizioni di potere. L'abitudine dei sovrani franchi di appoggiarsi sulla rete ecclesiastica per governare i territori sottoposti alla loro giurisdizione è confermata nel caso italico:<sup>51</sup> i vertici delle Chiese episcopali, che essi fossero uomini delle *élites* cittadine o personalità scelte dal monarca, rappresentarono il vero anello di congiunzione tra il gruppo di potere carolingio – i sovrani e il loro *entourage* – e la società locale. Intorno alla figura del vescovo si addensavano, infatti, gli interessi di un più ampio gruppo di persone che già nell'ultimo secolo longobardo aveva scelto di investire nella Chiesa e nelle istituzioni religiose locali. Dalla capacità di dialogo tra il presule cittadino e i sovrani franchi dipendeva una parte importante della società locale che andava ben oltre la cerchia ecclesiastica. Tra gli strumenti di propaganda delle Chiese episcopali l'agiografia giocò un ruolo non trascurabile: le strategie politico-ecclesiastiche di promozione e legittimazione sulle quali scelsero di investire le principali città del regno italico possono, così, essere investigate anche attraverso l'analisi della produzione letteraria dedicata al culto dei santi. Il repertorio di fonti per lo studio degli equilibri di potere nella prima età carolingia e degli strumenti di rivendicazione attraverso i quali le autorità ecclesiastiche coniugarono i propri programmi di affermazione politica può, così, essere esteso anche alla letteratura agiografica che vide la luce tra la fine dell'VIII e il IX secolo.

Il possesso di reliquie prestigiose costituiva, in effetti, un potenziale elemento di propaganda e legittimazione, come testimoniano, da un lato, i molteplici trasferimenti di corpi santi durante tutto il primo periodo carolingio e, dall'altro, la compilazione di testi dedicati a celebrare l'evento e l'autorità che lo aveva promosso.<sup>52</sup> Attraverso la definizione della geografia del sacro e della gerarchia tra i diversi centri possessori di reliquie passava, infatti, l'affermazione dell'autorità religiosa in questione. La dislocazione e rilocalizzazione del sacro veicolava, infatti, un messaggio che

---

<sup>51</sup> Per una presentazione sintetica del processo di estensione al regno longobardo dei rapporti di potere tra ordinamento pubblico ed ecclesiastico tipici del mondo franco vd. G. TABACCO, *Il volto ecclesiastico del potere in età carolingia*, in IDEM, *Sperimentazioni del potere nell'Alto Medioevo*, Torino, 1993, pp. 165-208 [Piccola Biblioteca Einaudi, 594].

<sup>52</sup> Sul valore politico delle reliquie e sul ruolo da esse svolto nella sacralizzazione e legittimazione del potere vd. E. BOZÓKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Parigi, 2006; S. BOESCH-GAJANO, *Reliques et Pouvoirs*, in *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, E. BOZÓKY – A.-M. HELVÉTIUS, Turnhout, 1999, pp. 255-269 [Hagiologia, 1]; per un'analisi delle strategie di rilocalizzazione del sacro in età carolingia vd. P. RICÉ, *Les Carolingiens en quête de sainteté*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Roma 27-29 ottobre 1988, Roma, 1991, pp. 217-224; M. CAROLI, *Bringing saints to cities and monasteries: Translations in the making of a sacred geography (Ninth-Tenth Centuries)*, in *Towns and their territories between Late Antiquity and Early Middle Ages*, G.P. BROGIOLO – N. GAUTHIER – N. CHRISTIE (a cura di), Leiden, 2000, pp. 259-274; G. VOCINO, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» XLIV (2008), 2, pp. 207-255.

valicava i confini dell'ambito strettamente culturale: era in tali momenti, e nelle cerimonie che li contraddistinguevano, che le *ecclesiae* locali sperimentavano la propria coesione partecipando alla scenografia degli atti liturgici organizzati dalle autorità ecclesiastiche per celebrare la traslazione, o l'invenzione, delle reliquie dei santi chiamati a rafforzare la protezione divina di cui godeva la comunità. La 'caccia alle reliquie' che contraddistinse le iniziative di molti alti prelati franchi – tra di essi spicca Ilduino di Saint-Denis che riunì nel suo monastero una considerevole collezione di *pignora sanctorum* alla quale cercarono successivamente di attingere altre importanti personalità del mondo carolingio, come l'abate di Corvey Warino – e le rivalità che si scatenavano tra gli importanti ecclesiastici dell'*entourage* dei sovrani ben illustrano le implicazioni politiche che erano sottese al possesso di reliquie prestigiose ed efficaci.<sup>53</sup> L'equivalenza tra gesto liturgico e gesto politico è ormai un dato acquisito negli studi di storia politica ed ecclesiastica medievale: il rapporto con il sacro fu, infatti, uno dei problemi centrali della regalità carolingia. Uno dei parametri con i quali si misurava nell'alto medioevo la capacità sacrale dell'autorità consisteva proprio nella gestione di quei ricettacoli del sacro che erano le reliquie santorali.<sup>54</sup>

I corpi dei santi che furono oggetto di invenzioni e traslazioni nei confini del regno italico appaiono generalmente sfuggire al contesto nel quale si realizzavano i trasferimenti di reliquie nelle aree transalpine: Roma non è la metà più ambita, al contrario i vescovi locali si affidano interamente ai *pignora dei viri Dei* la cui vita e le cui azioni potevano essere tracciate nello spazio su cui si estendeva la giurisdizione della Chiesa episcopale in questione. Così, dalle basiliche extraurbane i corpi dei santi furono portati in città: è questo il caso delle reliquie di san Siro a Pavia. All'origine del rilancio dei culti di Fermo e Rustico a Verona è ugualmente possibile osservare la corrispondenza tra l'atto liturgico, traslazione, e la più tarda produzione agiografica dedicata alla commemorazione dell'evento. Le relazioni tra azione liturgica e memoria scritta possono procedere anche in senso inverso: così, a Brescia il vescovo Ramperto decideva di trasportare nel cenobio di recente fondazione le reliquie dei corpi dei martiri locali Faustino e Giovita, ai quali era già stata dedicata una complessa leggenda agiografica. La traslazione e la rilocalizzazione dei *pignora* dei due

---

<sup>53</sup> Sulla raccolta di reliquie nel mondo franco si rimanda al capitolo intitolato 'Hagiographical horizons: collecting exotic relics in early medieval France' in M. MCCORMICK, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce AD 300-900*, Cambridge, 2001, pp. 283-318. La rivalità tra Ilduino e Eginardo, in competizione per il possesso delle reliquie di prestigiosi santi romani, traspare nella produzione agiografica dedicata alla celebrazione delle traslazioni delle reliquie di san Sebastiano e dei martiri Marcellino e Pietro. Per il tardivo resoconto della trasferimento del corpo di san Sebastiano ad opera di Odilone di Soissons, cfr. ODILO, *Ex translatione S. Sebastiani*, ed. O. HOLDER-EGGER, MGH SS XV/1, pp. 377-391; per la traslazione dei corpi di Marcellino e Pietro, cfr. EINHARDUS, *Translatio sanctorum Marcellini et Petri*, ed. G. WAITZ, MGH SS XV/1, pp. 238-264.

<sup>54</sup> L'importanza della politica di trasferimento delle reliquie in età carolingia è al cuore della tesi di dottorato di Martina Caroli che attraverso la presentazione di un dettagliato repertorio delle traslazioni promosse nei confini dell'Impero di Carlo Magno ha brillantemente dimostrato le implicazioni politiche di tali atti liturgici, vd. M. CAROLI, *Le traslazioni reliquiali dei secoli VIII-X in Occidente. Per la costruzione di un repertorio*, Bologna, 2001.

santi fu probabilmente all'origine del rimaneggiamento dell'articolata *Legenda Maior* (BHL 2836) in una versione abbreviata del testo (BHL 2838) più adatta alla lettura nei momenti di vita comune dei monaci riuniti nel monastero di San Faustino.<sup>55</sup>

Come dichiara apertamente Ramperto nel racconto di traslazione delle reliquie di san Filastro: *maxime eorum quorum amplectimur corpora quorumque vel nativitas vel habitatio fuit con patribus nostris*.<sup>56</sup> La scelta generalizzata dei santi locali contraddistingue l'agiografia compilata nel regno italico durante la prima età carolingia: la preoccupazione di radicare le biografie dei martiri e dei confessori nello spazio urbano appare al cuore delle iniziative agiografiche dei committenti e dei compilatori delle *Vitae*, *Passiones* e *Translationes* italiane. Così le vicende del martirio dei santi Fermo e Rustico sono chiaramente radicate nel tessuto urbano di Verona, malgrado i *viri Dei* siano originari di Bergamo, città con la quale il centro veronese dovette rivaleggiare nei secoli successivi per affermare il suo esclusivo possesso delle reliquie dei due santi.<sup>57</sup>

Il punto centrale sul quale convergevano, tuttavia, le strategie di legittimazione delle sedi episcopali del regno italico riguardava l'antichità delle origini. Il momento della formazione della prima *ecclesia* cristiana rappresentava, così, il parametro rispetto al quale misurare il prestigio della cattedra locale. La predilezione per il tema delle 'origini gloriose' precede l'insediamento dei Carolingi al potere: Paolo Diacono, intellettuale di stirpe longobarda, raccolse nel proprio *Liber de episcopis Mettensibus* le tradizioni già vive relative alle fondazioni apostoliche delle cattedre di Milano e Aquileia. Tale strategia fu messa al servizio della dinastia pipinide e le origini della sede episcopale di Metz, i cui legami con la famiglia di Carlo Magno datavano al VII secolo, furono individuate nella missione di Clemente, inviato direttamente da san Pietro a evangelizzare la città austriaca.<sup>58</sup> L'eco del successo dell'operazione letteraria portata a termine da Paolo Diacono su commissione dell'arcicappellano di Carlo Magno Angilramno forse non giunse immediatamente nei territori italici, tuttavia l'adozione di tale strategia da parte dei sovrani franchi chiarisce inequivocabilmente l'efficacia di un programma agiografico mirato a celebrare le origini apostoliche della cattedra che era stata occupata dall'unico membro della famiglia carolingia in odore di santità, il vescovo Arnulfo di Metz. Adottato dalla stessa dinastia franca, il tema delle

---

<sup>55</sup> Sulla leggenda di Faustino e Giovita e sulle due *abbreviationes* vedi *infra* pp. 67-86.

<sup>56</sup> *Translatio sancti Filastrii* (BHL 6797), ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 126.

<sup>57</sup> La *querelle* tra le due città era destinata a protrarsi fino all'epoca moderna, come testimoniano le pubblicazioni di eruditi locali. A titolo di esempio, poiché i testi ai quali si potrebbe rinviare sono numerosi, si segnalano l'opera del veronese G. B. G. BIANCOLINI, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, II, Verona, 1749, in particolare vedi pp. 762-774. Per l'illustrazione della posizione bergamasca a riguardo vd. A. T. VOLPI, *Dell'identità de' sagri corpi de' santi Fermo, Rustico e Procolo che si venerano nella Chiesa Cattedrale di Bergamo. Dissertazione*, Milano, 1761.

<sup>58</sup> Cfr. M. SOT, *Le Liber de episcopis Mettensibus* cit.

origini apostoliche sarebbe stato al cuore delle propagande ecclesiastiche di alcune delle più importanti Chiese dello scenario politico carolingio.

Il tempo degli apostoli rappresentò indubbiamente l'arco cronologico prediletto nel quale inserire le parabole dei propri santi: le biografie dei martiri aquileiesi Ermagora e Fortunato furono così collocate durante gli anni di impero di Nerone (54-68 d. C.) allo stesso modo in cui i santi pavesi Siro e Ivenzio divennero contemporanei non solo del fondatore della Chiesa di Aquileia, ma anche dei celebri martiri ambrosiani Gervasio e Protasio, Nazario e Celso. In entrambi i casi le agiografie si fanno portavoce delle strategie politiche delle Chiese al riparo delle quali i testi videro la luce: la *Passio Hermachorae et Fortunati*, che stabilisce in maniera inequivocabile il legame tra il primo *episcopus* aquileiese e l'apostolo Pietro attraverso la mediazione dell'evangelista Marco, mira a confermare la legittimità delle rivendicazioni dei patriarchi di Cividale nella loro campagna di restaurazione dell'antica grandezza del patriarcato di Aquileia. In modo analogo il ruolo giocato da Siro e Ivenzio nell'evangelizzazione della città di Milano ancora dedita al paganesimo – dettaglio evidenziato sia nella *Vita sanctorum Syri et Iventii* (BHL 7976-4619) che nell'*Ymnus* dedicato ai due protovescovi pavesi (BHL 7977b) – così come il diretto coinvolgimento dei due *viri Dei* nelle vicende del martirio dei santi ambrosiani sono un chiaro segnale della volontà dell'agiografia pavese carolingia di sganciare non solo la propria storia cristiana da ogni interferenza milanese, ma addirittura di rovesciare gli equilibri tra le due Chiese sottolineando l'attività di Siro e Ivenzio a Milano in un'epoca in cui il cristianesimo non aveva ancora fatto breccia nei duri cuori degli abitanti della città ambrosiana.

La rivalità con la metropoli milanese è al cuore della produzione di una parte importante dell'agiografia italiana di età carolingia: la predilezione dei sovrani franchi per l'*ecclesia Mediolanensis* costringeva le altre sedi episcopali a dover ridefinire la propria posizione non solo rispetto ai nuovi re, ma anche nei confronti delle concorrenti Chiese del regno. Ambrogio divenne così il modello di riferimento sul quale modellare le figure dei santi vescovi locali: Ramperto non esita, così, ad affiancare san Filastrio al prestigioso *doctor* milanese nella lotta contro l'eresia ariana. Allo stesso modo a Verona fu rilanciato il culto del veronese Zeno, personaggio che lo stesso Ambrogio non aveva esitato a definire *sanctae memoriae* e che l'agiografo insignì del titolo di *confessor* attribuito ai grandi vescovi predicatori del periodo tardoantico.<sup>59</sup> La fama di Ambrogio e delle sue azioni si riverberò sull'agiografia italiana: le opere letterarie dell'*episcopus mediolanensis* si convertirono, così, in un'importante fonte di informazioni alla quale attinsero, nel primo secolo carolingio, non solo gli agiografi milanesi – i fratelli del santo *doctor* furono protagonisti di un

---

<sup>59</sup> Sugli albori del culto di san Zeno e la lettera di Ambrogio al vescovo veronese Siagio vedi *infra* pp. 219-220.

deciso investimento letterario da parte delle istituzioni ecclesiastiche cittadine – ma anche il compilatore felsineo che dedicò una *Passione* a Vitale e Agricola, martiri ai quali Ambrogio aveva dedicato un sermone in occasione della consacrazione di una basilica fiorentina.

Vessilli della Chiesa episcopale che assicurava la promozione del loro culto, i santi italici sono, così, profondamente connotati in senso competitivo. Le scelte agiografiche dei compilatori attivi negli *scriptoria* episcopali del *regnum Italiae* sono centrate su un numero limitato di modelli di santità: è questo un aspetto che li distingue profondamente dai santi oggetto di propaganda agiografica nelle altre periferie del regno dei Franchi. I martiri locali vittime delle persecuzioni imperiali nei primi secoli dell'era cristiana, il protovescovo fondatore e il *confessor* impegnato nella lotta contro l'eresia sono i tre profili agiografici nei quali i compilatori di *Vitae*, *Passiones* e *Translationes* italiche inquadrarono i santi dei quali si accingevano a celebrare le gesta. La tipologia martiriale rappresentava la categoria di santità più prestigiosa: la conciliazione nello stesso *vir Dei* della figura del protovescovo dell'*ecclesia* locale e di quella del martire fu l'idea guida di larga parte dell'agiografia italica. L'operazione non era sempre facile: Procolo, vescovo di Verona, è descritto nel proprio frustrato desiderio di martirio nella *Passio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020), così come la persecuzione subita accresce il prestigio di sant'Ivenzio contro il quale si scaglia la furia degli abitanti pagani di Milano. La necessità di dotarsi di martiri e vescovi ha spesso costretto le Chiese episcopali del regno italico a promuovere la compilazione di testi agiografici tra loro complementari: nelle città di Brescia e Verona, l'impossibilità di conciliare nella stessa persona le due tipologie di santità si tradusse nella prima età carolingia nella compilazione di testi differenti per rispondere alle diverse necessità agiografiche della Chiesa in questione.

Questo lavoro ha, così, permesso non solo di ridiscutere le datazioni e le committenze dei singoli testi agiografici, ma anche di tratteggiare gli equilibri tra i diversi centri di potere ecclesiastico del regno italico attraverso l'analisi della letteratura consacrata ai santi ai quali le Chiese locali affidavano le proprie strategie di affermazione e rivendicazione rispetto alle concorrenti sedi episcopali. L'agiografia italica è, poi, stata inserita nel più ampio panorama delle *Vitae*, *Passiones* e *Translationes* compilate in alcune realtà politiche poste al di là dei confini del *regnum Italiae* e soggette a una forte influenza carolingia: la Tuscia, il ducato di Spoleto e il principato di Benevento. La prospettiva comparativa è stata, infine, allargata alle due regioni periferiche dell'Impero di Carlo Magno annesse al regno dei Franchi nell'ultimo scorcio dell'VIII secolo: la Baviera di Tassilone e la pagana Sassonia.

Con l'insediamento della famiglia pipinide al potere le *élites* italiche riunite intorno all'autorità episcopale colsero l'opportunità di ridefinire la propria posizione all'interno della gerarchia dei



centri di potere ecclesiastico dell'ex *regnum langobardorum*. Tali strategie di affermazione e legittimazione, destinate al successo in alcuni casi e frustrate in altri, trovarono nell'agiografia un congeniale canale di espressione: il raggiustamento della gerarchia delle cattedre episcopali appare, così, modellarsi sempre più sulla gerarchia dei santi posseduti nelle proprie mura.

## 2. Milano: l'affermazione di una capitale declassata

### 2.1. Il declassamento di una capitale imperiale (568-774)

Elevata al rango di capitale nel 286 quando Massimiano fu incaricato, in qualità di Augusto, del governo delle province occidentali dell'Impero, Milano si trovava al centro del palcoscenico della scena politica e culturale del mondo tardo-antico.<sup>60</sup> La popolazione sperimentò un incremento sensibile e la città fu protagonista di un'importante campagna di valorizzazione edilizia che culminò nella costruzione delle caratteristiche strutture di una capitale imperiale – terme, circo, *palatinae arces*, *horrea* – e nell'ampliamento delle mura urbane che segneranno per tutto l'alto medioevo i confini di Milano. Il ruolo di capitale che la consacrava alla posizione di guida dell'Occidente, la condannò altrettanto ad essere il bersaglio delle incursioni dei popoli barbarici che si affacciavano sul territorio italico nel IV secolo: la prima grande minaccia, rappresentata dai goti di Alarico giunti

---

<sup>60</sup> Le vicende di Milano tra Antichità e Medioevo sono efficacemente presentate nei volumi della Treccani dedicati alla storia della città: vd. *Storia di Milano*, G. TRECCANI (diretta da), vol. I, *Le origini e la città romana*, Milano, 1953; *Storia di Milano* cit., vol. II, *Dall'invasione dei barbari all'apogeo del governo vescovile (493-1002)*, Milano, 1954. Questo paragrafo di riepilogo delle principali vicende relative alla città di Milano durante i due secoli di governo longobardo è largamente debitore della minuziosa presentazione offerta da Gian Piero Bognetti all'interno della collana appena menzionata (G. P. BOGNETTI, *Milano longobarda*, in *Storia di Milano* cit., II, pp. 55-299, così come dell'utile discorso introduttivo di Giovanni Tabacco pronunciato al congresso spoletino dedicato a Milano altomedievale nel 1983 (G. TABACCO, *Milano in età longobarda*, in *Milano e i Milanesi prima del Mille (VIII-X secolo)*. *Atti del 10° Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Milano, 26-30 settembre 1983)*, Spoleto, 1986, pp. 17-43).

nel 402 nei pressi della città, costrinse la corte a trasferirsi nella più sicura Ravenna. Malgrado il successo di Stilicone, che riuscì a liberare Milano dalla stretta visigota, la famiglia e la burocrazia imperiale scelsero di restare nel centro adriatico, che si impose allora quale nuova capitale dell'Impero romano d'Occidente. Saccheggiata successivamente da Attila nel 452 e dai Burgundi nel 491, Milano è descritta da Ennodio come una città in desolazione e in rovina: i suoi abitanti l'abbandonano e le chiese diventano riparo per bestie, mentre lo stesso vescovo Lorenzo viene fatto prigioniero.<sup>61</sup> Le devastazioni prodotte nei lunghi decenni della guerra greco-gotica si abbattono con violenza su Milano che fu in larga parte distrutta dalle truppe di Uraia nell'inverno del 539 e sperimentò in seguito una gravissima carestia.<sup>62</sup> In questa tempesta fu Pavia ad imporsi quale nuovo centro militare della regione e qui si installò il governo goto. La vittoria bizantina e il recupero dei territori italici da parte dell'Impero d'Oriente, completato nel 556 con la caduta di *Ticinum*, si rivelarono una conquista effimera: solo pochi anni dopo, alla metà di settembre del 569, i Longobardi occupavano Milano segnando l'inizio di una nuova epoca per i territori della regione *Liguria*, che verrà da allora ribattezzata con il nome di *Neustria*.

Come era già successo davanti alle truppe di Attila, il vescovo milanese, che la tradizione identifica con Onorato (560 ca-571 ca), scelse la strada dell'allontanamento volontario dalla città minacciata da un nuovo popolo barbarico confidando nella sua rapida dipartita, una volta completato l'inevitabile saccheggio.<sup>63</sup> L'esilio dei metropolitani a Genova, città ancora sotto governo bizantino, si protrasse tuttavia per ottant'anni e terminò soltanto quando anche il centro marittimo della Liguria cadde in mano longobarda durante il regno di Rotari, intorno al 642. Il trasferimento a Genova del vescovo milanese comportò anche la dipartita del clero della cattedrale, mentre a Milano restò quello che successivamente sarebbe stato battezzato con il nome di 'clero decumano' incaricato della cura d'anime nella città padana. I profughi residenti a Genova, peraltro dotata di un proprio vescovo cittadino, conservarono tuttavia la propria qualifica di vicari di Ambrogio, appellativo con il quale Gregorio I li definisce nel 600<sup>64</sup> Sul finire del VI secolo *Mediolanum* sembra recuperare una certa importanza politica: qui, nel 591, è convocata l'assemblea generale dei guerrieri longobardi che elevò al trono Agilulfo. Durante il suo regno, e quello di suo figlio Adaloaldo, Milano ricoprì il ruolo di centro del governo, sebbene il raduno tradizionale del popolo

<sup>61</sup> Cfr. il sermone erroneamente attribuito a Massimo di Torino, *De reparatione ecclesiae Mediolanensis*, PL LVII, col. 470. I tristi tempi di Milano tra la fine del V e il principio del VI secolo sono rievocati anche nel discorso commemorativo dedicato da Ennodio al vescovo milanese Lorenzo I (489-511), cfr. ENNODIUS FELIX MAGNUS, *Dictio Ennodi diaconi in natale Laurenti Mediolanensis episcopi*, MGH AA, VII, pp. 1-4.

<sup>62</sup> PROCOPIUS CESARIENSIS, *De bello gothico*, lib. II, 21, ed. D. COMPARETTI, II, 133-142.

<sup>63</sup> Per una sintesi efficace della storia ecclesiastica dell'episcopato milanese vd. M. NAVONI, *Dai Longobardi ai Carolingi*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Milano*, I, Varese, 1990, pp. 83-121; J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 74-98.

<sup>64</sup> GREGORIUS I PAPA, *Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, MGH *Epistolae*, vol.2, lib. XI, n. 6.

longobardo continuasse ad essere convocato a Pavia, principale centro logistico e militare del *regnum*. Con Arioaldo, tuttavia, che aveva scelto Pavia quale sua residenza già negli anni del suo mandato di duca, la sede regia passò definitivamente a *Ticinum*, che si affermò quale capitale del regno longobardo fino all'anno della sua caduta. Durante l'episcopato di Costanzo (593-600) sono testimoniati alcuni fondamentali cambiamenti nella vita religiosa milanese che vedeva corretti i confini della propria competenza diocesana: in conseguenza della frattura causata dalla condanna dei Tre Capitoli, tre suffraganei della cattedra metropolitana milanese rompevano la loro comunione con Costanzo.<sup>65</sup> Tra questi, la Chiesa di Como, verosimilmente su suggerimento della regina Teodolinda, decideva di rivolgersi per l'ordinazione del proprio presule a Severo, patriarca di Aquileia. L'emancipazione della diocesi comasca è definitiva e tale resterà fino ad epoca moderna.

Con la conquista della Liguria da parte dei Longobardi si rese immotivata la permanenza a Genova dell'alto clero milanese: fu il vescovo Giovanni Buono (641-659) a prendere, infine, la decisione di rientrare a Milano. I metropolitani milanesi ritrovavano così una posizione di prossimità con il potere e potevano sperare di recuperare l'antico ruolo di guida e di mediazione tra la Chiesa di Costantinopoli, la sede petrina e le diocesi dell'Italia settentrionale. L'arcivescovo Mansueto (676-685) convocò a Milano nel 679 una sinodo provinciale che avrebbe dovuto pronunciarsi sulla questione monotelita in vista del concilio ecumenico che sarebbe stato riunito l'anno successivo a Costantinopoli: è la prima volta, dalla frattura causata dallo scisma dei Tre Capitoli, che i suffraganei si riuniscono nuovamente attorno al loro metropolita. Il frutto di tale incontro fu una lettera sinodale scritta dal vescovo di Pavia Damiano e indirizzata all'imperatore Costantino IV per confutare l'eresia monotelita.<sup>66</sup> Nel 680 lo stesso Mansueto presenziò al concilio convocato a Roma da papa Agatone per ratificare, alla presenza di 125 vescovi, la condanna del monotelismo. In quegli anni, però, la monarchia longobarda si legava ormai definitivamente alla città di Pavia, che emergeva quale capitale indiscussa del *regnum*, sancendo il maggior prestigio del presule cittadino che nel frattempo si era emancipato dall'autorità metropolitana del detentore della cattedra ambrosiana, al quale sarebbe spettata l'ordinazione del presule ticinese. La reazione milanese non si fece attendere: l'appello dell'arcivescovo Benedetto al papa Costantino restò tuttavia inascoltato e l'*episcopus Ticinensis* continuò a essere ordinato dal successore dell'apostolo Pietro.<sup>67</sup>

L'età liutprandea si rivela anche per *Mediolanum* un momento d'intesa tra il sovrano e i vertici ecclesiastici: consanguineo del re, Teodoro II (732-746) è il vescovo celebrato nel *Versum de*

---

<sup>65</sup> Cfr. GREGORIUS I PAPA, *Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, MGH *Epistolae*, vol. 1, lib. IV, n. 2 e 3.

<sup>66</sup> J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XI, coll. 203-208 (= CPL 1170). Cfr. PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, *Storia dei Longobardi*, Milano, 1992, pp. 308-310.

<sup>67</sup> Vd. *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I, pp. 391-392; PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, p. 332.

*Mediolano civitate*.<sup>68</sup> Il componimento poetico è stato spesso, e verosimilmente a ragione, letto alla luce della rivalità esistente tra Milano e Pavia, in un momento che vedeva l'indiscussa supremazia di *Ticinum* sull'ex capitale imperiale. L'anonimo versificatore concentra i propri intenti celebrativi sull'elogio di *Mediolanum* metropoli religiosa, adorna di edifici sacri e protetta dai corpi di numerosi santi, dai martiri tardo-antichi al vescovo Benedetto da poco defunto. La ricchezza della città è il secondo tema centrale del *Versum* e il compilatore non indietreggia davanti all'esplicita affermazione del legame privilegiato tra la corona longobarda e Milano: tale intima relazione è simboleggiata dalla presenza sulla cattedra episcopale milanese di Teodoro II, parente di Liutprando. Le speranze riposte nel *rex catholicus* non erano, però, destinate ad essere esaudite e Milano non riuscì a strappare lo *status* di capitale alla vicina Pavia, così come non riuscì a ricondurre i presuli ticinesi sotto la propria autorità metropolitana.

Le notizie coeve, malgrado il momento di idillio celebrato dal *Versum* tra la Milano di Teodoro II e la monarchia longobarda, sono assai scarse e le uniche indicazioni sull'arcivescovo milanese sono fornite da documenti più tardivi, tra i quali spiccano le liste episcopali e l'epigrafe ritrovate alla fine del XIX secolo a Milano durante gli scavi nel *Monasterium Auroanae*: secondo la fonte epigrafica Teodoro sarebbe stato condannato ingiustamente, informazione che concorda con la versione offerta dai cataloghi milanesi, ma della quale non è possibile misurare l'attendibilità, né comprendere le ragioni della deposizione, se questa ebbe effettivamente luogo.<sup>69</sup>

I profili degli ultimi vescovi del periodo longobardo sono assai oscuri, i pochi dettagli si fondano, infatti, sulle informazioni provviste dalle liste episcopali redatte nei secoli successivi e gli stessi limiti cronologici dei loro anni di episcopato restano incerti. Al momento della caduta del regno sedeva sul seggio episcopale milanese l'arcivescovo Tommaso (†783 ca), uomo che riuscì a stabilire rapidamente un rapporto assai stretto con Carlo Magno al punto non solo di conservare la propria cattedra episcopale, ma da candidarsi come un interlocutore privilegiato con la nuova famiglia al potere: fu lui, infatti, a battezzare nel 781 la figlia di Carlo Magno nella basilica di Sant'Ambrogio.<sup>70</sup> La difficile transizione dai Longobardi ai Franchi arrivò indubbiamente alla città

---

<sup>68</sup> *Versum de Mediolano civitate*, ed. G. B. PIGHI, p. 147: *Totam urbem presul magnus / ornavit Theodorus, // veniens benigne natus / de regali germine, // quem ad sedem raptat trahens / pro amore populus.*

<sup>69</sup> V. FORCELLA – E. SELETTI, *Iscrizioni cristiane*, n. 172, pp. 175-178: *Hic requiescit / Dominus Theodorus archiepiscopus qui iniuste / fuit damnatus.* Le più antiche liste episcopali milanesi sono tradite dal manoscritto C. 47. P. I. 8 della Staatsbibliothek di Bamberg (X-XII sec.) e dal codice C. 133. Inf. della Biblioteca Ambrosiana (seconda metà XI sec.), quest'ultimo contenente anche il *Libellus de situ civitatis Mediolani* (cfr. J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 442-444; per la lista episcopale vd. MGH SS, VIII, pp. 102-110; per il *Libellus* vd. RIS<sup>2</sup>, ed. A. – G. COLOMBO I, 2, Bologna, 1952).

<sup>70</sup> *Annales Regni Francorum*, MGH SRG in usum scholarum, VI, p. 56: *et inde revertente domno Carolo rege, Mediolanis civitate pervenit, et ibi baptizata est filia eius domna Gisola ab archiepiscopo nomine Thoma, qui et ipse eam a sacro baptismo manibus suscepit.* La notizia è ripresa anche negli *Annales Lobienses* (MGH SS XIII, p. 229).

di Milano che riuscì non solo ad evitare ogni ridimensionamento, ma al contrario poté finalmente operare il sorpasso tanto sospirato rispetto alla concorrente Pavia che, invece, pagò per alcuni decenni il prezzo del proprio legame speciale con la monarchia longobarda e del ruolo ricoperto come centro della memoria del *regnum langobardorum*. Forse, proprio la rivalità secolare tra *Mediolanum* e *Ticinum* contribuì ad orientare le preferenze del sovrano franco verso una città che garantiva una più convinta adesione alla nuova dinastia al potere nella speranza di recuperare quella leadership perduta nei secoli di governo longobardo

## 2.2. L'età carolingia: Milano “città ambrosiana” (774-881)

Il primo incontro tra Carlo Magno e l'alto clero milanese non fu probabilmente esente da tensioni: una leggenda, documentata nel *Sermo beati Thomae episcopi Mediolani* compilato verosimilmente nel X secolo, testimonia la resistenza della Chiesa di Milano alla richiesta del sovrano franco di uniformarsi alla liturgia romana. Solo il ricorso ad un'ordalia avrebbe dimostrato la pari dignità del rito ambrosiano permettendo alla Chiesa milanese di conservare le proprie tradizioni liturgiche.<sup>71</sup> Superata la diffidenza del primo incontro, l'episcopato ambrosiano trovò in Carlo Magno l'interlocutore ideale per il rilancio della cattedra cittadina e per l'affermazione dell'autorità metropolitana, a lungo offuscata dalla preminenza della concorrente Pavia.

Il favore immediato che la cattedra episcopale milanese incontrò presso il nuovo sovrano franco fu probabilmente uno dei moventi che spinsero il benestante Totone da Campione a mettersi, già nel 777, sotto la protezione dell'arcivescovo Tommaso. Come suggerisce Stefano Gasparri si trattò di una ‘scelta lungimirante’ vista la predilezione – della quale dovevano già essere leggibili i primi segni – che tutti i re della dinastia dimostrarono per Milano ed in particolare per sant'Ambrogio.<sup>72</sup> La politica di valorizzazione della città trovava in Tommaso un convinto patrocinatore. Tra le iniziative promosse dal metropolita deve essere annoverato l'impulso dato al culto dei santi locali anche attraverso la ristrutturazione di edifici sacri a questi intitolati: la basilica di San Calimero, restaurata dall'arcivescovo Lorenzo I in età tardo-antica, fu oggetto di un importante programma di

---

<sup>71</sup> *Sermo beati Thomae ep. Mediolani*, ed. A. – G. COLOMBO, RIS<sup>2</sup>, I, 2, pp. 90-95. Sulla vicenda vd. E. CATTANEO, *Sant'Eugenio vescovo e il rito ambrosiano*, «Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana» I (1970), pp. 30-43; ID., *La tradizione e il rito ambrosiano nell'ambiente lombardo medievale*, in *Ambrosius episcopus. Atti del convegno internazionale di studi ambrosiani nel XVI anniversario dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974)*, G. LAZZATI (a cura di), II, Milano, 1976, pp. 5-47 [Studia patristica Mediolanensia, 7].

<sup>72</sup> Il testamento di Totone è stato riedito recentemente nel volume di S. GASPARRI e C. LA ROCCA, *Carte di famiglia. Strategie, rappresentazione e memoria del gruppo familiare di Totone di Campione (721-877)*. Roma, 2005, pp. 323-327 (lo stesso documento anche in ChLA XXVIII, n. 855).

restauro promosso dall'arcivescovo, come testimonia l'epigramma mutilo dedicato al vescovo delle origini e conservato oggi nella cripta dell'edificio.<sup>73</sup>

Come in molte altre città del *regnum*, alla morte di Tommaso, è un monaco probabilmente di origine franca ad essere elevato al soglio episcopale: con l'ordinazione di Pietro (783 ca - 803 ca) la politica ecclesiastica milanese di promozione del culto di Ambrogio registrò una decisa accelerazione: già nel 784 l'arcivescovo procedeva alla fondazione di un monastero presso la basilica ambrosiana, dove era sepolto il santo dottore milanese insieme ai martiri Gervasio e Protasio.<sup>74</sup> Solo qualche anno dopo, nel 789, con un solenne diploma, Pietro dotava il cenobio dei beni necessari al sostegno della vita della comunità monastica, mentre venivano fissati i compiti dei monaci, tra i quali spiccava la preghiera mirata ad ottenere la protezione di Ambrogio e dei martiri da lui 'inventati'.<sup>75</sup> L'arcivescovo, che poteva vantare stretti legami con la corte di Carlo Magno e in particolar modo con l'anglosassone Alcuino, ottenne già nel 790 un diploma da parte del sovrano franco e di suo figlio Pipino a conferma delle dotazioni del monastero insieme al riconoscimento di Ambrogio come uno dei patroni della costruzione politica carolingia.<sup>76</sup> Il coinvolgimento dell'arcivescovo milanese nella politica ecclesiastica carolingia è testimoniato dall'intervento di Pietro al concilio di Francoforte del 794 e dalla confutazione, in concerto con il patriarca di Aquileia Paolino, della dottrina adozionista.<sup>77</sup> Agli anni di episcopato di Pietro deve essere ricondotta anche la personalità di Dateo, primo arciprete della cattedrale di cui ci sia giunto il nome.<sup>78</sup>

Tra i sottoscrittori del testamento di Dateo compare il diacono Odelperto che potrebbe essere identificato con il futuro metropolita di Milano, succeduto nell'803 all'arcivescovo Pietro.<sup>79</sup> Un milanese, dunque, del quale tuttavia non si sono conservate molte informazioni con l'eccezione del *Liber de baptismo, libellum* ordinato in 22 capitoli redatto in risposta all'inchiesta lanciata da Carlo Magno per conoscere le pratiche battesimali delle Chiese situate nei confini del suo impero. Gli

<sup>73</sup> Il testo mutilo è pubblicato in *ICUR*, ed. G. B. DE ROSSI, II, p. 178.

<sup>74</sup> Per la prima attestazione del monastero di Sant'Ambrogio nel 784 vd. *Il Museo Diplomatico dell'Archivio di Stato di Milano*, A.R. NATALE (a cura di), I, 1, Milano, 1968, n. 28. Sulla fondazione del cenobio vd. A. AMBROSIONI, *Per una storia del monastero di S. Ambrogio*, «Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana» IX (1980), pp. 291-317; sulla storia del monastero nei secoli IX e X vd. G. ROSSETTI, *Il monastero di S. Ambrogio nei primi due secoli di vita*, in *Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo. Convegno di studi nel XII centenario: 784-1984 (Milano, 5-6 novembre 1984)*, Milano, 1988, pp. 20-34.

<sup>75</sup> Il documento è pubblicato in *Il Museo Diplomatico* cit., n. 30.

<sup>76</sup> Il documento di Carlo Magno è edito in *Il Museo Diplomatico* cit., n. 31 (= *MGH Dipl. Kar.* I, n. 164).

<sup>77</sup> *MGH Concilia Aevi Karolini*, I, pp. 130-142.

<sup>78</sup> Di Dateo si è conservato il celebre testamento che provvedeva all'istituzione di un brefotrofito nei pressi della cattedrale, vd. CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGLI, n. 61.

<sup>79</sup> L'attestazione nella documentazione di un Odelperto prima suddiacono nel 777, poi diacono nel 787 ed infine prete nel 789 sembra chiarire le tappe della scalata della gerarchia ecclesiastica cittadina che portò, infine, Odelperto alla cattedra episcopale (cfr. *Il Museo Diplomatico* cit., n. 25, 30 e CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGLI, n. 61).

anni di episcopato di Odelperto coincidono, in effetti, con una fase di forte ed attiva elaborazione della liturgia, come testimoniato da alcuni codici manoscritti databili al periodo in cui sedette sulla cattedra milanese.<sup>80</sup> A questo momento storico risale, inoltre, l'unico documento originale conservatosi per Milano per i secoli anteriori al Mille.<sup>81</sup>

A partire dall'813 è attestato l'arcivescovo Anselmo. La morte di Carlo Magno e le complicate vicende legate alla ribellione di Bernardo toccarono in prima persona il metropolita milanese, uno dei *praeclari et nobiles viri* che si schierò apertamente con il figlio illegittimo di Pipino d'Italia.<sup>82</sup> Condannato a morte, pena poi commutata nella reclusione a vita in monastero, Anselmo fu deposto dalla sua carica episcopale nell'818 e, forse, rinchiuso nello stesso cenobio ambrosiano. Nessuna attestazione certa si è conservata, invece, per l'episcopato di Bono, che sedette sulla cattedra milanese tra l'818 e l'822.

La documentazione sulla storia ecclesiastica di Milano comincia ad infittirsi a partire dall'episcopato del franco Angilberto I che, tuttavia, restò in carica solo un anno (822-823). È possibile che la sua nomina fosse stata caldeggiata da Lotario stesso allo scopo di controllare l'importante sede metropolitana milanese che solo pochi anni prima era stata direttamente coinvolta nella ribellione di Bernardo.<sup>83</sup> Al suo breve periodo deve essere ricondotta l'inaugurazione del processo di restaurazione della cattedrale iemale di Santa Maria Maggiore nell'area dell'antica basilica di epoca ambrosiana accanto alla più imponente Santa Tecla, la cattedrale estiva. Nella stessa Santa Maria Maggiore, Angilberto si fece seppellire inaugurando una nuova tradizione nelle sepolture episcopali milanesi.<sup>84</sup>

L'episcopato del suo successore, anch'egli di probabile origine franca, Angilberto II (824-859), segna l'apice del periodo carolingio per la città di Milano. Pur di provenienza transalpina, è assai verosimile che il nuovo arcivescovo fosse residente in città già da qualche tempo e probabilmente prossimo all'entourage del suo predecessore.<sup>85</sup> Presente a Mantova in occasione del concilio dell'827 in cui si risolveva, sebbene solo provvisoriamente, l'antica *querelle* tra le concorrenti sedi

---

<sup>80</sup> Cfr. M. FERRARI, *Manoscritti e cultura*, in *Milano e i Milanesi* cit., pp. 241-275, in particolare vd.

<sup>81</sup> Il diploma di Odelperto risale all'anno 806 e in esso l'arcivescovo concedeva all'abate di Sant' Ambrogio Aregauso il possesso dell'*oratorium Sancti Vincentii* con la clausula tuttavia che questo restasse di proprietà della Chiesa milanese e non del monastero, cfr. *Il Museo Diplomatico* cit., n. 38.

<sup>82</sup> Cfr. *Annales Regni Francorum*, MGH SRG *in usum scholarum*, VI, pp. 147-148.

<sup>83</sup> Vd. G. ROSSETTI, *Società e istituzioni nel contado lombardo durante il Medioevo. Cologno Monzese*, I, Secoli VIII-X, Milano, 1968, pp. 84-88.

<sup>84</sup> J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 94-95.

<sup>85</sup> In questa direzione sembra di poter leggere la dichiarazione dell'arcivescovo, risalente all'859, rispetto alla discussa concessione da parte di Angilberto I al proprio *vassus* Lupo di alcuni beni in Cologno che appartenevano al monastero di S. Ambrogio. Angilberto II dichiarò di aver udito in quell'occasione i monaci bussare alla porta dell'episcopato per chiedere giustizia (cfr. G. ROSSETTI, *Società e istituzioni nel contado lombardo* cit., pp. 82, 87; *Il Museo Diplomatico* cit., n. 101).



episcopali di Cividale e Grado, Angilberto II è uno dei maggiori protagonisti della storia politico-ecclesiastica dell'ex *regnum langobardorum* negli anni del governo italico di Lotario e nel primo periodo di regno di Ludovico II. Fu lui a convocare nell'842 un concilio provinciale nella basilica ambrosiana, ricoprì il ruolo di *missus dominicus* nell'844 e fu, infine, animatore delle quattro sinodo che si tennero a Pavia tra 845 e 855.<sup>86</sup> Particolarmente solerte nel proprio impegno pastorale e nel programma di valorizzazione e correzione della vita monastica, Angilberto II dimostrò un grande interesse per le fondazioni cenobitiche cittadine, in modo particolare per la basilica e il monastero di Sant'Ambrogio. La preoccupazione per il rispetto della regola benedettina portò l'arcivescovo ad intervenire ripetutamente nella scelta dell'abate del monastero, malgrado i due documenti fondatori del 789 e del 790 prevedessero che l'elezione del superiore avvenisse all'interno della famiglia monastica secondo i criteri stabiliti dalla *regula Benedicti*. Così il quarto abate del cenobio, Gaudenzio (835-842), che era già stato posto a capo del monastero di San Vincenzo da poco fondato dallo stesso Angilberto II, fu trasferito per volontà dell'arcivescovo nel prestigioso cenobio ambrosiano. I suoi successori furono, invece, scelti tra l'alto clero della cattedrale: si tratta dell'arciprete Rachiberto, il cui abbaziato fu di breve durata (843-844) e di Andrea (844-851) che è forse possibile identificare con l'omonimo arcidiacono che figura tra i sottoscrittori di un diploma dell'843.<sup>87</sup> La devozione di Angilberto II per il santo *doctor* milanese emerge dalla documentazione epigrafica coeva, così come è evidente nell'ammirazione che ancor oggi suscita il tema iconografico scelto per l'abside della basilica ambrosiana insieme a quello inciso mirabilmente da Wolvino sul celebre altare d'oro le cui formelle illustrano episodi della vita di Ambrogio.<sup>88</sup> L'arcivescovo franco ordinò, infatti, la ricognizione delle reliquie del santo *episcopus* milanese e dei martiri da lui 'inventati' che furono così tolte dai sepolcri originari per essere collocate in un'unica urna di porfido posta sotto l'altare principale della basilica.<sup>89</sup> Al suo episcopato deve essere inoltre ricondotta la fondazione di San Vincenzo in Prato, al quale unì il cenobio di San Pietro di Mandello. Nel frattempo, nell'836, furono ultimati i lavori nella nuova basilica di Santa Maria Maggiore che fu infine solennemente dedicata. La solerzia per l'ordinamento della vita monastica si risolse, nell'840 circa, nella convocazione a Milano dei monaci Leudegario e Ildemaro, probabilmente provenienti

---

<sup>86</sup> Cfr. M. NAVONI, *Dai Longobardi ai Carolingi* cit., pp. 104-106. Angilberto II veste i panni di *missus dominicus imperatoris* insieme al conte Giovanni durante il placito dell'844 nel quale venne discussa la causa intercorrente tra il monastero di Sant'Ambrogio e Teutperto di Vimercate (cfr. *I placiti del Regnum Italiae*, C. MANARESI (a cura di), I, n. 48, pp. 156-160 [Fonti per la Storia d'Italia, 92]).

<sup>87</sup> M. TAGLIABUE, *Cronotassi degli abati di S. Ambrogio nel Medioevo*, in *Il monastero di S. Ambrogio* cit., pp. 279-280, vd. inoltre le utili schede pp. 290-296. Per il citato diploma dell'843 vd. *Il Museo diplomatico* cit., n.73.

<sup>88</sup> MGH *Epist.* V, p. 532;

<sup>89</sup> Per una presentazione più esaustiva dei temi iconografici dell'altare di Wolvino e del mosaico absidale della basilica ambrosiana vd. S. BANDERA, *L'altare d'oro di Sant'Ambrogio*, Milano, 1995; *L'altare d'Oro di Sant'Ambrogio*, C. CAPPONI (a cura di), Milano, 1996.

da Corbie. I due furono incaricati della riforma di diversi cenobi della diocesi milanese e furono successivamente ‘prestati’ al vescovo di Brescia Ramperto per la riforma di San Faustino Maggiore. La loro carriera sembrerebbe concludersi a San Pietro di Civate, dove Leudegario fu nominato abate nell’844.<sup>90</sup> Angilberto II fu, poi, protagonista di diverse traslazioni di corpi santi: in particolare il trasferimento delle spoglie di san Calocero di Albenga, diocesi suffraganea di Milano, al monastero di Civate e la traslazione delle reliquie di san Quirino e Nicomede nel cenobio di San Vincenzo in Prato. I corpi dei santi giunsero tuttavia anche da Roma, come testimonia l’arrivo dei *pignora* dei santi Primo e Feliciano inviate dal papa e sistemate dall’arcivescovo a Leggiuno e Milano.<sup>91</sup> L’interesse del metropolita per le reliquie di santi non toccò esclusivamente la diocesi milanese: grazie alla sua donazione, il presule di Vercelli Notingo – anch’egli un transalpino la cui carriera si dispiega principalmente sul territorio italico come nel caso di Angilberto II – riceveva le reliquie del vescovo armeno Aurelio che sarebbero state trasferite oltralpe nel monastero di Hirsau, nelle terre di proprietà della famiglia di Notingo.<sup>92</sup>

I successori di Angilberto II furono nuovamente reclutati nel clero cittadino: l’episcopato di Tadone che sedette sulla cattedra milanese tra 860 e 868 è poco documentato,<sup>93</sup> tuttavia in quegli anni è attestato, con la carica di arcidiacono, Ansperto, verosimilmente un ecclesiastico di estrazione locale, che succedette a Tadone nell’868. Celebre per l’ampio programma di rinnovamento edilizio della città di Milano, mirato agli edifici sacri e civili, Ansperto fece edificare una chiesa e un ospizio intitolati a Satiro, il fratello laico del patrono dell’*ecclesia Mediolanensis*, Ambrogio. Personalmente legato a Ludovico II, il metropolita ambrosiano rivendicò con forza le spoglie dell’imperatore carolingio morto in territorio bresciano: ottenuta la salma del sovrano, Ansperto procedette alla sua sepoltura nella basilica di Sant’Ambrogio presso le tombe di Pipino e

<sup>90</sup> Sul monastero di Civate e la storia delle reliquie che qui furono riunite durante l’episcopato di Angilberto II vd. P. TOMEA, «*Nunc in monasterio prefato Clavadis nostro tempore conditus requiescit*». *Il trasferimento di Calocero a Civate e altre traslazioni di santi nella provincia ecclesiastica di Milano e nei suoi dintorni tra VIII e X secolo*, in *Età romanica. Metropoli, contado, ordini monastici nell’attuale provincia di Lecco (XI-XII secolo). Atti del convegno 6-7 giugno 2003 Varenna – Villa Monastero*, C. BERTELLI (a cura di), Milano, 2006, pp. 159-189.

La presenza dei due monaci transalpini a Brescia è documentata grazie alla conservazione dell’atto di fondazione del monastero di San Faustino Maggiore (cfr. CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGI, n. 140) oltre ad essere testimoniata dal codice memoriale e liturgico di San Salvatore nel quale venivano inseriti i nomi delle personalità che avevano beneficiato la fondazione (Cfr. *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia*, MGH *Libri Memoriales et Necrologia. Nova Series*, Hannover, 2000, pp. 106, 192).

<sup>91</sup> Vd. P. FRIGERIO – S. MAZZA – P. PISONI, *Il vasso Eremberto e la donazione a S. Primo di Leggiuno*, «Rivista Storica Varesina» XII (1975), pp. 51-83, in particolare vedi pp. 51-58. Sulle traslazioni di reliquie promosse dall’arcivescovo milanese Angilberto II vd. P. TOMEA, «*Nunc in monasterio*» cit., pp. 160-162.

<sup>92</sup> Un racconto agiografico narra le oscure vicende della vita di Aurelio e gli avvenimenti legati al trasferimento nel cenobio ospitato nella Foresta Nera (*Vita et Translatio Aurelii episcopi armeni* (BHL 819), AASS *Novembris* IV, pp. 134-137); per una presentazione esaustiva del testo e della sua tradizione manoscritta vd. T. KLÜPPEL, *Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno*, Sigmaringen, 1980, p. 26-42.

<sup>93</sup> Si è tuttavia conservato un bel *carmen* di Sedulio che saluta in tono encomiastico il ritorno di Tadone a Milano (cfr. MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, III, p. 236).

Bernardo. Fu proprio l'arcivescovo ambrosiano a coronare, poi, a Pavia, nell'875, Carlo il Calvo quale nuovo re d'Italia. Le vicende relative all'eredità del sovrano carolingio, morto nell'877, coinvolsero Ansperto provocando la rottura con il pontefice romano: nell'878 il metropolita milanese veniva scomunicato e richiamato a Roma. Il rifiuto opposto all'ingiunzione di presentarsi al cospetto di Giovanni VIII (872-882) esacerbò il contrasto che culminò nella dichiarazione di destituzione dalla carica episcopale. I provvedimenti presi dal detentore della cattedra petrina restarono, però, carta morta e Ansperto conservò il suo ufficio riuscendo, infine, a riappacificarsi con il papa nell'881 in seguito all'incoronazione di Carlo il Grosso: nella lettera di Giovanni VIII diretta ad Arderico, abate del monastero intitolato ai SS. Gervasio e Protasio, la Chiesa milanese veniva per la prima volta ufficialmente definita "Ambrosiana", segnando l'inizio di una nuova epoca dell'*ecclesia Mediolanensis*.<sup>94</sup>

Il IX secolo fu indubbiamente un momento capitale della storia della Chiesa di Milano: l'autorità del metropolita milanese si era sensibilmente rafforzata, così come il suo prestigio era stato decisamente accresciuto grazie al felice connubio con i sovrani franchi. Come incisivamente afferma Annamaria Ambrosioni l'arcivescovo di Milano era riuscito nell'arco del primo secolo di dominazione carolingia ad imporsi come il primo dei *proceres* ecclesiastici del regno.<sup>95</sup> Tale comunione di intenti si tradusse nella promozione, anche al di là dei confini della diocesi, della riforma ecclesiastica e sociale caldeggiata dai sovrani della nuova dinastia al potere. L'allineamento sulle posizioni promosse dai Carolingi non significò tuttavia l'appiattimento della tradizione milanese; al contrario, proprio l'annessione del *regnum langobardorum* alla nuova costruzione politica di Carlo Magno costituì l'occasione per la presa di coscienza del proprio particolarismo, la cui origine venne identificata in Ambrogio. Un intellettuale del calibro di Walafrido Strabone avrebbe riconosciuto nell'840 la peculiarità ecclesiastica milanese ricordando nel suo *Libellus de exordiis et incrementis quarundam observationibus ecclesiasticis rerum* come fosse stato il vescovo Ambrogio ad organizzare non solo la liturgia della messa, ma anche quella di tutti gli altri uffici, per *l'ecclesia Mediolanensis* e per tutte le altre Chiese della Liguria; la tradizione da lui inaugurata sarebbe stata rispettata nei secoli fino all'epoca presente.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Vd. *Registrum Iohannis VIII*, MGH *Epistolae*, VII, n. 269: Giovanni VIII, che ricorre abitualmente alla formula *sancta Mediolanensis ecclesia*, introduce nel documento l'inedita espressione *legatio ambrosianae ecclesiae* per definire la delegazione milanese che si era presentata al suo cospetto. Il pontefice romano testimonia, così, in maniera indiretta l'affermazione di tale formula distintiva per la Chiesa di Milano.

<sup>95</sup> A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi* cit., p. 101.

<sup>96</sup> WALAFRIDUS STRABO, *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rebus*, MGH, *Capitularia regum Francorum*, II, p. 497: *Ambrosius quoque mediolanensis episcopus tam missae quam ceterorum*

Un altro ambito è ugualmente marcato dall'inegabile successo della politica dei metropolitani milanesi: quest'ultimi riuscirono, nell'arco di un secolo, a unire tutte le componenti cittadine intorno alla figura dell'arcivescovo. Persino nel momento di maggior disgrazia, scomunicato dal papa e deposto, Ansperto fu spalleggiato dal proprio clero e dal popolo, mentre la fazione che lo avversava fu costretta ad abbandonare la diocesi.<sup>97</sup> La coesione della città attorno ad Ansperto è efficacemente simboleggiata dalle porte chiuse di Milano, asserragliata dentro quelle mura che proprio il metropolita aveva voluto restaurare e che rimasero inesorabilmente serrate davanti agli inviati di Giovanni VIII.<sup>98</sup> La stessa progressiva maggior partecipazione dei suffraganei della sede ambrosiana alle sinodo convocate dagli arcivescovi milanesi evidenzia il recuperato esercizio di quella giurisdizione metropolitana che era stata ridimensionata durante i secoli di dominazione longobarda.

Persino in campo culturale Milano accrebbe il proprio prestigio nel primo periodo carolingio: alcuni dei manoscritti studiati da Mirella Ferrari – tra i quali spicca il codice segnato Arch. Capitolare S. Ambr. M 15 allestito in uno *scriptorium* della Renania o Francia nord-orientale nel primo terzo del IX secolo e giunto a Milano entro la metà dello stesso secolo – testimoniano l'intensità dei contatti tra Milano, le regioni centrali dell'Impero e la stessa corte di Aquisgrana.<sup>99</sup> La produzione libraria legata ai primi decenni di vita del monastero di Sant'Ambrogio appare, inoltre, sensibile a motivi tipicamente irlandesi che potrebbero indicare la presenza presso la basilica di copisti insulari.<sup>100</sup> Tali iniziative ben si sposano con le notizie relative all'impegno per il rilancio culturale della città promosso dall'instancabile Angilberto II: l'arcivescovo si impegnò per migliorare il livello della scuola cattedrale, non esitando anche in questo caso, ad importare libri e *magistri*.<sup>101</sup> Al suo episcopato deve infatti essere ricondotta l'approdo a Milano della monumentale

---

*dispositionem officiorum suae ecclesiae et aliis Liguribus ordinavit, quae et usque hodie in mediolanensi tenetur ecclesia.*

<sup>97</sup> L'arcidiacono Anselmo, ligio alle disposizioni papali, lottò per rendere effettiva la deposizione di Ansperto, come emerge dalla lettura delle più tardive lettere di Giovanni VIII, tuttavia la sua iniziativa non ebbe alcuna risposta da parte del clero milanese (cfr. *Registrum Iohannis VIII*, n. 270, 272).

<sup>98</sup> *Registrum Iohannis VIII*, n. 202. Cfr. G. P. BOGNETTI, *Pensiero e vita a Milano e nel Milanese durante l'età carolingia*, in *Storia di Milano* cit., II, pp. 791-793.

<sup>99</sup> Sul codice dell'Archivio Capitolare di S. Ambrogio M 15 vd. M. FERRARI, *Manoscritti e cultura*, in *Milano e i milanesi* cit., pp. 245-246; Per una meticolosa analisi codicologica e paleografica del manoscritto e la presentazione dei testi qui inclusi vd. EADEM, *La Biblioteca del monastero di S. Ambrogio. Episodi per una storia*, in *Il Monastero di S. Ambrogio* cit., pp. 84-107.

<sup>100</sup> La presenza di una comunità irlandese è resa evidente dall'allestimento milanese del codice Bernese 363, un'antologia di prosatori e poeti datata al IX<sup>3/4</sup> secolo che presenta un fitto sistema di postille tra le quali spiccano quelle di Sedulio Scoto e Giovanni Scoto Eriugena (cfr. S. GAVINELLI, *Per un'enciclopedia carolingia*, pp. 1-25; EADEM, *Irlandesi, libri biblici e il monastero di S. Ambrogio in età carolingia*, in *Il Monastero di S. Ambrogio nel Medioevo. Convegno di studi nel XII centenario 784-1984*, Milano, 1988, pp. 350-360, in particolare sul manoscritto di Berna vd. 351-353 [*Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia*, 3]).

<sup>101</sup> Sul rilancio culturale di Milano carolingia vd. M. FERRARI, *Manoscritti e cultura* cit., pp. 247-248; Altrettanto illuminante la panoramica dei codici offerta da S. GAVINELLI, *Irlandesi, libri biblici greco-latini* cit.

enciclopedia carolingia, il *Liber glossarum*, del quale fu allestita una copia oggi segnata come Ambr. B 36 inf., il cui allestimento può essere datato alla metà del secolo IX.<sup>102</sup> Il livello dello *scriptorium* di S. Ambrogio è tale che i copisti sembrano essere a loro agio persino con il greco, come testimonia il celebre *Salterio* greco-latino scritto sotto l'episcopato di Pietro (Berlin, Hamilton 552).<sup>103</sup> Gli autorevoli studi sulla produzione manoscritta di Milano carolingia hanno, inoltre, portato alla luce l'esistenza di un collegamento tra la città ambrosiana e il prestigioso monastero di San Gallo, legame che si rivela particolarmente stretto per il materiale liturgico.

Non solo la produzione manoscritta, ma anche un rinnovato slancio epigrafico caratterizzano il IX secolo milanese: la scelta della basilica ambrosiana come luogo di sepoltura dei re franchi è accompagnata dall'incisione su pietra dei loro epitaffi, tra i quali emerge per la qualità dei versi l'epigramma in distici dedicato a Ludovico II.<sup>104</sup> Sempre in Sant'Ambrogio, dove vennero sepolti la maggioranza dei vescovi di età carolingia, si conserva il pregevole epitaffio di Ansperto nel quale viene esaltato il programma di valorizzazione edilizia delle strutture sacre e civili della città.<sup>105</sup>

Il successo di Milano carolingia appare, dunque, specialmente legato all'attività dei suoi metropolitani: le autorità civili, pur presenti in città, sono inesorabilmente poste in ombra dai carismatici detentori dell'autorità metropolitana. Confortati nel loro ruolo dalla fiducia delegata dai sovrani franchi alle *elites* ecclesiastiche, gli arcivescovi milanesi poterono infine coronare tra la fine dell'VIII e il IX secolo le ambizioni di affermazione, da lungo tempo coltivate, rispetto alle concorrenti città dell'ex *regnum langobardorum*: relegata in posizione subalterna rispetto alla capitale longobarda Pavia, *Mediolanum* poteva infine sorpassare la rivale e imporsi come il nuovo centro di conservazione della memoria della nuova dinastia al potere in Italia, ruolo ben illustrato dalla prerogativa milanese delle sepolture regie. Tale vocazione si conservò per tutto il IX secolo, anche nei momenti in cui furono altre città, Verona nel caso di Pipino d'Italia e Pavia per Lotario I e Ludovico II, ad essere elette quali *sedes regiae*. Per tale ragione è estremamente insidioso parlare di una capitale per il regno carolingio in Italia, sebbene Milano rappresentò indubbiamente il principale centro "carolingio" del *Regnum Italiae*.

---

<sup>102</sup> Vd. M. FERRARI, *Manoscritti e cultura* cit., pp. 248-250.

<sup>103</sup> Cfr. S. GAVINELLI, *Irlandesi* cit., in particolare sul salterio greco-latino copiato dal monaco Magno vd pp. 357-358.

<sup>104</sup> L'originale dell'epigrafe è perduto, tuttavia esso fu trascritto ai ff. 85v-87r nel codice parigino Bibl. Nat. Lat. 7972, allestito in Francia (cfr. B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, I, *Catalogue des manuscrits classiques latins copiés du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*. Apicius-Juvénal, Parigi, 1982, 477-478).

<sup>105</sup> A. AMBROSIONI, "Atria vicinas struxit et ante fores". Note in margine a un'epigrafe del IX secolo, in EADEM, *Milano, papato e impero* cit., pp. 229-244. Il testo dell'epitaffio, riproposto da Annamaria Ambrosioni in nota al saggio sopracitato, è edito nella serie dedicata ai *Tituli italici* in MGH *Poetae Latini Aevi Carolini* IV, II-III, p. 1009.

### 2.3. Sotto l'egida di Ambrogio: l'agiografia carolingia a Milano

L'inno composto da un altrimenti ignoto Massimiano, vissuto tra VI e VII secolo, ricorda tre volte la lotta di Ambrogio contro gli ariani.<sup>106</sup> Lo studioso di storia della Chiesa milanese Enrico Cattaneo suggerisce di imputare tale insistenza alla volontà di dare fiducia a chi subiva in quegli anni la politica longobarda, più spesso favorevole all'arianesimo piuttosto che al cattolicesimo.<sup>107</sup> È possibile, in effetti, che la vocazione anti-ariana di Ambrogio non lo indicasse come un naturale candidato alla simpatia dei nuovi dominatori. L'annosa questione dell'arianesimo dei Longobardi è stata, però, ridimensionata dall'ultima storiografia che, attraverso un serrato confronto con le fonti, ha dimostrato come le testimonianze chiare di una confessione ariana siano in realtà rarissime e come si sia più spesso trattato di personali scelte di fede dei sovrani longobardi, alla corte dei quali cattolicesimo e arianesimo convivevano pacificamente.<sup>108</sup> Pur rinunciando a ricorrere all'argomento ariano per spiegare la mancata enfasi della figura di Ambrogio nei primi secoli medievali, non è possibile non notare come il *Versum de Mediolano civitate*, pur menzionando il santo, non gli accordi nessuna posizione di rilievo nel pantheon dei santi venerati nella città longobarda.

Lo storico dei Longobardi, Paolo Diacono, al momento di ricordare le sedi episcopali che potevano vantare una fondazione apostolica, fa esplicitamente riferimento ad Anatalone, il cui nome garantiva il legame tra la *ecclesia Mediolanensis* e il *princeps apostolorum*.<sup>109</sup> Una tale notizia non può essere imputata ad un'invenzione personale dell'intellettuale longobardo, ma essa doveva necessariamente fondarsi su una tradizione esistente, della quale purtroppo non si sono conservate altre testimonianze. La pretesa all'apostolicità della Chiesa milanese ha dunque radici più antiche rispetto al primo testo che coerentemente ne sviluppa le conseguenze in un manifesto di legittimazione per l'*ecclesia* di Milano: tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo fu compilato il *Libellus de situ civitatis Mediolani* che riconduceva la fondazione della Chiesa milanese all'attività di Barnaba, personaggio che la tradizione locale identificò nel maestro di Anatalone. Sebbene Barnaba non facesse parte del gruppo dei discepoli riuniti da Cristo, egli era ormai annoverato nel

---

<sup>106</sup> Per una completa presentazione dell'inno vd. O. HEIMING, *Il lavoro di Maria Laach intorno al breviario ambrosiano*, in *Problemi di liturgia ambrosiana*, Milano, 1949, pp. 56ss [Archivio Ambrosiano, 1]; M. HUGLO, *Fonti e paleografia del canto ambrosiano*, Milano, 1956, p. 85 [Archivio Ambrosiano, 7]. L'inno è edito in *Analecta Hymnica Medii Aevi* 52, n. IX: *Christus qui nunquam deserit / quos suo redemit sanguine / direxit virum inclitum / ut Arium detrueret [...] Arii perfidia / purgatur de ecclesia / cuncta concrepant agmina / nec desunt Christi munera [...] suscepit ecclesiam / gubernavit intrepidus / confessor esse meruit / dum Arrianis non cedit*.

<sup>107</sup> E. CATTANEO, *La tradizione e il rito ambrosiani*, in *Ambrosius episcopus* cit., pp. 7-8.

<sup>108</sup> Per un'analisi della cosiddetta 'questione ariana' vd. S. GASPARRI, *Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell'Italia longobarda e franca*, «RM RIVISTA» VI/2 (2005), pp. 1-56, in particolare pp. 4-19 [consultabile online su [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)].

<sup>109</sup> PAULUS DIACONUS, *Liber de episcopis Mettensibus*, MGH SS II, p.261.

numero degli apostoli in ragione del legame che lo univa a san Paolo, dal quale aveva ricevuto il mandato della missione di evangelizzazione.<sup>110</sup> La leggenda dell'apostolicità dell'*ecclesia mediolanensis* venne dunque ripresa in un momento successivo al primo periodo carolingio che pure era stato estremamente sensibile al tema delle radici apostoliche delle sedi episcopali dell'Impero. L'informazione relativa alla fondazione della Chiesa locale ad opera di Anatalone, offerta da Paolo Diacono, non ebbe seguito nel secolo successivo alla conquista, o quanto meno su di essa non si è conservata alcuna documentazione. È forte la tentazione di ricondurre tale tradizione apostolica al secolare scontro con Pavia: tra VIII e IX secolo la Chiesa ticinese aveva infatti scelto quale proprio santo di punta il proto-vescovo Siro riagganciando il suo nome a quello dell'apostolo Pietro tramite le maglie intermedie rappresentate da Ermagora e dall'evangelista Marco. Impossibile dire se l'analoga rivendicazione milanese di apostolicità consista in una risposta alla leggenda pavese – senza dimenticare che tale procedimento era stato adottato con successo anche dalla Chiesa aquileiese – o al contrario ne abbia provocato la formazione. È indubbio, in ogni caso, che tale notizia, potenzialmente assai remunerativa, fu decisamente posta in ombra dal grande investimento promosso dalle *elites* ecclesiastiche milanesi nei confronti della figura del vescovo Ambrogio.

La messa in sordina del culto ambrosiano, durante i secoli longobardi, forse non fu l'esito di un programma consapevole, ma più probabilmente il risultato della naturale adattamento delle *elites* ecclesiastiche ai nuovi tempi, ai nuovi sovrani e agli stimoli ricevuti dai programmi agiografici promossi nelle vicine sedi episcopali. Pur mantenendo nell'ombra la figura di Ambrogio, la Chiesa milanese conservava orgogliosa la tradizione liturgica che al santo *doctor* veniva fatta risalire e quando Carlo Magno si affacciò sul territorio italico fu subito evidente che non avrebbe potuto imporre all'*ecclesia Mediolanensis* il rito romano che, in un programma di uniformazione liturgica, veniva adottato da un numero sempre maggiore di Chiese. La lungimiranza del sovrano franco, consapevole dell'importanza strategica della città e della necessità di legare durevolmente a sé le terre conquistate, permise non solo a Milano di conservare la propria specificità, ma di innestare su di essa una politica di legittimazione e prestigio della quale Ambrogio divenne l'autorevole vessillo. Tale programma politico fu sorprendentemente fatto proprio dagli arcivescovi transalpini milanesi: Pietro e Angilberto II furono indubbiamente i più convinti sostenitori del culto del santo vescovo che nell'arco di un secolo si impose come il protettore e patrono non solo delle più importanti fondazioni religiose cittadine, ma dell'intera *ecclesia* milanese. Non sorprende dunque che la totalità

---

<sup>110</sup> Sulle origini della leggenda di Barnaba vd. P. TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano, 1993, pp. 14-18 [*Bibliotheca erudita*. Studi e documenti di storia e filologia, 2].

della produzione agiografica, che può essere ricondotta con ragionevole certezza al primo secolo di dominazione carolingia, sia interamente dedicata alla memoria ambrosiana.

L'analisi delle fonti agiografiche di Milano altomedievale è largamente debitrice dei puntuali lavori dedicati da Paolo Tomea alla città ambrosiana. Molti dei ragionamenti espressi nei seguenti paragrafi sono, dunque, il risultato dell'attenta lettura dei suoi diversi contributi, le cui conclusioni rappresentano indubbiamente le più attente e verosimili ricostruzioni per l'individuazione del momento e del contesto di compilazione delle diverse opere. Sebbene il caso milanese sia già stato diffusamente e approfonditamente studiato non è possibile prescindere dalla sua illustrazione nel panorama dell'agiografia italica del primo periodo carolingio: Milano costituisce, infatti, il termine di paragone rispetto al quale è possibile valutare la letteratura agiografica prodotta negli altri centri episcopali del *regnum*. La strategia agiografica ambrosiana rappresentò l'inevitabile, ma ineludibile, modello, in taluni casi evidente, in altri taciuto ma pur presente, al quale si ispirarono, e con il quale dovettero concorrere, gli anonimi agiografi attivi negli *scriptoria* episcopali del territorio italico. L'intervento di chi scrive è, così, volto ad integrare alcuni dati al materiale analizzato dal Tomea e ad inserire la documentazione agiografica in una prospettiva spiccatamente storica volta ad evidenziare la peculiarità del caso milanese nel panorama carolingio del *regnum Italiae*.

### 2.3.1. Il *De vita et meritis sancti Ambrosii* (BHL 377d)

La scoperta in un antico codice sangallese di un'inedita versione della *Vita Ambrosii* è una scoperta piuttosto recente: Angelo Paredi ne pubblicò il testo per la prima volta nel 1964 associando immediatamente la produzione del testo al periodo carolingio di Milano.<sup>111</sup> La scoperta attirò inevitabilmente l'attenzione della comunità scientifica: la compilazione di un testo alternativo all'autorevole agiografia composta da Paolino di Milano, segretario del grande *doctor* milanese, su istigazione dello stesso Agostino d'Ipbonai era di per sé una scoperta eccezionale. Essa era resa ancor più straordinaria dalla consapevolezza che BHL 377d aveva avuto una fortuna estremamente limitata, come è evidente dalla sua conservazione in un unico testimone, al quale malgrado i decenni passati dalla pubblicazione del Paredi non sono stati aggiunti altri manoscritti.

La perizia paleografica di Bernhard Bischoff, chiamata in causa per i necessari accertamenti sulla datazione del manoscritto, confermava che la sezione del codice di San Gallo (Stiftsbibliothek

---

<sup>111</sup> *Vita e meriti di S. Ambrogio. Testo inedito del secolo nono illustrato con le miniature del salterio di Arnolfo*, A. PAREDI (a cura di), Milano, 1964 [*Fontes Ambrosiani in lucem editi cura et studio Bibliothecae Ambrosianae*, 37]. Una nuova edizione del *De Vita et Meritis*, provvista di una puntuale identificazione delle fonti del compilatore presentate a fronte del testo di BHL 377d, è pubblicata da P. COURCELLE, *Recherches sur saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie*, Paris, 1973, pp. 49-121.



569, pp. 3-97) che riportava il *De vita et meritis Ambrosii* poteva essere ricondotta ad uno *scriptorium* milanese del quarto ventennio del secolo IX. La datazione del testo al primo secolo carolingio non ha sollevato alcun dubbio, tuttavia l'identificazione dell'arcivescovo, sotto il cui episcopato l'anonimo agiografo compilò il *De vita et meritis*, è controversa. I naturali candidati a tale attribuzione, se non altro per il lungo periodo durante il quale detennero la massima carica ecclesiastica cittadina, sono Angilberto II e Ansperto. Come prudentemente ricorda lo stesso Paolo Tomea esistono elementi per la rivendicazione del testo ad entrambi i periodi episcopali e, come è consueto in agiografia, non è possibile presentare una prova definitiva a sostegno dell'una o dell'altra ipotesi. Tuttavia un ragionevole margine di verosimiglianza permette di ricondurre la compilazione di BHL 377d agli anni del dinamico arcivescovo franco Angilberto II.

Il *De vita et meritis sancti Ambrosii* colpisce immediatamente il lettore per l'estrema lunghezza del testo, di gran lunga superiore alle coeve produzioni agiografiche di area italica. Largamente debitore della *Vita Ambrosii* di Paolino e degli scritti dello stesso Ambrogio, il testo è ricco di prestiti letterari estratti dalle opere dei più prestigiosi scrittori della tarda antichità: la *Historia Tripartita* di Cassiodoro offre la cornice storica nella quale situare le vicende narrate,<sup>112</sup> mentre inediti episodi della vita del santo *doctor* milanese sono tratti da celebri agiografie altomedievali, quali il *Liber de virtutibus sancti Martini* di Gregorio di Tours e l'anonima *Vita sancti Gaudentii Novariensis* (BHL 3278). Quest'ultima, compilata a Novara al principio dell'VIII secolo sotto l'episcopato di Leone, al quale l'agiografo fa esplicito riferimento, fornisce un sicuro termine *post quem* per la redazione di BHL 377d: si tratta, infatti, della fonte più recente utilizzata dal compilatore milanese. Peraltro l'uso dell'espressione "*regnum italicum*" all'interno dell'agiografia rimanda inequivocabilmente al periodo di dominazione carolingia, come testimoniano i numerosi diplomi redatti a partire degli anni di regno di Ludovico il Pio.<sup>113</sup> La cultura dell'agiografo non si limita agli scrittori e poeti tardo-antichi e altomedievali – Pierre Courcelle ha brillantemente individuato prestiti dai *Carmina* di Ennodio e Venanzio Fortunato – ma comprende sorprendentemente autori classici, e dunque pagani, tra i quali spiccano Plauto, Cicerone, Virgilio, e Petronio.<sup>114</sup> I testi profani sono totalmente assimilati, come pressoché costantemente nelle opere di

---

<sup>112</sup> La conoscenza del testo e il ricorso all'*Historia Tripartita* di Epifanio-Cassiodoro da parte di lettori, scribi e artisti vissuti nel periodo carolingio è stata sottolineata nello studio dedicato da Rosamond McKitterick ai processi di ricezione, comprensione e rielaborazione delle narrazioni consacrate alla storia cristiana che divennero, nel IX secolo, nuovi simboli di autorità, conoscenza e identità, cfr. R. MCKITTERICK, *History and Memory* cit., in particolare sulla traduzione in latino delle opere dei tre ecclesiastici greci Socrate, Sozomeno e Teodoreto da parte di Epifanio-Cassiodoro vedi pp. 233-241.

<sup>113</sup> *De Vita et meritis sancti Ambrosii*, ed. P. COURCELLE, p. 53.

<sup>114</sup> Le opere classiche che sono riecheggiate nel *De vita et meritis* sono l'Eneide e le Georgiche di Virgilio, le Catilinarie di Cicerone, il *Mercator* di Plauto e il *Satyricon* di Petronio. L'individuazione di tali prestiti permette, inoltre, di apprezzare la poliedricità della formazione culturale dell'agiografo, le cui conoscenze valicano abbondantemente i

scrittori ecclesiastici, dalla cultura biblica del compilatore che si rivela anche attraverso i cinquantanove passaggi che costituiscono delle esplicite citazioni o reminiscenze bibliche. Come efficacemente indica Pierre Courcelle, “notre Carolingien a surtout un tempérament d'historien”.<sup>115</sup> le opere di Ambrogio e le altre fonti sono trattate alla stregua di importanti mine di informazioni per illustrare la parabola del protagonista del *De vita et meritis*. Agostino aveva, infatti, affidato a diverse sue opere (le *Confessiones*, la lettera a Paolina e il *De civitate Dei*) il ricordo degli avvenimenti relativi al suo soggiorno milanese così come aveva annotato in esse le sue impressioni sulla personalità di Ambrogio. Rispetto alla tabella, peraltro assai completa, delle fonti individuate dallo studioso francese, Paolo Tomea segnala la coincidenza di testo tra BHL 377d e la *Vita sancti Satyri* (BHL 7510) dedicata al fratello dell'*eximius doctor* milanese.<sup>116</sup> Nel suo articolo dedicato ad una rilettura dell'agiografia ambrosiana altomedievale, il Tomea chiarisce inequivocabilmente la direzione del prestito tra i due testi agiografici: contrariamente alla datazione che era stata assegnata a BHL 7510, reputato un testo del X-XI secolo, sarebbe proprio la *Vita sancti Satyri* la fonte di due passaggi del *De vita et meritis*. Il racconto dedicato al fratello di Ambrogio – un laico, caratteristica assai sorprendente in un testo agiografico altomedievale – deve così essere retrodato al IX secolo convertendosi anch'esso in una produzione agiografica carolingia. Sulla *Vita sancti Satyri* si tornerà, dunque, nel seguente paragrafo ad essa dedicato.

La sintetica presentazione delle fonti di BHL 377d rivela l'importanza dell'impegno profuso nell'elaborazione di un testo alternativo alla *Vita Ambrosii* allestita dal segretario Paolino. Il *De vita et meritis*, che appare in misura preponderante debitore delle opere i cui passaggi sono riproposti nel testo, contiene un'unica informazione della quale i filologi non hanno potuto individuare la fonte. Si tratta dell'episodio relativo alla punizione alla quale fu sottoposto Stilicone per aver permesso la cattura di un certo *Cresconius* all'interno del sacro recinto delle mura della basilica ambrosiana.<sup>117</sup> A causa dell'azione commessa, Stilicone avrebbe dovuto fare ammenda presso Ambrogio: provvide, così, alla donazione di una casa di suo possesso e di alcuni possedimenti (*domum propriam praediaque nonnulla*) all'*Ecclesia Ambrosiana* (*sic* nel testo). Le preghiere spese all'indirizzo del vescovo valgono inoltre al *magister militum* romano la guarigione dell'unica figlia. La tradizione della *domus Stilichoni* è attestata proprio nel IX secolo in un'altra fonte: si tratta dell'epitaffio dell'arcivescovo Ansperto nel quale il versificatore dichiara:

---

confini delle letture di base necessarie alla formazione di un chierico e indicano come egli avesse ricevuto una buona formazione retorica (cfr. P. COURCELLE, *Recherches* cit., pp. 143-148 nelle quali l'autore pubblica una tabella sintetica di tutti i prestiti identificati nel testo BHL 377d).

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>116</sup> P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli. Note di agiografia milanese altomedievale*, «Filologia mediolatina» 5 (1998), pp. 149-232, in particolare sulla *Vita Satyri* vedi pp. 191-195.

<sup>117</sup> L'episodio è narrato ai paragrafi 67-68, vd. *De Vita et meritis sancti Ambrosii*, ed. P. COURCELLE, pp. 97-99.

*Moenia sollicitus commissae reddidit urbi  
diruta: restituit de Stilichone domum.  
Quot sacras aedes quanto sudore refecit!*<sup>118</sup>

La coincidenza tra le due notizie ha fatto propendere il primo editore del *De vita et meritis* per una datazione del testo agli anni di episcopato di Ansperto.<sup>119</sup> A conferma di tale datazione veniva chiamato in causa il programma iconografico dedicato ad Ambrogio ed inciso nelle 12 famose formelle dell'altare d'oro di Wolvinio. Nelle raffigurazioni scelte per illustrare la vita del celebre vescovo di Milano non compaiono, infatti, due episodi presenti in BHL 377d: si tratta della conversione di sant'Agostino e dell'incontro tra Ambrogio e l'*episcopus Novariensis* Gaudenzio. La certa attribuzione della confezione della mirabile opera di oreficeria all'episcopato di Angilberto II che, come ricordato, aveva provveduto alla risistemazione della sepoltura di Ambrogio nella basilica a lui intitolata, rendeva obbligatoria la conclusione che il racconto agiografico fosse stato redatto successivamente alla lavorazione dell'altare d'oro. Una relazione di tipo inverso sarebbe, infatti, poco probabile in ragione della mancata inserzione di tali episodi nel programma iconografico di Wolvinio. Malgrado le caute riserve espresse da Lellia Cracco Ruggini e dallo stesso Pierre Courcelle a proposito della posteriorità del *De vita et meritis* rispetto all'altare d'oro,<sup>120</sup> l'attribuzione dell'agiografia agli anni di episcopato di Ansperto si è imposta nella comunità scientifica fino al riesame del dossier agiografico altomedievale relativo ad “Ambrogio e i suoi fratelli” condotto da Paolo Tomea. Riprendendo le argomentazioni della Cracco Ruggini, lo studioso sottolinea come la Vita carolingia, che riunisce gli episodi descritti nella *Vita Ambrosii* di Paolino e due scene tratte dall'opera di Gregorio di Tours, avrebbe potuto servire come fonte per Wolvinio o per l'intellettuale che elaborò il programma iconografico da illustrare nelle 12 formelle. L'assenza dei due episodi relativi alla conversione di Agostino e all'incontro con Gaudenzio potrebbero coerentemente spiegarsi come il risultato di una scelta consapevole delle vicende da raffigurare piuttosto che come una prova incontrovertibile della posteriorità di BHL 377d rispetto all'altare d'oro. Però, come Paolo Tomea indica in maniera incisiva, il *De Vita et Meritis* non rappresenta in ogni caso la fonte del ciclo artistico inciso sulle 12 formelle di Wolvinio. La dimostrazione evidente è costituita dal testo delle didascalie che accompagnano ogni episodio

---

<sup>118</sup> *Epitaphium Ansperti archiepiscopi*, MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, IV/2-3, p. 1009, vv. 5-7.

<sup>119</sup> La datazione proposta dal Paredi si fonda principalmente sulla coincidenza tra la notizia inserita nel testo riguardo alla *domus Stiliconi* e l'epitaffio di Ansperto, cfr. *Vita e meriti di Sant'Ambrogio testo inedito del IX secolo* cit., pp. 8-11.

<sup>120</sup> Cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Recensione a A. Paredi, Vita e meriti di Sant'Ambrogio*, «Athenaeum» n.s. XLIII (1965), pp. 236-241; P. COURCELLE, *Recherches sur Saint Ambroise* cit., pp. 171-172.

illustrato: tali legende esplicative rivelano, infatti, un debito letterale nei confronti della *Vita Ambrosii* di Paolino. D'altronde il testo compilato dal segretario di Ambrogio godeva di maggiore fama rispetto al *De Vita et meritis* di recente confezione e il ricorso ad esso, anche a scapito di un'agiografia appena redatta, non ha in sé nulla di sorprendente. Al contrario, come suggerisce il Tomea, il parallelismo innegabile tra l'esecuzione del programma iconografico e la scrittura di BHL 377d “non deve risolversi come mera registrazione di consonanze successive, ma costituisce l'indice di una prossimità cronologica”.<sup>121</sup>

Altri indizi sembrano piuttosto suggerire che la compilazione del testo debba essere ricondotta al periodo di episcopato di Angilberto II (824-859). Innanzitutto la stessa datazione dell'unico testimone manoscritto alla fine del IX secolo induce ad ipotizzare un minimo scarto cronologico tra il momento della redazione del testo e la sua diffusione al di là delle mura della città di Milano: la presenza di un certo numero di errori nel *De vita et meritis* tradito dal codice sangallese 569 sarebbe infatti il risultato della distanza, attraverso l'esecuzione di varie operazioni di trascrizione, del testimone unico rispetto all'ipotetica versione dell'originale.<sup>122</sup> Non occorre sottolineare nuovamente l'interesse dell'arcivescovo milanese per la promozione del culto dei santi, e in particolare di sant'Ambrogio. E' inoltre assai verosimile che la formula “Ambrosiana ecclesia”, come si è visto usata da papa Giovanni VIII al momento di indicare la delegazione milanese che si era presentata al suo cospetto, abbia il suo illustre predecessore, e forse la prima attestazione, nel *De vita et meritis sancti Ambrosii*. Fin dagli anni di episcopato di Pietro, la Chiesa milanese aveva proceduto all'esaltazione della figura d'Ambrogio in un processo di progressivo riconoscimento del santo quale principale vessillo identitario del centro arcivescovile e le attestazioni relative all'epoca di Ansperto sembrano testimoniare i risultati di tale secolare operazione: il testo di BHL 377d appare, dunque, essere un gradino intermedio di tale progressione piuttosto che un risultato finale.

Ad un livello più generale la proposizione nel *De vita et meritis* di un'ecclesiologia episcopale nella quale la figura del vescovo è esaltata e viene sottolineata la sfera di autonomia di cui l'*episcopus* godeva rispetto all'autorità temporale, nel caso presente imperiale, si sposa mirabilmente con il programma di politica ecclesiastica dell'arcivescovo Angilberto II impegnato nell'affermazione del prestigio della propria autorità, così come del legame speciale con il detentore del potere temporale. L'enfasi posta sulla figura di sant'Ambrogio non doveva essere slegata dalla consapevolezza della proposizione dell'immagine di un vescovo capace di porsi quale interlocutore

---

<sup>121</sup> P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli* cit., pp. 167-168.

<sup>122</sup> Nella stessa direzione viene interpretata dal Tomea l'apposizione di postille a lato del testo, redatta da una mano anch'essa da far risalire al IX secolo, che potrebbero essere il risultato della collazione con un secondo esemplare del testo (cfr. P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli* cit., p. 168).

privilegiato nei confronti dell'autorità imperiale nel ricordo del rapporto di intesa e collaborazione instauratosi secoli addietro tra Ambrogio e l'imperatore Teodosio. Lo stesso ricorso dell'agiografo alla letteratura gallo-franca e la consacrazione del legame tra Martino, patrono del regno franco, e Ambrogio si spiega più coerentemente con l'attribuzione dell'opera al periodo di episcopato del franco Angilberto II, al quale deve essere verosimilmente ricondotta la stessa committenza. Le tematiche proposte dal *De vita et meritis*, insieme alle differenze di coloritura rispetto al pur celeberrimo testo di Paolino di Milano, suggeriscono infatti, come convincentemente ipotizza lo stesso Paolo Tomea, di ricondurre la compilazione del racconto agiografico alla volontà di Angilberto II – e ciò malgrado il lungo periodo di abbazia a Sant'Ambrogio del franco Pietro – a cui spettava tra l'altro la *iussio* sul monastero annesso alla basilica ambrosiana.

Chiarito il contesto storico nel quale deve essere collocata la compilazione di BHL 377d, resta da spiegare l'evidente insuccesso di un'agiografia che fu indubbiamente il frutto di un programma episcopale importante e di uno sforzo intellettuale, quello dell'anonimo agiografo, innegabilmente notevole. La lunghezza del testo non dovette certamente facilitare il suo impiego in ambito liturgico, così come la collocazione delle vicende in una spessa cornice storica lo rendevano un'opera stravagante all'interno della produzione agiografica altomedievale. L'inserimento del *De vita et meritis* in una raccolta di *Vitae* e *Passiones* – ai passionari e leggendari si deve la conservazione della larga maggioranza di testi agiografici giunti fino all'epoca moderna, mentre i *libelli* sono stati quasi totalmente condannati all'estinzione, alla quale solo pochissimi sono scampati grazie all'inserzione in un codice – era indubbiamente poco agevole e la non conservazione di forme epitomate di BHL 377d rivela come il *De vita et meritis* abbia rappresentato un prodotto certamente di buona fattura, ma troppo legato ad uno specifico programma politico-ecclesiastico, il cui centro di interesse era Milano. Fuori dalle mura della città ambrosiana e in un diverso contesto temporale, il racconto carolingio si rivelava troppo carico di messaggi peculiari e specifici ad una particolare realtà geografica e storica e per ciò poco compatibile con un diverso centro religioso, episcopale o monastico. La stessa banale osservazione che la sezione del codice sangallese, nella quale fu copiato BHL 377d, è stata vergata da una mano milanese contribuisce ad illustrare come l'unico investimento per la diffusione del testo sia stato legato al peculiare progetto di esaltazione della figura di Ambrogio messo in atto nella Milano del primo secolo carolingio.

Nella stessa città ambrosiana, la vitalità dell'agiografia BHL 377d è indissolubilmente legata al momento storico carolingio: l'identificazione di passaggi coincidenti dedotti dal *De vita et meritis* ed inseriti nella *Vita Marcellinae* (BHL 5223) – quest'ultima redatta in un periodo compreso tra la

fine del IX e il X secolo –<sup>123</sup> contribuisce a chiarire il tipo di fruizione del testo in ambito milanese. L'uso del racconto agiografico appare limitato allo *scriptorium* del monastero ambrosiano, all'interno del quale fu verosimilmente compilata la *Vita* dedicata alla sorella di sant'Ambrogio.

Fuori dalla città ambrosiana, in un contesto geografico nel quale l'accesso alla biografia del santo vescovo milanese era reso estremamente agevole dalla già larga diffusione dell'antica vita di Paolino, il testo carolingio non dovette trovare un pubblico interessato: d'altronde il *De vita et meritis* poco aggiungeva alla biografia di Ambrogio e con tali presupposti si continuò a preferirgli la più autorevole opera di Paolino. La prima *Vita Ambrosii* era, infatti, legittimata anche dalla speciale status di testimone oculare del segretario del santo vescovo e proprio tale particolare condizione rappresentò la ragione stessa per la quale Agostino decise di commissionare la narrazione della vita di Ambrogio ad un chierico della sua Chiesa.

### 2.3.2. La *Vita Satyri* (BHL 7510)

La biografia dedicata al fratello di Ambrogio è stata a lungo ritenuta una composizione redatta nell'XI secolo. In tale senso si era espresso Fedele Savio che vedeva nel testo dei paralleli lessicali evidenti con l'opera dello storico milanese Landolfo Seniore, attivo proprio in quel secolo. La posizione dello studioso gesuita fu sostanzialmente accettata dal bollandista Hyppolite Delehaye.<sup>124</sup> L'inconsistenza di tale attribuzione è stata in tempi più recenti sottolineata da Paolo Tomea,<sup>125</sup> per trovare poi una prova definitiva nell'evidenza dell'uso di tale testo da parte dell'anonimo compilatore del *De vita et meritis*.<sup>126</sup> La tradizione manoscritta della *Vita Satyri* è piuttosto scarsa: lo stesso codice che Bonino Mombrizio ha utilizzato per dare alle stampe la prima edizione del testo non è più reperibile.<sup>127</sup> Gli unici tre codici segnalati da Paolo Tomea rimandano ad un periodo

---

<sup>123</sup> I prestiti letterari tratti da BHL 377d sono indicati in P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli* cit., pp. 187-201. Il filologo procede in seguito al riesame di BHL 5223 e alla sua datazione ottenuta tramite la comparazione con fonti di tipo liturgico (cfr. *Ibidem*, pp. 201-210). Per il testo della *Vita Marcellinae* vd. AASS *Iul.* IV, pp.234-238.

<sup>124</sup> F. SAVIO, *La 'Datiana Historia' o Vite dei primi vescovi di Milano ed altre opere presunte di Landolfo Seniore*, «Rivista di scienze storiche» I (1904), sulla *Vita Satyri* pp. 357-364; IDEM, *Gli antichi vescovi* cit., in *La Lombardia*, I, pp. 738-740; H. DELEHAYE, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, Bruxelles, 1940, p. 403.

<sup>125</sup> P. TOMEA, *L'agiografia milanese nei secoli XI e XII. Linee di tendenza e problemi*, I, in *Atti dell'XI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Milano, 26-30 ottobre 1987*, II, Spoleto, 1989, p. 640; IDEM, *La tradizione apostolica* cit., pp. 311-319.

<sup>126</sup> Lo studio comparato della produzione agiografica di età altomedievale dedicata al culto ambrosiano ha permesso di individuare chiaramente i prestiti letterari della *Vita Satyri* inseriti nel *De vita et meritis*: i brani in questione sono sinotticamente presentati in P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli* cit., pp. 192-195.

<sup>127</sup> B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum. Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses*, II, Parigi, 1910, pp. 455-458.

storico tardivo rispetto al probabile momento di compilazione del testo.<sup>128</sup> Il manoscritto più antico, conservato presso la Biblioteca del Seminario Maggiore di Como (ms. 6) è stato, infatti, datato all'arco cronologico intercorrente tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII.<sup>129</sup> Il secondo codice, un leggendario scritto per la Chiesa di San Francesco di Milano e conservato in Biblioteca Ambrosiana (ms. Trotti 276),<sup>130</sup> fu probabilmente allestito nel XIV secolo, mentre il manoscritto conservato a Fulda presso la Hessische Landesbibliothek (ms. Aa 96) deve essere ricondotto alla fine del XV secolo.<sup>131</sup> La tradizione manoscritta della *Vita Satyri*, allo stato attuale delle ricerche, offre assai pochi indizi allo studioso sulla possibile datazione del testo, che può invece essere chiarita alla luce di un'analisi comparativa con il *De vita et meritis*.

I due testi hanno, infatti, in comune un brano di discreta lunghezza dedicato alla descrizione della figura di Satiro: la fonte di ogni dettaglio sulla personalità e l'attività del fratello di Ambrogio non può che essere il sermone redatto dal santo dottore milanese in occasione della sua morte, il *De excessu fratris*.<sup>132</sup> L'anonimo compilatore di BHL 377d fa apertamente riferimento all'opera di Ambrogio alla quale dichiara di attingere le notizie relative a Satiro.<sup>133</sup> L'evidenza di tale affermazione e l'ovvia conoscenza del *sermo* da parte di entrambi gli agiografi hanno a lungo lasciato supporre che entrambi i testi attingessero al testo ambrosiano indipendentemente l'uno dall'altro. In maniera sorprendente, la perizia filologica di Paolo Tomea ha convincentemente dimostrato come il reimpiego nel *De vita et meritis* delle informazioni offerte dal *De excessu fratris* sia avvenuto secondo l'ordine che a tale materiale fu dato nella *Vita Satyri*. Il legame tra le due opere agiografiche, inoltre, non va nel senso che sarebbe stato più lecito attendersi: il compilatore di BHL 377d condensa in un paragrafo più sintetico e coeso quelle stesse frasi che la biografia del fratello di Ambrogio sviluppa a distanza l'una dall'altra. È assolutamente verosimile, tuttavia, che l'anonimo agiografo del *De vita et meritis* conoscesse realmente il *De excessu fratris* e che lo ritenesse la vera fonte di autorità per il bagaglio d'informazioni sulla figura di Satiro. D'altronde lo stesso compilatore della *Vita Satyri* dichiarava in apertura di testo il proprio debito nei confronti del

<sup>128</sup> P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli* cit., p. 189.

<sup>129</sup> Per la descrizione del codice, vd. B. DE GAIFFIER, *Deux passionnaires de Morimondo conservés au séminaire de Côme*, AB 83 (1965), pp. 147-152. Da segnalare la svista dell'agiografo belga che identifica erroneamente il nostro manoscritto con il ms. 5.

<sup>130</sup> Per la descrizione del manoscritto vd. P. TOMEA, *Tradizione apostolica* cit., pp. 25-28.

<sup>131</sup> P. LEHMANN e N. BÜHLER, *Das Passionale decimum des Bartholomeus Krafft von Blaubeuren*, «Historisches Jahrbuch» 34 (1913), pp. 493-537; J. VAN DER STRAETEN, *Catalogues de manuscrits latins. Inventaire hagiographique*, AB 112 (1994), pp. 385-386.

<sup>132</sup> AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De excessu fratris*, ed. O. FALLER, *Sancti Ambrosii Opera*, VII, Vienna, 1955, pp. 207-325 [CSEL, 73].

<sup>133</sup> *De vita et meritis*, ed. P. COURCELLE, p. 61: *Verum de his beatissimus praesul Ambrosius sufficienter et luculenter enarrat in eo libro quem de germani sui iam dicti admirabilis viri Satyri obitu luctuose digessit, qui praematura quodammodo vocatione ad caeli gaudia transmigraverat laetus. Nobis ea de compendio praelibasse sufficiat, ut proposita facilius prosequamur.*

sermone ambrosiano:<sup>134</sup> non deve, dunque, sorprendere che al momento di indicare la fonte dei dettagli su Satiro l'agiografo di BHL 377d abbia scelto di citare esclusivamente l'opera di Ambrogio, mentre per utilità sceglieva di usare la già pronta e rimaneggiata biografia a lui dedicata.

La cronologia relativa dei due testi è, così, definitivamente stabilita. Definire l'arco temporale nel quale la *Vita Satyri* fu composta appare, invece, un'operazione più complessa, sebbene alcune considerazioni permettano di imputare anch'essa all'età carolingia, o quanto meno ad un periodo storico a ridosso del momento di riscoperta del culto ambrosiano. I termini sicuramente ampi, ma certi, di datazione di BHL 7510 rimandano ai momenti di redazione dei due testi tra i quali si colloca la biografia di Satiro: a volersi attenere a tali dati, la data di compilazione della *Vita* oscilla tra la fine del IV secolo, quando Ambrogio compilò il sermone in onore del fratello, e il IX secolo, durante il quale vide la luce il *De vita et meritis*.

Il gran rispolvero della figura di Ambrogio, testimoniato durante la prima età carolingia, coinvolse indubbiamente anche le personalità che erano collegate al santo *episcopus* milanese: nei suoi due testamenti redatti nell'879, il metropolita Ansperto dava disposizioni per la costruzione di un *xenodochium* adiacente alla chiesa da lui fondata in onore di san Satiro, san Silvestro papa e sant'Ambrogio.<sup>135</sup> La veridicità di tale fondazione è testimoniata anche dal testo dell'epitaffio dell'arcivescovo milanese nel quale si dichiara:

*Tum sancto Satyro templumque domumque dicavit  
dans sua sacro praedia cuncta loco  
ut monachos pascant aeternis octo diebus  
Ambrosium pro se qui Satyrumque rogent.*<sup>136</sup>

Le attestazioni relative all'episcopato di Ansperto sono le prime testimonianze di un culto pubblico dedicato al fratello di Ambrogio, ma, come ben sottolinea Paolo Tomea, l'edificazione di un tempio in onore di Satiro non sembra essere stata l'occasione di redazione di BHL 7510 considerato il silenzio dell'agiografo a tale proposito. Se non è possibile stabilire un collegamento tra l'iniziativa di Ansperto e la *Vita Satyri*, è tuttavia chiaro come il rilancio del culto ambrosiano avesse portato alla ribalta anche la figura del fratello del santo alla quale, nel terzo quarto del IX secolo fu intitolato un edificio religioso. Una prova dell'affermazione della venerazione di Satiro in

---

<sup>134</sup> *Vita Satyri*, AASS Sept. V, p. 505: *Nunc de beatissimo fratre ipsius Satyro, de quo sermone adorsi sumus, quantum in fratris ipsius scriptis cognovimus breviter deflorare Christo opitulante conabimur.*

<sup>135</sup> I due documenti sono editi in *Il museo diplomatico* cit., I, 2, n. 137, n. 138.

<sup>136</sup> MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, IV, II-III, p. 1009.



un momento precedente all'episcopato di Ansperto è presente nelle annotazioni milanesi riportate sulle pagine del codice dell'Archivio Capitolare di S. Ambrogio M 15 nella sezione terminale sulla quale era stato vergato un martirologio. Il manoscritto, redatto oltralpe, giunse nella città ambrosiana nel secondo quarto del IX secolo ed entro la metà del medesimo vennero inserite nel calendario liturgico posto in chiusura del codice le festività tipiche della Chiesa milanese. Gli anniversari annotati in margine comprendono le feste dei martiri Gervasio e Protasio, Nabore e Felice, Nazario e Celso, Satiro ed, infine, le date del battesimo e dell'ordinazione di Ambrogio.<sup>137</sup> L'inserzione del giorno commemorativo del *dies natalis* di Satiro può essere considerata un'attestazione certa dell'ingresso del culto del santo nella memoria e nella pratica liturgica rispettate nella basilica santambrosiana. Il rispetto della festività relativa al fratello di sant'Ambrogio potrebbe aver costituito lo stimolo per la compilazione di un testo dedicato a Satiro da leggere nel giorno del suo anniversario. Non si deve dimenticare che presso S. Ambrogio dimoravano due comunità la cui vita era scandita da momenti di lettura comune: si tratta, infatti, del clero secolare incaricato del servizio liturgico presso la basilica e dei monaci del cenobio ad essa connesso. La datazione proposta per la compilazione della *Vita Satyri* acquista, così, ulteriore verosimiglianza.

D'altronde le radici del culto relativo a san Satiro risalgono all'iniziativa dello stesso Ambrogio che volle tumulare le spoglie del fratello in prossimità delle ossa di un martire:<sup>138</sup> l'identità del corpo presso il quale fu sepolto è svelata dal monaco irlandese Dungal, giunto nel regno italico al seguito di Lotario I.<sup>139</sup> Sebbene la paternità ambrosiana dell'epitaffio sia discutibile, è indubbio che la figura di Satiro abbia goduto in età tardoantica di una certa attenzione, stimolata dall'affezione che Ambrogio aveva manifestato per il fratello nelle sue opere. Questa supposizione è confermata dallo stesso martirologio geronimiano che testimonia l'affermazione della fama di santità del fratello di Ambrogio: il suo nome è, infatti, inserito tra i santi venerati a Milano il 18 settembre.<sup>140</sup> L'analisi filologica della *Vita Satyri* ha, inoltre, permesso di individuare il ricorso da parte dell'agiografo di BHL 7510 alla *Passio Caeciliae* (BHL 1495), il cui influsso è ravvisabile nel

---

<sup>137</sup> M. FERRARI, *Manoscritti e cultura* cit., p. 245.

<sup>138</sup> L'iscrizione funebre, che la tradizione vorrebbe apposta da Ambrogio stesso presso il sepolcro di Satiro, recita: *Uranio Satyro supremum frater honorem / Martyris ad laevam detulit Ambrosius / Haec meriti merces ut sacri sanguinis humor / Finitimas penetrans abluat exuvias* (ed. G. B. DE ROSSI, *Bullettino di Archeologia Cristiana*, I, Roma, 1863, p. 5).

<sup>139</sup> Prima di riportare il testo dell'epitaffio Dungal dichiara: *Idcirco, ut arbitror, Ambrosius suum fratrem Satyrum, quem nimium dilexerat, iuxta sanctum martyrem Victorem sepelivit, de quo tres libros edidit egregios: unum de eius planctu, alteros duos consolatorios de resurrectione et paradiso. Cuius epytaphium hoc dictavit tetrasticho* (DUNGAL, *Responsa contra Claudium*, ed. P. ZANNA, p. 242).

<sup>140</sup> MH, ed. H. QUENTIN, *AASS Novembris* II, I, p. 122.

prologo posto in introduzione dell'opera.<sup>141</sup> Poiché l'agiografia dedicata alla vergine romana fu con ogni verosimiglianza compilata tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, ne consegue che la redazione della *Vita Satyri* deve essere successiva a tale momento storico.

La memoria culturale legata a san Satiro seguì probabilmente la stessa parabola del culto dedicato al suo più illustre fratello: i primi secoli della dominazione longobarda sembrano essersi disinteressati tanto alla figura di Ambrogio che a quella di Satiro o, in ogni caso, non sono sopravvissute prove di un investimento delle *élites* longobarde per la valorizzazione della venerazione dedicata ai due santi. Ad avviso di chi scrive, il termine *a quo* può essere ulteriormente abbassato alla prima metà dell'VIII secolo: nella celebre composizione poetica compilata per celebrare le glorie cittadine di Milano, il *Versum de Mediolano*, san Satiro non trova alcuna menzione tra i numerosi santi del pantheon milanese. Poiché il testo in versi fu redatto da un chierico milanese in un lasso di tempo compreso tra il 739 e il 744, durante il regno del cattolico Liutprando, è possibile affermare con un ragionevole margine di certezza che il revival del culto di Satiro fu successivo a tale momento. Come è già stato sottolineato, il *Versum* non accorda nessuna posizione di rilievo nemmeno ad Ambrogio che incarnava indubbiamente il santo milanese più rappresentativo, dunque è assai poco verosimile che il culto relativo al fratello del *doctor eximius* fosse stato rilanciato in un momento precedente alla prima metà dell'VIII secolo. La forchetta cronologica nella quale conviene collocare la compilazione della *Vita Satyri* può, dunque, essere ridotta al periodo compreso tra la seconda metà dell'VIII secolo e il momento di redazione del *De vita et meritis*. Considerato il grande investimento degli arcivescovi milanesi, già negli anni immediatamente successivi alla conquista franca, nel culto legato alla figura di Ambrogio – e poiché l'attenzione rivolta a Satiro non può che essere una conseguenza di tale programma religioso – è assai probabile che il rispolvero della venerazione dedicata al fratello del santo sia successiva alla caduta del *regnum langobardorum* in mani franche. La *Vita Satyri* può, così, a giusto titolo essere considerata un'agiografia carolingia compilata a Milano tra la fine dell'VIII e la prima metà del IX secolo.

Le osservazioni che possono essere avanzate sulla datazione della *Vita Satyri* si intrecciano, inoltre, con le considerazioni che devono essere fatte a proposito delle vicende che videro protagoniste le spoglie di Vittore, il martire presso il quale sarebbero stati tumulati i resti del fratello di Ambrogio. L'anonimo compilatore di BHL 7510 dichiara, infatti, che il corpo di Satiro fu sepolto

---

<sup>141</sup> Per il testo della *Passio Caeciliae*, vd. H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et décembre*, Bruxelles, 1936, pp. 194-220 [Subsidia Hagiographica, 23]. Il confronto sinottico tra il prologo della *Passio Caeciliae* e quello della *Vita Satyri* è presentato in una tavola sinottica in P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli* cit., p. 216, n. 152.

«*in altera non longe basilica ad levam gloriosi martyris Victoris*».<sup>142</sup> L'agiografo scriveva, dunque, in un momento in cui le reliquie del fratello di Ambrogio riposavano presso quelle di san Vittore. L'identificazione della fondazione religiosa nella quale era stato sepolto il martire milanese è, però, tutt'altro che ovvia. L'analisi delle fonti liturgiche ambrosiane, compiuta con la solita meticolosità da Paolo Tomea, permette, però, di escludere – o comunque di considerare assai poco probabile – che il corpo di san Vittore abbia mai riposato presso la chiesa di San Vittore in Ciel d'Oro, quella stessa chiesa che sarebbe successivamente stata conosciuta con il nome di San Satiro.<sup>143</sup> In questo contesto la comprensione delle ragioni della modifica dell'intitolazione della basilica esula dalla constatazione di un cambio legato al trasferimento delle reliquie di san Vittore nella chiesa di San Vittore al Corpo. Nel caso in cui i *pignora* del santo siano stati effettivamente conservati presso la basilica di San Vittore in Ciel d'Oro, il testo della *Vita Satyri*, che afferma la prossimità della sepoltura del fratello di Ambrogio a quella del martire, deve esser stato composto precedentemente al 777, anno in cui è attestata per la prima volta la basilica di San Vittore al Corpo.<sup>144</sup> La cronologia poco si adatta, in questo caso, ai limiti temporali nei quali fu verisimilmente compilata la *Vita Satyri*. Paolo Tomea avanza, dunque, una nuova ipotesi che, pur non apportando maggiori precisioni cronologiche, conviene maggiormente al contesto di redazione del racconto agiografico in questione. È possibile, infatti, che proprio le spoglie di san Satiro siano state protagoniste di una traslazione a San Vittore in Ciel d'Oro successiva al 777, anno in cui il corpo del santo risulta tumulato a San Vittore *ad corpus*, o che, più banalmente, l'accresciuto interesse per la figura di Ambrogio abbia propiziato l'affermarsi della convinzione che il corpo di Satiro dovesse essere sepolto nella medesima area in cui riposavano i suoi fratelli.

La scelta di Ansperto di conferire i servizi liturgici nella chiesa da lui fondata in onore di san Satiro ai monaci di S. Ambrogio contribuisce, poi, a confortare l'ipotesi di un'identificazione del centro promotore del culto del santo nel monastero carolingio, nel quale è altrettanto plausibile che sia stata compilata la *Vita Satyri*.

---

<sup>142</sup> Sulla corretta lezione, testimoniata dal manoscritto di San Francesco, contrapposto alla versione offerta nell'edizione a stampa del Mombrizio e dei Bollandisti vd. P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli* cit., p. 217-218.

<sup>143</sup> *Ibidem*, pp. 215-232.

<sup>144</sup> Il longobardo Totone da Campione dispose nel suo testamento una donazione annuale di dieci libbre d'olio a San Vittore *ad Corpus* (cfr. S. GASPARRI – M. C. LA ROCCA, *Carte di Famiglia* cit., pp. 324-325).

## 2.4. La posterità del culto ambrosiano tra IX e X secolo

La campagna di valorizzazione dedicata alla figura di Ambrogio che aveva coinvolto nel culto il fratello del santo finì per inglobare anche la sorella maggiore del celebre vescovo milanese.<sup>145</sup> A Marcellina lo stesso Ambrogio aveva dedicato una delle sue opere, il *De virginibus*, nella quale illustrava il modello di vita che tutte le vergini cristiane, come lei consacrate a Dio, avrebbero dovuto seguire.<sup>146</sup> Lo stretto legame intrattenuto dal presule milanese con la sorella è, inoltre, testimoniato dalle tre lettere superstiti della corrispondenza intrattenuta tra i due e dalle lodi ad essa indirizzata nel primo libro del *De excessu fratris* dedicato a Satiro.

Un testo agiografico dedicato alla sorella di Ambrogio è tradito da cinque testimoni manoscritti tutti allestiti in un momento successivo all'XI secolo.<sup>147</sup> Il confronto tra la *Vita Marcellinae* (BHL 5223) e le agiografie carolineghe relative ai suoi due fratelli (BHL 377d e BHL 7510) chiarisce la sua posteriorità rispetto ad entrambi. Il termine *a quo* per la compilazione di BHL 5223 è, così, costituito dal periodo in cui venne redatto il *De vita et meritis*, dunque approssimativamente nel corso del secondo quarto del IX secolo. La possibilità che la figura sacra femminile ritratta nel mosaico absidale di S. Ambrogio tra IX e X secolo sia da identificare con Marcellina indica ancora una volta la fondazione santambrosiana come il probabile centro di propulsione del culto dedicato alla santa vergine. Le parole del prologo inserito dall'agiografo in apertura al testo appaiono anch'esse convenire maggiormente ad una compilazione portata a termine in seno ad una comunità religiosa, o in ogni caso ad essa destinata. Il modello ascetico ripreso in BHL 5223, seppur in larga parte debitore del *De virginibus*, sembra, infatti, lasciar trasparire in controluce quel gruppo monastico ospitato presso la basilica ambrosiana al quale era stato affidato il compito di onorare e perpetuare la memoria culturale legata ad Ambrogio. Le affinità tra l'orgogliosa ideologia cittadina sottintesa al testo agiografico e le coloriture civiche di alcune opere composte a Milano tra X e XI secolo – il *carmen* pasquale dedicato all'arcivescovo Tadone (860-868), il *Liber Pontificalis* milanese conosciuto sotto il nome di *Libellus de situ civitatis Mediolani* e la *Passio Vitalis* (BHL 8703) –<sup>148</sup> suggeriscono di ricondurre allo stesso arco cronologico la compilazione dell'agiografia di Marcellina.

---

<sup>145</sup> Per una sintetica ma chiara presentazione della figura storica di Marcellina, vd. F. E. CONSOLINO, *Tradizionalismo e trasgressione nell'élite senatoria romana*, in *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, R. LIZZI TESTA (a cura di), Roma, 2006, in particolare pp. 106-109.

<sup>146</sup> AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De virginibus ad Marcellinam sororem suam libri tres*, PL XVI, coll. 187-232.

<sup>147</sup> Per la lista dei manoscritti vd. P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli* cit., pp. 190-191.

<sup>148</sup> Il *Carmen de Pascha* dedicato da Sedulio Scoto a Tadone è edito in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, III, n. 2, p. 233; per il *Libellus de situ Mediolani* si rimanda all'imprescindibile P. TOMEA, *Tradizione apostolica*, pp. 334-431; per

L'analisi condotta sul testo da Paolo Tomea suggerisce, poi, di datare la redazione del testo al periodo intercorrente tra gli ultimi decenni del IX secolo e la fine del X nel quale il culto della santa appare ormai consolidato nelle fonti liturgiche ambrosiane.

Si tratta dell'ultimo slancio dato al culto dell'*eximius doctor* milanese in epoca carolingia – e per contatto anche alle figure dei suoi fratelli – per il quale si possa con ragionevole certezza imputare la paternità al centro santambrosiano. Dalla seconda metà del X secolo, pur permanendo alcuni caratteri specifici dell'agiografia carolingia come il marcato orgoglio cittadino, l'attenzione tornerà a un filone agiografico i cui prodromi risalivano al tardo periodo longobardo ed erano stati momentaneamente accantonati durante il primo secolo carolingio. Con la compilazione del *Libellus de situ civitatis Mediolani* – un vero e proprio *Liber pontificalis* relativo alla sede metropolitana milanese – l'attenzione veniva nuovamente rivolta alle origini della sede episcopale: la figura di Barnaba, assimilata agli apostoli benché non fosse appartenuto alla cerchia dei dodici discepoli di Cristo, si imponeva così come l'anello mancante che ricongiungeva il primo *episcopus* Anatalone a una missione inequivocabilmente apostolica.<sup>149</sup> Milano appare in ritardo, in questo sviluppo, rispetto ad altre città episcopali del Nord Italia, quali Pavia ed Aquileia che proprio durante il primo periodo carolingio affermarono, anche attraverso una produzione agiografica specificatamente dedicata, le proprie origini apostoliche.<sup>150</sup> Le ragioni possono essere molteplici: certamente Milano fu il centro episcopale di area italica che seppe trarre maggior profitto dal cambio di potere ai vertici del *regnum*. Dal momento della discesa dei Longobardi il vescovo milanese aveva sperimentato un vero e proprio allontanamento dal cuore pulsante della costruzione politica longobarda: gli anni di esilio a Genova dei vertici della gerarchia ecclesiastica e il protrarsi della querelle tricapolina ebbero ampie ripercussioni sul peso politico che il metropolita di Milano aveva fino ad allora esercitato sulle altre diocesi dell'Italia settentrionale. Il rientro dell'alto clero in città e la risoluzione dello scisma dei Tre Capitoli nel VII secolo non bastarono a rendere agli arcivescovi ambrosiani l'antica posizione di prestigio e potere. In virtù del rapporto privilegiato intrattenuto con i sovrani, i presuli di Pavia erano nel frattempo riusciti a emanciparsi dalla giurisdizione milanese e le rimostranze dell'arcivescovo Benedetto al pontefice romano Costantino rimasero inascoltate. Anche gli anni di Liutprando, che rappresentarono indubbiamente il momento di maggiore stabilità del *regnum* e di concordia nei rapporti con la sede episcopale romana, appaiono caratterizzati a Milano

---

la *Passio Vitalis*, leggendario padre dei martiri ambrosiani Gervasio e Protasio, vd. IDEM, *L'agiografia milanese nei secoli XI e XII. Linee di tendenza e problemi*, pp. 677-686.

<sup>149</sup> P. TOMEA, *Tradizione apostolica* cit., pp. 334-441.

<sup>150</sup> Sulla produzione agiografica dedicata alle figure di san Siro di Pavia e sant'Ermagora di Aquileia si tornerà nei capitoli ad essi dedicati nel presente lavoro, vedi *infra* pp. 114-145, 164-180.

da un forte bisogno di affermare la propria posizione di eminenza rispetto alle altre città dell'Italia longobarda. Il *Versum de Mediolano* si fa portavoce delle aspirazioni milanesi volte a ritrovare il proprio legame privilegiato con i sovrani e, con esso, il ruolo di prima cattedra metropolitana: la lode delle glorie religiose cittadine, incarnate nei santi che proteggono la città, unita alla celebrazione dell'opulenza milanese e del rapporto personale tra il re Liutprando e l'arcivescovo Teodoro è stata, a ragione, letta come l'espressione delle aspirazioni milanesi alle quali non doveva essere estranea, come ben sottolinea Nicholas Everett,<sup>151</sup> l'acuta rivalità con la capitale del regno, Pavia. I desideri di affermazione di Milano restarono, però, delusi per tutta la durata della dominazione longobarda e solo l'insediamento dei Franchi al potere cambiò, infine, le carte in tavola.

Si trattò, forse, di una scelta dettata dalla valutazione della compromissione della città pavese con la monarchia longobarda, o fu il risultato della resistenza opposta per quasi un anno all'ingresso dei nuovi conquistatori, o ancora la conseguenza di altre strategie politiche impossibili da individuare a tanti secoli di distanza, tuttavia è innegabile l'atteggiamento severo, sconfinato in quella che può essere definita una vera e propria «punizione»,<sup>152</sup> tenuto da Carlo Magno nei confronti della capitale del *regnum langobardorum*. Al contrario, Milano, entrò immediatamente nelle grazie del nuovo sovrano e poté, infine, concretizzare le aspirazioni fin ad allora frustrate. Nel panorama dei territori del regno italico la città ambrosiana rappresenta indubbiamente l'unico caso di rottura, almeno a livello di propaganda agiografica, con il passato longobardo. Le premesse lanciate tra VII e VIII secolo sono momentaneamente messe in sordina, mentre il nuovo programma di valorizzazione culturale viene centrato sul santo più rappresentativo della storia cristiana di Milano, sant'Ambrogio. La mancata valorizzazione della figura del celebre *episcopus* nei secoli longobardi fu, infine, ribaltata negli anni immediatamente successivi alla caduta di Pavia. In questa frattura risiede la maggiore divergenza tra il centro milanese e le altre sedi episcopali del regno italico: mentre la maggioranza dei vescovi optava per la continuità nelle proprie strategie agiografiche, a Milano si accantonavano momentaneamente le linee abbozzate durante il periodo longobardo insieme all'interesse per il tema delle 'origini' della cattedra cittadina. Certamente le categorie di «continuità» e «frattura» costituiscono dei parametri rigidi e riduttivi in un contesto religioso che è indubbiamente connotato dalla lenta evoluzione delle pratiche culturali e liturgiche. Nella distinzione tra il piano degli usi liturgici locali, nei quali confluiva la tradizione sedimentata

---

<sup>151</sup> N. EVERETT, *The earliest recension* cit., pp. 868-870.

<sup>152</sup> Questa è la parola usata dai più eminenti studiosi di Pavia altomedievale, cfr. A. A. SETTIA, *Pavia carolingia e postcarolingia*, in *Storia di Pavia* cit., II, pp.74-75; P. MAJOCCHI, *Pavia città regia. Storia e memoria di una capitale altomedievale*, Roma, 2008, pp. 39-44.

in secoli di storia cristiana, e il livello della propaganda politico-religiosa risiede, tuttavia, la specificità dello slancio agiografico che inaugura o conferma una certa pratica liturgica. Il messaggio propagandistico lanciato nei testi agiografici compilati a Milano nel primo secolo carolingio appare slegato da ogni rimando a un passato cittadino che non fosse il momento di massima affermazione della città come capitale dell'impero romano. Tale periodo capitale della storia milanese era identificato negli anni che videro seduti sulla cattedra episcopale e sul trono imperiale rispettivamente Ambrogio e Teodosio. La campagna di rilancio del culto ambrosiano cambiò il volto stesso di Milano: la basilica ambrosiana, affiancata dal cenobio fondato dall'arcivescovo Pietro al principio degli anni ottanta dell'VIII secolo, divenne il centro religioso, culturale, memoriale e simbolico della città. Tra le sue mura circolavano e venivano copiati i manoscritti giunti dai territori d'Oltralpe, qui venivano ospitati monaci provenienti dalle lontane terre d'Irlanda, qui il metropolita Tommaso battezzava la figlia di Carlo Magno e, sempre al suo interno, erano sepolte le salme dei sovrani carolingi del *regnum Italiae*. La basilica divenne, così, il cuore pulsante di Milano carolingia oscurando la stessa sede dell'episcopio, che pur fu protagonista di una decisa politica di valorizzazione a partire dagli anni di Angilberto I (822-823).

Il ruolo della componente franca è fondamentale per comprendere la svolta ambrosiana della politica culturale milanese: l'arcivescovo Tommaso, in carica fino al 783, sembra essere ancora legato alle strategie agiografiche che erano state portate avanti nell'ultimo periodo longobardo, come proverebbe la sua paternità di un inno – purtroppo mutilo – dedicato al vescovo Calimero ricordato nel *Versum de Mediolano* e coprotagonista della leggenda bresciana relativa ai santi Faustino e Giovita, composta probabilmente in età longobarda.<sup>153</sup> Se già negli anni di episcopato di Tommaso è possibile cogliere le tracce del futuro sodalizio tra Milano e i vertici carolingi, solo a partire dagli anni di episcopato del franco Pietro la campagna di valorizzazione politica e religiosa della città subisce una decisa accelerazione. In tale contesto, fortemente influenzato da personalità e sensibilità transalpine, non deve sorprendere la peculiarità del caso milanese: la stessa scelta di affiancare iconograficamente, nelle formelle dell'altare di Wolvinio e in uno dei mosaici della basilica ambrosiana, anch'esso databile all'età carolingia, Ambrogio ed il santo patrono dei Franchi, Martino, contribuisce a chiarire il senso del programma agiografico perseguito dai metropoliti milanesi nel primo secolo di dominazione franca. Poiché la committenza del testo del *De vita et meritis* deve essere ricondotta a un vescovo franco interessato a promuovere il proprio seggio episcopale nell'ampio panorama dell'Impero carolingio, la scelta di scommettere su Ambrogio, santo la cui fama aveva da secoli valicato le Alpi, non ha nulla di sorprendente. I prelati franchi e

---

<sup>153</sup> Vd. M. FERRARI, *Manoscritti e cultura* cit., pp. 244-245.

gli uomini di cultura che giunsero a Milano nella prima metà del IX secolo furono verosimilmente poco interessati alla valorizzazione dei santi locali della prima età cristiana il cui nome doveva essere loro completamente sconosciuto: la scelta del *vir Dei* da promuovere su una scala imperiale non poteva certo premiare Anatalone la cui biografia si perdeva in una nebulosa epoca apostolica priva di appigli storici e di una consolidata fama letteraria quale era invece il caso di Ambrogio. Il gusto dell'agiografo del *De vita et meritis* per l'ambientazione storica è d'altro canto evidente. Inoltre il santo *doctor* milanese ben incarna l'ideale del vescovo carismatico capace di relazionarsi su un pari livello con il massimo rappresentante del potere temporale: il rapporto privilegiato tra gli arcivescovi di Milano e i sovrani franchi si specchiava nell'immagine della relazione esistita tra vescovo ed imperatore romano alla fine del IV secolo.

La consapevolezza del successo della politica dei sovrani carolingi nel proporre la città di Milano come il centro della memoria del regno d'Italia si tradusse, sul piano agiografico, in una produzione letteraria poco connotata in senso competitivo. Mentre i testi compilati nelle altre *sedes regiae* sono profondamente marcati dalla rivalità che le opponeva le une alle altre nel tentativo di imporre la propria posizione nella gerarchia delle città del regno, l'agiografia milanese appare poco interessata all'affermazione sui centri concorrenti. Il rilancio della figura di Ambrogio, insieme alla proposizione del culto dei suoi fratelli, sono la coerente espressione di un'affermazione politica consapevole: Milano si dimostrò, così, poco propensa al confronto con le città rivali rispetto alle quali nutriva la tranquilla certezza della propria superiorità.

Con la fine del sogno carolingio di unità dell'Impero e con il precipitare delle vicende politiche del regno italico, conteso tra esponenti di un'aristocrazia ormai radicata localmente e gli ultimi discendenti della famiglia di Carlo Magno, vennero a mancare le stesse basi della preminenza milanese orbata del suo speciale legame con la dinastia e, di conseguenza, del suo ruolo di centro della memoria del regno carolingio in Italia. Le febbrili azioni di Ansperto che si precipitò a Brescia per recuperare il corpo di Ludovico II e poterlo, così, seppellire nella basilica ambrosiana, e che incoronò Carlo il Calvo re d'Italia a Pavia nell'875 costituirono le ultime chiare azioni del metropolita milanese quale primo *episcopus* del *regnum*. I vescovi milanesi erano ormai scelti in seno alla società locale ed essi si trovavano ad agire in un orizzonte politico privo di un'autorità centrale forte quale erano stati i sovrani carolingi dei primi tre quarti del IX secolo: in mancanza di un solido candidato all'Impero la figura di Ambrogio, interlocutore privilegiato dell'imperatore Teodosio, perdeva infatti il proprio valore propagandistico. Anche la contrazione di quei circuiti della cultura che avevano portato a Milano uomini, libri e idee può contribuire a spiegare il ripiegamento delle *élites* ecclesiastiche milanesi su quelle strategie agiografiche centrate sulla



*memoria* locale che non erano state ancora pienamente sviluppate. Così, nel disordinato panorama dell'ultima parte del IX secolo, e nei convulsi avvicendamenti al potere nel X, Milano rivolse nuovamente le proprie attenzioni alle origini del seggio episcopale cittadino: privata del sostegno carolingio, il metropolita milanese dovette riaffermare la propria autorità e la legittimazione del suo ruolo di guida delle diocesi del regno attraverso la dimostrazione dell'antichità e del prestigio della cattedra locale, le cui radici vennero fatte affondare nella missione dell'apostolo Barnaba. Dopo la 'pausa carolingia', la propaganda agiografica ritornava a scommettere sul valore della continuità, del quale il *Libellus de situ civitatis Mediolani*, con i ritratti dedicati ai singoli *episcopi* cittadini che si erano succeduti sulla cattedra milanese, rappresentò indubbiamente la massima espressione.

### 3. Sulle orme del modello milanese: il caso di Brescia carolingia

#### 3.1. Dai Longobardi ai Franchi sotto il segno della continuità

Il processo di genesi della cattedra episcopale bresciana è indissolubilmente legato alla storia ecclesiastica della capitale imperiale, Milano, della quale *Brixia* fu la prima diocesi suffraganea.<sup>154</sup> Le circostanze dell'evangelizzazione e le vite dei primi vescovi bresciani sono avvolte dalla leggenda: il primo *episcopus* attestato è, infatti, Ursicino, il quinto a sedere sulla cattedra episcopale di Brescia, la cui firma è presente tra quelle dei sottoscrittori del concilio di Sardica nel 343.<sup>155</sup> Le informazioni si fanno relativamente abbondanti solo per gli anni di episcopato del settimo vescovo bresciano. Alla sinodo di Aquileia presieduta da Ambrogio nel 381 la diocesi di Brescia è rappresentata da Filastrio,<sup>156</sup> ecclesiastico profondamente coinvolto nella lotta contro le eresie che vide come protagonista, in quegli anni, il metropolita milanese impegnato nella sua campagna contro l'arianesimo. Da quest'esperienza nacque il trattato *Diversarum hereseon liber* nel quale

---

<sup>154</sup> Il primo volume della serie dedicata alla storia di Brescia da Giovanni Treccani resta ancor oggi un riferimento ineludibile. Tra i numerosi e preziosi contributi qui riuniti si segnala in questa sede E. CATTANEO, *La Chiesa bresciana delle origini*, in *Storia di Brescia*, G. TRECCANI (diretta da), I, Brescia, 1963, pp. 343-359; G. PANAZZA, *Le manifestazioni artistiche dal secolo IV all'inizio del secolo VII*, *ibidem*, pp. 363-391; G. P. BOGNETTI, *La Brescia dei Goti e dei Longobardi*, *ibidem*, pp. 395-446; IDEM, *Brescia carolingia*, *ibidem*, pp. 449-517; C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel Medioevo*, *ibidem*, pp. 1001-1124; J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques*, pp. 218-247, 433-440, 589-597.

<sup>155</sup> J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, III, col. 39.

<sup>156</sup> *Ibidem*, III, coll. 599-600.

Filastrio presentò sommariamente le numerose posizioni eterodosse presenti sia in ambito cristiano che ebraico.<sup>157</sup> Proprio lo stretto rapporto con Ambrogio propiziò l'incontro a Milano tra Filastrio ed Agostino, episodio ricordato dallo stesso vescovo di Ippona nella sua epistola diretta a Quodvultdeus.<sup>158</sup> La fama del presule bresciano è sancita dal suo successore sul soglio episcopale cittadino: tra le opere di Gaudenzio è, infatti, presente un sermone dedicato a Filastrio – peraltro piuttosto generico – che fu pronunciato in occasione del quattordicesimo anniversario della sua morte.<sup>159</sup> La storia religiosa bresciana è, poi, nuovamente avvolta nell'oscurità per i tre secoli successivi all'episcopato di Gaudenzio: le uniche attestazioni superstiti dimostrano la presenza del vescovo Ottaviano al concilio di Milano nel 451 e di quella di Deusdedit a Roma nel 680. Senza dubbio Brescia, suffraganea di Milano, si schierò a favore dei Tre Capitoli condannati a Costantinopoli ed è possibile che la fedeltà della sede episcopale bresciana alla posizione tricapitolina si sia protratta anche successivamente al trasferimento dell'episcopato milanese a Genova in seguito alla discesa dei Longobardi. I rapporti tra Brescia e il metropolita attraversarono probabilmente un momento di tensione tra il 593 e il 594 nei mesi immediatamente successivi all'elevazione di Costanzo (593-600) al seggio episcopale milanese: l'attaccamento alla fede calcedonese dei vescovi italici provocò, infatti, la secessione di tre suffraganei del metropolita convinti dell'adesione di Costanzo alla condanna dei Tre Capitoli. La traccia di tale opposizione è ancora visibile in alcune lettere del *Registrum* di Gregorio Magno.<sup>160</sup> Tra i vescovi che misero in dubbio la difesa del credo calcedonese era probabilmente compreso il presule bresciano come sembrerebbe indicare l'appello rivolto dal pontefice romano a Costanzo affinché desse soddisfazione – seppur non nelle modalità sollecitate dagli abitanti di Brescia – alla domanda di confermare la sua completa adesione alle posizioni dottrinarie affermate in occasione della sinodo di Calcedonia.<sup>161</sup> La documentazione non permette di seguire gli sviluppi della vicenda, sebbene sia probabile che, grazie alla mediazione di Gregorio Magno, il metropolita milanese abbia potuto trattenere sotto la sua giurisdizione la diocesi di Brescia, in un momento in cui i disordini provocati dal dibattito tricapitolino e l'esilio in cui era confinata a Genova la Chiesa di Milano provocarono la

<sup>157</sup> FILASTRIUS, *Diversarum hereseon liber*, CCSL IX, ed. F. HEYTEN, Turnhout, 1957.

<sup>158</sup> Augustinus Ipponensis, *Epistola ad Quodvultdeum*, PL XXXIII, p. 999.

<sup>159</sup> GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, XXI, *Sermo de vita et obitu beati Filastrii episcopi praedecessoris sui*, ed. A. HOSTE, *San Filastrio di Brescia, Delle varie eresie. San Gaudenzio di Brescia, Trattati*, G. BANTERLE (introduzione, traduzione, note e indici di), Roma, 1991, pp. 480-485 [*Scriptores circa Ambrosium*, 2].

<sup>160</sup> GREGORIUS I PAPA, *Registrum*, MGH *Epistolae*, I; lib. IV, n. 2, 3, 4, 37.

<sup>161</sup> *Ibidem*, n. 37: *Scriptis sanctitatis vestrae percursis, in gravi vos merore esse cognovimus, maxime propter episcopos et cives Brixiae, qui vobis mandant, ut eis epistolam transmittatis, in qua iurare debeatis, vos tria capitula minime damnasse. [...] Sed ne hi qui vobis (i.e. episcopi et cives Brixiae) ista scripserunt scandalizari videantur, transmittite eis epistolam, in qua sub anathematis interpositione fateamini, neque vos aliquid de fide Calcedonensis sinodi inminuere, neque eos qui inminuunt recipere, et quoscumque damnavit damnare, et quoscumque absolvit absolvere. Unde credo eis posse celerrime satisfieri.*

scissione definitiva di alcuni suffraganei, tra i quali spicca la città di Como passata alla giurisdizione aquileiese.

Brescia, sede di un duca longobardo, diede i natali a Rotari (636-652) che, ripresa l'iniziativa offensiva caratteristica dei primi anni dell'insediamento nel territorio italico, annetté al *regnum* i territori bizantini della *Liguria*. Il contemporaneo rientro del metropolita a Milano fu certamente l'occasione per il riacciamento dei legami tra le due diocesi, tuttavia le lacune documentarie di cui soffre il periodo compreso tra il VII e l'VIII secolo non permettono di osservare tale processo.

La storia religiosa di Brescia riacquista visibilità solo con la salita al trono di Desiderio, *comes stabuli* di Astolfo (749-756) e successivamente inviato in qualità di *dux* in Tuscia.<sup>162</sup> Sposo della bresciana Ansa, e probabilmente anch'egli originario di Brescia, Desiderio fu beneficiario di un'importante concessione di terre da parte di Astolfo che legò indissolubilmente il destino della città a quello degli ultimi sovrani longobardi. Molti dei beni bresciani della coppia regia andarono a costituire il patrimonio dei due prestigiosi monasteri da loro fondati, il primo al riparo delle mura cittadine, il secondo nel territorio della diocesi: si tratta del cenobio femminile di San Salvatore e della fondazione maschile di San Benedetto di Leno. Negli ultimi decenni di vita del *regnum langobardorum*, Brescia si impose come un centro nevralgico della vita religiosa e politica del regno: al chiostro di San Salvatore si legò l'intera famiglia regia, come dimostra il diploma di conferma di beni concesso da Adelchi nel 772.<sup>163</sup> Sottratto al controllo episcopale, San Salvatore aveva ricevuto nel 762 l'esenzione dal papa Paolo I.<sup>164</sup> fin dalla sua fondazione il monastero cittadino vide, così, sancita la propria indipendenza dalla Chiesa bresciana, mentre si legava indissolubilmente alla monarchia longobarda. Tale particolare condizione si perpetuò sotto i sovrani franchi, che scelsero in diverse occasioni di destinare alla vita monastica, o all'educazione, al riparo delle mura claustrali di San Salvatore le proprie figlie. La rinascita benedettina, il cui culmine fu sancito nel primo periodo carolingio, aveva già subito una decisiva accelerazione grazie all'attività di Petronace, il bresciano restauratore e rinnovatore dell'antica fondazione di Montecassino. I legami tra Brescia e il monastero benedettino furono sanciti dallo scambio di reliquie: il braccio del martire bresciano san Faustino fu portato da Petronace a Montecassino, dove fu scambiato con l'arto di san Benedetto inviato a Brescia.

La fioritura di Brescia durante l'ultimo secolo longobardo (VIII secolo) coinvolse l'intera città come dimostra lo slancio edilizio che interessò altri edifici religiosi cittadini, come la chiesa di San

---

<sup>162</sup> Per un sintetico profilo di Desiderio vd. S. GASPARRI, *I duchi longobardi*, Roma, 1978, pp. 53-54 [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici, 109]

<sup>163</sup> CDL, III/1, ed. C. BRÜHL, n. 44.

<sup>164</sup> CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGHI, n. 26.

Pietro in Oliveto, probabilmente restaurata dal vescovo Ansoaldo, che qui scelse di farsi seppellire. Il clima di continuità tra il passato longobardo e il presente carolingio diede un altro frutto: gli scavi archeologici hanno infatti permesso di chiarire come l'originaria basilica longobarda del monastero di San Salvatore sia stata ampliata proprio nei primi decenni del IX secolo in un monumentale edificio a tre navate degno del rango imperiale del cenobio femminile di Brescia.

Le premesse lanciate dall'ultima coppia regia longobarda trovarono il loro compimento sotto la nuova dinastia al potere. La storia delle sepolture episcopali bresciane evidenzia l'attenzione dedicata al rilancio delle glorie della Chiesa primitiva: il vescovo Cuniperto (.813..) fu sepolto presso le reliquie dei martiri bresciani Faustino e Giovita nella basilica di San Faustino *ad sanguinem* posta fuori dalle mura cittadine, mentre a San Faustino Maggiore furono tumulati Anfridio, Pietro e Ramperto (824/26-843/844). Ad Anfridio, che la tradizione ritiene proveniente da San Benedetto di Leno, deve essere ricondotta la prima traslazione delle reliquie dei martiri locali Faustino e Giovita, avvenuta intorno all'816, dalla chiesa suburbana *ad sanguinem* alla basilica che fu a loro dedicata all'interno della cinta muraria e che, pochi decenni dopo, sarà affiancata da un monastero per iniziativa di Ramperto. I legami tra l'episcopato cittadino e i vertici franchi, così tipici del periodo carolingio, sono una realtà tangibile anche a Brescia: nell'813 Anfridio fu, infatti, incaricato dal messo imperiale Adalardo di presiedere ad una permuta tra San Salvatore e Nonantola in virtù della sua conoscenza della realtà locale.<sup>165</sup> Del suo successore Pietro non sono sopravvissute attestazioni coeve, sebbene Cinzio Violante si interroghi sulla possibile identità tra *l'archipresbyter Petrus*, attestato nel documento dell'813, e l'omonimo vescovo detentore della cattedra episcopale bresciana.

La storia ecclesiastica cittadina gode di grande visibilità dal momento della salita al soglio pontificale di Ramperto. A lungo gli storici si sono interrogati sulla sua origine longobarda o franca: tuttavia, l'identificazione, nella documentazione coeva, del fratello Cuniperto, così come quella di tre nipoti dai nomi inequivocabilmente longobardi, ha permesso di risolvere l'enigma.<sup>166</sup> Ramperto appartenne a una nobile famiglia di Brescia, dotata di un importante patrimonio fondiario. È possibile che Ramperto abbia potuto soggiornare presso una delle maggiori scuole di formazione per la classe dirigente politico-amministrativa dell'impero carolingio, Reichenau, dove forse si ritirò al termine della sua vita, come vorrebbe la più tarda tradizione bresciana.<sup>167</sup> È indubbio che il vescovo seppe allacciare stretti e proficui rapporti con il mondo franco: nel documento di

---

<sup>165</sup> CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGI, n. 88. Cfr. M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia (sec. IX) e la Historia de translatione beati Filastrii*, «Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana» V (1975), pp. 48-137.

<sup>166</sup> CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGI, n. 163.

<sup>167</sup> A. BARONIO, *Il monastero di San Faustino nel Medioevo*, in *San Faustino Maggiore di Brescia. Il monastero della città*, G. ARCHETTI e A. BARONIO (a cura di), Brescia, 2006, in particolare pp. 65-74.

fondazione del monastero di San Faustino è menzionato come suo vassallo il nobile Liutfredo, figlio del conte Ugo di Tours. Allo stesso modo Wofloz, vescovo di Costanza, ebbe una buona considerazione della cultura e della sensibilità religiosa del presule bresciano, come traspare in una delle sue lettere: a Ramperto Wofloz affidò, infatti, un chierico della sua diocesi, peraltro già istruito, affinché completasse a Brescia la sua formazione e qui prendesse gli ordini, se ritenuto degno.<sup>168</sup> La stima di cui godeva Ramperto è confermata anche dall'incarico, che questi ricevette da Lotario, di condurre un'inchiesta sui beni di San Salvatore, insieme al vescovo Adalgiso e agli abati Prando e Gisleramno, spezzando infine l'isolamento di cui godeva il monastero nei confronti del presule locale.<sup>169</sup> Appare evidente che in quegli anni Lotario stesse cercando di sottrarre allo stretto controllo imperiale i monasteri di San Salvatore e San Benedetto di Leno permettendo loro di scegliere autonomamente il proprio superiore. Sono, infatti, gli anni dell'allontanamento di Lotario dal centro dell'impero in seguito alla riconquista della legittimità, e quindi del trono, da parte di Ludovico il Pio che il figlio maggiore aveva costretto alla penitenza pubblica e alla destituzione nell'833. Il rafforzamento dell'autorità episcopale bresciana è un tratto distintivo degli anni di Ramperto: la fiducia di cui godeva presso i vertici politici del regno, combinata ad una decisa attività di rilancio delle istituzioni cittadine e dei culti locali, contribuirono ad imporre la Chiesa di Brescia sulla scena ecclesiastica del *regnum Italiae*. Al collegamento con le *élites* caroline si aggiungeva un legame ancora più stretto con la sede metropolitana milanese retta in quegli anni dal franco Angilberto II (824-859): al proprio arcivescovo Ramperto chiese di confermare l'atto di fondazione e la dotazione del cenobio di San Faustino Maggiore (841), che contrariamente a San Salvatore, veniva posto sotto il controllo dell'episcopato.<sup>170</sup> D'altronde, l'iniziativa di affiancare un monastero alla basilica che ospitava i corpi dei martiri più rappresentativi della città è certamente debitrice del modello milanese: un'analogia decisione era, infatti, stata presa a Milano decenni prima dall'arcivescovo Pietro che aveva voluto istituire una fondazione cenobitica presso la chiesa di Sant'Ambrogio, dove il prestigioso *doctor* milanese riposava insieme ai martiri da lui 'inventati'. Non sorprende dunque che Angilberto II abbia rapidamente ratificato la decisione del vescovo bresciano, davanti a tutti i suffraganei della cattedra ambrosiana, in occasione della sinodo provinciale convocata dallo stesso arcivescovo l'anno successivo (842).<sup>171</sup> L'accordo tra Ramperto e il suo metropolita permise inoltre al presule bresciano di avvalersi di due eminenti personalità del mondo franco che su invito di Angilberto II si occuparono della riorganizzazione ecclesiastica e

---

<sup>168</sup> MGH *Epistolae Karolini Aevi*, III, pp. 322-323.

<sup>169</sup> CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGLI, n.130.

<sup>170</sup> CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGLI, n. 140.

<sup>171</sup> MGH *Concilia Aevi Karolini*, II, n. 62, pp. 814-815.

della riforma monastica nella diocesi milanese. I monaci di Corbie, Ildemaro e Leudegario, probabilmente giunti in Italia al seguito di Lotario, portarono a Brescia una forte impronta culturale transalpina, così come si occuparono del disciplinamento delle istituzioni cenobitiche cittadine.<sup>172</sup> I due *fratres ex Frantie partibus advenientes* sono, infatti, ricordati nel documento di fondazione di San Faustino Maggiore ed il loro nome fu, poi, inserito nel *Liber Vitae* di San Salvatore.<sup>173</sup> si trattò, tuttavia, di un soggiorno di breve durata, poiché i due monaci furono richiamati da Angilberto II e trasferiti, già nel 844, al monastero di San Pietro di Civate con l'incarico di organizzare la vita della comunità cenobitica qui residente. Ramperto si rivolse allora al vescovo di Bergamo Aganone ottenendo l'invio di un altro monaco di origine transalpina, Maginardo, proveniente dal monastero di Reichenau, che fu incaricato di continuare l'opera cominciata da Ildemaro e Leudegario. I legami tra il cenobio alamanno e Brescia furono indubbiamente stretti, come testimonia la presenza di alcuni monaci di San Faustino tra le *notitiae* inserite nel *Liber fraternitatis augiensis*.<sup>174</sup>

All'attività di riorganizzazione delle istituzioni religiose cittadine Ramperto affiancò il deciso rilancio del culto dei santi locali: la fondazione di San Faustino Maggiore fu, così, l'occasione nell'843 per una nuova traslazione, seppur nelle mura della stessa chiesa, delle reliquie dei martiri locali Faustino e Giovita. Anni prima, nell'838, lo stesso Ramperto aveva provveduto al trasferimento del corpo di san Filastrio, vescovo bresciano del IV secolo, dalla chiesa suburbana di S. Andrea alla cattedrale iemale di Santa Maria: l'avvenimento fu l'occasione per la successiva redazione, da parte di Ramperto, di un *sermo* dedicato alla commemorazione dell'evento.

La documentazione non permette di chiarire il momento della morte o del ritiro di Ramperto dal suo ufficio di *episcopus*:<sup>175</sup> il 14 ottobre dell'844 sedeva, però, sul seggio episcopale cittadino Notingo, che in quel giorno provvedeva alla deposizione delle reliquie di san Callisto, ottenute a Roma, nella chiesa estiva di San Pietro.<sup>176</sup> Notingo, che aveva già occupato il seggio episcopale di Vercelli ed era, poi, stato eletto vescovo di Verona, è un ecclesiastico germanico di origine monastica. Godeva dell'amicizia di Rabano Mauro che gli dedicò l'operetta circa l'eresia di Gotescalco, così come fu stimato da Grimaldo, abate di San Gallo (841-872), che gli indirizzò il *Psalterium optimum glossatum* che più tardi passò all'imperatrice Angelberga. Legato al nuovo

---

<sup>172</sup> CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGI, n. 140, col. 246.

<sup>173</sup> *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia*, ed. D. GEUENICH e U. LUDWIG, MGH *Libri Memoriales et necrologia. Nova Series*, IV, Hannover, 2000, pp. 66, 106, 192.

<sup>174</sup> *Confraternitates Augienses*, ed. P. PIPER, MGH, *Liber confraternitatum sancti Galli, Augiensis, Fabariensis*, p. 277.

<sup>175</sup> La tradizione locale colloca la sua morte all'11 giugno dell'844 (cfr. B. FAINO, *Coelum Sanctae Brixianae Ecclesiae*, Brescia, 1658, p. 28), tuttavia alcuni studi recenti suggeriscono la possibilità del ritiro di Ramperto a Reichenau, dove avrebbe trascorso l'ultimo periodo della sua vita (cfr. U. LUDWIG, *Il codice memoriale e liturgico di San Salvatore / Santa Giulia. Brescia e Reichenau*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, G. ANDENNA (a cura di), Brescia, 2001, pp. 111, 118, n. 100).

<sup>176</sup> Cfr. *Translatio sancti Callixti* (BHL 1525), ed. O. HOLDER-EGGER, MGH SS XV/1, pp. 418-422.

imperatore Ludovico II, Notingo si recò con lui a Roma nell'850 per assistere all'incoronazione e successivamente, nell'853, fu incaricato di ricondurre all'obbedienza il cardinale di San Marcello che rifiutava di sottomettersi al papa Leone IV (847-855). Agli stretti legami con la famiglia imperiale del *regnum Italiae* si aggiungono i rapporti con il carismatico duca del Friuli Everardo al quale nell'854 Notingo donò la preziosa reliquia di san Callisto portata anni prima da Roma. Negli ultimi anni del suo episcopato il vescovo bresciano è sovente richiamato oltralpe per adempiere alle sue funzioni di *missus* imperiale, come nell'855 ad Aibling e nell'858, insieme a Everardo, a Ulm.<sup>177</sup>

Alla sinodo provinciale convocata a Milano dall'arcivescovo Tadone, forse nell'859, partecipò il neoeletto Antonio I, il cui periodo di episcopato si estese per più di quarant'anni. Da quel momento, parallelamente all'allentamento dei lacci che tenevano unito l'impero di Carlo Magno, anche la Chiesa di Brescia e i suoi monasteri non furono più centri attivi della politica imperiale in Italia, e ciò malgrado la decisione di Ludovico II di porre il monastero di San Salvatore sotto il patronato della moglie Angelberga, che qui era stata educata.<sup>178</sup> Antonio I tentò comunque di portare avanti la politica di valorizzazione edilizia delle fondazioni ecclesiastiche cittadine come testimonia la restaurazione e il decoro della cattedrale estiva di San Pietro dove il vescovo bresciano volle essere sepolto. Alla morte dell'imperatore, Antonio I provvide al trasporto del suo corpo nella cattedrale di Santa Maria presso l'altare di san Filastrio, dove avrebbe dovuto essere tumulato: l'intervento fulmineo del metropolita milanese Ansperto privò, però, Brescia della salma prestigiosa che venne sepolta con tutti gli onori nella basilica ambrosiana. Le lotte per la successione all'impero negli anni successivi alla morte di Ludovico II coinvolsero anche la città bresciana: le truppe di Carlo II, figlio minore di Ludovico il Germanico, giunto a Brescia per contrastare il trionfo dello zio Carlo il Calvo e preparare il terreno al proprio fratello Carlomanno, violarono le mura claustrali di San Salvatore prelevando il tesoro delle monache e quello di Angelberga ad esse destinato, commettendo il sacrilegio di usare i vasi sacri *ad usus proprios*.<sup>179</sup> L'anno successivo la fondazione monastica femminile subiva un ulteriore oltraggio: il conte Bosone di Vienna, rappresentante di Carlo il Calvo, rapiva la figlia di Ludovico II ed Angelberga qui rinchiusa.<sup>180</sup> Antonio I poteva solo cercare di adattarsi alle circostanze: se nell'877 sottoscriveva il testamento dell'imperatrice, a fine maggio dello stesso anno sceglieva di raccogliere l'invito del papa Giovanni VIII a presentarsi a Roma insieme ad Ansperto, e agli altri vescovi del *regnum*, convocati per assicurare al nuovo imperatore

---

<sup>177</sup> Cfr. *Die Urkunden Ludwigs des Deutschen*, ed. P. KEHR, MGH *Diplomata Regum Germaniae ex Stirpe Karolinorum*, I, n. 72, p. 101; *Annales Fuldenses auctore Ruodolfo*, MGH SRG *in usum scholarum*, VII, p. 48.

<sup>178</sup> CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGLI, n. 245.

<sup>179</sup> MGH *Epistolae*, VII, n. 43, pp. 41-42.

<sup>180</sup> *Annales Bertiniani auctore Hinemaro*, MGH SRG *in usum scholarum*, V, p. 128.



Carlo il Calvo l'adesione dei presuli italici.<sup>181</sup> La morte del nipote di Carlo Magno nello stesso 877 avrebbe tuttavia reso vano ogni tentativo di ricostituire l'unità sempre più precaria dell'impero.

### 3.2. La riscoperta delle glorie cittadine: i santi martiri di Brescia

La leggenda dei santi Faustino e Giovita affonda in un passato dai contorni offuscati:<sup>182</sup> il Martirologio geronimiano ricorda al 16 di febbraio il *dies natalis* di *Faustinianus* e *Iuventia* che sono, però, collocati in *Britannia*.<sup>183</sup> Tutti gli storici sono ormai concordi sulla necessità di emendare la coordinata topografica fornita dal *martyrologium* con il nome latino di Brescia, *Brixia*: la complessa tradizione manoscritta del calendario geronimiano rende, infatti, assai verosimile un fraintendimento del copista nella trascrizione del luogo del martirio della coppia di santi. Altrettanto controversa è la forma originaria del nome di Giovita al quale il martirologio attribuisce un'identità femminile: anche in questo caso è possibile che si sia trattato dell'errore di un copista oppure che *Iuventia* sia effettivamente stata la genuina onomastica del secondo martire bresciano successivamente modificata.

Le radici bresciane del culto affondano nel periodo tardoantico: Gregorio Magno ricorda, infatti, nei suoi *Dialogi* una fondazione dedicata a san Faustino nella quale il nobile peccatore Valeriano aveva voluto essere sepolto contro la volontà del martire che, dopo aver esortato più volte il vescovo bresciano ad allontanare dalla chiesa le *foetentes carnes* di Valeriano, punì il presule disobbediente con la morte.<sup>184</sup> L'attestazione letteraria del culto dedicato a Faustino appare, peraltro, confermata dai dati archeologici: a sud della città, al di là della *porta cremonensis* dove la leggenda narra essere avvenuto il martirio, sotto la chiesa di Sant'Afra è stato ritrovato un edificio cultuale di età paleocristiana (IV-V secolo) che deve essere identificato con l'antica San Faustino *ad sanguinem* costruita nel luogo in cui la coppia di santi subì la *decollatio*.<sup>185</sup>

Il culto dedicato a Brescia ai santi Faustino e Giovita ha dunque radici che affondano nei primi secoli del cristianesimo, tuttavia, a queste prime attestazioni fa seguito un largo vuoto documentario che si prolunga fino alla prima età carolingia, quando i due martiri sono citati tra i corpi santi che proteggono la città di Verona nei *Versus* qui composti a cavallo tra VIII e IX secolo. La fama di

<sup>181</sup> J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVII, pp. 431-432.

<sup>182</sup> Sulla leggenda dei santi Faustino e Giovita e la prima redazione della *Passio* (BHL 2836) si segnala il contributo fondamentale di P. TOMEA, «*Agni sicut nive candidi*». *Per un riesame della Passio Faustini et Iovite BHL 2836*, in *San Faustino Maggiore di Brescia* cit., pp. 17-48.

<sup>183</sup> MH, ed. H. QUENTIN, p. 99: *In Britannia natale sanctorum Faustiniani et Iuventiae*.

<sup>184</sup> GREGORIUS I PAPA, *Dialogi*, ed. A. DE VOGÜÉ, IV, 54, pp. 178-180.

<sup>185</sup> G. PANAZZA, *Le manifestazioni artistiche dal sec. IV all'inizio del secolo VII* cit., pp. 365-366.

Faustino e Giovita oltrepassava, ormai, le mura della città di Brescia e trovava posto a Verona insieme ad altri più celebrati martiri dell'antichità.<sup>186</sup> Come si è ricordato nel precedente paragrafo le reliquie dei santi bresciani giungevano nell'VIII secolo anche a Montecassino dove lo stesso Petronace avrebbe loro intitolato un altare, come ricorda il *Chronicon monasterii Casinensis* redatto nell'XI secolo.<sup>187</sup> L'esportazione nel cenobio benedettino del culto di Faustino e Giovita trova conferma anche nell'addizione apportata dal monaco cassinese Erchemperto al martirologio di York dove è possibile leggere, nel mese di febbraio : «*Ter quinis Faustini Iovitteque kalendis*».<sup>188</sup>

Il culto dedicato ai due martiri fu oggetto di un deciso rilancio da parte dei vertici ecclesiastici cittadini durante il primo periodo carolingio: Anfridio, vescovo a Brescia al principio del IX secolo, decideva di riportare le spoglie dei martiri all'interno delle mura della città tumulandole in una nuova fondazione che da loro prenderà il nome di San Faustino Maggiore. Alla chiesa solo qualche decennio dopo veniva affiancato da Ramperto un monastero destinato a bilanciare la presenza in città del cenobio imperiale di San Salvatore. A San Faustino Maggiore le reliquie della coppia martiriale bresciana venivano 'elevate' da Ramperto e deposte in una nuova urna sancendo liturgicamente il prestigio di cui i due martiri godevano. L'importanza accordata al culto della coppia martiriale bresciana è confermata, come si è visto, dalla presenza delle sepolture episcopali nell'area contigua all'altare di San Faustino Maggiore contenente le reliquie dei due martiri.

Analogamente a quanto accadeva in altre città episcopali del *regnum*, i vertici ecclesiastici locali sceglievano di rilanciare il culto dei propri martiri e di affidare al loro nome il prestigio della Chiesa cittadina. Nei territori transalpini, l'eco letteraria della fama dei due santi bresciani fu, però, piuttosto tardiva e i martirologi storici non diedero spazio ai nomi dei due martiri, ad esclusione di Usuardo che però confuse Giovita con una vergine martire alla quale diede il nome di *Iobita*.<sup>189</sup>

### 3.2.1. La retrodatazione della *Legenda Maior*: BHL 2836

La leggenda della coppia martiriale bresciana si è conservata in tre versioni letterarie diverse sulle quali gli specialisti si sono a lungo interrogati per stabilire l'ordine cronologico in cui furono compilate. La *recensio* della *Passio Faustini et Iovitae* indicizzata nella *Bibliotheca Hagiographica Latina* con il numero 2836 è un testo assai esteso che riunisce in un unico racconto le vicende di un gruppo di martiri assai nutrito: nel racconto agiografico sono raccontate, seppur con un ruolo

<sup>186</sup> *Versus de Verona*, ed. G. B. PIGHI, p. 154, v. 65.

<sup>187</sup> *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. HOFFMANN, MGH SS XXXIV, p. 24.

<sup>188</sup> ERCHEMPERTUS, *Martyrologium*, ed. U. WESTERBERGH, *Beneventan Ninth Century Poetry*, Stoccolma, 1957, pp. 74-90, per la notitia sui due martiri bresciani p. 78 [Studia Latina Stockholmiensia, 4].

<sup>189</sup> USUARDUS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS, p. 180.

subalterno rispetto alle vicende dei martiri bresciani, le storie dei santi Afra, Calocero, Apollonio, Calimero, Marziano, Secondo, Donato, Felice e Bonifacio.

Fedele Savio pubblicò per la prima volta nel 1896 il testo completo di BHL 2836 che corrispondeva all'edizione di una trascrizione anonima di una copia dell'inizio del XVIII secolo eseguita da Teodosio Borgondio, abate dei canonici regolari di Sant'Afra, che a sua volta l'avrebbe trascritta da un passionario del XIII secolo.<sup>190</sup> Di questa prima versione non esistono copie medievali, tuttavia nel suo recente contributo Paolo Tomea ha segnalato la presenza del testo, del quale furono trascritte solamente alcune sezioni, nel codice di San Gallo 577 databile alla fine del IX o inizio X secolo.<sup>191</sup> La *recensio* BHL 2836 è ormai unanimemente riconosciuta come la prima versione della *Passio*, dalla quale furono successivamente esemplate due redazioni abbreviate, BHL 2837 e BHL 2838. Allo stesso modo è ormai stata convincentemente dimostrata la paternità bresciana del testo, che il Savio riteneva invece redatto in area milanese e lo studioso bresciano Paolo Guerrini nella Montecassino di Petronace.<sup>192</sup> Il gesuita piemontese si era, inoltre, pronunciato con decisione per una datazione del testo agli ultimi decenni dell'VIII o al principio del IX secolo, in ogni caso rimandando ad un periodo antecedente all'episcopato di Ramperto.<sup>193</sup> La collocazione cronologica dell'opera suggerita da Fedele Savio, ipotesi che ha riscosso il maggior numero di consensi tra gli studiosi, si fonda sulla credibilità accordata alla notizia secondo la quale il corpo di Calocero sarebbe giunto nel Nord Italia in seguito alla razzia di corpi santi operata da Astolfo in occasione delle sue diverse campagne militari dirette contro Ravenna e Roma nel 749-51, nel 751 e agli inizi del 756.<sup>194</sup> I saccheggi perpetrati nelle catacombe romane dai Longobardi sono denunciati dai detentori della cattedra petrina: Paolo I (757-767) li lamentò in una lettera all'abate Leonzio, mentre Stefano II (752-757) ne fece il proprio principale argomento per sollecitare l'intervento dei sovrani franchi Pipino, Carlo e Carlomanno in una lettera che sarebbe stata redatta nello stesso 756.<sup>195</sup> Fedele Savio propende, dunque, per l'identificazione del Calocero che in BHL 2836 subisce

---

<sup>190</sup> F. SAVIO, *La légende des saints Faustin et Jovite*, AB 15 (1896), pp. 5-72, 113-159, edizione del testo pp. 65-72, 113-159.

<sup>191</sup> P. TOMEA, «*Agni sicut nive candidi*» cit., p. 24-25.

<sup>192</sup> P. GUERRINI, *Storia-Leggenda-Arte*, in *I santi martiri Faustino e Giovita nella storia, nella leggenda e nell'arte*, «Brixia Sacra» 14 (1923), pp. 53-54.

<sup>193</sup> F. SAVIO, *La légende des saints Faustin et Jovite* cit., pp. 19-36. Sulla questione è tornato Paolo Tomea che ripercorre i giudizi della storiografia nella sua monografia sulla tradizione apostolica milanese, vd. P. TOMEA, *Tradizione apostolica* cit., p. 540.

<sup>194</sup> Sul 'grande saccheggio' di Astolfo vd. P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia* cit., pp. 41-46.

<sup>195</sup> Per la lettera di Paolo I che denunciava nel 761 il saccheggio operato da Astolfo nelle catacombe extra-murane, vd. S. PAULUS PAPA I, *Epistolae*, XII, PL LXXXIX, coll. 1190-1191: *Igitur cum per evoluta annorum spatia, diversa sanctorum Christi martyrum atque confessorum eius foras muros huius Romanae urbis sita antiquitus coemeteria neglecta satis manerent diruta, contigit postmodum ab impia Longobardorum gentium impugnatione funditus esse demolita. Qui etiam et aliquanta ipsorum effodientes martyrum sepulcra, et impie devastantes, quorundam sanctorum depraedati, auferentes secum deportaverunt corpora. Et ex eo tempore omnino desidiose atque negligenter eis debitus*

il martirio ad Albenga – dove il corpo, inviato dal sovrano longobardo o dal suo successore Desiderio, sarebbe stato conservato in un monastero fondato forse dagli stessi longobardi – con un Calocero romano o, in seconda battuta, un omonimo ravennate.<sup>196</sup> Non esistono, però, prove certe che possano avvalorare l'ipotesi avanzata dal Savio: non è possibile stabilire se il corpo di Calocero abbia fatto effettivamente parte del bottino reliquiale trasportato da Astolfo a Pavia, così come mancano conferme sull'inaugurazione di un culto dedicato al martire solo come conseguenza di un'eventuale traslazione di età longobarda.<sup>197</sup> I resti archeologici sono stati a lungo chiamati in causa dagli studiosi che ipotizzano un'origine locale del culto legato al nome di Calocero. Sebbene, la celebre epigrafe dell'abate Marinace, sopravvissuta in pessimo stato e probabilmente da ricondurre alla basilica intitolata al santo, faccia riferimento alla tomba di un martire, essa non esplicita il suo nome, rendendo vano ogni tentativo di leggere in essa la prova dell'antichità del culto locale di Calocero.<sup>198</sup> Più recenti perizie paleografiche hanno, inoltre, avanzato l'ipotesi convincente che l'iscrizione vada ricondotta alla metà dell'VIII secolo incrinando, così, definitivamente il valore attribuito all'epigrafe. In mancanza di prove definitive appare, dunque, più prudente, come suggerisce il Tomea, ricondurre il termine *a quo* alla metà del VI secolo, momento in cui si costituì la provincia delle *Alpes Cottiae*, comprendente Asti, Tortona ed Albenga, dove si muovono nel testo di BHL 2836 i santi Calocero, Secondo e Marziano.

Il termine *ante quem*, unanimemente accettato per la redazione della *Passio* primitiva, rimanda al momento della traslazione del corpo di Calocero da Albenga al monastero di San Pietro di Civate ad opera dell'arcivescovo milanese Angilberto II: nel cenobio risiedevano nell'845 i due monaci franchi Leodegario e Ildemaro, il primo incaricato della guida del monastero e il secondo come semplice *presbyter*. Non è inverosimile che le reliquie siano giunte a Civate insieme ai due uomini

---

*venerationis exhibebatur honor*. Lo stesso resoconto è fatto nel *Liber Pontificalis* all'interno della vita dedicata a Stefano II: *multa corpora sanctorum, effodiens eorum sacra cymiteria, ad magnum anime sue detrimentum abstulit* (*Le Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I, p. 451. Cfr. J. T. HALLENBECK, *Rome under attack. An estimation of King Aistulf's motives for the Lombard siege of 756*, «*Medieval Studies*» 40 (1978), pp. 190-220; P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia* cit., pp. 44-45).

<sup>196</sup> F. SAVIO, *La légende des saints Faustin et Jovite* cit., p. 30-33; sull'identificazione tra il Calocero di Albenga e l'omonimo romano cfr. H. DELEHAYE, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, Bruxelles, 1940, p. 144 (= Propyleum ad Acta Sanctorum Decembris). Un indizio forte dell'identità romana di Calocero d'Albenga viene letto anche nella ripetuta attestazione di un martire Calocero, sepolto presso la Via Appia, nel *De locis sanctis martyrum* composto nella seconda metà del VII secolo (F. GLORIE, *Itineraria et alia geographica*, Tournhout, 1965, pp. 323-328 [CCSL, CLXXV]).

<sup>197</sup> Cfr. P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia* cit., n. 126, n. 127.

<sup>198</sup> Per il testo dell'epigrafe vd. A. DUFOURCQ, *Études sur les Gesta martyrum romains*, III, Parigi, 1907, p. 193 [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 83]; sulla campagna archeologica vd. PH. PERGOLA, *La chiesa e il monastero di San Calocero fuori le mura ad Albenga: relazione preliminare sulle campagne 1985-1986*, in *Archeologia in Liguria*, III, 2, pp. 445-456; sull'epigrafe vd. N. LAMBOGLIA, *La lettura dell'iscrizione albenganese dell'abate Marinaces (VIII sec. d. C.)*, «*Rivista ingauna e intemelina*» 11 (1956), pp. 81-88; D. DE FRANCESCO, *Epigrafia e culto del martire: l' 'abbas Marinaces' e l' 'inventio' delle reliquie di san Calocero di Albenga nell'alto medioevo*, «*Rivista di archeologia cristiana*» 64 (1988), pp. 109-134.

transalpini provenienti da Brescia, dove avevano provveduto all'organizzazione della vita monastica nel neonato San Faustino Maggiore.<sup>199</sup> La versione originaria della *Passio* ricorda, infatti, il martirio di san Calocero avvenuto presso Albenga.<sup>200</sup> Anche nella sua *abbreviatio* indicizzata con il numero BHL 2838 il santo subisce la *decollatio* fuori le mura di Albenga ed il corpo del martire è qui apertamente ricordato *ibique requiescens*.<sup>201</sup> Il riferimento di Ramperto alla coppia di martiri bresciani nel suo *Sermo* dedicato alla traslazione di san Filastrio non permette di stabilire se il vescovo rimandi al testo agiografico dedicato ai due santi o, più in generale, alla memoria del loro martirio. Tuttavia è assai verosimile che nell'838, anno del trasferimento delle reliquie di Filastrio, la redazione primitiva della leggenda di Faustino e Giovita fosse già stata compilata ed è altrettanto probabile che Ramperto l'abbia conosciuta.

Se sul termine basso, alla metà del IX secolo, come limite *ad quem* per la datazione di BHL 2836 la storiografia è concorde, l'attribuzione del testo agli ultimi decenni di vita del regno longobardo (VIII<sup>3/4</sup> secolo) o alla prima età carolingia è stata recentemente rimessa in discussione da Paolo Tomea che con una nuova e puntuale analisi del testo suggerisce di ricondurre la compilazione della forma primitiva della *Passio* ad un momento precedente.

La lunghezza e la complessità della trama della leggenda narrata da BHL 2836 permette, infatti, di annoverare il racconto agiografico tra le cosiddette 'Passioni epiche' tipiche dei primi secoli del cristianesimo: la mobilità della scena e l'intreccio tra le avventure dei due personaggi principali e le vicende di santi secondari accomunano il racconto agiografico bresciano a tale tipologia che si diffuse a Roma a partire dall'inizio del VI secolo.<sup>202</sup> La stessa morfologia del testo consiglia, così, di volgersi per la compilazione del testo ad un periodo pre-carolingio. La compilazione di una 'Passione epica' si colloca, infatti, più agevolmente in un arco temporale precedente l'affermazione nella liturgia dei passionari e leggendari quali raccolte di testi dedicati ai santi: questo processo avviato a partire della fine dell'VIII secolo ebbe tra le ovvie conseguenze quella di incoraggiare la redazione di testi di contenuta lunghezza adatti alla lettura pubblica in occasione della messa, o

---

<sup>199</sup> Paolo Tomea avanza l'ipotesi che le reliquie di san Calocero siano state donate al monastero di San Faustino Maggiore dallo stesso Angilberto II per poi essere affidate da Ramperto a Leudegario ed Ildemaro quando questi lasciarono Brescia perché destinati dall'arcivescovo milanese a San Pietro di Civate: tali pegni di fraternità e di continuità spirituale erano, infatti, un costume diffuso per l'epoca, cfr. P. TOMEA, «*Nunc in monasterio*» cit., pp. 170-171.

<sup>200</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2836), ed. F. SAVIO, p. 140: *Videns Sapricius, furore correptus, dedit et Calocero sententiam ita ut Albenganum ductus finem mortis acciperet.*

<sup>201</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2838), AASS Febr., II, p. 815: *Ibique sanctus requiescens Calocerus praestat orationibus suis beneficia cunctis fidelibus suis.*

<sup>202</sup> Per queste problematiche il riferimento fondamentale resta H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1966, in particolare vd. pp. 171-226 [Subsidia hagiographica, 13B]. Per una presentazione sintetica dei cosiddetti cicli leggendari vd. R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire. Avec un complément bibliographique par R. Godding*, Bruxelles, 2000, pp. 140-155 [Subsidia hagiographica, 80].

comunitaria nei contesti monastici e canonicali, nel giorno di commemorazione del santo in questione. L'attribuzione univoca di un testo ad un preciso giorno di celebrazione – costume che si andò diffondendo di pari passo con l'affermazione dei passionari *per circulum anni* in un periodo anch'esso posteriore all'insediamento dei Carolingi al potere – contribuì alla frammentazione delle leggende epiche in epitomi ognuna dedicata ad un singolo santo o ad un gruppo coeso di *viri Dei* legati da una comune data commemorativa. La composizione di un testo complesso come la *Passio sanctorum Faustini e Iovitae* (BHL 2836) sembrerebbe così additare ad un momento precedente l'importante riforma liturgica promossa dai sovrani carolingi che avrebbe indotto le Chiese dell'Impero a riorganizzare il materiale agiografico preesistente in raccolte di testi omogenei secondo i criteri sopra menzionati.

L'arcaicità della morfologia di BHL 2836 si riscontra anche nella violenza con la quale la *virtus* divina si abbatte su alcuni persecutori contro i quali si accaniscono gli animali o i materiali che avrebbero dovuto annientare i due santi. Lo stesso fratello dell'imperatore Adriano è ridotto in cenere dal piombo che avrebbe dovuto uccidere Faustino e Giovita, mentre il sacerdote Orfeto e, successivamente, il funzionario imperiale Tiberio sono uccisi nell'arena dalle fiere schieratesi in difesa dei martiri bresciani.

Nel suo riesame di BHL 2836, Paolo Tomea ha, poi, evidenziato l'arcaicità di alcuni tratti specifici, come il ricorso ad animali parlanti, individuando l'analogia esistente tra l'episodio dell'onagro che arringa la folla spingendola alla conversione e un brano degli Atti di Tommaso, composti ad Edessa nella prima metà del III secolo.<sup>203</sup> Tale parallelismo permetterebbe, inoltre, di ipotizzare la conoscenza del greco da parte del compilatore di BHL 2836 o, quanto meno, la sua familiarità con la letteratura apocrifia di età tardoantica. Una precisa censura fu messa in atto successivamente rispetto a questa tipologia miracolistica come emerge inequivocabilmente negli scritti latini su Tommaso: il *De miraculis beati Thomae apostoli* (BHL 8140, VI s.), che ripercorre il racconto che coinvolge l'onagro parlante, conserva tutti gli elementi dell'episodio eliminando tuttavia ogni riferimento all'animale. A Brescia nel IV secolo lo stesso Filastrio nel suo *Diversarum hereseon liber* esprimeva diffidenza per il ricorso a tale tipo di prodigio particolarmente frequente in ambito ereticale.<sup>204</sup> La presenza ripetuta di animali parlanti ricondurrebbe, dunque, il contesto di composizione della prima recensione della *Passio Faustini et Iovitae* ad un periodo anteriore al IX secolo. L'agiografia italice di epoca carolingia aveva, infatti, abbandonato ogni ricorso all'exploit violento della *virtus* del santo così come ad episodi che prevedevano l'intervento di animali

---

<sup>203</sup> P. TOMEA, «*Agni sicut nive candidi*» cit., pp. 34-46.

<sup>204</sup> FILASTRIUS, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. HEYLEN, pp. 255-256.

provvisi di parola. La miglior arma di conversione diventava il discorso e la capacità taumaturgica: le professioni di fede, le preghiere dei santi insieme ai miracoli di guarigione, generalmente di tipo cristologico, si imposero in età carolingia come i tratti distintivi della potenza divina residente nel *vir Dei*.

La presenza di ‘relitti storici’, come li definisce Paolo Tomea, è un altro indizio convincente per ricondurre la compilazione delle versione primitiva della *Passio* ad un momento anteriore all’ultimo secolo longobardo (VIII secolo): la memoria di alcune cariche civili dal sapore decisamente tardoantico, come è il caso per il *primicerius scholae candidatorum* Saprício, appare infatti improbabile nel secolo VIII avanzato o nel IX.<sup>205</sup> In questo senso deve essere considerata anche l’iconografia dipinta sulle pareti dell’*habitationem splendidam* nella quale un angelo introduce Calimero mostrando la dimora preparata in cielo per Faustino e Giovita: gli *agni sicut nive candidi*, le pareti dorate e le croci apposte *per singula loca* ricordano, infatti, le decorazioni musive tipiche del periodo tardoantico.<sup>206</sup> In particolare il parallelo tra l’immagine descritta nel testo e il decoro di basiliche edificate nel VI secolo, come quella intitolata a Roma ai santi Cosma e Damiano o Sant’Apollinare in Classe, rimandano ad una medesima concezione dell’aldilà che si traduceva in un’iconografia del paradiso caratterizzata da una spiccata componente agreste.<sup>207</sup> Tale immagine è, in effetti, peculiare della letteratura cristiana anteriore al Medioevo che sovente identificò il Paradiso nel giardino dell’Eden descritto, ad esempio, nel libro del profeta Ezechiele (Ez. 31, 8).<sup>208</sup>

Tutti gli elementi presentati per una retrodatazione della primitiva *Passio sanctorum Faustini et Iovitae*, a lungo considerata un’opera di età carolingia, sono nel loro insieme convincenti. Paolo Tomea appare, infine, propenso a ricondurre la compilazione del testo al VI secolo, tuttavia la necessità di conciliare il contesto cronologico con la realtà geografica nella quale il testo fu concepito e compilato spingono chi scrive a ritenere che tale ipotesi di datazione debba essere corretta verso il basso.

Una delle osservazioni che sono state avanzate per collocare il testo nell’arco temporale riguarda il palcoscenico sul quale si muovono gli attori della leggenda agiografica: la storia si snoda attraverso diverse città – Brescia, Milano, Roma e Napoli – come attraverso uno spazio unitario,

<sup>205</sup> P. TOMEA, «*Agni sicut nive candidi*» cit., pp. 28-29.

<sup>206</sup> *Ibidem*, pp. 46-47.

<sup>207</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2836), ed. F. SAVIO, p. 145: *Tunc abiit Calimerus cum puero et introduxit eum in habitationem splendidam, habentem viridarium cum arboribus platanorum, et duxit eum per cubacula multa [...]. Ubi cum fecisset ingressum, erant in ipso cubiculo agni sicut nive candidi et parietes deaurati, et per singula loca positae cruces.*

<sup>208</sup> Sulla sovrapposizione dell’iconografia del Paradiso su quella del giardino dell’Eden vd. J. AMAT, *Songes et visions. L’au-delà dans la littérature latine tardive*, Parigi, 1985, in particolare pp. 398-401 [Études Augustiniennes. Antiquité, 109].

mentre dallo sgretolamento della costruzione imperiale romana, e soprattutto in seguito all'arrivo dei Longobardi, tali territori appartenevano a realtà politiche differenti. Tale indizio, sottolineato dal Tomea, lascerebbe supporre una redazione anteriore alla frammentazione dello scacchiere italico tra territori longobardi e possedimenti bizantini, tuttavia una datazione del testo ad un periodo precedente la metà del VI secolo appare poco probabile. Com'è stato dimostrato, il termine *a quo* per la compilazione della *Passio* è rappresentato dalla costituzione della provincia delle *Alpes Cottiae* che può essere ricondotta alla metà del VI secolo: tale evidenza rende poco verosimile l'ipotesi di una compilazione nei pochi anni intercorrenti tra la formazione di tale circoscrizione e la discesa dei Longobardi che avrebbe inciso un solco tra l'area padana e le fasce costiere rimaste in mano bizantina. Vale la pena sottolineare in questa sede che la frattura tra *Langobardia* e *Romania*, sicuramente profonda nel primo periodo longobardo caratterizzato da uno slancio offensivo spesso violento (metà VI – metà VII), si sarebbe lentamente sanata, pur senza saldarsi completamente: a partire dalla fine del VII secolo i contatti, sempre più cordiali, tra la monarchia longobarda e Roma dovettero contribuire a mitigare l'immagine di un'irrimediabile eterogeneità tra le due principali realtà geo-politiche della penisola. Alla luce di queste considerazioni l'unitarietà dello spazio descritto dall'agiografo costituisce un indizio poco affidabile per rivendicare la compilazione ad un momento storico antecedente alla discesa dei Longobardi.

Un'ultima considerazione sulle coordinate spaziali nelle quali si muovono i santi protagonisti della *Passio*: il luogo dove Calocero subì il martirio, Albenga città della *Liguria*, rientrava in quei domini bizantini che per un secolo restarono separati dalla dominazione longobarda stabilitasi nell'Italia padana, in Tuscia e nell'area umbra. Solo con Rotari alla metà del VII secolo la *Liguria* veniva strappata alle mani bizantine ed annessa ai territori longobardi annettendo al *regnum langobardorum* quelle *Alpes Cottiae* lungo le quali Calocero si muove nella leggenda agiografica. Poiché BHL 2836 vide la luce a Brescia, l'agiografo che compilò il testo doveva non solo poter concepire tali spazi come un solo palcoscenico, ma essere informato dell'esistenza del culto dedicato a Calocero nella città di Albenga, in una regione che, per la seconda metà del VI secolo e la prima metà del VII, restò separata dalla realtà politica in cui il compilatore viveva e dalla quale era poco probabile che, in quegli anni, potessero filtrare notizie riguardanti le devozioni locali. La compilazione del testo rimanda, infatti, ad un momento in cui la *Liguria* e l'Italia padana potevano comunicare. Vale la pena ricordare, a questo punto, che al momento della discesa dei Longobardi il metropolita milanese aveva volontariamente scelto l'esilio a Genova, proprio nella regione sotto dominazione bizantina. Qui l'alto clero ambrosiano dovette convivere per quasi un secolo con la Chiesa locale presente nella città fino a scegliere di rientrare a Milano al momento della conquista



longobarda della *Liguria*. Al momento del ritorno l'arcivescovo milanese portò verosimilmente con sé anche il bagaglio di conoscenze sugli usi liturgici e le devozioni esistenti nella regione in cui aveva soggiornato così a lungo. La memoria del culto di Calimero di Albenga inserita in un testo compilato nella città bresciana appare, dunque, più plausibile in un momento successivo all'annessione della Liguria, quindi posteriormente alla metà del VII secolo.

I legami tra Brescia e la sua sede metropolitana dovettero infine rinsaldarsi a partire del rientro a Milano del metropolita e un segno tangibile degli stretti rapporti tra le due cattedre episcopali traspare dal testo stesso: l'anonimo agiografo narra, infatti, gli eventi relativi alla consacrazione del vescovo Calimero ad opera del papa Telesforo, detentore del seggio che era stato del *princeps apostolorum*.<sup>209</sup> Indubbiamente la consacrazione romana costituiva un motivo di onore per la cattedra milanese, tuttavia essa avveniva sotto gli auspici dei martiri bresciani sottolineando, così, il prestigio della prima diocesi suffraganea della sede ambrosiana. La genesi del culto legato al 'vescovo delle origini' Calimero è un processo oscuro: la liturgia ambrosiana tardoantica non ricorda il suo nome ed esso non fa parte del gruppo degli *episcopi* milanesi ricordati dal *Martyrologium Hieronymianum*.<sup>210</sup> Un *carmen* di Ennodio offre il primo indizio di una venerazione legata al nome di Calimero: l'ecclesiastico pavese, vissuto a cavallo tra V e VI secolo, ricorda una basilica intitolata al santo che sarebbe stata restaurata dal vescovo Lorenzo alla fine del V secolo o al principio del VI.<sup>211</sup> Il componimento poetico è piuttosto generico e l'identificazione della basilica con San Calimero è indicata solo nel titolo: l'esistenza di un edificio dedicato al santo vescovo è comunque una testimonianza chiara della venerazione di cui Calimero godeva a Milano sebbene essa ebbe una ripercussione minima sulla produzione liturgica coeva, almeno su quella parte che si è conservata fino ad oggi. Probabilmente proprio la *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* rappresenta la prima attestazione superstite della venerazione dedicata al vescovo milanese. L'affermazione del culto di san Calimero non ha verosimilmente origini tardoantiche, come è possibile arguire dai silenzi del martirologio geronimiano e della liturgia ambrosiana: poiché è poco probabile che la memoria cultuale di un vescovo, la cui fama non si era ancora imposta nel VI

---

<sup>209</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2836), ed. F. SAVIO, pp. 152-153: *Sancti vero Dei secundum verbum Domini abierunt cum Calimero et Affra ancilla Christi, et venerunt ad locum qui dicitur Catacumbas, et ibidem invenerunt beatum Telesporum episcopum, qui et ipse habitabat inter sepulcra martyrum propter metum paganorum. [...] Dixerunt autem martyres Dei: «Misit nos Dominus, ut fratrem nostrum Calimerum ordines episcopum et dirigas eum in civitatem Mediolanensem; et ancilla Dei baptismum consequatur, ita ut cum eisdem comitetur». Audiens haec beatus Telesporus episcopus, gaudio repletus fuit sicut martyres ex praecepto Dei dixerunt. Et cum ordinasset Calimerum episcopum et ancilla Dei Affra baptismum fuisset consecuta, dixerunt sibi invicem vale, et profecti sunt.*

<sup>210</sup> Gli unici vescovi di Milano ricordati nel martirologio geronimiano sono Meroacle, Eustorgio, Dionisio e Ambrogio. La lista di base degli *episcopi* locali venerati dalla Chiesa milanese sarebbe stata fissata nella seconda metà del VI secolo per essere poi progressivamente ampliata nei secoli successivi, cfr. J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 604-632.

<sup>211</sup> ENNODIUS FELIX MAGNUS, *Versus in basilica sancti Calemeri quando reparata est*, MGH AA. AA., n. 7, p. 158.

secolo, possa essersi affermata nel periodo dell'esilio genovese della Chiesa milanese, appare più economico ipotizzare che essa sia stata riscoperta successivamente al rientro dell'alto clero a Milano. D'altronde l'interesse per i santi delle origini era un processo già avviato alla fine del VII o al più tardi al principio dell'VIII secolo in un momento di progressivo avvicinamento della monarchia longobarda a Roma – processo che registrò il suo culmine negli anni di regno di Liutprando - le élites ecclesiastiche milanesi cercarono di chiarire le circostanze della genesi del proprio seggio episcopale. L'accento posto su Anatalone, più tardi ricordato da Paolo Diacono nel *Liber de episcopis Mettensibus*,<sup>212</sup> ne fu un risultato: allo stesso modo è possibile che si sia cercato di confermare il legame con Roma sottolineando, attraverso la figura del 'vescovo delle origini' Calimero, il ruolo della Chiesa petrina nella costituzione dell'*ecclesia* milanese.

Sebbene la storia ecclesiastica di Brescia soffra enormemente la lacuna documentaria relativa al secolo VII e alla prima metà dell'VIII, il rientro del metropolita milanese nella propria sede episcopale si tradusse certamente nel tentativo di riprendere in mano il proprio ruolo di guida rispetto alle diocesi suffraganee: tale volontà è chiaramente manifesta nel tentativo operato dall'arcivescovo Benedetto di ricondurre sotto il proprio controllo l'episcopato pavese che era riuscito ad affermare, tra VII e VIII secolo, la propria diretta subordinazione alla cattedra romana sottraendosi alla tradizionale dipendenza dalla cattedra milanese. La ricerca dell'antichità delle proprie origini, così come i germi per lo sviluppo di una tradizione apostolica milanese, ben si collocano in un simile contesto. Il riallacciamento degli stretti rapporti tra la Chiesa episcopale bresciana e Milano devono datare a quel particolare momento storico: la volontà di intrecciare le avventure dei martiri bresciani con le vicende relative a santi estranei alla storia di Brescia (il milanese Calimero, il martire albenganese Calocero, il papa Telesforo) suggerisce, dunque, di ricondurre la compilazione dell'opera ad un momento successivo all'occupazione della Liguria da parte di Rotari e ad un contesto contemporaneo al riallacciarsi dei rapporti con la sede apostolica.

La storiografia si è a lungo interrogata sulle ragioni dell'esiguità della produzione agiografica di età longobarda relativa ai territori del *regnum*: la versione primitiva della *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* potrebbe, tuttavia, essere proprio il prodotto di quei secoli, verosimilmente del secondo periodo longobardo (seconda metà VII – VIII secolo) caratterizzato dal raffreddamento di quell'avversione reciproca esistente tra i Longobardi e la Chiesa di Roma testimoniata dalle narrazioni inserite da Gregorio Magno nei suoi *Dialogi* e dal *Liber Pontificalis*.<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> Cfr. *supra* pp. 40-41.

<sup>213</sup> Sull'assenza dell'agiografia longobarda vd. P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia* cit., pp. 30-33; e più recentemente, in un contributo sull'assenza di agiografia femminile longobarda C. LA ROCCA, *I silenzi dell'agiografia. La mancanza di sante in età longobarda*, in A. TILATTI e F. G. B. TROLESE (a cura di), *Giustina e le altre. Santi e culti femminili in Italia*

Un'ultima suggestione verrà portata a sostegno di tale ipotesi. Il ruolo svolto dagli angeli nella guida dei santi e la naturalezza con cui essi svolgono un ruolo da coprotagonisti del racconto agiografico ha un parallelo importante in un testo agiografico unanimemente datato al periodo longobardo: si tratta della *Passio Dalmatii* (BHL 2802) narrante le vicende relative all'evangelizzazione della regione di Alba, Milano e Pavia ad opera di Dalmazzo.<sup>214</sup> Il testo della *Passio* sarebbe stato compilato tra VII e VIII secolo da un monaco del monastero di San Dalmazzo di Pedona nella regione delle Alpi Cozie, oggi provincia di Cuneo, fondato secondo una tradizione più tardiva, e probabilmente spuria, dal sovrano longobardo Agilulfo.<sup>215</sup> Il giorno di commemorazione di san Dalmazzo è ricordato nel Martirologio di Floro che si pone quale termine *ad quem* per la datazione del testo,<sup>216</sup> tuttavia la promozione del culto nell'VIII secolo ad opera dei monaci di Nonantola appare un indizio forte dell'esistenza di tale venerazione già nel periodo precedente alla dominazione carolingia.<sup>217</sup> L'aperta ostilità mostrata nella *Passio Dalmatii* rispetto alla città di Ravenna e all'imperatore, così come l'uso del termine «Romania»,<sup>218</sup> costituiscono altrettanti elementi a favore di una datazione del testo all'età longobarda. Il racconto agiografico tradisce, infatti, l'abitudine dell'anonimo compilatore di considerare le regioni 'romane' della penisola come una realtà 'altra' rispetto all'area nella quale egli operava: la distinzione tra 'Langobardia' e 'Romania' fu, infatti, una delle peculiarità della concezione dello spazio politico del periodo longobardo della quale il testo è evidentemente debitore. Le affinità tra questo racconto agiografico e la *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* sono molteplici. Anche in questo caso il santo si muove su un palcoscenico allargato che va dalle Alpi Cozie verso Milano e Pavia, così come la sua missione riesce a raggiungere, tramite delega, anche Ravenna, dove le conversioni ammontano al numero, precisato nel testo, di 2 508 ravennati. L'accuratezza nell'annotazione del numero preciso dei battezzati è un tratto distintivo che la *Passio Dalmatii* ha in comune con BHL 2836. Nella sua missione di evangelizzazione di Pavia, rappresentata come una città ancora non definitivamente cristianizzata, san Dalmazzo è accompagnato da un angelo nelle fattezze di un bellissimo fanciullo: il ruolo dell'inviato angelico è fondamentale come dichiara lo stesso

---

*settecentrale dalla prima età cristiana al secolo XII*, Atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Padova, 4-6 ottobre 2004), Roma, 2009, pp. 163-174.

<sup>214</sup> La *Passio Dalmatii* nella sua recensione primitiva (BHL 2802) è edita in A. M. RIBERI, *S. Dalmazzo di Pedona e la sua abazia (Borgo San Dalmazzo)*, Torino, 1929, pp. 367-380 [Biblioteca della Società Storica subalpina, 110].

<sup>215</sup> Sul testo della *Passio* si rimanda al contributo recente di N. EVERETT, *The hagiography of Lombard Italy*, «Hagiographica» 7 (2000), pp. 49-126, in particolare pp. 74-79.

<sup>216</sup> FLORUS DIACONUS LUGDUNENSIS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS e G. RENAUD, p. 219.

<sup>217</sup> Cfr. F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (a. 604)*, Faenza, 1927, pp. 830-834.

<sup>218</sup> *Passio Dalmatii*, ed. A. M. RIBERI, p. 373: *de eius virtute rumores concurrent per totam Italiam et maris Littoraria et per cunctam Romaniam vel Ravennatensium civitatibus fama eius perlata fuisset.*

agiografo.<sup>219</sup> Si tratta di un ulteriore elemento condiviso: il ricorso all'intervento dei messaggeri divini è, infatti, ripetutamente proposto dall'anonimo compilatore di BHL 2836. La distruzione degli idoli pagani rappresenta, poi, anche in BHL 2082, un momento capitale della storia raccontata: anche in questo caso viene chiamata in causa la statua della dea Diana, ricordata anche nella *Passio sanctorum Faustini et Iovitae*.<sup>220</sup> Lo sforzo di ricollegare il protagonista della *Passio* a Roma – sebbene non in una prospettiva apostolica come la descrive Nicholas Everett, ma piuttosto in un'ottica di 'origine romana' – si traduce nella ricerca di un prestigioso antenato romano trovato nella figura di papa Cornelio (251-253) fondatore del «castrum Auriatensis», che prenderà successivamente il nome di Pedona, e membro di quel «genere Cornelii» al quale sarebbe appartenuto il centurione romano attestato negli Atti degli Apostoli.<sup>221</sup> Poco importa in questa sede l'inverosimiglianza del legame illustrato nel testo, ciò che si deve sottolineare è il tentativo di riallacciare l'uomo *Dalmatius* e il centro di Pedona a delle origini romane. Le affinità tra i temi sviluppati nella *Passio Dalmatii* e nella *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* sono evidenti, così come alcune soluzioni agiografiche comuni (il conteggio delle conversioni, il ruolo determinante degli angeli, l'azione a largo raggio del santo). In questo senso alla giustificata riconsiderazione del testo da parte di Paolo Tomea è possibile affiancare una più precisa proposta di datazione della primitiva leggenda dei santi Faustino e Giovita al secondo periodo longobardo, e più precisamente ad un momento posteriore all'annessione della *Liguria* al *regnum langobardorum* alla metà del VII secolo.

### 3.2.2. Le *abbreviationes* di una 'leggenda epica': BHL 2837 e BHL 2838

L'estrema complessità dell'organizzazione della materia agiografica nella primitiva leggenda di Faustino e Giovita fu sicuramente il primo movente per un rimaneggiamento del testo volto ad offrire una composizione più sintetica e maggiormente centrata sulle vicende relative al martirio dei due santi bresciani. Il risultato di tale operazione fu la compilazione di due *Passiones* diverse, la cui redazione fu reciprocamente indipendente e la cui diffusione, agevolata dalla più maneggevole confezione del testo, fu notevolmente maggiore rispetto a quella evidenziata dai testimoni superstiti di BHL 2836.

<sup>219</sup> *Passio Dalmatii*, ed. A. M. RIBERI, p. 377: *et omnes integra fide baptizati sunt et per Angelum Domini et Sanctum Dalmatium facta est ab illo tempore tota civitas ticinensis salva et integra in fide Christi.*

<sup>220</sup> Cfr. *Passio sanctorum Faustini et Iovitae*, ed. F. SAVIO, p. 114.

<sup>221</sup> *Passio Dalmatii*, ed. A. M. RIBERI, p. 371: *De ipsius Cornelii genere ad quem in actibus Apostolorum angelus Domini dixit: «Corneli». At ille intuens eum, timore correptus, dixit «quid est Domine». «Orationes tuae inquit et eleemosynae tuae ascenderunt in coelum in conspectu Dei». Ipse vero Cornelius erat ex genere sancti Dalmatii propinquus et in amore Christi una ipsorum dominabatur sanctitas. (Cfr. Act. 10, 3).*

Le due recensioni BHL 2837 e 2838 riducono drasticamente il testo concentrandosi sulle vicende che riguardano da vicino la coppia di martiri bresciani, pur conservando piccoli porzioni di testo dedicate ad Afra, Apollonio e Calocero. In entrambi i casi i compilatori riportano spesso interi passaggi estratti da BHL 2836, tuttavia proponendo episodi e porzioni di dialogo diverse tra loro. Nel caso di BHL 2837 lo stesso compilatore fa apertamente riferimento al testo primitivo della *Passio* della cui lunghezza è consapevole:

*Verum quia longum est, beatissimorum Christi martyrum Faustini et Iovitae omnem textum passionis seu miraculorum exponere, ad gloriosum eorum exitum veniamus.*<sup>222</sup>

Tra le strategie di abbreviazione messe in atto dall'agiografo in BHL 2837 si combinano l'espunzione di interi episodi – tra i quali il soggiorno dei santi a Napoli, le vicende relative al martirio di alcuni santi comprimari, la visione del paradiso, la scena dell'onagro parlante ed alcune apparizioni angeliche – e la riorganizzazione del materiale agiografico in un ordine più logico ed organico. Alcuni vividi dettagli d'impatto scenico sono conservati: BHL 2837 conserva l'episodio della distruzione ad opera dei martiri della statua del dio Sole *auro perfusa, habens in capite radios ex auro puro*. La crudezza di alcune azioni è anch'essa riproposta: un esempio ne è la scena della carica delle fiere del circo, schierate a difesa dei santi, sui ministri imperiali che restano uccisi nello scontro. L'anonimo compilatore inserisce, poi, una nuova drammatica immagine descrivendo la statua di Saturno distrutta dalle fiere e giacente al suolo macchiata dal sangue dei sacerdoti dilaniati dai morsi degli animali. La preoccupazione principale appare quella di dare una forma coesa alla complessa trama della leggenda primitiva operando, tuttavia, alcune sottili correzioni alla materia agiografica: tutti gli episodi relativi agli animali parlanti sono espunti dal testo a riprova della 'controversa ortodossia' di tali espedienti letterari. Allo stesso modo l'agiografo riduce il ricorso alle apparizioni angeliche sebbene esse continuino ad essere presenti nel testo.

Un dettaglio importante distingue BHL 2837 dalla leggenda originaria: nell'edizione data alle stampe dai Bollandisti il martirio di Calocero è collocato nella città di Milano, marcando una differenza importante sia rispetto alla leggenda primitiva che alla seconda versione abbreviata (BHL 2838).<sup>223</sup> L'esigenza di collocare la *decollatio* a *Mediolanum*, modificando la coordinata agiografica del testo originario, rivela la volontà dell'agiografo di ricondurre alla sede metropolitana milanese il ruolo di centro propulsore del culto dedicato al martire Calocero. Durante gli anni di episcopato di

<sup>222</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2837), AASS Febr. II, p. 812.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 812: *Fabricium quemdam, qui eius vices perageret, ad Alpes Cottias direxit, a quo beato Calocero multa pro Christi perpressus nomine in extremum reductus Mediolanum, ibique fortis in fide martyrium constanter accepit.*

Angilberto II il corpo del santo era giunto nel monastero di San Pietro di Civate, posto nei confini della diocesi milanese: è possibile che proprio l'evidenza offerta da tale traslazione abbia propiziato l'affermazione dell'idea che la venerazione legata al nome di Calocero avesse origini milanesi. Purtroppo la mancanza di ulteriori indizi utili alla datazione di BHL 2837 non permette di pronunciarsi con decisione a favore di una redazione del testo successiva al trasferimento delle reliquie del santo a Civate. È, però, possibile formulare comunque alcune considerazioni in proposito.

La forchetta temporale, all'interno della quale può essere inserita con certezza la compilazione, vede ai limiti estremi da una parte la composizione della *Passio* primitiva e dall'altra la datazione del primo manoscritto contenente BHL 2837: quest'ultimo, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (Arch. S. Pietro A 2) è stato datato alla fine del X o inizio dell'XI secolo. Si tratta di un leggendario contenente principalmente *Passiones* di santi romani ed orientali, tra i quali il testo dedicato a Faustino e Giovita rappresenta l'unica inserzione relativa a dei santi venerati in area padana.<sup>224</sup>

La determinazione del luogo nel quale il testo vide la luce è anch'esso un problema di facile risoluzione. L'accento posto dal compilatore di BHL 2837 sull'origine bresciana dei santi è un indizio palese della compilazione nella stessa città di Brescia: nel paragrafo introduttivo alla leggenda – sezione che non contiene debiti rispetto alla versione originaria della *Passio* e deve essere considerata un apporto originale del compilatore di BHL 2837 –, l'agiografo presenta i protagonisti del racconto agiografico ed annovera fin da principio tra questi il vescovo Apollonio del quale viene anticipato e messo in rilievo il ruolo giocato nell'elevazione di Faustino e Giovita ai gradi ecclesiastici. Allo stesso modo, questa versione della *Passio* conserva l'indicazione del giorno di commemorazione del martirio degli ufficiali agli ordini di Calocero, condannati alla *decollatio* dal furente Adriano e sepolti per iniziativa del vescovo Apollonio.<sup>225</sup> Tale anniversario è chiaramente proprio della tradizione liturgica locale della città di Brescia ed è, infatti, assente dai

---

<sup>224</sup> Un altro manoscritto, più antico, potrebbe forse riportare la *recensio* BHL 2837: si tratta del codice della Österreichische Nationalbibliothek 550. Il leggendario riunisce sei diversi *libelli* del IX secolo e uno di questi, il quinto, contiene una *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* che Joseph-Claude Poulin appare propenso a identificare con la *abbreviatio* BHL 2837: secondo la perizia di Bernhard Bischoff il *libellus* in questione potrebbe essere di origine italica e databbe alla seconda metà del IX secolo, anticipando di oltre un secolo il termine *ante quem* della datazione del testo (cfr. J.-C. POULIN, *Les libelli dans l'édition hagiographique* cit., p. 93). Il catalogo dei manoscritti della Biblioteca Nazionale di Vienna non indica infatti l'*incipit* del testo, informazione solitamente fornita per gli altri racconti agiografici (cfr. *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi Asservatorum*, I, Vienna, 1864, p. 94). Poiché solo un confronto diretto con il codice – che non è stato malauguratamente possibile visionare – può chiarire a quale *recensio* appartenga il testo inserito nel manoscritto viennese, si è scelto di conservare un più ampio, e sicuro, arco cronologico delimitato dal momento di compilazione di BHL 2836 e da quello di allestimento del codice vaticano Arch. S. Pietro A 2.

<sup>225</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2837), AASS Febr. II, p. 812.

martirologi storici: la riproposizione di tale dettaglio, pur all'interno di una strategia di abbreviazione del testo, appare motivata solo dalla necessità di conservare la memoria di una ricorrenza della Chiesa alla quale apparteneva l'anonimo compilatore del testo.

Se, dunque, la paternità bresciana del testo appare convincente, la correzione della coordinata del martirio di Calocero può solamente essere successiva al momento che vide il corpo del santo trasportato a Milano per poi essere successivamente traslato a Civate in un momento che, tuttavia, non è possibile determinare quanto sia stato distante dal primo trasferimento da Albenga alla sede ambrosiana. Non va dimenticato, inoltre, che è assai verosimile, come suggerisce Paolo Tomea, che le reliquie di san Calocero abbiano temporaneamente soggiornato a Brescia. Lo studioso propone due diverse ricostruzioni storiche: nel primo caso i *pignora* sarebbero stati rimessi da Angilberto II nelle mani di Leudegario e Ildemaro al momento del loro soggiorno bresciano, per poi essere successivamente portati dai due monaci transalpini a Civate; la seconda ipotesi vedrebbe le reliquie del martire giungere a Brescia al momento della costituzione del monastero di San Faustino nella qualità di dono da parte dell'arcivescovo chiamato in causa da Ramperto per confermare la sua istituzione.<sup>226</sup> La consapevolezza del punto di partenza dal quale si mossero le reliquie del martire fu verosimilmente la ragione della sostituzione di Milano alla città di Albenga come luogo teatro del martirio. D'altronde, la fondazione di una basilica intitolata ai due martiri bresciani intorno all'816 e la successiva annessione di un monastero nell'841 costituiscono indubbiamente due momenti capitali per il rilancio del culto dedicato a Faustino e Giovita: le necessità dettate dalla vita comune della comunità canonica incaricata della chiesa di San Faustino Maggiore e, poi, dei monaci installati presso di essa furono certamente un movente importante per il rimaneggiamento del dispersivo testo della primitiva *Passio sanctorum Faustini et Iovitae*. In tale contesto non è azzardato ipotizzare che si sia voluto riorganizzare il materiale agiografico compilando un racconto che ne conservasse lo spirito pur migliorando decisamente le sue possibilità di fruizione in un ambiente nel quale la vita era scandita da ripetuti momenti di lettura comunitaria di testi edificanti.

La seconda *abbreviatio* di BHL 2836 presenta un notevole cambiamento nella sensibilità agiografica del compilatore: tutti i vividi dettagli della *Passio* originaria sono espunti da BHL 2838. L'apparizione di Cristo, gli animali parlanti, la visione del paradiso e alcune delle distruzioni di idoli narrate nel testo primitivo sono sistematicamente eliminate nella terza versione della leggenda. I ripetuti interventi angelici sono anch'essi drasticamente ridotti dall'anonimo compilatore. Lo squisito episodio della statua del dio Sole ridotta in cenere ad opera dei due martiri, conservato da BHL 2837, è qui assente. Allo stesso modo tutti i dettagli più crudi sono eliminati: gli orsi inviati

---

<sup>226</sup> P. TOMEA, «*Nunc in monasterio*» cit., pp. 170-171.

nell'area per uccidere Faustino e Giovita sono ridotti alla mansuetudine grazie all'intervento divino, mentre nella versione primitiva essi venivano divorati dai leoni e dai leopardi già soggiogati dai due santi. La violenza della *virtus* scatenata di martiri è anch'essa messa in sordina: la morte dei ministri e dei sacerdoti imperiali, così come quella del *comes Italicus* è qui taciuta costringendo l'agiografo a presentare la vedova di Italico, Afra, come una donna qualsiasi giunta sul posto perché informata degli exploit miracolosi del santo.<sup>227</sup> Con il medesimo spirito l'agiografo riduce il racconto delle diverse torture alle quali i martiri sono ripetutamente condannati: persino quando sceglie di narrare uno di questi episodi, il compilatore elimina tutti i dettagli più crudi.<sup>228</sup>

Sorprendentemente il soggiorno milanese è pressoché espunto, se non per una fugace menzione, mentre largo spazio è dedicato alla narrazione delle vicende romane che videro coinvolti i due santi bresciani. Della sosta romana di Faustino e Giovita l'anonimo compilatore sottolinea *l'occursus populi* incontro ai due martiri, il miracolo della possessione demoniaca e del successivo esorcismo del *comes* Aureliano e dei ministri imperiali ed, infine, l'episodio della consacrazione del vescovo milanese Calimero ad opera del papa Telesforo.

Contrariamente a BHL 2837, questa seconda *abbreviatio* conserva la sezione dedicata al soggiorno napoletano dei santi bresciani, dedicando largo spazio al miracoloso viaggio in nave da Roma e Napoli. Di ritorno a Brescia Faustino e Giovita ricevono, presso la riva del fiume Po, la predizione divina del loro martirio che ha puntualmente luogo otto giorni dopo.

Come per BHL 2837, l'agiografo procede alla riorganizzazione della complicata trama della leggenda originaria sintetizzando, semplificando ed intervenendo sull'ordine logico delle battute dialogiche messe in bocca ad Adriano e ai santi; sono, poi, inseriti alcuni passaggi per chiarire la successione e il senso delle azioni descritte, evitando le frequenti ripetizioni che tanto complicavano la trama di BHL 2836. Allo stesso modo, l'anonimo compilatore dota il testo di un'introduzione

---

<sup>227</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2838), AASS Febr., II, p. 814: *Audiens haec quaedam mulier, nomine Afra, signa virtutum, quae per hos Dominus Sanctos suos operabatur, perrexit ad amphiteatrum.* Nella leggenda primitiva Afra si presentava nell'anfiteatro, accorrendo in seguito alla morte del marito, per imputare all'imperatore Adriano la responsabilità dell'accaduto e per implorare i due santi di offrirle un segno tangibile che la inducesse a credere nel loro Dio. Cfr. *Passio sanctorum Faustini et Iovitae*, ed. F. SAVIO, p. 69: *Ecce subito mulier Italici comitis audiens a feris comestum esse virum suum, perrexit ad amphitheatrum, vociferans et dicens: «O qualem deum habes, Adriane, ut propter vestram perfidiam vidua ego remanserim! Qualem deum habes, qui te liberare non potuit!».* *Et cum haec diceret, impetum fecit, et ingressa est ubi stabant servi Dei, qui est in caelis, volutans se ad pedes eorum et dicens: «Rogo vos, ut detis mihi signum, ut in Deum credere possim».*

<sup>228</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2838), AASS Febr. cit., p. 814: *impius imperator [...] dixit ministris: «Afferte huc cultros acutissimos et sub oculis nostris decorate corpora eorum, ut sciant quia ego regno in terra per deos immortales».* *Ministri vero satagebant iussis parere iniquis, sed opitulante divina gratia, quod princeps iniquus maluit, ministri implere nequiverunt.* Cfr. *Passio sanctorum Faustini et Iovitae*, ed. F. SAVIO, p. 115: *Adrianus dixit ad ministros: «Afferte huc cultros, et sub oculis nostris decorate corpora eorum, ut sciant quia ego regno in terra per deos immortales».* *Ministri fecerunt quae sunt imperata, qui cum in incisione a capite usque ad pedes videbantur decorati, videns Adrianus in nullo penitus respondere, iussit afferi carbones et mitti super eos, ut vel tandem animam redderent. Ministri hoc fecerunt.*



originale particolarmente indicativa per discernere il contesto redazionale ed il pubblico per il quale BHL 2838 fu concepita. L'esordio del racconto costituisce un chiaro riferimento all'abitudine di lettura dei testi agiografici:

*Dum crebra sanctorum Martyrum acta revolvimus, a nostris nos desideriiis torpentes, citius agnoscimus: quia cum illos telorum mucrones terrere nequiverunt, nos vero exigua verborum molestia perturbat. Igitur si volumus ad Beatorum eorum usque pervenire certamina, prius ortus, tempus, finisque eorum indagandus est.*<sup>229</sup>

Tale uso della lettura condivisa rimanda chiaramente ad una comunità, canonica o monastica, abituata a rivolgersi a questo tipo di testi in una prospettiva di edificazione. La concezione della donna che traspare nelle parole dedicate ad Afra permette di ipotizzare un più preciso ambito redazionale: Afra, unica eroina della leggenda, supera la propria natura di donna contraddistinta dalla fragilità dimostrando costanza ed affidandosi alla iniziazione di un percorso di fede dai tratti decisamente monastici.<sup>230</sup> La stessa attenzione all'eliminazione dei dettagli più crudi della leggenda, strategia propria solo del compilatore di BHL 2838, potrebbe rappresentare una scelta dettata dal destinatario del testo, che in questo caso si potrebbe verosimilmente identificare con una comunità monastica femminile.

Come per BHL 2837 è piuttosto chiaro che il racconto fu compilato nella città di Brescia, alla quale l'agiografo ricollega esplicitamente la storia dei due martiri nel prologo da lui aggiunto in testa alla narrazione degli eventi.<sup>231</sup> I limiti cronologici certi nei quali collocare la composizione di questa versione della *Passio* sono ancora una volta rappresentati dalla leggenda primitiva e dal primo manoscritto superstite contenente BHL 2838. Si tratta del passionario conservato presso la Biblioteca Nazionale di Parigi (B.n.F. lat. 5571) datato dagli studiosi al X secolo: al suo interno sono riunite le *Passiones* di santi romani, africani, orientali e di area franca, le cui uniche eccezioni riguardano l'inserzione della *Passio sancti Gregorii* martire a Spoleto e, in posizione di chiusura

---

<sup>229</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2838), AASS Febr. II, p. 813.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 814: *Cumque introgressa fuisset, intuens procul, vidit beatos Dei martyres inter feras crudelissimas intrepidus adstare, et licet timore perterrita, ut femineus sexus fragilis esse solet, tamen ad locum, in quo sancti martyres stabant, usque pervenit, prostravitque se ante plantas eorum, coepitque rogare eos dicens: «Obsecro vos eterni ostensores luminis, ut dignemini mihi insinuare, quemadmodum in Christum credere certius possim». At illi videntes eius constantiam, ovanter sacris eam imbuerunt doctrinis, ut uni soli Domino, caeli terraeque conditori, mundo corde castoque amore impenderet famulatum, integritatemque fidei illibatam totis viribus conservaret. Quam postea a beato Apollonio episcopo cum ceteris in Christum credentibus sancti baptismatis unda perfusam esse, haud dubium est.*

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 813.

della raccolta, della *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* nella forma identificata nel repertorio agiografico con il numero 2838.<sup>232</sup>

Anche in questo caso è possibile formulare alcune ipotesi per restringere l'arco cronologico al cui interno fu compilato il testo. La vicenda di Calocero, pur menzionata, è estremamente sintetizzata rispetto allo spazio che ad essa veniva concesso in BHL 2837: il martirio, analogamente a quanto narrato nella *Passio* originaria, è collocato ad Albenga, dove il corpo ancora riposa.<sup>233</sup> Tale dettaglio sembrerebbe limitare il lasso temporale nel quale inserire la confezione dell'opera: poiché il luogo di conservazione del corpo di Calocero è esplicitamente identificato con la città di Albenga è verosimile che tale informazione debba essere ricondotta a un momento precedente alla traslazione delle sue reliquie nel monastero di Civate, operazione avvenuta nelle circostanze già ricordate intorno all'844. Poiché entrambe le *abbreviationes* appaiono redatte nella città di Brescia, un'altra considerazione si aggiunge a quanto detto: BHL 2838 deve essere stata redatta precedentemente a BHL 2837 che modifica le circostanze del martirio di Calocero collocando il fatto a Milano. Anche la conservazione in BHL 2838 di alcuni dettagli dal sapore arcaico come la qualifica di Saprício *primicerius scholae candidatorum*, sacrificata nella seconda epitome della *Passio* primitiva, parrebbe indicare una certa prossimità con la leggenda originaria.

La versione BHL 2838 fu, dunque, compilata a Brescia precedentemente alla metà del IX secolo e verosimilmente destinata ad essere letta all'interno di una comunità monastica: tale pubblico potrebbero essere state le monache del monastero di San Salvatore fondato tra il 759 e il 760 dall'ultimo sovrano longobardo in concertazione con la regina Ansa. Purtroppo mancano gli elementi per potersi pronunciare su una redazione del testo precedente o successivo alla caduta del *regnum langobardorum* nelle mani dei Franchi di Carlo Magno. Forse un indizio per una datazione più precisa può essere scorto nello spazio dedicato al soggiorno romano dei martiri bresciani e al rilievo dato alla consacrazione di Calimero vescovo di Milano da parte di papa Telesforo, azione istigata da un angelo del Signore.<sup>234</sup> L'apparizione del messaggero divino, assente in quest'occasione nella *Passio* primitiva nella quale tante volte ricorrono le manifestazioni angeliche, insieme ad un certo sviluppo dell'episodio che assume una dimensione ragguardevole nell'economia del testo abbreviato, potrebbero essere altrettanti dettagli della volontà di sottolineare

---

<sup>232</sup> A.-V. GILLES-RAYNAL, *Le dossier hagiographique de saint Saturnin de Toulouse*, in *Miracles, Vies et Réécritures* cit., p. 359 ; cfr. F. DOLBEAU, *Anciens possesseurs des manuscrits hagiographiques latins conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris*, «Revue d'histoire des textes» 9 (1979), pp. 183-238, in particolare sul codice in questione pp. 208-209.

<sup>233</sup> *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2838), AASS Febr. II, p. 815: *Sapritio primicerio scholae candidatorum, ut, cum ad Alpes Cottias pergeret, multis eum suppliciis laniaret. Sapritius vero innumeris eum poenis afficiens, in Albenganense oppido eum decollari praecepit. Ibiq[ue] sanctus requiescens Calocerus praestat orationibus suis beneficia cunctis fidelibus suis.*

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 816.

il legame tra Roma, Milano e i santi bresciani. Nel 762 San Salvatore aveva ottenuto l'esonazione di papa Paolo I stabilendo in questo modo un legame speciale con il titolare della cattedra petrina, mentre venivano recisi i legami con l'episcopato cittadino. La compilazione di BHL 2838 potrebbe dunque essere posteriore a tale data. È certamente suggestiva l'ipotesi di una composizione del testo in età carolingia in considerazione della stretta relazione che la nuova dinastia al potere instaurò con i pontefici romani, tuttavia nessun indizio decisivo permette di pronunciarsi a favore di tale ipotesi. Va ricordato, infatti, che il primo periodo di regno di Desiderio fu contrassegnato dall'intesa con il vescovo romano, incrinata solo alla fine degli anni sessanta dell'VIII secolo in seguito alla decisione del sovrano longobardo di riprendere una politica offensiva diretta contro i territori dell'Esarcato. Tale iniziativa, insieme alla scelta di accogliere la vedova e il figlio del fratello di Carlo Magno, Carlomanno, contribuì a spezzare definitivamente i legami tra monarchia franca e longobarda aprendo la strada alla conquista del *regnum*.

La prudenza suggerisce ancora una volta di arrestarsi su limiti cronologici più ampi, ma il cui margine di verosimiglianza è più sicuro: la versione BHL 2838 della *Passio sanctorum Faustini et Iovitae*, che vide la luce al riparo delle mura claustrali di San Salvatore – o, in ogni caso, per tale pubblico fu allestita –, fu probabilmente composta nell'arco temporale intercorrente tra l'ultimo decennio della dominazione longobarda e la prima età carolingia, in un momento che dovette precedere il celebre arrivo delle reliquie di san Calocero nel monastero di San Pietro di Civate. Se le ipotesi avanzate si rivelassero corrette, si tratterebbe di un caso unico nei confini del *regnum*: il ritrovamento di un'agiografia appositamente ideata per un ambiente monastico femminile permetterebbe, infatti, non solo di svelare le strategie di adattamento di un testo ad un destinatario particolare, ma anche di gettare luce su un momento di vita comune che vedeva le monache di San Salvatore impegnate, come dichiara lo stesso anonimo compilatore, nella lettura condivisa e frequente della letteratura agiografica. L'errore palesemente commesso da Usuardo nel suo *Martyrologium*, nel quale Giovita viene identificato in una santa vergine, potrebbe trovare, così, una spiegazione coerente: poiché il testo di BHL 2838 fu il più diffuso, e quello che più rapidamente valicò le Alpi come testimoniato dal manoscritto parigino B.n.F. lat. 5571, è possibile che il monaco franco sia stato consapevole della relazione tra tale versione della *Passio* e l'ambiente monastico femminile ed abbia, così, comprensibilmente creduto che Giovita potesse essere una santa vergine bresciana.

### 3.3. Il rilancio del culto episcopale: Filastrio ‘collega’ di Ambrogio

Una delle azioni liturgiche di grande impatto propagandistico compiute dal vescovo bresciano Ramperto fu la traslazione delle reliquie del santo presule Filastrio dalla chiesa suburbana di Sant’Andrea, dove era sepolto, alla cattedrale iemale di Santa Maria.<sup>235</sup> L’importanza di tale atto è chiaramente testimoniata dalla volontà dello stesso Ramperto di fissarne la memoria su pergamena redigendo un racconto che ripercorresse il corso degli eventi. Contrariamente alla quasi totalità dei testi di natura agiografica, nella *Translatio sancti Filastrii* (BHL 6797) emerge una chiara rivendicazione autoriale del vescovo bresciano che, ricorrendo alla prima persona verbale, sottolinea la propria iniziativa ed il ruolo di concertazione degli eventi che trovano nella sua figura la degna chiave di volta.<sup>236</sup>

La scelta di Filastrio è, poi, indicativa della volontà di Ramperto di riscoprire le gloriose origini della cattedra episcopale bresciana, eleggendo un vescovo che lo stesso Gaudenzio considerava fondatore della Chiesa di Brescia.<sup>237</sup> La politica di rilancio del seggio episcopale bresciano ad opera di Ramperto coinvolse diversi piani di azione. L’accento posto sul culto dei santi locali rappresentò indubbiamente un passo in tal senso: alla traslazione di san Filastrio fa, infatti, da specchio l’*elevatio* dei corpi dei martiri Faustino e Giovita in occasione dell’inaugurazione del monastero a loro intitolato, solo di alcuni anni successiva. La performance di tali atti liturgici aveva un grande impatto propagandistico sulla comunità cittadina: la coesione dell’*ecclesia* locale era vissuta, sentita e messa in scena proprio in tali occasioni che rappresentavano, come ben evidenzia Maria Bettelli Bergamaschi, i momenti in cui il popolo faceva esperienza della sua unità.<sup>238</sup> Non è un caso che tali azioni liturgiche siano state celebrate negli stessi decenni in numerose altre città del *regnum*, tra le quali spiccano Milano, Verona e Pavia. D’altronde la memoria cittadina s’identificava ancora principalmente con la memoria ecclesiastica: il vero rappresentante della città era, infatti, il detentore della cattedra episcopale, i cui legami con le *élites* locali erano spesso più stretti, di più lunga data e più pacifici di quelli che potevano stringere i conti, generalmente stranieri rispetto alla

---

<sup>235</sup> Il testo della *Translatio sancti Filastrii* al quale si farà riferimento in queste pagine è edito in M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia* cit., pp. 125-137.

<sup>236</sup> *Translatio sancti Filastrii*, ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 125: *quorum ordine et meritis novissimus ego Rampertus indignus Brixienis sanctae Ecclesiae episcopus, [...], consultis universis sacerdotibus meis, ieiuniis et orationibus intervenientibus, [...] non sine timore fodiendo, eius iunctis sacerdotibus de quorum vita credulus eram venerandum corpus reperiens, [...] tam venerabilem glebam tam immeritus contingens, elevavi, collocans in feretri locello.*

<sup>237</sup> GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, XVI, G. BANTERLE (a cura di), p. 418: *et maxime post illam venerandae memoriae patris mei Philastrii eruditissimam vocem, quae per gratiam Spiritus sancti large effluens, hanc Ecclesiam in fide Trinitatis adorandae fundavit, in vera spe, et caritate perfecta constituit, ad virtutes erexit, in pace reliquit.*

<sup>238</sup> M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia* cit., p. 70.

realtà nella quale si trovavano ad operare. Nel caso di un vescovo di estrazione locale, come fu Ramperto, la riscoperta delle origini gloriose del proprio seggio si affiancò alla politica di riforma delle istituzioni cittadine. È possibile che in quegli anni il presule bresciano abbia introdotto la ‘vita comune’ per il clero della cattedrale di Santa Maria, come prevedeva la *Regula canonicorum* di Crodegango di Metz (768) estesa a tutto l’impero in occasione del concilio di Aquisgrana dell’816. La stessa traslazione delle reliquie di san Filastrio sembra suggellare il programma di valorizzazione della cattedrale bresciana, il cui prestigio era certamente sottolineato dalla prossimità con il corpo del vescovo considerato fondatore del seggio episcopale locale.<sup>239</sup> Anche in questo caso, l’emulazione nei confronti del metropolita milanese potrebbe aver giocato la sua parte: Angilberto II aveva, infatti, organizzato, intorno all’836, la vita comune del clero episcopale presso la chiesa iemale di Santa Maria Maggiore e, come in altre iniziative, Ramperto fu il primo a seguirlo.<sup>240</sup> La campagna di valorizzazione della cattedra episcopale bresciana se da un lato guardava alla storia religiosa locale, rilanciando il culto dei propri santi, dall’altro sottolineava il prestigio che su di essa si riverberava in virtù dell’adesione di Ramperto ai programmi riformatori di Angilberto II che, negli anni del suo episcopato, riuscì ad imporsi come faro e guida rispetto all’insieme dei suoi suffraganei del *regnum*.

Il legame stretto tra il vescovo bresciano e il suo metropolita trovò una coerente espressione nel testo della *Translatio sancti Filastrii*, redatta per mano dello stesso Ramperto. Il messaggio racchiuso nel racconto agiografico fu, poi, ulteriormente enfatizzato attraverso la scelta dei documenti letterari che dovevano accompagnarlo. L’operazione di compilazione e la collocazione della *Translatio* in un piccolo dossier, mirato ad evidenziare la serie ininterrotta di vescovi che nei secoli si erano succeduti sulla cattedra bresciana, costituiscono, infatti, un complemento determinante della politica religiosa attuata da Ramperto quale è stata finora descritta. Il seguente paragrafo è dedicato all’analisi di questa scelta che, ricorrendo alla terminologia odierna, si potrebbe definire editoriale.

### 3.3.1. Il ‘dossier delle origini’: il valore della continuità della linea episcopale

La *Translatio sancti Filastrii* si è conservata su tre codici manoscritti datati al pieno medioevo. Si tratta dei due manoscritti della Biblioteca Queriniana di Brescia: il primo, A I 8, datato alla fine

---

<sup>239</sup> La vicinanza tra la tomba del santo e la cattedra episcopale è apertamente enfatizzata da Ramperto: *in marmoreo recondentes antro sepelivimus: ut, ubi modo pontificum sedes aderat, ibi tantis patris et pontificis iaceret corpus, quo sedes honore, et populo devotione, et clerus suffragio, eiusdem meritis intervenientibus, Christo in omnibus favente, potiretur* (*Translatio sancti Filastrii*, ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 126).

<sup>240</sup> E. CATTANEO, *La vita comune del clero a Milano (sec. IX-XIV)*, «Aevum» XLVIII (1974), pp. 246-289.

del secolo XII è una raccolta di testi di natura eterogenea di sicura origine bresciana, come appare evidente sia dall'inserzione di testi liturgici propri della Chiesa di Brescia che dal ricorso alla miniatura per rappresentare il vescovo Gaudenzio al f. 153v; il secondo manoscritto, segnato A I 12, è un passionario *per circulum anni* del XII secolo che esordisce con la *Passio sanctorum Viti et Modesti* (BHL 8712), celebrata il 15 giugno, e si chiude al 23 novembre con il *Sermo de miraculis S. Clementis* (BHL 1854). Ai due manoscritti della Biblioteca Queriniana va aggiunto un manoscritto conservato a Trento (Biblioteca Comunale ms. 1566), analogo nella composizione a A I 12 ed anch'esso databile al XII secolo, contenente la *Translatio* ai ff. 52-65: deve essere, comunque, esclusa l'identificazione di questo codice con il terzo manoscritto descritto dal canonico bresciano Paolo Gagliardi nel XVIII secolo, del quale la stessa Bettelli Bergamaschi aveva dimostrato l'inesistenza.<sup>241</sup>

La tradizione manoscritta è piuttosto lineare: il codice A I 12 è, infatti, *codex descriptus* di A I 8 al quale è perfettamente aderente; quest'ultimo dipende a sua volta da un antigrafo dell'XI secolo, probabilmente copiato in carolina, che non si è conservato.

Ciò che colpisce immediatamente l'occhio dello studioso è l'inserimento della *Translatio sancti Filastrii* all'interno di un vero e proprio *libellum* dedicato al santo vescovo bresciano. In entrambi i manoscritti il testo agiografico è preceduto dal *Sermo* di Gaudenzio in onore di Filastro,<sup>242</sup> da una *notitia* estratta da un martirologio bresciano unita al breve epitaffio del santo e alla serie dei presuli che si succedettero sulla cattedra episcopale di Brescia prima di lui.<sup>243</sup> Il racconto di traslazione viene, quindi, seguito da un *carmen saphicum pentametrum ad laudem beati Filastrii*,<sup>244</sup> da una

---

<sup>241</sup> Il leggendario Trento Biblioteca Comunale 1566 – confiscato nel 1470 a un ebreo originario della città di Brescia per ordine del vescovo di Trento Iohannes Hinderbach – copre la sezione estiva (29 giugno – 23 novembre) del calendario liturgico. Si tratta senza dubbio del secondo tomo di un leggendario in due volumi in uso presso la Chiesa di Brescia: racchiude, infatti, la Vita di sant'Apollonio e il dossier completo di san Filastro, senza contare le annotazioni marginali che rinviano ad alcune chiese bresciane. Sul codice in questione vd. «*Pro bibliotheca erigenda*». *Manoscritti e incunaboli del vescovo di Trento Iohannes Hinderbach (1465-1486)*, F. LEONARDELLI (a cura di), Trento, 1989, p. 66-70. Cfr. M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Gaudenzio e Ramperto vescovi bresciani*, Milano, 2003, p. 180; M. PANTAROTTO, *Manoscritti dei secoli XI e XII: Brescia e dintorni*, tesi per il dottorato di ricerca (1996-1999), Università di Roma "La Sapienza", p. 113; L. DAL POZ, *Vitae Sanctorum*, in L. DAL POZ e M. BERNASCONI, *Codici miniati della Biblioteca Comunale di Trento*, Firenze, 1985, pp. 35-42. Per la discussione sul terzo codice citato dal Gagliardi, vd. M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia*, cit., pp. 116-118.

<sup>242</sup> GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, XXI, *Sermo de vita et obitu beati Filastrii* cit, G. BANTERLE (a cura di), pp. 480-485.

<sup>243</sup> Il corto testo è pubblicato in J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., p. 434: *Sed et in martyrologio nostre brixienae Ecclesiae ita scriptum invenimus XV Kal. Aug. Brixiae assumptio beatissimi papae Filastrii iacet ad sanctum Andream. Titulus autem sepulchri eius siti iuxta altare beatissimi Andree apostoli in meridiana plaga hic erat. Filastrius beatissimae memoriae hic requiescit in pace. Primus episcopus brixienis fuit Anathalon mediolanensis archiepiscopus, Secundus Clateus, Tertius Viator, Quartus Latinus, Quintus Apolonius, Sextus Ursicinus, Septimus Faustinus, Octavus Filastrius.*

<sup>244</sup> *Carmen ad laudem beati Filastrii*, AASS *Iul.* IV, pp. 384-385.

nota di tipo introduttivo<sup>245</sup> e dall'epistola di Agostino a Quodvultdeus a proposito del *Diversarum hereseon liber* di Filastro. La coesione del *libellum* è evidente come dimostrato dall'integrale trascrizione all'interno del *passionarium* A I 12 che, non limitandosi al racconto agiografico della *Translatio*, ripropone integralmente i testi suddetti.

L'esordio *ex abrupto* di BHL 6797 ha a lungo stupito gli specialisti: la *Translatio sancti Filastrii* si apre, infatti, con l'elenco dei trenta vescovi bresciani che celebrarono la messa sull'altare intitolato a san Filastro.<sup>246</sup> Tuttavia se si riunisce il paragrafo introduttivo con il precedente testo che condensa una *notitia* tratta da un martirologio bresciano e la lista dei primi sette vescovi di Brescia, lo sconcertante paragrafo introduttivo della *Translatio* ritrova un'evidente coerenza. L'identificazione del primo vescovo bresciano con l'*archiepiscopus mediolanensis* Anatalone rappresenta un dettaglio fondamentale per la comprensione dei rapporti tra Brescia e la sede metropolitana milanese. Innanzitutto la celebre e isolata menzione nel *Liber de episcopis Mettensibus* di Paolo Diacono trova nella breve *notitia* bresciana un'ulteriore attestazione: sebbene non si faccia riferimento all'investitura petrina del primo vescovo milanese, il tentativo di ricondurre le origini della Chiesa bresciana all'età apostolica è insita nell'inserimento di quattro predecessori all'episcopato di Apollonio, il vescovo co-protagonista della *Passio sanctorum Faustini et Iovitae* ambientata negli anni di impero di Adriano (117-138). L'inserzione del nome di Anatalone sembrerebbe, tuttavia, rimandare ad un momento successivo a quello di affermazione del culto di san Filastro: l'inno acrostico dedicato al vescovo bresciano lo definisce inequivocabilmente come il settimo a sedere sulla cattedra episcopale cittadina. Come ben sottolinea Jean-Charles Picard la posizione che l'aggettivo «*Septimus*» ricopre in apertura di strofa è una prova certa della correttezza della lezione: la prima lettera è infatti necessaria alla formazione dell'acrostico «*Filastrius Bricsiensis Praesul*».<sup>247</sup> L'inno in questione ripresenta in versi i dati offerti dal sermone di Gaudenzio sul suo illustre predecessore: il componimento poetico fu, così, imputato alla piuma del celebre vescovo, tuttavia lo stesso Ramperto appare dubbioso rispetto a tale

---

<sup>245</sup> Il testo della nota è riportato integralmente da Maria Bettelli Bergamaschi: *Ne quis auditorum lectorumve autemet nos temerarie tanto patri papaeque nostro, venerabilis siquidem memoriae, Filastrio, impendere honores, optimum duximus sanctorum patrum subscribere testimonia, dum scriptum sit: In ore duorum vel trium testium stare omne verbum. En habes quicumque aemulus vel desiderabilis auditor, testes Augustinum ipsum et Quodvultdeum diaconem atque Gaudentium episcopum Brixiensem successorem eiusdem Filastrii, nec non triginta Brixienenses episcopos, qui mirabili reverentia sepulcrum et altare et diem transitus eius, mirabiliter edocti, honorificaverunt usque ad tempus nostrum* (cfr. M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia* cit., pp. 110-111).

<sup>246</sup> *Translatio sancti Filastrii*, ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 125: *Triginta autem Brixienenses sunt episcopi, quos meminimus, qui in altari beati Filastrii dicato, et super caput eiusdem posito, preces missarum celebraverunt et diem transitus eius venerantes ab omni terreno opere Brixiensem populum abstinere iubentes, reverenter honoraverunt. Hi sunt, tertius ab eo et secundus a Gaudentio, Paulus, deinde Theophilus* (segue la lista dei singoli nomi).

<sup>247</sup> J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., p. 437, n. 133.

attribuzione.<sup>248</sup> Poiché l'affermazione della figura di Anatalone può essere ricondotta al periodo longobardo, della cui tradizione Paolo Diacono si fece portavoce, non è possibile pronunciarsi con certezza sulla datazione dell'introduzione del nome dell'arcivescovo milanese nella breve *notitia* sui primi vescovi bresciani, sebbene gli storici siano propensi a ricondurla al lasso di tempo compreso tra X e XII secolo, cioè ad un momento posteriore alla compilazione dell'opera conosciuta sotto il nome di *Libellus de situ civitatis mediolanensis*. Effettivamente Ramperto riconosce ancora Filastrio come il settimo vescovo di Brescia, tuttavia questa può difficilmente essere considerata una prova sicura della posteriorità dell'introduzione del nome di Anatalone nella lista dei vescovi rispetto al momento di redazione della *Translatio*. Le parole del presule bresciano possono, infatti, essere state semplicemente fedeli alle affermazioni dell'inno ricavato dal sermone di Gaudenzio.<sup>249</sup> Definire, dunque, quale sia stato il momento propizio all'affermazione di un tale rapporto genetico tra Brescia e Milano resta, allo stato attuale della documentazione, un'operazione assai arbitraria alla quale conviene non attribuire un eccessivo valore.

Pur non accordando un peso determinante al ruolo di fondatore delegato ad Anatalone, è evidente che il testo della *Translatio* unito alla *notitia* che lo precede formano un insieme coeso volto a sottolineare l'antichità e il prestigio della Chiesa di Brescia. L'allestimento di tale piccolo nucleo di testi deve, quindi, essere ricondotto all'iniziativa dello stesso Ramperto che concepì il prologo del suo racconto agiografico come un complemento alla lista dei primi vescovi bresciani.

Il sermone di Gaudenzio sulla vita di Filastrio appartenne probabilmente anch'esso al piccolo *libellum* dedicato al santo *episcopus brixienensis* in occasione della compilazione della *Translatio* ad opera di Ramperto. Questi, infatti, dichiara:

*Veluti etenim in edito sermone a praesule Gaudentio, vitae scilicet beatissimi Filastrii pontificis, legitur, fuisse eum omni aetati et conditioni et sexui stupenda benignitate communem, immo humilibus coniunctiorem quibusque, ita nunc omnibus languentium aetatibus, meritis suis suffragantibus, Christo mediante, profuit et sexibus.*<sup>250</sup>

Il riferimento aperto al testo di Gaudenzio è un indizio convincente della sua collocazione in apertura del *libellum* dedicato a Filastrio fin dal suo primo allestimento.

---

<sup>248</sup> *Translatio sancti Filastrii*, ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 135: *sed et rhythmicum hymnum quem auctoritatis ergo Gaudentium episcopum fecisse ferunt, cantare de ipso sedule consuevit. Gaudentium autem ipsum composuisse nuto, cum longe aliterque sensus primae lineae sit et ipse rhythmus elementa nominis compositoris sui per capita, ut ita dixerim, versuum, si quis intendat, habeat.*

<sup>249</sup> *Translatio sancti Filastrii*, ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 85: *Etenim hic septimus Episcopus Brixiensem ecclesiam Christo, tunc praedicando congregans sanctum dogma custodivit.*

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 130.



Allo stesso modo è possibile che l'inno apertamente menzionato dal testo agiografico sia stato inserito a complemento del gruppo di testi scelti, sebbene manchino elementi decisivi a sostegno di tale ipotesi. Anche nel caso dell'inserzione dell'epistola di Agostino come *pièce* di chiusura del libello, fin dal suo primo allestimento, lo studioso non può pronunciarsi con certezza. Certamente esso è il testo che più si allontana dal proposito di glorificazione della figura di Filastrio alla quale tutti gli altri documenti concorrono: Agostino fu, infatti, piuttosto tiepido riguardo al piccolo trattato compilato dal vescovo bresciano del quale fece certamente uso per la redazione del suo *De haeresibus* manifestando, tuttavia, la sua preferenza per il *Panarion* di Epifanio di Salamina.

Se la presenza dell'inno e delle lettere di Agostino può essere il risultato di un'aggiunta successiva, l'unità dei primi tre documenti appare assai verosimile. È possibile tuttavia che si sia verificata un'inversione nell'ordine del sermone di Gaudenzio rispetto alla *notitia* tratta dal martirologio e alla lista dei primi vescovi bresciani. La menzione del giorno di anniversario della morte di Filastrio sarebbe, infatti, più coerente in apertura del piccolo dossier di testi dedicato al santo, ma, ancora una volta, lo studioso è ridotto ad affidarsi a delle supposizioni che, allo stato attuale della recensione dei manoscritti contenenti la *Translatio sancti Filastrii*, non possono imporsi come delle affermazioni.

Indipendentemente dall'ordine dei documenti inseriti nel *libellum* dedicato a Filastrio e dallo spessore che questo dossier ebbe nel momento del suo primo allestimento all'epoca di Ramperto, l'operazione sottintesa a una tale iniziativa è una testimonianza importante della propaganda episcopale messa in atto a Brescia nel secondo quarto del IX secolo. La riscoperta delle origini e l'accento posto sulla continuità della linea episcopale, dalla fondazione della cattedra locale al tempo presente, è una delle strategie di politica ecclesiastica di maggior successo all'interno dei confini dell'impero carolingio. Come si è dimostrato, la tradizione manoscritta della *Translatio sancti Filastrii* porta in sé le tracce dell'esistenza di un piccolo *libellum* dedicato al santo ed allestito per iniziativa di Ramperto. I *libelli*, per loro stessa natura estremamente fragili e perciò raramente sopravvissuti, rappresentano il primo stadio dell'affermazione di un testo agiografico, come ha recentemente dimostrato Joseph Claude Poulin.<sup>251</sup> Nel caso bresciano è, forse, possibile intravedere, tra gli scarni elementi offerti da una documentazione più tardiva, le prove indirette dell'esistenza e del contenuto di uno di questi piccoli dossier.

---

<sup>251</sup> J.-C. POULIN, *Les libelli dans l'édition hagiographique* cit.

### 3.3.2. La *Translatio sancti Filastrii* (BHL 6797)

Il testo compilato da Ramperto offre numerosi spunti ad analisi non solo storiche, ma anche di tipo linguistico, teologico e letterario. Lo stile dell'autore – in questo caso è possibile definirlo tale, malgrado il concetto di autorialità poco si adatti alla produzione letteraria medievale – è alto, il ricorso a figure retoriche e all'interpretazione allegorica è ripetuto, così come lo svolgimento del racconto è accompagnato dalla riproposizione di precetti dottrinali.

Dopo aver presentato, come si è già detto nel precedente paragrafo, la lista dei vescovi che avevano celebrato la messa sull'altare dedicato a Filastrio, Ramperto procede all'introduzione dell'azione traslazionale spiegando le ragioni contingenti dell'atto e le coordinate spazio-temporali in cui il trasferimento fu effettuato.<sup>252</sup> La scarsa assiduità della celebrazione dell'ufficio liturgico e l'insufficienza dell'illuminazione all'interno della chiesa di Sant'Andrea sono le ragioni addotte dal vescovo bresciano per la valutazione, concertata con il clero locale, della necessità di traslare il corpo del santo presso la cattedrale. Il prestigio di Filastrio, manifesto attraverso i miracoli che accompagnarono e seguirono la traslazione, assume un'ulteriore aurea proprio per la sua origine locale che Ramperto non manca di sottolineare: la capacità di intercessione dei santi, *quorum vel nativitas vel habitatio fuit cum patribus nostris*, non può che arridere in misura maggiore all'*ecclesia* bresciana; allo stesso modo le vicende che li videro protagonisti e la dottrina di cui furono portatori possono rafforzare la comunità cristiana nella sua fede.<sup>253</sup> Non a caso il presule bresciano ricorre in più occasioni al termine di *patronus* per descrivere il ruolo rivestito dai santi locali nei confronti della loro comunità.<sup>254</sup> Il riferimento ai martiri Faustino e Giovita, pur non esplicitato nel testo, è palese, mentre è più difficile discernere se Ramperto faccia allusione al testo della *Passio* dedicato ai due santi o solo alla tradizione culturale che li vedeva protagonisti.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> *Translatio sancti Filastrii*, ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 125: *dum officii assiduitas et abundantia luminaria in eo venerabili loco non essent, quo beatissimae memoriae Filastrii corpus iacebat [...] anno dominicae incarnationis octingentesimo trigesimo octavo, indictione prima, sexto idus aprilis [...] elevavi.*

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 126: *Speramus enim sanctorum meritis nos omnium fovendi, et maxime eorum quorum amplectimur corpora quorumque vel nativitas, vel habitatio fuit cum patribus nostris. Eorum quippe vel dogmate instruimur, vel exemplo martyrii corroboramur. Quamvis enim homines quorum nobis vita, vel passio cognita est, [...], prae omnibus nostrates imbuerint sanctis dogmatibus mirificisque exemplis eosque suffragantibus iugibus precibus tutati sunt, [...], tamen eosdem defunctos, pro nobis non minus speramus, eorum intercedentibus meritis, nostros esse sub divinae pietatis protectione patronos.*

<sup>254</sup> Sul trasferimento del concetto di patronato in ambito cristiano vd. A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, 1965; EADEM, *Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *La cultura in Italia tra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno (Roma 12-16 Novembre 1979)*, Roma, 1981, pp. 771-784; altrettanto utile P. BROWN, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, 1981, pp. 50-68.

<sup>255</sup> Contro le convinzioni di Fedele Savio, Jean-Charles Picard e Paolo Tomea appaiono piuttosto propensi a negare l'esistenza di un certo riferimento alla *Passio sanctorum Faustini et Iovitae*, e ciò pur restando convinti che almeno la primitiva compilazione della leggenda dedicata ai due martiri sia da ricondurre ad un momento precedente alla traslazione del corpo di san Filastrio (cfr. J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., p. 594; P. TOMEA, «*Agni sicut nive candidi*» cit., pp. 25-26).

L'intento pedagogico della *Translatio* è evidente e le stesse parole dell'agiografo sottolineano la necessità della messa per iscritto degli eventi verificatisi in occasione della traslazione «*pro totius ecclesiae instructione*» affinché la loro memoria, affidata al testo, possa istruire i posteri allo stesso modo in cui la testimonianza oculare aveva accresciuto la fede dei presenti e di coloro che avevano avuto notizia dei fatti.<sup>256</sup> Il testo agiografico assume la forma del sermone diretto ad un ipotetico lettore definito «*mi carissime confrater*» o altrove «*quicumque percunctator extiteris*». La tipologia di testo scelta da Ramperto rivela l'ampiezza del suo programma: la decisione di trasferire il corpo di san Filastrio non si limita a voler essere una celebrazione del prestigio della Chiesa bresciana volta esclusivamente al tempo presente, ma aspira a porre le basi per la continuità del culto tributato al santo e per la perpetuità dell'efficacia degli insegnamenti che la comunità aveva potuto trarre dalle manifestazioni miracolose della *virtus* divina.

In questo senso il racconto di Ramperto si volge anche ai tempi passati ricordando alcuni episodi della vita di Filastrio che lo videro combattere insieme ad Ambrogio contro l'eresia ariana e consacrare diacono il vescovo bergamasco che, poi, il prestigioso *doctor* milanese avrebbe designato vescovo.<sup>257</sup> Il concerto tra le iniziative dei due presuli tardoantichi spinse Ramperto ad attribuire a Filastrio l'appellativo di 'collega' rispetto ad Ambrogio. È assai probabile che a tale potente immagine abbia concorso l'esperienza di Ramperto: la consapevolezza della comunità di intenti che il vescovo bresciano aveva condiviso con l'arcivescovo Angilberto II e la sintonia ideologica tra i due si trovano indubbiamente riflesse nel prestigioso antecedente rappresentato dalla coppia costituita da Filastrio e Ambrogio.

La memoria del passato si estende, poi, agli eventi miracolosi avvenuti sotto gli episcopati dei predecessori dell'agiografo. Pietro, che aveva occupato la cattedra bresciana prima di Ramperto, era stato anch'egli guarito, grazie all'intercessione di Filastrio, dalle febbri dalle quali non aveva trovato requie malgrado le proprie conoscenze mediche. All'epoca di Ansoaldo, che probabilmente fu il vescovo in carica al momento della caduta del regno longobardo, sono invece ricondotti due miracoli di punizione, il primo ai danni del custode della cappella di San Pietro e il secondo diretto contro un ricco bresciano che non avevano rispettato il riposo canonico per il giorno di

---

<sup>256</sup> *Translatio sancti Filastrii*, ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 126: *Sed quia suorum testium et nostrum generaliter debitus imminet obitus, pro futurorum hominum ignorantia, quorum fidei affectionem erga nostri patris obsequia studiosam futuram esse speramus atque audire ardentissimam, non solum lineae fama generationisque narrante, sed etiam scriptura a nobis, quibus deus hoc videre concessit, promulgata testante, saltem pauca de pluribus miraculis quae Christus misericorditer gessit, [...], veraciter et compendiose scribere optimum credimus.*

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 135: *Qualem eum in Arrianorum nefandae procellae temporibus sanctissimae memoriae Ambrosius Mediolanensis episcopus esse intellexit, qui sibi collegam habebat? quantique meriti vicini episcopi eundem esse existimabant, si quartus Pergamensis episcopus in epitaphio tertii episcopi, hoc est praedecessoris sui, ni fallor, meminisse studuit, quod Ambrosius ipsum episcopum et Filastrius consecravit Diaconum?*

commemorazione del santo.<sup>258</sup> Tali prodigi volti a correggere il comportamento irrispettoso di alcuni uomini diventano altrettanti *exempla* diretti alla comunità bresciana presente e futura affinché essa si sovvenga di onorare correttamente il giorno di festa di Filastrio.<sup>259</sup>

Il valore edificatorio delle prodigiose guarigioni è accresciuto dalla corrispondente spiegazione allegorica del miracolo avvenuto. Il simbolismo dei numeri è un tratto peculiare dell'insegnamento morale di Ramperto quale traspare nella *Translatio*. Nel testo è particolarmente insistente il ricorso ai numeri tre e sette, sul cui significato teologico non è necessario insistere.<sup>260</sup> Il valore del miracolo si fonda, inoltre, sulla presenza di testimoni affidabili: l'attenzione per l'aspetto più spiccatamente storico della narrazione è, in effetti, una delle peculiarità del genere «*translationes*» qui coerentemente sviluppata. Ai miracolati è, così, chiesto di descrivere le deformità o le infermità delle quali erano afflitti mentre il clero della cattedrale gioca sovente il ruolo di testimone della guarigione di fronte alla comunità. Tra gli uomini chiamati in causa sono compresi anche i forestieri, custodi di edifici religiosi e chierici provenienti da Pavia e fin dalla lontana *Venetia*, ai quali è ugualmente affidato il compito di testimoniare l'accaduto e diffondere, così, la fama delle gesta del santo al di là delle mura della città di Brescia.<sup>261</sup> I prodigiosi fatti che ebbero luogo prima, durante e dopo la traslazione delle reliquie di Filastrio coinvolgono da un lato l'*homo exterior* che ritrova la propria salute, dall'altro, ed è questo l'aspetto che più interessa Ramperto, toccano l'*homo interior* indirizzandolo verso il bene e rafforzando la sua fede.<sup>262</sup>

Il racconto dei prodigi verificatisi in occasione della traslazione assume spesso gli squisiti tratti della vita quotidiana nella Brescia carolingia. Nel testo è, infatti, inserita una delle più antiche attestazioni del volgare nell'esclamazione di una bambina che ritrova l'uso delle proprie gambe e si rivolge al proprio padre con queste parole: «*Atta, atta, da mihi sustem, ut ambulem*».<sup>263</sup> Poco oltre viene ricordato che i custodi addetti al servizio liturgico presso l'altare dedicato a Filastrio si rivolgono «*volgari locutione*» ai due ragazzi guariti grazie ai meriti del santo. Il sentimento di una distanza sempre maggiore tra la lingua della letteratura, e della liturgia, da un lato e l'espressione

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, pp. 135-136.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 137: *quia instanter vi cogens, nec famulo Dei honorem, nec suis misericordiam cessit, turpiter publiceque intrinsecus correptus pura tenus professione est, ut sibimet fieret emendatio et aliis exemplum.*

<sup>260</sup> Sull'analisi dei riferimenti teologici e del vocabolario usato da Ramperto vd. M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia* cit., pp. 84-93.

<sup>261</sup> *Translatio sancti Filastrii*, ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 132: *Cuius miraculi tot testes sumus, quot Brixiae eodem tempore degimus, et prius languidus sese habuerit, non solum Brixenses, sed etiam Ticino usque Venetiam, omnes ostiarii religiosorum locorum et domus proximae Flamineis testari, si memoria retinent, possunt.*

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 133: *Datur enim, nisi fallor, intelligi, ut sensus nostros instar istius praefati languidi moderemur, utentes eis in necessariis utilitatibus tam interioris quam exterioris hominis, ita moderando, ne exuberent ad quaeque mala perficienda.*

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 129.

orale dall'altro cominciava a farsi strada anche nell'area italyca, seppur con un notevole ritardo rispetto alle altre regioni che avevano fatto parte dell'impero romano.

Tra i debiti letterari di Ramperto emerge chiaramente l'opera di Gaudenzio dalla quale l'agiografo recupera alcune tipiche espressioni, tra le quali la caratteristica definizione di «*arriana perfidia*»,<sup>264</sup> così come un'intera frase dedicata alla descrizione dell'aspetto e del carattere di Filastrio.<sup>265</sup> Il vocabolario usato da Ramperto tradisce anche l'eco del testo del *Carmen saphicum pentametrum* dedicato al santo, così come testimonia una discreta familiarità con alcune opere classiche, tra cui spiccano Virgilio e Cicerone.<sup>266</sup> Il vescovo si dimostra, quindi, uno scrittore di buon livello, attento al linguaggio e allo stile, consapevole di cimentarsi con un genere rivolto ad un pubblico che non era composto da dotti ecclesiastici e, forse per questo, propenso a ricorrere ad alcune vivaci espressioni ed immagini volte a catturare l'attenzione del lettore.

L'insistente preoccupazione di giustificare il culto dei santi e la loro effettiva capacità d'intercessione a favore della comunità lascia, inoltre, intravedere sullo sfondo il dibattito che proprio in quegli anni aveva visto scontrarsi l'iconoclasta Claudio di Torino e il monaco irlandese Dungal, residente a Pavia presso la corte di Lotario I. Qui, l'intellettuale carolingio aveva compilato i suoi *Responsa* per la confutazione delle teorie del vescovo torinese che negava ogni valore alle reliquie dei santi, così come alla capacità di quest'ultimi di intercedere in favore dei fedeli.<sup>267</sup> L'attenzione rivolta alla presenza di testimoni, tra i quali lo stesso Ramperto include se stesso, ben si inserisce in tale contesto storico e appare volta a scongiurare l'incredulità o la messa in discussione dei prodigiosi eventi avvenuti in occasione della traslazione.

La *Translatio sancti Filastrii* si rivela, così, un testo particolarmente in sintonia con le tematiche al cuore degli interessi carolingi. Ramperto si volge alle origini della propria Chiesa cercando nel passato i motivi di prestigio che potevano conferirle una posizione autorevole nel presente. Il recupero della memoria delle origini non si concretizza, tuttavia, nella polarizzazione tra passato e

---

<sup>264</sup> Cfr. GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, XXI, *Sermo de vita et obitu beati Filastrii* cit., G. BANTERLE (a cura di), p. 482: *Sancto enim spiritu plenus non solum contra gentiles atque iudaeos, verum etiam contra hereses omnes, et maxime contra furentem eo tempore Arrianam perfidiam tanto fidei vigore pugnavit, ut etiam verberibus subderetur et in corpore suo stigmata domini nostri Iesu Christi portaret.*

<sup>265</sup> *Translatio sancti Filastrii*, ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, p. 130: *Veluti enim in edito sermone a Praesule Gaudentio, vitae scilicet beatissimi Filastrii Pontificis legitur, fuisse eum omni aetati et conditioni et sexui stupenda benignitate communem, immo humilibus coniunctiorem quibusque.* Cfr. GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, XXI, *Sermo de vita et obitu beati Filastrii* cit., G. BANTERLE (a cura di), p. 484: *Erat idem sanctus ira brevis, indulgentia facilis, patientia superans, humanitate devincens, in corripiendo districtus, in relaxando absolutus, liber in agendo, omni aetati et conditioni et sexui stupenda benignitate communis, ac tamen humilibus quibusque coniunctior.*

<sup>266</sup> Per l'indicazione puntuale delle diverse reminescenze classiche, vd. M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia* cit., p. 93.

<sup>267</sup> Sui *Responsa* di Dungal si tornerà più diffusamente nel capitolo dedicato a Pavia carolingia, vd. *infra* pp. 151-153.

presente; al contrario il vescovo bresciano sceglie di sviluppare il tema della continuità dalla prima istituzione di una comunità cristiana al periodo del suo episcopato, passando attraverso gli anni dei barbari goti e longobardi. Allo stesso modo Ramperto raccoglie gli stimoli ricevuti dall'esperienza delle discussioni sulla validità del culto tributato ai santi, che proprio in quegli anni aveva scatenato la decisa reazione dei sovrani carolingi. In questo senso, l'efficacia del patrono bresciano è affermata oltre ogni ragionevole dubbio, presente e futuro, grazie alla presenza di testimoni degni di fede: bresciani e forestieri, semplici uomini del popolo, esponenti del clero locale e persino il massimo rappresentante della Chiesa cittadina, concorrono da un lato all'affermazione delle veridicità dei fatti avvenuti, dall'altro alla diffusione della loro memoria sul territorio del regno. Anche la teologia, uno dei campi prediletti del pensiero carolingio, ha un posto importante nel testo agiografico dedicato a san Filastrio. In questo caso Ramperto non è certamente un innovatore, ma piuttosto un divulgatore delle dottrine ortodosse confermate da secoli di concili, ancora dibattute negli anni di regno di Ludovico il Pio e di suo figlio Lotario. Lo scopo di edificazione morale è certamente l'aspetto preponderante nel testo: d'altronde lo zelo pastorale di Ramperto traspare non solo dalle parole scritte del vescovo, ma dalle stesse iniziative intraprese per la correzione della vita dei chierici e dei monaci delle istituzioni religiose cittadine. A ciò si unisce l'orgoglio per la storia locale che si traduce in un atto di dichiarato omaggio ai santi di Brescia, meritevoli di una maggiore venerazione e reputati più potenti nella loro capacità di intercedere a favore della loro comunità d'origine. Il culto assicurato nei secoli dai singoli vescovi bresciani sull'altare di Filastrio conserva saldo il legame speciale tra la città e i suoi eroi cristiani: in un reciproco processo di legittimazione il favore di cui i santi godono presso Dio, testimoniato in terra dalle loro performance di miracoli, si riflette sulla comunità che ad essi si rivolge e, in misura ancor maggiore, sull'autorità episcopale che si pone come mediatrice tra il cielo e il popolo dei fedeli. La potenza dei *viri Dei* si specchia, così, in quella della Chiesa che ne assicura il culto, il cui prestigio è direttamente proporzionale all'autorevolezza del suo pantheon cristiano. Tali procedimenti costituiscono un elemento peculiare delle Chiese episcopali del primo periodo carolingio: la produzione agiografica è, così, spesso connotata in senso altamente competitivo per affermare o confermare la posizione del proprio patrono all'interno della gerarchia esistente tra i santi più prestigiosi del regno. Le aspirazioni espresse attraverso questo tipo di letteratura non erano altro che lo specchio delle analoghe pretese di legittimazione delle diverse sedi episcopali concorrenti tra loro nello scacchiere italico. L'uso di tali strategie sarà ripetutamente messo in evidenza nelle pagine di questo lavoro come uno dei tratti specifici della produzione agiografica carolingia relativa ai territori del *regnum Italiae*. Nella valorizzazione del legame speciale tra Brescia e Milano, sottolineato nella *Translatio sancti*

*Filastrii*, si può leggere un analogo procedimento di definizione della propria posizione rispetto al centro ecclesiastico di riferimento per l'area bresciana. Non fu certamente estraneo a tale tipo di ragionamenti il vescovo Ramperto che si dimostrò, invece, molto attento a misurare gli equilibri dei rapporti tra Filastrio e Ambrogio scegliendo di ricorrere alla parola «collega» per descrivere il tipo di relazione esistente tra i due ecclesiastici. Sotto tale categoria, incarnata in un'immagine del prestigioso passato della città, il presule bresciano concepiva probabilmente il rapporto esistente nel presente con Angilberto II. In tal senso la *Translatio sancti Filastrii* è uno specchio fedele delle aspirazioni e della propaganda di Ramperto la cui voce, trasportata dal testo, è potuta giungere fino ad oggi.

### **3.4. Strategie episcopali di emulazione a Brescia nel IX secolo**

La presentazione dei testi agiografici redatti a Brescia nell'alto medioevo permette di sottolineare, in chiusura di capitolo, alcuni aspetti indubbiamente peculiari della produzione letteraria del primo periodo carolingio, sui quali si tornerà ulteriormente nei seguenti capitoli. Il tratto più peculiare delle strategie agiografiche del primo secolo di storia carolingia è la scelta della continuità: i santi sui quali i vescovi bresciani decisero di scommettere nel IX secolo sono tutte figure già appartenenti alla memoria culturale locale. Particolarmente i martiri Faustino e Giovita ed il 'vescovo delle origini' Filastrio furono protagonisti di un'intensa campagna di valorizzazione: ai primi furono dedicate una basilica ed una fondazione monastica destinate ad assumere una posizione di eminenza tra le istituzioni ecclesiastiche bresciane, mentre la figura di Filastrio veniva strettamente associata alla cattedra episcopale locale presso la quale le reliquie del santo furono tumulate in seguito alla traslazione dell'838. Entrambe le scelte riposavano sull'esistenza di una preesistente documentazione: nel caso di Faustino e Giovita il rilancio del culto si innestava sulle attestazioni tardoantiche e sul programma agiografico intrapreso in età longobarda, mentre la valorizzazione del culto di Filastrio affondava le sue radici nella celebrazione del santo ad opera di Gaudenzio.

Il caso di Brescia si allinea sui profili tenuti dalle altre città del *regnum Italiae*. La scelta di una coppia martiriale e di un vescovo ben evidenzia le strategie agiografiche messe in atto nel primo secolo della dominazione carolingia: i maggiori centri episcopali italici decisero di investire in quegli anni nella valorizzazione del culto di un santo che potesse essere proposto come il degno simbolo della cattedra episcopale locale. Il rappresentante ideale fu identificato nel martire e nel

vescovo della prima era cristiana, figure che in alcuni casi si trovarono riunite nella stessa persona. La produzione agiografica di Brescia ben si allinea su tali programmi agiografici: il rimaneggiamento della leggenda dei martiri Faustino e Giovita in due differenti versioni abbreviate, redatte tra la seconda metà dell'VIII secolo e la fine del IX, è il risultato evidente degli stimoli provocati dalle strategie messe in atto dai vertici ecclesiastici bresciani. In modo analogo, la decisione di affidare alla parola scritta la memoria degli eventi relativi al trasferimento delle reliquie di Filastrio è la coerente espressione della politica intrapresa dal più carismatico vescovo bresciano di età carolingia per la valorizzazione e la legittimazione della propria sede episcopale.

Le strategie messe in atto da Ramperto riproposero a Brescia le stesse iniziative promosse a Milano dai detentori della cattedra ambrosiana: la relazione che legò il presule bresciano ad Angilberto II fu indubbiamente un importante motivo di ispirazione e le azioni di Ramperto sembrano ripercorrere passo per passo quanto era già stato portato a termine a Milano. La vita religiosa cittadina fu, così, riorganizzata intorno a due poli complementari e fondamentali. Ai suoi anni di episcopato deve essere, infatti, ricondotta l'emergenza della chiesa cattedrale che si affermò come il cuore pulsante della città carolingia: sulla scia delle iniziative promosse oltralpe, anche a Brescia, fu imposta la vita comune dei canonici che dovevano assicurare il corretto funzionamento della principale chiesa cittadina. La stessa liturgia offriva, poi, la possibilità di sottolineare la posizione di eminenza della cattedrale attraverso il ricorso ad un'azione specifica, la traslazione. Il secondo polo religioso, strettamente connesso al primo e ad esso sottoposto, è il monastero cittadino: la fondazione di San Faustino Maggiore, cenobio posto sotto il controllo episcopale, fu certamente ispirata dal modello ambrosiano. Pochi decenni prima a Milano erano state portate a termine le stesse iniziative: la valorizzazione della cattedrale di Santa Maria Maggiore, intrapresa da Angilberto I e portata a termine dal suo omonimo successore, e il successo del monastero di Sant'Ambrogio, soggetto alla giurisdizione dell'arcivescovo, costituiscono due innegabili suggestioni tradite dalle iniziative di Ramperto. L'impegno per la riforma monastica rientra anch'esso tra le scelte debitorie della politica religiosa portata avanti a Milano da Angilberto II.

Il riferimento al modello ambrosiano è apparentemente ovvio: Brescia era una diocesi suffraganea di Milano e le strategie adottate presso la sede metropolitana dovevano avere un'indubbia ripercussione nei centri episcopali compresi nella sua giurisdizione. A questa considerazione si aggiunge la valutazione del successo della politica ecclesiastica promossa dagli arcivescovi milanesi del primo secolo carolingio. L'affermazione della città ambrosiana e i proficui rapporti che essa seppe intessere con i vertici dell'impero costituivano la prova del raggiungimento di quegli stessi obiettivi ai quali le maggiori città del regno italico aspiravano: nella consapevolezza



del successo milanese, la scelta di Ramperto di adeguarsi a tale modello non ha niente di sorprendente. L'appropriazione delle linee guida del programma ecclesiastico dei metropolitani ambrosiani si coniugò, a Brescia, con una chiara politica di legittimazione della sede episcopale locale che Ramperto sperava di poter portare su un piano di pari prestigio rispetto alla cattedra milanese.

La produzione agiografica si adatta perfettamente alle linee guida della storia politico-ecclesiastica bresciana. Nel caso di Brescia la frattura tra periodo longobardo ed età carolingia è particolarmente evanescente e il vero momento periodizzante può essere, invece, identificato con la salita al trono degli ultimi sovrani longobardi, Desiderio ed Ansa. Ai loro anni di regno possono, infatti, essere ricondotte le prime operazioni volte alla valorizzazione della vita religiosa locale le cui coerenti conseguenze furono sviluppate nel primo periodo carolingio.

## 4. Pavia. La 'capitale punita'

### 4.1. L'affermazione di Pavia: da *sedes regia* a capitale (V-VII secolo)

Adagiata sulla riva sinistra del fiume Ticino, Pavia si distingue, all'alba del Medioevo, per una storia piuttosto recente: se la città esisteva già nel I secolo a.C., essa restò fino al V secolo un modesto centro subordinato alla vicina Milano.<sup>268</sup> L'accesso diretto alle vie d'acqua, offerto dall'affluente del Po che lambisce la città a sud, e la morfologia del territorio rendevano la città di Pavia un centro facilmente difendibile e capace di resistere in caso di assedio. Proprio le caratteristiche logistiche sancirono il successo di Pavia: nel V secolo Oreste, in fuga davanti ad Odoacre, sceglieva di rifugiarsi nella città confidando nelle sue fortificazioni. L'epilogo della vicenda, conclusasi con la presa di Pavia e la morte di Oreste, non frenò tuttavia l'ascesa della città, culminata il secolo successivo con la promozione a sede regia, insieme a Verona e Ravenna, decisa da Teodorico. Fu proprio il sovrano goto a inaugurare una politica di valorizzazione edilizia mirata alla restaurazione delle strutture romane della città – tra le quali spiccavano le terme e l'anfiteatro – e alla ristrutturazione delle mura urbane.

Il nuovo ruolo rivestito da Pavia si tradusse sul piano ecclesiastico in un momento di particolare prestigio della cattedra episcopale cittadina detenuta, a cavallo tra V e VI secolo, da due eminenti

---

<sup>268</sup> Su Pavia tardoantica vd. L. CRACCO RUGGINI, *Ticinum: dal 476 alla fine del regno gotico*, in *Storia di Pavia*, I, pp. 271-312.

personalità, Epifanio ed Ennodio.<sup>269</sup> Nella produzione letteraria del secondo, che redasse la *Vita* del suo predecessore, possono essere ritrovate le prime tracce dell'antagonismo con la metropoli ambrosiana: in più occasioni Epifanio oscura il suo superiore milanese e a Milano sorge per la prima volta il seme dell'invidia verso il piccolo centro padano che poteva vantare una personalità così eminente.<sup>270</sup>

La guerra greco-gotica sancì il sorpasso della piccola Pavia sulla ex capitale imperiale: vittima di ripetuti saccheggi, Milano assisteva impotente alla propria rovina, mentre Pavia asserragliata nelle sue mura resisteva ostinatamente agli assalti bizantini, arrendendosi, per ultima, solo nel 553.<sup>271</sup> In questo contesto, mentre la città si affermava quale centro principale dell'area padana, deve essere verosimilmente collocata l'affermazione della nuova denominazione di Pavia: al classico *Ticinum* si affiancava, senza peraltro sostituirlo completamente per tutto l'Alto Medioevo, il nome *Papia*.

La storia di *Ticinum* subisce un'ulteriore potente accelerazione con la discesa dei Longobardi: se il celeberrimo assedio di Pavia deve essere ormai annoverato tra le creazioni letterarie che, in virtù della loro fama, conferirono storicità ad una vicenda puramente letteraria, il ruolo di spicco della città padana fu confermato dai Longobardi, sebbene nei primi decenni dalla conquista la residenza regia oscillò tra varie città del Nord Italia.<sup>272</sup> Alboino predilesse Verona, Agilulfo Milano e Teodolinda Monza. L'assenza dei vescovi da Milano, che erano sfuggiti alla minaccia longobarda scegliendo l'esilio a Genova, condannava la città ambrosiana ad essere adombrata ancora una volta da Pavia: dagli anni venti del VII secolo *Ticinum* emerge nettamente come il più importante centro politico della regione, residenza dei sovrani e dell'amministrazione regia, come testimoniato dai diplomi qui rogati. Con Arioaldo e Rotari, nella prima metà del VII secolo, Pavia aveva ormai acquisito definitivamente il ruolo di capitale del regno, che mantenne per più di un secolo fino alla discesa dei Franchi di Carlo Magno.

Intanto tra 612 e 615 l'irlandese Colombano aveva fondato, a sud di Pavia, il monastero di Bobbio: sul trono sedeva Agilulfo (590-†616), protagonista insieme alla cattolica regina Teodolinda, di un'importante politica di apertura verso la componente romana, e dunque cattolica, della popolazione. Le vicende del cenobio saranno, da allora in avanti, profondamente legate a

---

<sup>269</sup> Sui due vescovi pavesi vd. J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 206-209; V. LANZANI, *La Chiesa pavese nell'alto medioevo: da Ennodio alla caduta del regno longobardo*, in *Storia di Pavia*, II, pp. 408-420.

<sup>270</sup> ENNODIUS, *Vita Epiphani*, ed. M. CESA, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della Chiesa pavese*, Como, 1988, p. 50 [Biblioteca di Atheneum, 6].

<sup>271</sup> Le vicende della città sono agevolmente percorribili grazie al resoconto della guerra compilato da Procopio di Cesarea (vd. con traduzione italiana a fronte, PROCOPIO DI CESAREA, *La guerra gotica*, D. COMPARETTI (a cura di), 3 voll., Roma, 1895-1898 [FSI, 23-25]). Cfr. P. MAJOCCHI, *Pavia città regia* cit., p. 20, n. 5.

<sup>272</sup> A. A. SETTIA, *Aureliano imperatore e il cavallo di re Alboino. Tradizione ed elaborazione nelle fonti pavese di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore tra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, P. CHIESA (a cura di), Udine, 2000, pp. 487-504.

quelle della monarchia longobarda, che beneficiò in molteplici occasioni la fondazione.<sup>273</sup> La prossimità geografica rispetto alla capitale del *regnum* contribuisce, inoltre, a chiarire il ruolo del cenobio come centro diffusore della memoria agiografica di Pavia: il culto dei santi pavesi trovava nel monastero non solo un pubblico interessato alla fruizione dei testi ad essi dedicati, ma anche un centro capace di esportare l'agiografia pavese ben oltre le anguste mura claustrali.

#### **4.2. L'emancipazione dall'autorità metropolitana milanese e la politica ecclesiastica dei sovrani longobardi (VII-VIII secolo)**

Le origini della sede episcopale di Pavia, così come quelle della maggior parte delle cattedre italiane, sono nebulose: con ogni probabilità l'organizzazione della Chiesa pavese deve essere ricondotta al IV secolo e a questo stesso momento storico deve risalire la subordinazione dell'episcopato ticinese rispetto alla metropoli ambrosiana. L'emancipazione dei presuli pavesi dall'autorità ecclesiastica milanese è da imputare proprio alla minacciosa discesa longobarda: rifugiatisi in territorio bizantino, gli arcivescovi di Milano dovettero abdicare anche al ruolo ecclesiastico fino ad allora adempiuto nella regione padana. Nella vacanza della cattedra milanese è possibile ritrovare le cause dello slittamento della dipendenza ecclesiastica pavese da Milano ad Aquileia, unici due centri metropolitani del Nord Italia. Non va dimenticato che nel 610, come conseguenza delle frizioni occasionate dall'eresia tricapolina, la stessa cattedra patriarcale aquileiese si scindeva in due: sotto l'ala protettrice longobarda si rifugiava la dissidente frangia aquileiese contraria alla condanna dei Tre Capitoli decisa dall'imperatore Giustiniano ed accettata, seppur con qualche reticenza, dai pontefici romani.

L'indipendenza della cattedra episcopale pavese da Milano fu sancita tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo dalla subordinazione diretta alla sede petrina: i presuli di Pavia saranno ormai consacrati dai detentori della cattedra romana, condizione di privilegio legata verosimilmente allo *status* di capitale di regno rivestito dalla città.<sup>274</sup> D'altronde l'orientamento decisamente cattolico

---

<sup>273</sup> Per le relazioni tra monarchia longobarda e Bobbio, vd. A. G. BERGAMASCHI, *Bobbio-Pavia*, in *Atti del 4° Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Pavia, Scaldasole, Monza, Bobbio, 10-14 settembre 1967)*, Spoleto, 1969, pp. 289-304; P. MAJOCCHI, *La fondazione di Bobbio e la politica «religiosa» longobarda*, in *La fondazione di Bobbio nello sviluppo delle comunicazioni tra Langobardia e Toscana nel Medioevo*, F. G. NUVOLONE (a cura di), Bobbio, 2000, pp. 35-55; M. TOSI, *Bobbio e la valle della Trebbia*, in *Storia di Piacenza. Dalle origini all'anno Mille*, I, Piacenza, 1990, pp. 431-434.

<sup>274</sup> Nel 680 l'episcopato pavese era verosimilmente ancora sottoposto all'autorità milanese: Paolo Diacono annota, infatti, nella sua *Historia Langobardorum*, che il futuro vescovo pavese Damiano aveva scritto un'epistola, *sub nomine Mansueti Mediolanensis archiepiscopi*, a proposito della doppia natura e doppia volontà di Cristo, discusse nel 680 a Costantinopoli in occasione del VI concilio universale e, poco dopo, a Milano (cfr. PAULUS DIACONUS, *Historia*

della monarchia longobarda, che aveva ormai abbandonato ogni coloritura ariana, apriva le porte al riavvicinamento con Roma: sotto la reggenza di Cuniperto, nel 698, veniva convocata a Pavia la sinodo destinata a ripristinare la concordia tra Roma ed i dissidenti aquileiesi. Proprio a questa temperie si può ricondurre l'inaugurazione della nuova modalità di consacrazione dei presuli pavesi ad opera dei pontefici romani. La redazione di un componimento poetico, il *Carmen de synodo ticinensi*, celebrò il successo dell'iniziativa ecclesiastica che ebbe come teatro Pavia: l'abolizione dell'eresia ariana ad opera del re Ariperto, così come la campagna di cristianizzazione lanciata contro gli ebrei da Pertarito e l'inaugurazione di una politica di aperto sostegno verso le istituzioni religiose, trovano il degno coronamento nell'azione del reggente Cuniperto, *ecclesiarum ditator et opifex*.<sup>275</sup> Il ritorno all'ortodossia degli Aquileiesi viene suggellato a Roma da papa Sergio che, secondo la versione offerta dal versificatore del *Carmen*, ordinò la combustione dei *sectae pravi codices, ultra ne pulluerent pravorum mentes*.

L'esonazione di Pavia non poteva incontrare il favore del metropolita milanese e così, intorno al 712, l'arcivescovo Benedetto si recava personalmente a Roma per rivendicare il ritorno della sede pavese alla tradizionale subordinazione verso la cattedra ambrosiana. Le velleità milanesi verosimilmente frustrate procurarono l'acutizzarsi della competizione tra Milano e Pavia: il *Versum de Mediolano civitate* fu concepito in questo contesto e la chiave di lettura del componimento appare proprio quella di un tentativo di reazione all'affermazione, che appariva ormai definitiva, di Pavia come principale centro politico ed ecclesiastico del regno longobardo.<sup>276</sup>

La ricostruzione dello scenario di quei secoli, così poco documentati dalle tradizionali fonti scritte, può fortunatamente avvalersi di una categoria documentaria altamente caratteristica della dominazione longobarda, l'epigrafia. Una feconda stagione per la produzione di raffinate epigrafi si colloca proprio negli anni intercorrenti tra il regno di Cuniperto e quello di Desiderio: Pavia, in qualità di capitale, conserva una percentuale importante di fonti epigrafiche, pressoché uniche testimonianze per la storia cittadina dei secoli VII e VIII.<sup>277</sup>

---

*Langobardorum*, ed. L. CAPO, p. 310). Sebbene il ricordo di Paolo Diacono sia impreciso – a quella sinodo fu Anastasio a partecipare in qualità di vescovo pavese, come peraltro attesta la sua sottoscrizione agli atti (cfr. G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, XI, col. 306) –, tuttavia, l'episodio narrato sembra tradire la subordinazione ancora effettiva della cattedra episcopale di Pavia alla metropoli ambrosiana. Sull'esonazione della cattedra pavese vd. E. HOFF, *Pavia und seine Bischöfe im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte des Bischöfe von Pavia unter besonderer Berücksichtigung ihrer politischen Stellung*, Pavia, 1943, pp. 56-72.

<sup>275</sup> *Carmen de synodo ticinensi*, MGH SRLI, pp. 189-191.

<sup>276</sup> Vd. G. FASOLI, *La coscienza civica* cit., pp. 21-23; G. TABACCO, *Milano in età longobarda*, in *Milano e i Milanesi prima del Mille (VIII-X secolo)*, Spoleto, 1986, pp. 36-38.

<sup>277</sup> Il corpus epigrafico pavese è edito in G. PANAZZA, *Lapidi e sculture paleocristiane e pre-romaniche di Pavia*, in *Arte del primo Millennio, Atti del II Convegno per lo studio dell'Arte dell'Alto Medioevo*, Torino, 1953, pp. 211-301. Per una recente analisi delle epigrafi longobardi, vd. S. LOMARTIRE, *L'iscrizione di Cumiano e l'epigrafia longobarda dell'età liutprandea*, in *La Fondazione di Bobbio* cit., pp. 57-70.

Il regno di Cuniperto coincide con gli anni di episcopato di Damiano, primo vescovo pavese di età longobarda del quale si riesca a delineare il profilo. Se non è possibile pronunciarsi su una sua origine greco-orientale, certamente Damiano fu un uomo di cultura particolarmente informato delle dispute cristologiche che incendiavano in quegli anni la capitale dell'Impero romano d'Oriente. È possibile che il vescovo pavese abbia goduto di un rapporto privilegiato con i pontefici romani e che al suo episcopato debba essere ricondotto l'arrivo a Pavia delle reliquie del martire romano Sebastiano: solo dopo che queste furono collocate in un altare presso la chiesa di San Pietro in Vincoli, la pestilenza che affliggeva Pavia avrebbe cessato di mietere vittime.<sup>278</sup>

La convinta valorizzazione della sede episcopale della città di Pavia, impegnata nella decisa difesa dell'ortodossia durante gli anni di episcopato di Damiano, è celebrata in un'epigrafe apposta sul luogo di sepoltura del presule pavese: nel suo epitaffio, questi è ricordato come un vescovo costruttore che *fundamenta erecta usque ad fastigia fantur domus episcopiae thermarumque vapores*.<sup>279</sup> Alla sua iniziativa sembra doversi attribuire anche un importante intervento restaurativo nella chiesa dedicata al martire Nazario, presso la quale il vescovo pavese fu sepolto. Nei versi in suo onore Damiano è inoltre celebrato per la sua sapienza, qualità che lo innalzò al disopra “di tutti coloro che la Liguria nutre nel suo grembo e di chiunque generano i campi ateniesi”.<sup>280</sup> Vale la pena ricordare che nell'epitaffio il classico *topos* dell'umiltà si traduce nel tentativo del vescovo pavese di sottrarsi alla carica episcopale, che fu costretto ad assumere: in modo analogo anche Ivenzio, *episcopus* protagonista insieme a Siro della *Vita* dedicata alla narrazione delle origini dell'*ecclesia* pavese, tenterà di eludere la nomina episcopale rifugiandosi nella città di Lodi.<sup>281</sup> L'eccezionale momento della storia ecclesiastica pavese rappresentato dagli anni di episcopato di Damiano si rispecchia in un clima culturale particolarmente effervescente per la capitale del *regnum*: le fonti, solitamente poco loquaci sugli uomini di cultura longobardi, testimoniano la presenza a Pavia di una comunità di chierici, diaconi e uomini di legge le cui sorti sono strettamente intrecciate a quelle dell'episcopato e del regno.<sup>282</sup> La “rinascita damiana”, come la definisce Vittorio Lanzani, rappresentò indubbiamente il momento di affermazione della sede episcopale pavese: la rete di relazioni di Damiano e i legami con la monarchia longobarda spiegano il momento di intensa dinamicità della componente ecclesiastica cittadina, eguagliato in seguito solo negli anni di regno di Liutprando.

---

<sup>278</sup> PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, pp. 310-312.

<sup>279</sup> F. E. CONSOLINO, *La poesia epigrafica* cit., p. 172.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>281</sup> La *Vita sanctorum Syri et Iventii* è stata recentemente edita sulla base del più antico manoscritto, il passionario di Bobbio Vat. Lat. 5771, in N. EVERETT, *The earliest recension* cit., testo pubblicato a pp. 921-942.

<sup>282</sup> Su Damiano e la cerchia episcopale che intervenne nelle vicende legate alla sinodo pavese, vd. V. LANZANI, *La Chiesa pavese* cit., pp. 436-448.

Assoluto è il silenzio delle fonti sulla storia dell'episcopato pavese nei turbolenti anni successivi alla morte di Cuniperto: la stessa conoscenza dei presuli che occuparono la cattedra pavese riposa sulla testimonianza delle ben più tarde liste episcopali.<sup>283</sup>

Il primo successore di Damiano ricordato dalle fonti è Pietro I, parente del sovrano longobardo Liutprando. Il vincolo di sangue con il re gli valse la condanna all'esilio a Spoleto all'epoca di Ariperto II (701-712), che sedette sul trono del *regnum* durante gli anni della minorità di Liutprando quando quest'ultimo si allontanò dallo scacchiere italico per rifugiarsi in Baviera. Il lungo regno di Liutprando segna l'apice della dominazione longobarda in Italia. Per la prima volta, la sintonia tra monarchia e chiesa è profonda: tra le iniziative di politica ecclesiastica del sovrano spicca la traslazione delle reliquie di sant'Agostino dalla Sardegna, minacciata dalle incursioni saracene, al monastero pavese di San Pietro in Cielo d'Oro, fondato pochi anni prima dallo stesso sovrano.<sup>284</sup> Il re fece della fede cattolica la propria marca distintiva: l'ortodossia, l'ispirazione divina che guidava i suoi atti e le azioni di pietà profuse contraddistinguono l'immagine di Liutprando tramandata dalla documentazione legislativa, epigrafica e letteraria. In questo fervore di nuove fondazioni è indubbio che il re dovette trovare un convinto sostenitore in Pietro I, vescovo pavese in odore di santità già nell'VIII secolo. Lo stesso storico dei Longobardi, Paolo Diacono, ricorda sia la sua condanna all'esilio che la miracolosa profezia della sua elezione al soglio episcopale: mentre era in visita alla chiesa intitolata a san Savino, nella città di Spoleto, Pietro I ebbe una visione nella quale lo stesso martire gli predisse la sua futura designazione alla massima carica ecclesiastica pavese.<sup>285</sup> Paolo Diacono sottolinea l'esemplarità della vita del vescovo, caratterizzata dalla verginità e dalla performance di miracoli che l'erudito cividalese si riserva di raccontare in un momento successivo della narrazione, purtroppo mai scritta. La virtù della castità è rammentata anche dall'epitaffio dedicato a Pietro I, insieme alla munificenza verso le *sacras domini aulas*. Un'ulteriore informazione sulla sua figura si può estrarre dall'epigrafe funeraria di Pietro II (780-790) che ricordò il suo omonimo predecessore quale suo primo maestro, testimoniando indirettamente l'esistenza e l'attività dell'importante scuola episcopale pavese.

Gli anni di Liutprando coincidono con l'affermazione in Oriente dell'eresia iconoclastica di Leone III Isaurico (717-741), circostanza che marcò un deciso riavvicinamento della monarchia longobarda a Roma: in occasione delle ovvie tensioni che emersero tra il pontefice romano e l'esarca, Liutprando si trovò a rivestire il ruolo di mediatore tra il papa Gregorio II (715-731) e

---

<sup>283</sup> Le liste episcopali pavesi sono conosciute solo attraverso documenti bassomedievali: per una presentazione esaustiva vd. J. CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 470-477.

<sup>284</sup> Sulla traslazione delle reliquie di Agostino e, più in generale, la politica traslazionale di Liutprando, vd. P. TOMEA, *Intorno a Santa Giulia* cit., pp. 34-41.

<sup>285</sup> PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, p. 362.

l'esarca Eutichio. Una politica decisamente inedita per i monarchi longobardi che, nel momento di eclisse della presenza bizantina in Italia, si trovarono a rappresentare il naturale candidato alla protezione della sede apostolica romana. La concordia con Roma non va tuttavia sopravvalutata: la campagna militare contro l'Esarcato e la rigida posizione tenuta da Gregorio III (731-741) nei confronti della potenza longobarda rischiarono infatti di tradursi negli anni trenta del regno di Liutprando in un intervento armato contro la città petrina.<sup>286</sup> D'altronde l'ultimo decennio di governo del sovrano longobardo fu segnato da un generale deterioramento della situazione di equilibrio e supremazia ottenuta attraverso il controllo dei ducati periferici e i buoni rapporti con le autorità 'romantiche', esarca e papa, su territorio italico. Allo sgretolamento dell'autorità del regno su tutti i territori longobardi si aggiungevano i prodromi dell'istituzione di un nuovo asse franco-romano: Gregorio III non esitò infatti a fraporsi nel vincolo di amicizia stretto tra Liutprando e Carlo Martello domandando al sovrano franco di intervenire in Italia a protezione della Chiesa romana. La cordiale relazione tra i due sovrani era infatti stata sancita dalla presenza del figlio del maggiordomo franco alla corte del re longobardo affinché quest'ultimo gli praticasse il taglio di capelli che avrebbe segnato l'ingresso di Pipino nell'età adulta. Un'azione, dunque, che celebrava l'istituzione di un vincolo 'quasi parentale' tra Liutprando e Carlo Martello. D'altronde il *subregulus* franco, forse rispettoso del legame con il sovrano longobardo, o più probabilmente poco interessato ad intraprendere una campagna militare sul suolo italico, ignorò ripetutamente le sollecitazioni di Gregorio III, costringendo il papa a cercare appoggi all'interno stesso del *regnum*. La sua forte ed ostile politica fu abbandonata dal suo successore al soglio pontificio: Zaccaria (741-752) appoggiò la politica di affermazione dell'autorità regia sul ducato di Spoleto in cambio della restituzione di quattro castelli occupati da uomini armati longobardi. L'azione del pontefice romano non si limitò ad un ritorno a toni più concilianti: Zaccaria decise di impegnarsi in prima persona per il raggiungimento della pace sul suolo italico decidendo di recarsi a Pavia per incontrare il recalcitrante monarca longobardo. Nella capitale del *regnum* fu celebrata la ritrovata concordia con Roma: la valutazione dell'effettivo successo della visita papale è, però, resa impossibile dalla scomparsa di uno degli attori in gioco. Nel 744 Liutprando moriva e con lui si chiudeva il momento più felice del *regnum langobardorum*.

Forse agli ultimi anni di Liutprando e a quelli del suo successore al trono, Ratchis, deve essere ricondotto l'episcopato di Teodoro: l'unico documento certo a riguardarlo in prima persona è una

---

<sup>286</sup> Per una maggiore dovizia di dettagli sulle campagne militari di Liutprando, vd. P. DELOGU, *Il regno longobardo*, in *Storia d'Italia*, G. GALASSO (diretta da), pp. 145-163.



lettera autentica di papa Zaccaria in cui il pontefice romano si pronunciava in merito alla liceità del matrimonio tra persone legate dalla parentela biologica o dal vincolo spirituale del battesimo.<sup>287</sup>

Il regno di Ratchis rappresentò l'ultima pacifica parentesi della dominazione longobarda: poco si sa del suo governo e l'informazione più significativa si riduce alla documentata presenza a Pavia del giovane Paolo di Warnefrido, che proprio alla corte del sovrano completò la propria formazione grammaticale, letteraria e, probabilmente, anche giuridica.<sup>288</sup>

Con Astolfo (749-756), fratello di Ratchis, la frattura con Roma e l'Esarcato diventò definitiva: la caduta di Ravenna e la minaccia che gravava sulla città petrina convinsero papa Stefano II (752-757) a riprendere la politica del suo predecessore. Pavia divenne così solo una tappa del viaggio verso la corte franca, dove il pontefice romano poté trovare un interessato interlocutore nella figura di Pipino: questi decise di intervenire militarmente in Italia e in due successive spedizioni i Longobardi furono costretti a restituire al papa la città di Ravenna e i territori sottratti ai bizantini.

La concordia con il papa Stefano II segnò l'ascesa al trono del *regnum* del bresciano Desiderio: ancora una volta l'armonia con Roma non era destinata a durare. La morte di Pipino nel 768 e il precario equilibrio del regno franco, diviso tra i due fratelli Carlo e Carlomanno, uniti alle nuove complicate dinamiche nelle quali si trovava implicato a Roma il detentore della cattedra petrina permisero al sovrano longobardo di giocare per l'ultima volta la parte dell'arbitro per l'equilibrio delle forze in gioco sullo scacchiere italico. Alcune scelte poco felici, come la ricezione della famiglia del defunto Carlomanno e le azioni bellicose intentate contro i territori dell'Esarcato, provocarono la decisiva e definitiva saldatura dell'asse franco-romano: nella primavera del 773 Carlo Magno frangeva le Chiuse della Val di Susa e nel giugno dell'anno seguente entrava a Pavia, condannando all'esilio Desiderio e la sua consorte Ansa.

La leggendaria narrazione dell'assedio di Pavia inserita nel *Chronicon Novaliciense* (XI secolo), mentre dava una rilettura 'pro-longobarda' della caduta del regno, affermava la presenza del vescovo Teodoro, ultimo baluardo della resistenza pavese: avvisato da una profezia, Carlo Magno sarebbe stato informato dell'impossibilità di conquistare la città fintantoché il presule cittadino fosse stato in vita. Solo in seguito alla sua morte la città sarebbe caduta in mano franca.<sup>289</sup>

L'episodio deve essere totalmente relegato alla sfera del mito: nel 769 in occasione del concilio romano convocato da Stefano III (768-772), il vescovo pavese allora in carica, Girolamo, impossibilitato a presentarsi personalmente inviava in sua rappresentanza due ecclesiastici della

---

<sup>287</sup> MGH *Epistolae Merovingici et Carolini aevi*, I, p. 710.

<sup>288</sup> Per la ricostruzione della vita di Paolo Diacono, vd. L. CAPO, *Introduzione*, in *Paolo Diacono, Storia dei Longobardi*, EADEM (a cura di), Milano, 1992, pp. XVIII-XXXIV.

<sup>289</sup> *Cronaca di Novalesa*, G. C. ALESSIO (a cura di), Torino, 1982, pp. 156-158 (sulla rilettura del mito dell'assedio del 773-774 in chiave pavese cfr. *Introduzione, ibidem*, pp. XXV-XXX).

Chiesa pavese, l'arciprete Teodoro e il diacono Pietro.<sup>290</sup> A meno di non voler ipotizzare l'esistenza di un secondo vescovo di nome Teodoro in carica al momento dell'assedio di Pavia, si deve rinunciare a prestar fede alla narrazione del *Chronicon* di Novalesa. D'altronde nessuna lista episcopale cittadina, benché tarda, menziona un secondo Teodoro: tra Girolamo attestato nel 769 e Pietro II consacrato nel 781 le fonti coeve non danno alcuna notizia sul detentore della cattedra ticinese, mentre i cataloghi pavesi registrano due presuli, Ireneo e Gandolfo, sui quali non viene fornita nessuna informazione supplementare. Lo studioso deve dunque rassegnarsi, fintantoché nuovi dati non saranno disponibili, ad ignorare il nome del presule pavese in carica al momento della caduta del *regnum*.

#### 4.3. Il periodo carolingio (fine VIII-IX secolo)

L'indiscussa supremazia di Pavia si incrinò nel 774 quando l'ultimo sovrano longobardo, Desiderio, aprì le porte della città a Carlo Magno. La resistenza opposta dalla città agli assediati franchi e, più probabilmente, l'attaccamento di Pavia al proprio prestigioso passato di capitale del regno longobardo decretarono la sua declassazione rispetto a Milano, prediletta da Carlo Magno durante i suoi soggiorni in terra italica e ricordata nel testamento del sovrano franco, nel quale invece non trovò spazio Pavia. Mentre il monastero di Sant'Ambrogio riceveva, immediatamente dopo la sua nascita, un diploma di Carlo Magno, nessuna fondazione ecclesiastica pavese vide confermati i propri possedimenti per tutto l'ultimo quarto dell'VIII secolo.<sup>291</sup>

I termini della competizione tra Milano e Pavia si ribaltavano: la città perdeva il suo *status* di capitale e con esso i caratteri che la rendevano tale, come la presenza delle sepolture regie. È con ogni probabilità a Milano che fu sepolto nell'810 Pipino e qui, due anni dopo, veniva designato re del *regnum langobardorum* il suo figlio illegittimo, Bernardo.

Il ruolo subalterno di Pavia rispetto a Milano appare confermato anche dai dati offerti dallo studio della monetazione: l'attività della zecca pavese fu ridotta, se non addirittura sospesa, mentre il conio delle monete regie veniva trasferito anch'esso nell'antica capitale romana.<sup>292</sup> È pur vero che nel 799 Alcuino saluta Pavia con l'epiteto di «*civitas regalis*» ed Erchemperto ricorda «Pipino

---

<sup>290</sup> *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I, p. 474.

<sup>291</sup> MGH *Dipl. Kar.* I, n. 164, pp. 221-222.

<sup>292</sup> Le emissioni del tremisse d'oro di Carlo Magno offre un chiaro esempio della supremazia milanese: se per Milano si possono contare ventitre diverse coniazioni, solo una può essere ricondotta alla città di Pavia (vd. *Corpus Nummorum Italicorum*, V, *Lombardia*, Roma, 1914, pp. 2-5 e *ibidem*, IV, *Lombardia: Zecche minori*, Roma, 1913, p. 466; cfr. A. A. SETTIA, *Pavia carolingia* cit., pp. 70-76).

regnante in Ticino et Grimoaldo presidente in Benevento», così come non può essere trascurato che l'unico capitolare noto di Pipino fu promulgato nel 787 a Pavia.<sup>293</sup> La città rimase, dunque, una «sedes regia», ma perdeva il ruolo di centro di conservazione della memoria del *regnum*: il testimone era ora passato a Milano.

Assai poco documentata è la storia dell'episcopato pavese nella transizione tra dominazione longobarda e franca: solo alcuni dei vescovi ricordati nelle liste episcopali bassomedievali sono attestati nella documentazione coeva.<sup>294</sup> Lo studioso inglese Donald Bullough è, tuttavia, riuscito a ricostruire il profilo di Pietro II, primo vescovo di età carolingia: la sua figura si rivela estremamente interessante per la valutazione del periodo di transizione della Chiesa pavese dalla dominazione longobarda a quella franca.

Pietro II è sicuramente vescovo di Pavia nel 785 (o al più tardi 787): in una lettera raccolta nel *Codex Carolinus*, papa Adriano I (771-†795) fa riferimento al suo ruolo di *missus* per Carlo Magno. Dunque nel decennio successivo alla conquista del *regnum*, sulla cattedra pavese, come peraltro in altre città episcopali del Nord Italia, sedeva un uomo di fiducia del sovrano franco.<sup>295</sup> Convincente appare inoltre la proposta dello storico inglese di identificare *Petrum reverentissimum et sanctissimum fratrem, iam et coepiscopum nostrum*, inviato nel 781 al papa Adriano affinché ricevesse la consacrazione episcopale, con il vescovo di Pavia: Pietro II sarebbe dunque stato mandato a Roma proprio da Carlo Magno per essere unto dal pontefice romano, che accondiscese di buon grado alla richiesta e anzi pregò il sovrano franco di *amplius exaltare* colui che era stato ordinato dalla sede apostolica, *sicuti mos antiquitus fuit*. Ritorna ancora una volta il motivo dell'antichità della consacrazione romana dei presuli pavesi e della particolare condizione di eminenza del vescovo unto dal pontefice romano.<sup>296</sup> Bullough propone inoltre, in maniera convincente, di riferire a Pietro II l'epitaffio detto 'di Teodoro' nel quale si ricorda la carriera del presule pavese che proprio grazie alla benevolenza di Carlo Magno poté rientrare a Pavia, dalla

---

<sup>293</sup> Per il capitolare di Pipino, vd. MGH *Capitularia regum Francorum*, I, doc. 94, p. 198; sulle testimonianze di Alcuino e Erchemperto vd. ALCUINUS, *Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, MGH *Epistolae Carolini Aevi*, II, n. 172, p. 285; ERCHEMPERTUS, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, MGH SRLI, c. 6, p. 236.

<sup>294</sup> Sui vescovi del tardo periodo longobardo e dei primi decenni di dominazione carolingia vd. D. A. BULLOUGH, *I vescovi di Pavia nei secoli ottavo e nono cit.*, pp. 317-328.

<sup>295</sup> MGH *Epistolae*, III, n. 97, p. 648.

<sup>296</sup> Vale la pena, nel caso presente, riportare l'intero paragrafo della lettera relativo alla consacrazione romana di Pietro: *Nectareas mellifluasque regalis excellentiae vestrae per harum transvectorem Petrum reverentissimum et sanctissimum fratrem, iam et coepiscopum nostrum, suscepimus syllabas; in quibus de eius ordinatione reperientes, ilico benigne voluntantis vestris mandatis, sicut soliti sumus, implevimus. Quem petimus pro amore beati Petri apostolorum principis, fautoris vestri, et nostra in vobis firma dilectione, in omnibus eum tuentes, amplius illum exaltare dignemini: sic enim decet ut qui ab apostolica sede ordinatus fuerit, omnibus in onore canonicae institutionis, sicuti mos antiquitus fuit, partibus illis praecellit* (MGH *Epistolae*, III, n. 70, p. 600).

quale era stato allontanato e dove aveva precedentemente ricoperto la carica di arcidiacono.<sup>297</sup> Pietro sarebbe dunque un pavese schieratosi con Carlo Magno, scelta di campo che gli permetterà di ottenere la cattedra episcopale cittadina e di rappresentare gli interessi del sovrano in qualità di *missus*.

Se la città di Pavia appare nel suo complesso 'punita' da Carlo Magno nei decenni immediatamente successivi alla conquista, l'episcopato cittadino sembra al contrario aver goduto di buoni rapporti con il sovrano franco. Ancora una volta era la carta della continuità ad essere giocata:<sup>298</sup> educato da Pietro I, vescovo a Pavia approssimativamente tra 720 e 740 e *consanguineus* del re longobardo Liutprando, Pietro II è reintegrato nella comunità ecclesiastica pavese, dopo essere stato condannato ad un ingiusto esilio, grazie all'intervento di Carlo Magno *rex magnus optimus et benignus*.

Pochi anni dopo il sovrano franco si rivolgerà ancora una volta a papa Adriano I per ottenere la consacrazione di Waldo a *pastor sanctae matris ecclesiae ticinensis*.<sup>299</sup> La carriera di Waldo, ecclesiastico d'oltralpe, era peraltro fortemente radicata sul suolo italico, dove si era mosso al servizio del monarca franco in qualità di *baiulus atque praecipuus operator*.<sup>300</sup> Una carica che lo vedeva agire nel ruolo di principale agente del re, probabilmente sia in questioni secolari che religiose, e verosimilmente anche in quello di 'tutore' nei confronti del giovanissimo Pipino al quale era stato affidato il governo dell'*ex regnum langobardorum*. Waldo, a differenza degli altri *baiuli* attestati nella documentazione, aveva ricevuto la sua prima educazione in terra anglosassone; nel 770 ricopriva la carica di diacono a San Gallo, dove lavorò in qualità di redattore delle carte del cenobio e di copista. Eletto abate presso il monastero alamanno, fu in seguito costretto dal vescovo di Costanza ad allontanarsene e a rifugiarsi a Reichenau, dove fu ordinato abate nel 786. La sua straordinaria carriera lo porterà a guadagnare nell'806 l'abbazia della fondazione maggiormente legata alla dinastia carolingia, San Denis. L'episcopato di Waldo a Pavia sembra legato al periodo in cui questi ricopriva la carica di abate a Reichenau e, se prestiamo fede alla cinquecentesca cronaca di Gallus Ohem, l'ecclesiastico carolingio non fu mai consacrato vescovo da papa Adriano I.<sup>301</sup> Il suo episcopato durò probabilmente una decina d'anni: l'allusione di Gallus Ohem alla moglie di Pipino lascerebbe pensare che intorno al 790, data alla quale può essere fatto risalire il matrimonio

---

<sup>297</sup> MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, p. 101-102.

<sup>298</sup> Cfr. F. E. CONSOLINO, *La poesia epigrafica a Pavia longobarda nell'VIII secolo*, in *Storia di Pavia*, II, pp. 175-176.

<sup>299</sup> E. MUNDING, *Königsbrief Karls der Grosse an Papst Hadrian über abt-bischof Waldo von Reichenau-Pavia*, Lipsia, 1920, p. 3 [Texte und Arbeiten herausgegeben durch die Erzabtei Beuron, 1° serie, 6].

<sup>300</sup> La carriera di Waldo è efficacemente presentata in D. A. BULLOUGH, 'Baiuli' in the Carolingian 'regnum Langobardorum' and the career of Abbot Waldo († 813), «The English Historical Review» LXXVII (1962), pp. 625-637.

<sup>301</sup> P. LEHMANN, *Mittelalt. Bibliothekskataloge Deutschlands u. der Schweiz*, I, Monaco, 1918, p. 236.

del giovane sovrano franco, Waldo era ancora vescovo di Pavia. Agli anni novanta dell'VIII secolo risale in ogni caso il suo ritorno oltralpe e la carica di *baiulus* presso Pipino venne affidata al laico Rotchildo.

La storia episcopale pavese è a questo punto caratterizzata, ancora una volta, da un vuoto documentario che investe pressoché tutta la prima metà del IX secolo. Al silenzio delle fonti si aggiunge una certa reticenza della comunità scientifica ad occuparsi della storia ecclesiastica cittadina durante il primo periodo carolingio: dei due vescovi successivi a Waldo – che non è menzionato in nessun catalogo episcopale pavese forse a causa della mancata consacrazione papale – non si è conservato niente di più che il nudo nome, Giovanni e Sebastiano. L'unica menzione relativa a quegli anni è estranea alla città ticinese: in due manoscritti contenenti la registrazione degli atti della sinodo romana dell'826 è, infatti, possibile leggere il nome di Sebastiano *episcopus Ticinensis* tra i partecipanti ai lavori conciliari.<sup>302</sup>

Il silenzio delle fonti relative alla cattedra episcopale pavese, per tutta la prima metà del IX secolo, è tuttavia sorprendente, poiché al secondo quarto del IX secolo deve essere ricondotto il ritorno alla visibilità della città nella documentazione coeva. La 'punizione pavese' fu, infatti, sollevata da Lotario I che dall'830 risedette nella città e che, in diverse occasioni, beneficiò le istituzioni ecclesiastiche cittadine.<sup>303</sup> Già nell'825 nell'azione di riforma del sistema scolastico del *regnum*, Pavia ritrovava la propria posizione egemone.<sup>304</sup> Il bacino di attrazione della città comprendeva i centri più importanti dell'Italia nord-occidentale: da Milano, Brescia, Lodi, Bergamo, Novara, Vercelli, Tortona, Acqui, Genova, Asti e Como gli studenti erano diretti verso Pavia, dove dimorava il *magister* irlandese Dungal, uomo dell'entourage dei sovrani carolingi residente probabilmente nel monastero di San Pietro in Cielo d'Oro. Il distretto di affluenza decretato dal capitolare non aveva rivali: Pavia emerge nettamente come il maggiore centro

---

<sup>302</sup> *Concilium romanum*, MGH *Concilia*, II/2, p. 562. L'identificazione dell'*episcopus* Sebastiano con il presule pavese è registrata solo in due manoscritti (il codice fiorentino Laur. Aedil. 82 e un *codex Guelferbytanus inter Blankenburgenses 130*, appartenente alla Chiesa di Augusta, entrambi allestiti nel X secolo). Peraltro la presenza del vescovo pavese è sorprendente in un contesto in cui sono solo i presuli delle diocesi dell'Italia centrale ad avere partecipato al concilio. Se il documento suscita qualche perplessità sulla partecipazione di Sebastiano alla sinodo, potrebbe, invece, considerarsi un indizio probante l'accostamento proposto, nel X secolo, tra Sebastiano e l'episcopato ticinese: nell'incertezza dell'identificazione (il manoscritto più antico contenente gli atti del concilio, Vat. Lat. 1342, riporta una versione evidentemente corrotta, «Sebastianus episcopus Burense»), i copisti, evidentemente informati della presenza a Pavia di un Sebastiano vescovo negli anni in cui fu convocata la sinodo, proposero l'accostamento tra il nome che trovavano registrato negli atti della sinodo e il detentore della cattedra episcopale pavese. La relativa prossimità temporale, un secolo di scarto, tra il concilio e l'allestimento dei due codici, induce a prestar fede all'identificazione suggerita dagli atti: è verosimile, dunque, che un Sebastiano sedesse sulla cattedra ticinese negli anni venti del IX secolo.

<sup>303</sup> Sul governo di Lotario I in Italia vd. J. JARNUT, *Ludwig der Fromme, Lothar und das Regnum Italiae*, in P. GODMAN and R. COLLINS (a cura di), *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis The Pious*, Oxford, 1990, pp. 349-362.

<sup>304</sup> MGH *Capitularia regum Francorum*, I, pp. 326-327: *primum in Papia convenient ad Dungalium de Mediolano, de Brixia, de Laude, de Bergamo, de Novaria, de Vercellis, de Tertona, de Aquis, de Ianua, de Aste, de Cuma*.

scolastico del *regnum*. Non è chiaro se la *schola* pavese, identificata nel capitolare con il suo esponente di punta, coinvolgesse anche l'antica scuola episcopale o se, al contrario, il riferimento interessasse esclusivamente la *schola* diretta dal teologo carolingio. L'egemonia culturale di *Ticinum* fu riconosciuta a spese della stessa Milano rivelando quanto il figlio di Ludovico il Pio, da pochi anni presente stabilmente sul suolo italico, avesse deciso di puntare su Pavia. La dedica di un *carmen* di Walafredo Strabone (†849) ad un non altrimenti identificato *Gotabertus italicus*, promettente giovane ticinese al quale il precettore di Carlo il Calvo augura di uguagliare la fama di Cicerone, lascia intravedere l'importanza di Pavia quale centro di studi dell'Italia settentrionale in grado di offrire un'alta e qualificata formazione a giovani che, grazie alla cultura acquisita, avrebbero potuto rivaleggiare con i giganti dell'antichità.<sup>305</sup> Aldo Settia suggerisce che la sede dell'insegnamento potrebbe essere stata collocata presso il palazzo regio, piuttosto che all'interno delle mura claustrali del monastero di San Pietro in Cielo d'Oro: la menzione specifica del cenobio pavese nei *Gesta Karoli Magni* di Notkero Balbulo potrebbe semplicemente significare che il *magister* inviato a Pavia da Carlo Magno ebbe in beneficio il monastero, ma non necessariamente avrebbe dovuto risiedere tra le sue mura e qui insediare la sua scuola.<sup>306</sup> La presenza sul suolo italico di intellettuali di formazione transalpina non si limitò all'invio di un solitario maestro irlandese: il lascito di libri donati al monastero di Bobbio da Dungal attesta la presenza di una nutrita schiera di scribi educati oltralpe, o quanto meno formati alla scrittura in un ambiente fortemente marcato dalle norme paleografiche e dalle tecniche codicologiche tipiche dell'Ile-de-France.<sup>307</sup> Pavia fu certamente al centro di una rete di relazioni, il cui fulcro era indubbiamente il *magister* irlandese Dungal, che permise l'approdo nella città padana di codici redatti in carolina presso il monastero regio di Saint-Denis. Su questi esemplari si formò tutta una generazione di *scriptores* pavesi, i cui risultati possono essere apprezzati non solo nei *codices* compilati localmente, ma anche nelle sottoscrizioni ai documenti pubblici e privati redatti nei decenni immediatamente successivi.

Al periodo pavese di Dungal, con ogni probabilità all'827, va inoltre ricondotta la commissione imperiale dei *Responsa contra perversas Claudii Taurinensi episcopi sententias*, redatti su diretta

---

<sup>305</sup> MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, II, pp. 386-387.

<sup>306</sup> Cfr. NOTKERUS BALBULUS, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, ed. H. F. HAEFELE, pp. 2-3 (cfr. A. A. SETTIA, *Pavia carolingia* cit., pp. 113-114).

<sup>307</sup> Per un'analisi autorevole ed approfondita del *corpus* di manoscritti legati al *magister* irlandese vd. M. FERRARI, *In Pavia convenient ad Dungalum* cit.; J. VEZIN, *Observations sur l'origine des manuscrits légués par Dungal à Bobbio*, cit. Per una presentazione sintetica della produzione libraria in area pavese, vd. E. CAU e M. A. CASAGRANDE MAZZOLI, *Cultura e scrittura a Pavia (secoli V-X)*, in *Storia di Pavia*, II, in particolare sull'epoca di Dungal pp. 192-200.

domanda di Ludovico il Pio e Lotario I.<sup>308</sup> Dungal, insieme a Giona d'Orleans, fu il portavoce della risoluta reazione carolingia all'eresia iconoclastica che, dopo aver conquistato l'Oriente bizantino, aveva trovato in Occidente il sostegno dell'energico Claudio, vescovo di Torino. Nel suo *Apologeticum atque rescriptum Claudii Taurinensis adversus Theutmirum abbatem*, il presule torinese, probabilmente originario della Spagna, aveva infatti criticato apertamente, tacciandole di essere pratiche superstiziose, la venerazione delle immagini dei santi così come il culto deputato a corpi morti ed oggetti inanimati.<sup>309</sup> La riflessione teologica di Dungal, mirata a confutare la linea di pensiero di Claudio, non poteva non influenzare l'entourage pavese di *alumni* e collaboratori, transalpini e italici, che si formarono sotto la sua direzione: i leitmotiv della posizione anti-iconoclastica di Dungal riecheggiano, infatti, nella seconda agiografia dedicata al vescovo ticinese Siro, la *Translatio sancti Syri*. Sulla questione si tornerà a tempo debito.

Al ritrovato ruolo egemone nel campo culturale si unì ben presto la leadership politica: dall'832 all'840 Lotario I risedette con una certa continuità a Pavia e a quegli anni risalgono un capitolare e numerosi diplomi emessi «in Papia civitate in palatio regio».<sup>310</sup>

Il favore accordato da Lotario alla città pavese si tradusse in un'intensa campagna di appoggio alle fondazioni ecclesiastiche cittadine: il monastero femminile di Santa Maria Teodote riuscì a ottenere ben quattro diplomi, mentre alla figlia Gisla fu concessa l'abbazia «della Regina».<sup>311</sup> Il rilancio della città di Pavia passò anche attraverso la valorizzazione del culto del protovescovo pavese Siro le cui reliquie furono trasferite dalla chiesa extramuranea dedicata ai santi Gervasio e Protasio alla basilica di Santo Stefano all'interno delle mura cittadine.<sup>312</sup> Alla stessa temperie si riconduce la fondazione del monastero di Santa Maria e San Martino fuori dalla porta Palatina.

Se è evidente il ruolo giocato dal monarca nel rilancio della città, più oscuro appare l'apporto dei vertici ecclesiastici pavesi. Nulla si sa del vescovo Donumdei che avrebbe promosso la traslazione delle spoglie di san Siro: la stessa datazione del suo episcopato è controversa, così come la risoluzione del problema della sua identità. Nessun vescovo con questo nome è, infatti, ricordato nelle più tarde liste episcopali della città, rendendo estremamente ardua la collocazione nel tempo

---

<sup>308</sup> Per la recente edizione del trattato di Dungal, accompagnata da un'esauriente presentazione della personalità e dell'opera del monaco irlandese, vd. DUNGAL, *Responsa contra Claudium*, ed. P. ZANNA, *Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images* cit.

<sup>309</sup> Dell'*Apologeticum* di Claudio si sono conservati solo alcuni frammenti, mentre l'opera originariamente indirizzata dal vescovo di Torino all'abate Teodemiro doveva essere molto più imponente (cfr. *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem*, ed. P. ZANNA, pp. 274-291).

<sup>310</sup> MGH *Lotharii I et Lotharii II Diplomata*, MGH *Dipl. Kar.*, III, n. 22, 24, 26, 27, 28, 33, 34, 37, 38, 39, 41.

<sup>311</sup> MGH *Lotharii I et Lotharii II Diplomata*, MGH *Dipl. Kar.*, III, n. 12, 22, 38, 59, 115.

<sup>312</sup> Sulla valorizzazione del culto di Siro vd. A. M. ORSELLI, *La città medievale e il suo santo patrono. (Ancora una volta) Il "campione" pavese*, in EADEM, *L'Immaginario religioso della città medievale*, Ravenna, 1985, pp. 245-327. L'azione traslazionale è all'origine del racconto agiografico, la *Translatio sancti Syri* (BHL 7978), di cui sarà questione più avanti.

della *translatio*.<sup>313</sup> Alba Maria Orselli suggerisce di collocare gli anni di Adeodato tra l'829/30 e l'840/41, ammettendo tuttavia che ad oggi non è possibile fornire una prova definitiva a conferma di questa ipotesi.<sup>314</sup>

Le vicissitudini dell'impero avevano ormai portato Lotario fuori dai confini del *regnum* e fu suo figlio, Ludovico II (†875) a raccogliere l'eredità italiana e ad impiantarsi stabilmente nella penisola. Pur attratto verso Roma ed il sud, che lo videro impegnato in ripetute campagne belliche, il primo imperatore italiano sembra considerare Pavia quale sede del suo governo: nella città erano, infatti, convocate le assemblee le cui decisioni, organizzate nei capitoli, erano estese a tutto il regno. Come il padre, Ludovico II fece dono alla propria moglie del monastero «della Regina» e continuò la politica di appoggio nei confronti di Santa Maria Teodote, che nel 871 otteneva il permesso di fortificarsi.<sup>315</sup> Con gli anni di regno di Ludovico coincide anche la documentata sintonia tra sovrano e vescovo pavese: Liutardo, attestato tra 841 e 864, fu in stretti rapporti con i monarchi carolingi e al suo episcopato possono essere ricondotte le origini del patrimonio vescovile pavese.<sup>316</sup>

Con la morte di Ludovico II nel 875 iniziava per il Nord Italia un periodo di grandi disordini che avrebbe visto succedersi sul trono imperiale gli ultimi esponenti della famiglia carolingia: allo stesso modo, la città di Pavia ospitò i diversi pretendenti all'impero e prese anch'essa attivamente parte ai tumultuosi eventi che segnarono la fine dell'età carolingia in Italia.

#### 4.4. Una 'agiografia di rivendicazione': il dossier di san Siro e sant'Ivenzio

Il riepilogo della storia politica e culturale della città di Pavia nei secoli VIII e IX è particolarmente necessario nel caso presente per la corretta valutazione dei testi agiografici dedicati al protovescovo ticinese, Siro. La *Vita sanctorum Syri et Iventii* è stata infatti alternativamente

---

<sup>313</sup> Informazioni sulla successione dei vescovi pavesi possono essere estratte dalla *Cronica de corporibus sanctis civitatis ticinensis* (RIS<sup>2</sup> XI, vol. 1, Città di Castello, 1903, pp. 55-57), che fu redatta al principio del XIII secolo, e da Opicino de Canistris (cfr. *De laudibus civitatis ticinensis*, RIS<sup>2</sup> XI, vol. 1, pp. 1-54).

<sup>314</sup> Cfr. A. M. ORSELLI, *La città medievale* cit., p. 255, n. 7. Meno probabile è la ricostruzione di Maria Pia Billanovich che riconoscerebbe nel vescovo *Donum Dei* l'ultimo presule longobardo, Teodoro, morto proprio in concomitanza con l'assedio franco alla città nel 773-774 (cfr. M. P. BILLANOVICH, *San Siro: falsificazioni, mito, storia*, «Italia Medioevale e Umanistica» 29 (1986), pp. 1-54).

<sup>315</sup> Per la concessione del monastero «della Regina» vd. *Codice diplomatico parmense*, I, Secolo VIII, U. BENASSI (a cura di), Parma, 1919, doc. 10. Per Santa Maria Teodote vd. CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGHI, n. 192, n. 253 (cfr. A.A. SETTIA, *Pavia carolingia* cit., p. 80).

<sup>316</sup> Il diploma di Lotario e Ludovico II è perduto, ma non sembra esserci ragione di dubitare della sua attendibilità (cfr. A.A. SETTIA, *Pavia carolingia* cit., p. 80 e n. 73).



datata alla prima età carolingia (fine VIII-IX secolo),<sup>317</sup> così come al pieno periodo longobardo (VII – VIII *ante* 774):<sup>318</sup> la mancanza di precisi riferimenti al contesto nel quale l'agiografo procedette alla compilazione del racconto rende, infatti, estremamente difficile la collocazione del testo in una forchetta temporale circoscritta. La convergenza nella *Vita* di tradizioni diverse, milanese ed aquileiese, possono tuttavia fornire degli indizi preziosi per formulare un'ipotesi di datazione. Una presentazione preliminare della trama del racconto agiografico in questione è dunque fondamentale per distinguere ed analizzare i nuclei portatori di senso che strutturano il testo.

Le origini della sede episcopale pavese sono oscure: la tendenza generale è quella di ricondurre alla metà del IV secolo l'insediamento di un vescovo sottoposto all'autorità metropolitana milanese. Tempo dopo a Pavia si sentì tuttavia il bisogno di retrodatare decisamente la genesi della Chiesa locale.<sup>319</sup> Nella compilazione agiografica a lui dedicata, il protovescovo Siro, primo organizzatore dell'*ecclesia* pavese, agisce in contemporaneità con alcuni dei più prestigiosi martiri dell'antichità, Gervasio, Protasio, Nazario e Celso. Condannati a morte durante l'impero di Nerone e per mano del *comes* Anolino, la loro memoria fu destinata all'oblio fino al IV secolo, quando le loro spoglie mortali furono protagoniste delle spettacolari invenzioni di sant'Ambrogio. L'esplosione del culto dedicato alle due coppie di martiri interessò non solo le diocesi suffraganee della metropoli ambrosiana, ma si estese precocemente a tutto l'Occidente latino. La collocazione cronologica delle vicende relative all'insediamento di Siro a Pavia è chiarita anche da un'altra informazione essenziale: il protovescovo ticinese fu *auditor et minister* di Ermagora, a sua volta allievo dell'evangelista Marco. Quest'ultimo, giunto a Roma insieme all'apostolo Pietro, *auditor et interpres* dell'insegnamento petrino, avrebbe compilato nella capitale imperiale il suo *evangelium* prima di lasciare l'Urbe per raggiungere Alessandria.

---

<sup>317</sup> Il primo a circoscrivere la compilazione agiografica alla prima età carolingia fu Fedele Savio : questa datazione è stata successivamente riproposta dallo studioso tedesco Erwin Hoff, da Jean-Charles Picard, Alba Maria Orselli, Paolo Tomea, Vittorio Lanzoni e Piero Majocchi, (cfr. F. SAVIO, *La leggenda di san Siro primo vescovo di Pavia*, «Giornale Ligustico» 19 (1892), pp. 8-23; ID., *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, II.2, Bergamo, 1932, pp. 321-326 ; E. HOFF, *Pavia und seine Bischöfe im Mittelalter. I. Epoche: Età imperiale. Von dem Anfängendes Bistums bis 1100*, Pavia, 1943, pp. 37, 71 ; J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 645-647; A. M. ORSELLI, *La Città altomedievale e il suo santo patrono. Ancora una volta il Campione Pavese*, in EADEM, *L'immaginario religioso della città medievale*, pp. 309-310; P. TOMEA, *Tradizione apostolica* cit., pp. 534-537, 547-549 ; V. LANZANI, *La Chiesa pavese* cit., pp. 465-466; P. MAJOCCHI, *Pavia città regia* cit., pp. 42-44).

<sup>318</sup> Cesare Prelini, il primo a pubblicare la *Vita Syri*, suggeriva una datazione del testo al VII secolo, mentre Francesco Lanzoni optava per l'VIII. Questa posizione fu condivisa successivamente dallo studioso dei Longobardi, Gian Paolo Bognetti, e dal recente editore del testo agiografico, Nicholas Everett (cfr. C. PRELINI, *San Siro primo vescovo e patrono della città e diocesi di Pavia. Studio storico critico*, voll. 2, Pavia, 1890; F. LANZONI, *Le diocesi* cit., p. 985; G. P. BOGNETTI, *Le origini della consacrazione del vescovo di Pavia da parte del pontefice romano e la fine dell'arianesimo presso i Longobardi*, in *Atti e memorie del IV Congresso storico lombardo, Milano*, 1940, pp. 91-157; N. EVERETT, *The earliest recension* cit., pp. 860-872).

<sup>319</sup> L'edizione di riferimento della *Vita sanctorum Syri et Iventii* è pubblicata in N. EVERETT, *The earliest recension* cit., pp. 920-942.

Il riferimento a Ermagora e ai martiri milanesi radica saldamente la vita di Siro nel periodo apostolico, la cui principale caratteristica consisteva nella vocazione per l'evangelizzazione e la fondazione di nuove *ecclesiae* cristiane. Le informazioni legate alla *divisio apostolorum*, alla missione marciiana e alla relazione tra l'evangelizzatore di Aquileia e Siro sono concentrate nell'introduzione alla narrazione degli eventi che vedono protagonista il protovescovo pavese. È proprio Ermagora a dirigere Siro, insieme ad Ivenzio, verso la città di Pavia affinché vi predicasse la parola divina. Dopo una prima sosta a Verona, durante la quale il santo si esibisce in un miracolo crismimimico (la resurrezione del figlio morto di una nobile donna), il *vir domini* raggiunge la città di Pavia: la sua fama lo precede e il popolo ticinese lo riceve fuori dalla città e si pone spontaneamente sotto la sua guida spirituale. In occasione del suo ingresso a Pavia, Siro profetizza il felice destino della città e la triste sorte di Aquileia condannata alla distruzione per mano pagana.

La sua predicazione a Pavia coincide con la persecuzione lanciata a Milano contro i cristiani dal *comes* Anolino: Gervasio e Protasio sono condannati al carcere, mentre Nazario catturato si salva miracolosamente dall'annegamento. Rientrato nella città imperiale, quest'ultimo viene ucciso insieme al giovane Celso per ordine di Nerone (54-†68). Informato degli eventi, Siro invia il suo compagno Ivenzio a Milano affinché conforti la comunità cristiana perseguitata, dia sepoltura ai corpi dei due martiri e collochi sulla loro tomba un epitaffio che rechi incise le loro gesta. Allo stesso modo è prevista la redazione di un *libellum* da porre nel luogo di sepoltura dei corpi di Gervasio e Protasio, una volta che essi abbiano subito il martirio. Siro profetizza dunque l'invenzione delle reliquie dei santi *quia praedestinatum est a deo viris fidelibus qui tempore opportuno credituri sunt ob confirmandas mentes eorum sanctorum corpora revelari et honoribus atque virtutibus praeferere*.<sup>320</sup>

Giunto a Milano, Ivenzio è informato dell'avvenuta sepoltura dei corpi di Nazario e Celso: al santo non rimane che pregare la comunità cristiana milanese di conservare, una volta che questi abbiano subito il martirio, delle particelle dei vestiti o dei corpi di Gervasio e Protasio per fargliene dono. Ivenzio riesce così a procurarsi il prezioso sangue di Nazario, raccolto in un lenzuolo di lino nel quale era stata avvolta la testa del martire. L'ingresso della reliquia nella città di Pavia è marcato dalla performance di diversi miracoli: la comunità ticinese non può che esserne confermata nella propria fede cristiana. È intanto giunta l'ora del martirio di Gervasio e Protasio: su domanda di Siro, una piccola porzione delle loro spoglie è amichevolmente donata al *ticinensis urbis pater et doctor*. La presenza a Pavia delle reliquie dei due santi milanesi si traduce ancora una volta nelle frequenti manifestazioni della *virtus* divina al punto che il protovescovo pavese concepisce il progetto di

---

<sup>320</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 926.

edificare, appena fuori dalle mura cittadine, una basilica, *primum caelestis regis vexillum*, dedicata alla memoria di Gervasio e Protasio.

Proprio durante la celebrazione della messa sull'altare intitolato ai due martiri milanesi ha luogo il miracolo più peculiare della narrazione agiografica: un ebreo, *maligno instigante spiritu*, si presenta per ricevere l'eucarestia con l'intenzione di sputarla in un letamaio. La vendetta divina non si fa attendere e la mandibola del dissacratore è colpita da paralisi: mosso a compassione dalla sofferenza dell'ebreo, Siro estrae l'ostia intatta dalla sua bocca. Al miracolo non può che seguire la conversione e il battesimo del giudeo. Un altro miracolo di punizione si abbatte contro un superbo, concludendosi con l'atto di contrizione dell'uomo e la consecutiva integrazione nella comunità cristiana nel ruolo di ministro del servizio divino.

Il protovescovo ticinese procede quindi all'organizzazione degli ordini della Chiesa locale: Ivenzio e Pompeo sono nominati diaconi, mentre Crisanto e Fortunato sono designati *presbyteri*. L'attività di Siro si dirige quindi oltre le mura della città di Pavia: il santo predica per *vicos ac villas* esibendosi in miracoli di guarigione e battezzando i neoconvertiti.

La pressoché totale conversione alla fede cristiana della comunità pavese salva la città dalla persecuzione pagana: Siro è solo minacciato di essere denunciato all'imperatore per le conversioni operate e per l'esercizio di quella *magica ars* che spinge gli increduli ad avere fede in Cristo. La risposta del santo vescovo si articola in una lunga professione di fede che insiste sulla vacuità degli idoli e la potenza salvifica di Dio creatore e di Cristo, *verus homo* e *verus deus*. Convinti dalla perorazione di Siro, i minacciosi pagani si convertono e domandano al santo di amministrare loro il battesimo e di integrarli all'*ecclesia*.

La predicazione del protovescovo pavese si dirige nuovamente verso le città vicine: a Brescia, Siro è protagonista di un miracoloso esorcismo che lo vede trionfare nella disputa con il demone abitante nel corpo del *puerulus* Eustasio, mentre a Lodi la *virtus* divina operante per mano del santo rende la vista ad un cieco. Di ritorno a Pavia, Siro predice ad Ivenzio che egli sarà il terzo vescovo della città e alla veneranda età di 112 anni viene infine richiamato al Creatore. Il suo corpo è sepolto nella basilica dedicata ai santi Gervasio e Protasio.

Al breve episcopato di Pompeo, succede, come predetto, Ivenzio. Il santo, credendosi indegno di un tale compito, lascia di nascosto *Ticinum* per recarsi a Lodi: è qui ritrovato dal popolo pavese e riportato con la forza a Pavia. La sua figura si contraddistingue per alcuni tratti ascetici (frequenti digiuni e veglie) e per la speciale protezione accordata a vedove e bambini. Proprio una vedova è protetta dal santo contro il suo creditore-usuriere che pretendeva il rimborso di una somma doppia rispetto al prestito elargito. La *virtus* del santo agisce anche sugli elementi naturali e, grazie ad

un'invocazione di Ivenzio alle acque del Ticino, un esattore scampato all'annegamento riesce a recuperare i proventi del fisco inabissatisi nel fiume. La missione evangelizzatrice di Ivenzio lo porta, dunque, a Milano, dove il vescovo pavese si impone sulla folla minacciosa grazie al miracoloso intervento della grandine: atterrita e confusa dalla furia degli elementi provocata da Ivenzio, la *turba* chiede grazia al santo e si converte. Il vescovo procede dunque al battesimo ed organizza la comunità milanese secondo gli ordini ecclesiastici (*clerum et sacerdotium ordinans*). Ivenzio rientra, infine, a Pavia e il suo ingresso in città è occasione per la manifestazione delle sue capacità taumaturgiche: la semplice imposizione del *signum crucis* guarisce una donna affetta da paralisi. L'agiografo fornisce, dunque, un'indicazione cronologica dichiarando che in quel tempo l'imperatore Vespasiano aveva incaricato Porfirio, prefetto della città di Roma, di inserire in una lista tutti i cristiani che incontrava per sottoporli a giudizio. Giunto a Pavia, Porfirio si appresta ad entrare *armata manu* nella basilica di San Nazario, dove Ivenzio sta celebrando la messa. Le minacciose intenzioni del prefetto e dei suoi accompagnatori sono immediatamente vanificate dall'intervento divino: il demonio impadronitosi di Porfirio crea una sanguinosa rissa all'entrata della basilica impedendo l'ingresso ai persecutori. Terminata la messa e testimone dell'accaduto, il santo si raccoglie in preghiera, circondato dal *populum dei*, per implorare il perdono della *stultitia* del prefetto e dei suoi compagni. Ancora una volta la *virtus* divina si manifesta tramite la furia degli elementi naturali: un terremoto e l'apparizione di fiamme nel cielo accompagnano l'esaudimento dell'orazione. Tornati in sé, i persecutori si convertono al Dio dei cristiani e Porfirio promette di abbandonare la religione pagana così come di non adempiere gli ordini imperiali. I persecutori sono battezzati e una nuova messa è celebrata dal santo al cospetto dei neoconvertiti. Il giorno successivo Porfirio è richiamato al Signore, mentre gli altri tornano alle proprie abitazioni. Torna, per la seconda volta nel testo, il paragone con il profeta biblico Eliseo, discepolo di Elia così come Ivenzio lo era stato di Siro. L'agiografo ricorda nuovamente il ruolo avuto dal vescovo pavese nell'organizzazione per ordini dell'*ecclesia* milanese, comunità che restò sottoposta alla autorità e alla cura pastorale di Ivenzio che a Milano si recava con frequenza. Nella basilica extramuranea edificata in onore di Nazario, ha luogo l'ultimo miracolo narrato dalla *Vita Iventii*. Qui il santo soleva ritirarsi in solitudine a vegliare e pregare: proprio durante una notte di veglia la miracolosa apparizione di Siro, accompagnato dai quattro martiri milanesi, svela la prossima morte di Ivenzio. Accomiatatosi dalla sua *plebs*, il santo accede alla patria celeste dopo trentanove anni di episcopato. Le sue spoglie sono collocate nella basilica da lui fondata in un altare prossimo alle reliquie di Nazario.

#### 4.4.1. La tradizione manoscritta

Nicholas Everett, nella sua recente edizione della *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ha dedicato un'importante appendice del suo saggio pubblicato in «Studi Medievali» alla presentazione dei codici ai quali è affidata la tradizione manoscritta del testo agiografico pavese.<sup>321</sup> Allo stadio attuale delle conoscenze si tratta di 39 testimoni, dei quali due assai antichi risalenti al IX-X secolo. Il primo codice, il Vat. Lat. 5771, è stato scelto dallo studioso quale *codex optimus* per l'edizione dell'agiografia pavese, comunque indicando in apparato le varianti attestate in altri manoscritti. Tuttavia non tutti i testimoni sono stati collazionati: tra i codici non consultati spicca il secondo testimone per antichità della *Vita sancti Syri*, il *codex* sangallese Stiftsbibliothek 566 assemblato alla fine del IX o inizio del X secolo, particolarmente importante per la tradizione manoscritta di alcune agiografie della regione della *Venetia et Histria*, la *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici* e la *Passio sancti Vigili episcopi Tridentini*.

La scelta di Everett del codice vaticano come base dell'edizione è giustificata non solo dall'antichità del testimone in questione, ma anche dalla contiguità nello spazio tra il centro in cui il manoscritto fu allestito e la città di Pavia. Il Vat. Lat. 5771 fu vergato a Bobbio, nel monastero fondato dall'irlandese Colombano intorno al 612. Il cenobio intrattenne, fin dagli esordi, una stretta relazione con la monarchia longobarda e la capitale del regno, Pavia. La prossimità geografica, culturale e politica tra i due centri rendeva la fondazione monastica un destinatario particolarmente interessato a testi agiografici che avevano per protagonisti i santi fondatori della Chiesa pavese. Monastero regio sotto i Longobardi, Bobbio godette del favore dei nuovi dominatori: al cenobio è diretto il primo diploma italico di immunità di Carlo Magno e, decenni dopo, fu una delle personalità eminenti del mondo carolingio, Wala, ad essere insignita della carica abbatiale negli anni trenta del IX secolo.<sup>322</sup> Nello *scriptorium* di Bobbio, insieme a Verona principale centro scrittoria dell'Italia settentrionale, fu allestito nella seconda metà del IX secolo, o al più tardi al principio del X secolo, un passionario ordinato secondo il calendario liturgico che si apre con le passioni degli Apostoli.<sup>323</sup> La raccolta di testi, nella struttura e contenuto testimoniati dal Vat. Lat. 5771, è certamente successiva all'VIII secolo: tra le agiografie riunite nel passionario si trovano,

---

<sup>321</sup> N. EVERETT, *The earliest recension* cit., pp. 914-920.

<sup>322</sup> MGH *Dipl. Kar.*, I, n. 80, pp. 114-115.

<sup>323</sup> Vd. A. PONCELET, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxelles, 1910, pp. 140-149 [Subsidia Hagiographica, 11].

infatti, la *Vita Gregorii papae* interpolata di Paolo Diacono (BHL 3640) e l'*Inventio corporis sancti Antonini* (BHL 580) entrambe datate alla fine del IX secolo.<sup>324</sup>

Nel passionario bobbiese la *Vita sanctorum Syri atque Iventii* è vergata sui fogli 232r-237v della terza sezione del codice che segue al *passionarium apostolorum* (ff. 1-48r) e al *passionarium per circulum anni* (ff. 48r-228v). Il testo agiografico ticinese si trova, dunque, nella parte del codice vaticano che riunisce testi eterogenei dedicati a martiri e confessori, alcuni dei quali recenti, e non ordinati secondo il calendario liturgico.<sup>325</sup> L'anniversario della morte del santo è fissato al 9 dicembre: nello stesso giorno venivano, così, lette le due *Vitae* di Siro e Ivenzio malgrado il terzo vescovo pavese godesse di un proprio peculiare *dies natalis*, l'8 febbraio.

Nel manoscritto sangallese Stiftsbibliothek 566, l'indice dei testi contenuti nel codice, posto in apertura, colloca erroneamente l'anniversario di Siro al 12 settembre. La data coincide, e probabilmente non è un caso, con l'indicazione fornita da Floro nel suo *Martyrologium*:

*II Idus Septembris*

*Apud urbem Ticinum, quae et Papiae dicitur, sanctorum confessorum Syri et Iventii qui a beato Hermagora Aquileiensi pontifice, discipulo sancti Marci evangelistae, ad praefatam urbem directi, primi illic evangelium praedicantes et magnis virtutibus ac miraculis coruscantes, etiam vicinas urbes, Veronensem scilicet et Brixenam et Laudensem divinis operibus illustrarunt. Sicque in pontificali honore fundata et confirmata fide credentium populorum glorioso fine quieverunt in pace.*<sup>326</sup>

La prima redazione del martirologio di Floro, nella quale furono menzionati Siro e Ivenzio, deve essere ricondotta agli anni trenta del IX secolo: è questa la prova più precisa per l'individuazione di un termine *ante quem* per il testo. L'errore commesso da Floro nell'indicazione del *dies natalis* di Siro, rivela l'ovvia estraneità del diacono lionese nei confronti della tradizione liturgica pavese: contrariamente alla *Vita Iventii* – nella quale era indicata la data d'anniversario del santo –, il testo dedicato al protovescovo di Pavia non forniva alcuna indicazione sul giorno della *migratio ad Dominum* di Siro. Floro fu costretto, così, a rivolgersi alla massima autorità nel campo, il *Martyrologium Hieronymianum* che al 12 settembre ricordava:

---

<sup>324</sup> Sui due testi in questione vd. L. CASTALDI, Nuovi testimoni della *Vita Gregorii di Paolo Diacono* (BHL 3639), in *Paolo Diacono. Uno scrittore tra tradizione longobarda* cit., pp. 75-126, in particolare vedi pp. 75-77; L. CANETTI, *Gloriosa civitas. Culto dei santi e società cittadina a Piacenza nel Medioevo*, Bologna, 1993, pp. 45-49.

<sup>325</sup> Cfr. P. CHIESA, *Le Versioni latine della «Passio sanctae Febroniae»* cit., pp. 48-49.

<sup>326</sup> FLORUS DIACONUS LUGDUNENSIS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS e G. RENAUD, p. 167.

*In Pamphilia natale Siri. In Sicilia civitate Catena Eupli et Serapionis episcopi. Romae natale sanctorum Proti Sanctini Ippoliti. Nicomedia Ammoni. In Asia Diofili Matronae Teclae virginis Heracli. Et alibi Eusebi episcopi. Lugduno beati Sacerdotis episcopi. Agustiduno civitate Evanti episcopi.*<sup>327</sup>

In uno stesso giorno Floro trovava menzionato un Siro martire e un *episcopus Evantus*, il cui nome dovette ricordargli quello del vescovo Ivenzio. È possibile che il chierico lionese avesse fra le mani solo la *Vita sancti Syri*, dunque BHL 7976, senza la sua appendice dedicata ad Ivenzio (BHL 4619). Questo spiegherebbe, in effetti, l'omissione della data dell'8 febbraio per l'anniversario di Ivenzio, sebbene Floro indichi chiaramente “glorioso fine quieverunt in pace”, utilizzando un plurale che lascerebbe supporre la conoscenza di entrambi i racconti agiografici. È pur vero che la personalità di Siro soverchia largamente quella di Ivenzio: probabilmente il giorno di commemorazione del protovescovo tendeva ad inglobare, e ciò pressoché in modo costante nei codici allestiti lontano da Pavia, anche l'anniversario del suo terzo successore.

Interessante è l'analoga attribuzione al 12 settembre, attestata nel codice di San Gallo e nel martirologio di Floro: purtroppo non è dato sapere se essa sia da considerare una conseguenza dell'affermazione della compilazione agiografica del diacono lionese o sia semplicemente da imputare ad un identico, ma autonomo, procedimento di individuazione del *dies natalis* tramite il ricorso al *Martyrologium Hieronymianum*. Ciò che è possibile affermare si riduce ad una banale constatazione: la *Vita sanctorum Syri et Iventii* non giunse nelle mani di Floro, e in quelle del copista sangallese, in un codice o in un *libellum* nel quale il testo era stato liturgicamente indicizzato secondo la tradizione pavese. Ciò è ancora più sorprendente considerato che le due agiografie pavesi sono seguite, nel codice sangallese, da un inno in onore dei due santi (*Ymnus sanctorum Syri et Iventii*, ff. 250-251, BHL 7977b), una *pièce* che, per sua stessa natura, doveva aver visto la luce nella città di Pavia e che doveva far parte della liturgia commemorativa dedicata a Siro e Ivenzio in uso presso la Chiesa ticinese.<sup>328</sup> La labile connessione tra l'agiografia in prosa e l'inno dedicati ai santi pavesi costituisce un dato assai interessante per lo studio della formazione e affermazione della leggenda di Siro. Su questo aspetto si tornerà diffusamente nel paragrafo seguente.

La tradizione manoscritta della *Vita sanctorum Syri et Iventii* evidenzia l'affermazione dell'agiografia dedicata al protovescovo ticinese nei leggendari di tutta Italia, processo che appare già solidamente concluso nell'XI secolo, periodo al quale può essere ricondotta una parte importante

<sup>327</sup> MH, ed. H. QUENTIN, p. 503.

<sup>328</sup> *Analecta Hymnica Medii Aevi*, vol. 23, p. 271-272.

dei codici contenenti BHL 7976 (13 testimoni su 39). La data del 9 dicembre si impone. Nel Vat. Lat. 1190 (XI sec.), leggendario della Chiesa di Ravenna, nel Barberiniano 586 (XI-XII sec.), di area toscana, il testo agiografico (con l'omissione di BHL 4619) si trova correttamente inserito tra i racconti dedicati a santi celebrati durante il mese di dicembre: l'agiografia pavese segue, dunque, la *Vita sancti Ambrosii* (BHL 377) del diacono Paolino e la *Vita sancti Zenonis* (BHL 9001).<sup>329</sup> Come numerosi altri testi dell'Italia settentrionale anche la *Vita Syri* viene inserita nel XII secolo nel monumentale *Magnum Legendarium Austriacum*.<sup>330</sup>

Il testo appare peraltro piuttosto stabile: se si escludono i testimoni mutili e le versioni epitomate, la *Vita sancti Syri*, contrariamente ad altri testi agiografici di area italica, non subì revisioni importanti. La quasi totalità dei codici contiene la recensione BHL 7976, ad eccezione del manoscritto conservato a Bruxelles presso la Biblioteca Regia (KBR 9636-37) nel quale la *Vita santi Iventii* si riduce ad una breve *notitia* posta in conclusione al testo dedicato a Siro (BHL 7977).

#### 4.4.2. La proto-leggenda: l'*Ymnus sanctorum Syri et Iventii* (BHL 7977b)

Nel codice sangallese (Stiftsbibliothek 566) la *Vita sanctorum Syri et Iventii* è seguita da una composizione in versi dedicata ai due santi. L'inno in onore di Siro e Ivenzio non ha fino ad oggi richiamato l'attenzione degli specialisti, che si sono piuttosto concentrati sull'agiografia in prosa dedicata ai due vescovi pavesi.<sup>331</sup> L'analisi dell'*Ymnus* risulta tuttavia fondamentale per lo studio della formazione della leggenda agiografica di Siro.

L'*Ymnus sanctorum Syri et Iventii* si compone di 13 quartine di dimetri giambici – lo schema musicale tipico dell'inno ambrosiano –<sup>332</sup> e, nella versione tradita dal manoscritto sangallese, presenta alcune evidenti corrotte, alcune da imputare alla piuma dello scriba (che peraltro rilesse il testo, o lo fece controllare, come rivelano le correzioni di alcune imprecisioni ortografiche), altre forse già presenti nell'antigrafo dal quale fu esemplato il testo. Già alla prima lettura è evidente la

<sup>329</sup> *CCHL Bibl. Vat.*, pp. 34-41. Da notare la posizione della *Vita sancti Zenonis*: questa è collocata tra le agiografie di Ambrogio e quella di Siro, il primo celebrato il 7 dicembre e il secondo il 9 dicembre. Il giorno commemorativo del santo è solitamente fissato al 12 aprile, tuttavia Zeno veniva festeggiato anche l'8 dicembre, in ricordo della consacrazione della basilica veronese dedicata al santo.

<sup>330</sup> BHL 7976 è inserita in due esemplari del MLA: Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek 13 (sec. XII ex.) e Lilienfeld, Stiftsbibliothek, 60 (sec. XIII).

<sup>331</sup> Il testo dell'Inno, repertoriato in diversi cataloghi ordinati per *incipit*, è pubblicato in *Analecta Hymnica* 23, pp. 271-272 (cfr. *Repertorium Hymnologicum*, U. CHEVALIER (a cura di), vol. II, Louvain, 1897, n. 19969; *Initia Carminum Latinorum saeculo undecimo antiquiorum*, D. SCHALLER e E. KÖNSGEN (a cura di), Gottingen, 1977, n. 15968). Ai fini di questo lavoro si è proceduto alla preparazione di una nuova edizione dell'inno pavese, offerta in appendice a questo lavoro: *Ymnus sanctorum Syri et Iventii*, ed. G. VOCINO, *infra*, pp. 367-369. Ad essa si farà riferimento per le citazioni testuali.

<sup>332</sup> Sulla metrica della poesia ritmica latina vd. D. NORBERG, *La poesie latine rythmique du Haut Moyen Age*, Stoccolma, 1954, in particolare pp. 25-29.



distanza con la versione della leggenda testimoniata da BHL 7976+4619: delle tredici quartine, solo quattro sono dedicate a Siro. Una proporzione inversa rispetto all'agiografia in prosa, nella quale le vicende legate al primo vescovo pavese sono largamente preponderanti. Siro è ricordato nell'inno come l'evangelizzatore, il *primus pater plebis e principium vatum*, e infine come il maestro di Ivenzio (strofe 1-3).<sup>333</sup> La figura del primo presule pavese è caratterizzata da tratti generici: è un taumaturgo e un esorcista, come la maggior parte dei santi altomedievali, ma il componimento non offre nessuna informazione supplementare e caratterizzante oltre alle qualifiche di primo predicatore del figlio di Dio nella città di Pavia. Nessuna menzione dell'investitura ermagoriana di Siro, così come è passata sotto silenzio la relazione tra il protovescovo pavese e i martiri milanesi, le cui reliquie segnarono profondamente la geografia ecclesiastica di Pavia paleocristiana.

I versi si concentrano, dunque, sulla personalità di Ivenzio, *successor aequalissimus*, del quale sono ricordati alcuni dei miracoli inseriti anche nella sua agiografia in prosa. In grado di controllare gli agenti atmosferici, Ivenzio ferma le acque del Ticino e ha la meglio sui minacciosi *malorum complices* grazie all'intervento divino che scatena una grandine devastante alla quale i pagani paralizzati non sono in grado di sottrarsi.<sup>334</sup> Il ricorso alla forza distruttrice dei fenomeni naturali, come testimoniato da questo secondo miracolo, non è certamente una novità: il controllo della natura (le acque del Ticino) così come la manifestazione di Dio attraverso la furia degli elementi sono tipiche dimostrazioni della *virtus* divina attestate già nell'agiografia dedicata a san Martino da Venanzio Fortunato, così come nei *Dialogi* di Gregorio Magno. Ivenzio, così come nel testo in prosa, si reca a Milano, tuttavia non per procurarsi le reliquie dei martiri milanesi, ma per predicare la parola divina: la sua attività, connotata per il suo carattere missionario, provoca la reazione dei pagani che accorrono per uccidere Ivenzio.<sup>335</sup> L'azione devastante della grandine provoca la conversione della *turba* annientata che viene battezzata dal santo pavese. Al successore di Siro viene, dunque, imputata, come nella *Vita*, l'organizzazione dell'*ecclesia* milanese (*cleros gradusve ceteros*).<sup>336</sup> Ivenzio può, quindi, rientrare a Pavia (*Papia*) dove si distingue per alcune miracolose guarigioni e per la *conversio ad modestiam* di Porfirio (vv. 37-44). Una visione divina svela al vescovo pavese la sua futura beatitudine e il santo non può che desiderare con impazienza di essere

---

<sup>333</sup> *Ymnus Sanctorum Syri et Iventii*, ed. G. VOCINO, vv. 1-4, 13-16: *Syrus tonantis unicum / natum revelavit dei / sacro beatus famine / in urbe Ticinensium. [...] Primus pater plebis sacrae / principium et vatum fuit / hiventium fovit virum / honore actibus parem.*

<sup>334</sup> *Ibidem*, vv. 19-20, 27-28: *iussit Ticini fluctibus / mox unda censum revehit. [...] concidit impius furor vastante prorsus grandine.*

<sup>335</sup> *Ibidem*, vv. 21-24: *Pergit Mediolanensibus / praecepta vitae pandere, / currunt malorum complices / sanctum dei perimere.*

<sup>336</sup> *Ibidem*, vv. 33-36: *Maiora gessit sanctor / clerum gradusve ceteros / statuit in plebe nova / vitae perennis indices.*

ammesso tra le schiere dei beati. L'inno si conclude, infine, con una dossologia dedicata alla Trinità.

La sintetica presentazione della struttura dell'*Ymnus* permette di enucleare alcune banali, ma fondamentali, considerazioni: è Ivenzio il vero protagonista del componimento in versi nella cui parte centrale, su un'estensione di quattro strofe, viene ricordata la sua missione milanese di evangelizzazione. La funzione di Siro si limita a quella di *pater plebis* e di *nutritor* del suo successore, mentre l'attenzione dell'agiografo versificatore è totalmente diretta alla celebrazione della precoce formazione dell'*ecclesia Ticinensis* e all'affermazione del ruolo di Ivenzio nella conversione del popolo milanese.

Ancora una volta è il rapporto tra Pavia e Milano ad essere al cuore della produzione agiografica. Tuttavia le peculiarità dell'inno, lessicali e strutturali, e le analogie (e altrettanto le mancate analogie) con l'agiografia in prosa dedicata ai due santi permettono di tratteggiare l'evoluzione, e i cambiamenti di rotta, della leggenda agiografica di Siro e Ivenzio.

I paralleli tra l'*Ymnus* e la *Vita sanctorum Syri et Iventii* riguardano il miracolo delle acque del Ticino, la presenza di Ivenzio a Milano, la guarigione della paralitica, la conversione di Porfirio e la rivelazione divina della prossima *migratio ad Dominum* del terzo vescovo pavese. In tutti i casi presentati le affinità si limitano al testo di BHL 4619: alla missione milanese di Ivenzio, così come è presentata nei versi liturgici, è totalmente estranea la 'spedizione' di recupero delle reliquie dei martiri milanesi, incarico che sarebbe stato delegato al santo dal suo predecessore Siro (BHL 7976). La stessa visione di un non meglio precisato *nuntius sanctus* segna uno scarto rispetto alla puntuale identificazione di questi stessi messaggeri divini con Siro, Gervasio, Protasio, Nazario e Celso, come chiarisce il testo in prosa.<sup>337</sup>

Manca totalmente nell'agiografia in versi la menzione della punizione inflitta al creditore-usuriere che vessava una vedova pretendendo un rimborso doppio rispetto al prestito concesso, così come è assente il *topos humilitatis* che vedeva Ivenzio fuggire di nascosto per rifugiarsi a Lodi e sottrarsi, così, alla nomina episcopale. Assente è la figura, pur marginale, di Pompeo, secondo vescovo di Pavia e predecessore di Ivenzio.

Completamente diversa appare, infine, la sensibilità dei due agiografi di BHL 7977b e BHL 4619: pur conservandosi l'analogo sforzo competitivo nei confronti di Milano, che costituisce il nucleo centrale delle due produzioni letterarie, la figura di Ivenzio predicatore, taumaturgo e capace

---

<sup>337</sup> *Ymnus sanctorum Syri et Iventii*, ed. G. VOCINO, vv. 45-48: *Quo nuntius sanctis iit / et ipse luce perpeti / usurus, adsequi queat / hanc coetus hic canentium*. Cfr. *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 942: [...] *apparuisse sibi dicens circa media noctis silentium sanctissimus syrus [...] cum nazario et celso, protasio atque gervasio venerandis martyribus talia proferenti: Iuveni dilectissime iam te oportet gaudere nobiscum in caelestibus, sed scias te proximo ad nostra consortia transiturum atque tertium post hunc diem aulam caelestis patriae percepturum*.

di governare gli elementi naturali è trasfigurata nella *Vita* in quella di un *episcopus umile* con marcati tratti ascetici (*in ieiuniis vigiliisque assiduus persistens*) e impegnato nella difesa dei più deboli (*pauperum munerator viduarum ac pupillorum defensor*), come viene ricordato in apertura di testo (BHL 4619).<sup>338</sup>

L'assenza nell'*Ymnus* dei tratti più caratterizzanti dell'agiografia in prosa (investitura ermagoriana, acquisizione delle reliquie dei martiri milanesi, conversione di un ebreo, predicazione a Verona, Brescia e Lodi) costituisce un indizio convincente dell'antiorità di BHL 7977b sulla *Vita sanctorum Syri et Iventii* nella forma in cui essa si è affermata e conservata (BHL 7976+4619). Più complessa è la definizione del rapporto tra la materia confluita nell'*Ymnus* e quella riunita nella sezione del testo in prosa dedicato alla narrazione dell'episcopato di Ivenzio. L'inno, che presenta delle equivalenze puntuali con i miracolosi exploit del santo narrati nella parte centrale e finale della *Vita Iventii*, non registra i primi due episodi di BHL 4619 che vedono protagonista il vescovo pavese. Il tentativo di Ivenzio di sottrarsi alla nomina episcopale è un *topos* agiografico comune: va segnalato, tuttavia, che al principio del VII secolo esso trovava espressione in un altro testo, questa volta in versi, che fu inciso su pietra proprio a Pavia. Si tratta dell'epigramma funebre del vescovo Damiano († 711 ca), il protagonista della sinodo ticinese che ricompose la frattura tra tricapitolini e sede romana. L'epigrafe ricorda, infatti, l'umiltà di Damiano (*non ullo supercilio fuit, non typho perusus, / sed humili gestabat mente caelestia dona*) e il suo tentativo di fuga davanti alla responsabilità episcopale (*fugiens attamen coactus sumpsit sacerdotium*). L'*humilitas* era dunque un tratto certamente stereotipato, ma non di meno apprezzato e condiviso a Pavia, del ritratto ideale di un *episcopus*. Il carattere topico di tale connotato, diffuso ben al di là dei limiti spaziali e temporali di Pavia longobarda, suggerisce, tuttavia, di non sopravvalutare la coincidenza. Più indicativa appare, invece, la mancata menzione nell'*Ymnus* dell'intervento di Ivenzio in difesa della vedova perseguitata dal suo creditore-usuriere: l'episodio costituisce, infatti, l'*exemplum* coerente del ruolo di *defensor viduarum ac pupillorum* celebrato dall'agiografo nella presentazione del profilo del santo. Un complemento alla personalità di Ivenzio che non ha spazio nell'inno liturgico, seppur la porzione di testo relativa all'episodio della vedova sia, ad esempio, nettamente più importante rispetto alla narrazione della miracolosa guarigione della paralitica, alla quale fu tuttavia dedicata un'intera strofa della composizione in versi. Due ipotesi alternative possono essere formulate: è possibile che al momento della redazione dell'*Ymnus* la *Vita Iventii* non comprendesse ancora l'episodio della vedova, ed esso fu aggiunto solo in un momento successivo, oppure che l'inno vide la luce prima della narrazione in prosa dedicata al santo pavese, che redatta in un solo slancio

---

<sup>338</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 937.

compilativo avrebbe autonomamente introdotto la vicenda della vedova al canovaccio offerto dall'agiografia in versi. Ancora una volta è estremamente difficile pronunciarsi con certezza e offrire una prova definitiva sulla cronologia relativa tra i due testi, tuttavia è possibile formulare alcune considerazioni che inducono a ripensare il problema della collocazione sull'arco del tempo dei documenti letterari in questione in termini forse più complessi, certamente più chiarificatori.

Una spia linguistica importante è contenuta nell'inno: alla quarta strofa, Siro è definito *principium vatum*. L'uso del termine *vates* come sinonimo di vescovo è peculiare della poesia pavese: il sostantivo ritorna, infatti, negli epigrammi dedicati a Damiano (due volte al v. 4 e v. 13)<sup>339</sup> e Pietro I (un'unica volta al v. 5)<sup>340</sup>, ma non è adottato nell'agiografia in prosa dedicata ai due santi, così come nell'epigrafe funeraria di Pietro II, il 'vescovo della transizione'. Come è stato osservato da Franca Ela Consolino, l'adozione del termine *vates* non è né rarissima in poesia cristiana, né un'innovazione dell'VIII secolo: il termine è presente, infatti, già nell'epitaffio di Ennodio, così come nei *Carmina* di Venanzio Fortunato.<sup>341</sup> Una seconda analogia lessicale avvicina l'inno alla poesia epigrafica longobarda di inizio VIII secolo: dopo aver ricordato la rivelazione della prossima *migratio ad Dominum*, l'agiografo versificatore descrive il desiderio di Ivenzio di unirsi alle schiere di beati, identificati come coloro che cantano (*coetus canentium*). La stessa immagine delle schiere celesti tra le quali viene accolto il beato è presente sia nell'epitaffio di Damiano (vv. 25-26)<sup>342</sup> che in quello di Pietro I,<sup>343</sup> ma ancora una volta non in quello di Pietro II. Senza voler forzare la collocazione cronologica dei testi in base a delle analogie lessicali, per loro stessa natura esili, deve tuttavia essere sottolineata l'aria di familiarità tra il vocabolario usato dall'agiografo e quello dei poeti che composero gli epigrammi funebri di due eminenti vescovi pavesi della prima metà del VIII secolo. D'altronde Damiano dedicò particolare cura, come già ricordato, alla basilica di san Nazario, dove volle essere sepolto. Nello stesso edificio erano ospitate le spoglie mortali di Ivenzio, come registra l'agiografo di BHL 4619.<sup>344</sup> L'emancipazione della cattedra episcopale pavese dall'autorità del metropolita milanese era un processo sicuramente in

---

<sup>339</sup> F. E. CONSOLINO, *La poesia epigrafica* cit., p. 171-172 (cfr. STICKER, CXXXIV), v. 4, 13: *civium qui lumen extitit et gloria vatum. [...] quam praerogativa vatis divino munere data.*

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 174, v. 5: *hic vates domini, mundo quia corpore vixit.*

<sup>341</sup> *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, ed. E. DIEHL, I, n. 1046, v. 1: *Ennodius vatis lucis rediturus in ortu. VENANTIUS FORTUNATUS, Carmina, V, 5, v. 5.*

<sup>342</sup> F. E. CONSOLINO, *La poesia epigrafica* cit., p. 172, vv. 25-26: *Hinc digressus abiit superis iungendus ad astra coetibus et regno fruitur cum Domino Christo.*

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 174, v. 6: *admixtus gaudet coetibus angelicis.*

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 171, vv. 5-10: *industria et cuius martyr Nazarius aulam meruit, quam ambit claritas, egregius istam. Gaudeat namque specus munus mirabile nactus, reboans et laeta sibimet tripudia cantet, quod teneat angusto magni sinuamine membra praesulis. Cfr. Vita sanctorum Syri et Iventii, ed. N. EVERETT, p. 942, 178-180: sanctas vero corporis eius exubias iuxta honorem et reverentiam tanti sacerdotis competentem in eadem basilica (scil. San Nazario) intra crebidinem altaris viciniam condientes posuerunt.*

atto, e certamente assai sentito, nei primi decenni dell'VIII secolo: la scelta di Damiano di essere tumulato nella basilica che proteggeva, sotto lo stesso tetto, le reliquie di Nazario e Ivenzio potrebbe essere slegata da tale tendenza, eppure per un vescovo che fu un abile politico e diplomatico questa scelta non poteva essere anodina. Una particolare devozione doveva essere votata da Damiano al martire milanese e proprio alla sua *industria* deve essere imputata la restaurazione dell'edificio. Inoltre la predilezione per Nazario non poteva essere inconsapevole del ruolo avuto da Ivenzio nel radicamento del culto del martire a Pavia. D'altronde all'epoca di Damiano risale una complessiva valorizzazione della sede episcopale pavese, che poteva ormai godere della speciale protezione dei sovrani longobardi. La decisa reazione milanese all'emancipazione pavese è immediatamente successiva (712 ca) e dovette essere assai veemente se il compilatore del *Liber Pontificalis* la considerò degna di essere inserita tra le vicende caratterizzanti la vita del pontefice romano Costantino (708-715). Lo stesso *Versum de Mediolano civitate* potrebbe essere un prodotto di tale rivalità, nel momento in cui Milano veniva scavalcata, nella gerarchia politica ed ecclesiastica, da Pavia.<sup>345</sup>

A questa temperie devono risalire le origini della leggenda di Siro e Ivenzio. La sensazione, avvalorata dai pochi documenti superstiti, è che in un primo tempo fu la figura di Ivenzio a catalizzare l'attenzione e incarnare le aspirazioni di indipendenza della cattedra pavese. La predilezione per la versificazione, così peculiare della Pavia longobarda, avvicina gli epitaffi di Damiano e Pietro I all'inno liturgico dedicato a Siro e Ivenzio; la familiarità di vocabolario rafforza tale accostamento. La stessa tipologia di santità, altamente spettacolare, incarnata dal terzo vescovo di Pavia appare maggiormente apparentata con l'agiografia del medioevo longobardo: portatori di una *virtus* potenzialmente assai violenta, e vendicatrice, sono i santi descritti nei *Dialogi* di Gregorio Magno, così come nei pochi racconti di cui si possa datare, con un ragionevole margine di certezza, la compilazione ai secoli precedenti la conquista franca.<sup>346</sup> Alla luce di queste osservazioni è possibile proporre una datazione dell'inno alla prima metà dell'VIII secolo, in ogni caso in un momento anteriore la rivisitazione della leggenda di Siro ed Ivenzio sotto l'influenza di nuove sollecitazioni politico-religiose e motivazioni ideologiche.

Se l'*Ymnus* è precedente all'agiografia in prosa BHL 7976+4619, una nuova, ed ovvia, interrogazione sorge spontanea: l'anonimo versificatore disponeva di un testo scritto, che non si è conservato, dedicato alla vita di Siro e Ivenzio al quale avrebbe attinto la materia per l'inno oppure si affidò alla memoria orale delle gesta dei due santi pavesi? La prima ipotesi sembra la più

---

<sup>345</sup> Tale connessione è sagacemente suggerita da Nicholas Everett (cfr. N. EVERETT, *The earliest recension* cit., pp. 868-869).

<sup>346</sup> Per una panoramica sui testi attribuiti al period longobardo, cfr. N. EVERETT, *The Hagiography of Lombard Italy* cit.

convincente. L'assemblea che intonava l'inno doveva poter riconoscere le scarse indicazioni fornite dai versi sugli episodi miracolosi relativi alla vita di Ivenzio: il ricordo dell'insania di Porfirio, non altrimenti esplicitata nell'inno, poteva essere inteso solo se l'assemblea e l'uditorio condividevano delle informazioni supplementari sulle quali la puntuale indicazione dell'*insania Porphirii* doveva far leva. Inoltre, la compilazione stessa di BHL 7977b presuppone una ricorrenza in cui veniva celebrata la memoria dei due santi: in occasione di tale anniversario è probabile che venisse letto, forse in forma di sermone durante la messa, un testo che ripercorreva le vicende delle origini della cattedra episcopale pavese, così come dei suoi fondatori, tra i quali spiccava Ivenzio.

Ad un certo momento, le figure di Siro e del suo terzo successore, così come erano tratteggiate dall'inno, non dovettero più soddisfare la sensibilità dell'uditorio o, forse, non risposero più alle aspettative che in esse venivano riposte. A un nucleo originario si aggiunsero quindi per strati successivi nuove caratteristiche, e inediti episodi arricchirono la leggenda dei due santi ricordata dall'inno che li vedeva protagonisti. Se l'*Ymnus* testimonia lo stadio più antico, la *Vita sanctorum Syri et Iventii*, così come si è conservata, è la fotografia istantanea di un momento successivo. Di quanto posteriore si cercherà di ipotizzare nel seguente paragrafo.

Un'ultima riflessione merita di essere formulata: la mancata diffusione dell'inno, sopravvissuto in un unico manoscritto – a meno di nuove scoperte –, potrebbe essere una conseguenza della rapida affermazione della versione offerta dall'agiografia in prosa. L'inversione gerarchica, per importanza, tra Ivenzio e Siro e la re-invenzione delle origini della Chiesa pavese dovettero condannare il componimento in versi ad una rapida estinzione. Forse restò in uso nella liturgia pavese, seppur non sia possibile determinare quanto a lungo: la sua presenza nel codice di San Gallo potrebbe offrire una prova del suo impiego nell'ambito della commemorazione del santo ancora nel IX secolo inoltrato, a patto ovviamente che il codice sangallese sopravvissuto rappresenti una raccolta originale di materiale agiografico e non la trascrizione di un esemplare più antico. Di ciò, forse, non si avrà mai risposta.

#### 4.4.3. La *Vita sanctorum Syri et Iventii* (BHL 7976+4619)

La prima impressione che si riceve alla lettura dell'agiografia in prosa dedicata a Siro e Ivenzio è quella di trovarsi davanti ad un testo abilmente confezionato. Delle diciotto sezioni narrative individuate da Nicholas Everett, ben dodici (escludendo il prologo) sono dedicate al protovescovo

Siro.<sup>347</sup> Il prologo evidenzia immediatamente la cultura biblica dell'agiografo che ricorre a due citazioni, la prima dal libro dei Proverbi (2, 6), la seconda dagli Atti degli Apostoli (Giacomo 1, 17), entrambe concernenti la discendenza divina della sapienza, della conoscenza e, più in generale, di ogni dono perfetto. Lo scopo della compilazione del testo è apertamente dichiarato dall'anonimo compilatore: ripercorrere le origini dell'*ecclesia ticinensis*, narrare come la città di Pavia fu illuminata dalla fede, in che epoca e ad opera di quali predicatori. Segue la presentazione degli attori e del momento storico in cui operarono: Siro e Ivenzio, primi evangelizzatori e vescovi di Pavia, vissero in età apostolica e le loro gesta sono narrate da documenti scritti (*actus beatissimorum siri atque iventii [...] scripta informant*).<sup>348</sup> La menzione di testi che racconterebbero le vicende della fondazione della Chiesa pavese potrebbe essere puramente retorica, tuttavia, alla luce di quanto detto a proposito dell'*Ymnus sanctorum Syri et Iventii*, e dell'esistenza di una prima fase della leggenda di san Siro, essa sembra piuttosto indicare che una memoria scritta relativa alle origini dell'*ecclesia ticinensis* esistesse già al momento della compilazione di BHL 7976 e 4619. Su questo punto fondamentale si tornerà diffusamente più avanti.

La narrazione vera e propria si apre con il celebre episodio della *divisio apostolorum*: Pietro, una volta fondata la Chiesa antiochena, si dirige verso la capitale imperiale *edificaturus romanam ecclesiam*. L'evangelista Marco, presente con lui a Roma, su domanda dei fratelli romani raccoglie gli insegnamenti dell'apostolo, di cui era nel frattempo diventato *auditor et interpretes*, nel suo Vangelo. Dalla capitale Marco si dirige ad Alessandria, lasciando in Italia il suo allievo Ermagora. Quest'ultimo, a sua volta, ebbe come *auditores et ministri* Siro e Ivenzio. La rivelazione divina si trasmise così direttamente da Cristo a Pietro, da Pietro a Marco, da Marco a Ermagora e, infine, da Ermagora ai beatissimi Siro e Ivenzio.<sup>349</sup>

Un'altra preziosa indicazione è, a questo punto, fornita dall'agiografo: l'episodio della *divisio apostolorum* e della missione marciiana è stato raccontato conformemente alla tradizione scritturale, mentre le vicende che seguono sono registrate così come sono state apprese 'dalla narrazione del sermone sulle loro vite'.<sup>350</sup> Nuovamente il compilatore offre un indizio puntuale dell'esistenza di un

---

<sup>347</sup> Va segnalato che l'editore ha riorganizzato il testo in paragrafi che non sempre ripropongono la suddivisione offerta dal manoscritto Vat. Lat. 5771: la scelta è, tuttavia, giustificata dall'indicazione solo parziale (per il primo terzo della *Vita*) delle *lectiones* nel codice bobbiese.

<sup>348</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 921.

<sup>349</sup> *Ibidem*, p. 922: *Beatum vero armagoram quem ipse edocavit et enutriit ordine vicis suae Italiae prudentia et sanctitate reliquit insignem. Huius auditores et ministri venerabiles viri fuerunt syrus atque iventius. Ecce enim a fonte luminis inestimabilis claritas procedens per beata pectora derivata ticinensis populi animas circumfulsit ita. A Christo in Petrum, a Petro in Marcum, a Marco vero in Armagoram, ab Armagora in beatissimos viros syrum atque iventium transcurrit.*

<sup>350</sup> *Ibidem*, pp. 922-923: *Porro his secundum divinae scripturae traditionem praemissis ordinem qui est ex sermonis vitae eorum narratione didicimus consequemur.*

testo, al quale attribuisce la qualifica di *sermo*, da cui avrebbe dedotto l'ordine degli avvenimenti relativi alla vita dei due santi. L'agiografo disponeva, dunque, di un racconto, probabilmente redatto in forma di sermone, dal quale attinse il materiale agiografico per inserirlo in una nuova compilazione la cui cornice è interamente di sua responsabilità. Per la comprensione e una corretta analisi della *Vita sanctorum Syri et Iventii* diventa, dunque, fondamentale definire quanto spessi siano i bordi di tale cornice. Ciò è possibile solo grazie alla comparazione con altre produzioni letterarie che videro la luce negli ultimi decenni dell'VIII secolo, tra le quali spiccano i testi prodotti in area aquileiese.

La presenza di Marco a Roma e la designazione di Ermagora quale suo vice in Italia, come è stato sottolineato nel capitolo dedicato alla provincia della *Venetia et Histria*, facevano ormai parte, alla fine dell'VIII secolo, di un bagaglio di informazioni condiviso, almeno nell'Italia settentrionale. La leggenda marciana e la connessione tra l'evangelista e il primo *episcopus* di Aquileia erano state celebrate da Paolo Diacono nel *Libellus de episcopis Mettensibus*, così come dal patriarca Paolino in un suo poema, per confluire infine nella produzione agiografica, letteraria e documentaria aquileiese e gradese.<sup>351</sup> Il testo pavese marca, però, uno scarto fondamentale con la tradizione aquileiese: Marco non si sarebbe mai recato ad Aquileia, né avrebbe mai investito Ermagora della carica episcopale, ma ne sarebbe solamente stato il maestro instillandogli quell'*inestimabilis claritas* che da Cristo sarebbe stata convogliata *per beata pectora* fino a Siro e Ivenzio. La ragione della destinazione aquileiese di Ermagora non è chiarita: mentre tutte le fonti letterarie e documentarie che videro la luce nella regione della *Venetia et Histria* sono concordi nel registrare la presenza di Marco ad Aquileia, l'agiografo di Siro e Ivenzio tace il passaggio logico che metteva in relazione diretta Marco con la città aquileiese. Vale la pena approfondire tale omissione. Il compilatore di BHL 7976+4619 rivendica la conformità della propria presentazione alla tradizione scritturale: effettivamente la sua narrazione della permanenza di Marco a Roma è solidamente ancorata nella *Historia Ecclesiastica* di Eusebio, tradotta in latino da Rufino. Dalla monumentale opera del vescovo di Cesarea l'agiografo attinge le informazioni riguardanti la stesura del Vangelo ad opera di Marco, opera alla quale l'evangelista sarebbe stato sollecitato dai cristiani di Roma e che sarebbe stata successivamente riconosciuta come *auctoritas* da Pietro.<sup>352</sup> Nella tradizione scritturale non

---

<sup>351</sup> Cfr. *infra* pp. 162-164.

<sup>352</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 922: *Quibus in diebus marcus evangelista auditor et interpret eius efectus de omnibus quae ex ore illius (= Petri) didicerat mirabilibus salvatoris nostri iehsu xpi evangelium edidit. Quod plurimi etiam beati petri esse confirmant, eo quod eius documento eruditus evangelista marcus eum conscripserit sed et eius sit auctoritate firmatum atque ad legendum ecclesiae traditum. Marcus vero evangelista post haec digressus romam egyptum perrexit atque alexandrinam ecclesiam ex doctrina magistri operarius veritatis mira concordia et sanctissima conversatione fundavit. Evangelium autem quod rogatus a fratribus romae confecerat secum deferens.*



trovavano però spazio, contrariamente a quanto vorrebbe far credere l'agiografo, le figure di Ermagora, Siro e Ivenzio. D'altronde la catena che collegava i primi vescovi di Pavia a Marco, e di conseguenza a Pietro, reggeva solo grazie all'anello rappresentato dal primo *episcopus* di Aquileia, il cui legame con l'evangelista doveva ormai essere entrato a far parte di una memoria condivisa nelle regioni dell'Italia settentrionale. Non solo. La figura di Ermagora doveva ormai aver acquistato un prestigio tale da poter costituire un valido e solido aggancio a cui saldare la leggenda pavese di Siro e Ivenzio. Negli ultimi decenni dell'VIII secolo la leggenda marciana aveva ormai assunto una forma compiuta: forse l'agiografo di Siro e Ivenzio non ebbe mai tra le mani il *Liber de episcopis Mettensibus* di Paolo Diacono, la cui circolazione in area italica fu in un primo momento assai limitata, e altrettanto potrebbe non aver conosciuto l'inno a san Marco di Paolino d'Aquileia – testi che registrano inequivocabilmente la presenza dell'evangelista ad Aquileia –, tuttavia condivideva quell'informazione fondamentale che faceva di Ermagora, primo *episcopus* di Aquileia, il discepolo dell'evangelista. Come è stato dimostrato da Paolo Chiesa, e come si è ricordato nel capitolo dedicato alla *Venetia et Histria*, la *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati* (BHL 3838) racchiude in sé un nucleo più antico, che riguardava la sola figura di Ermagora, sprovvisto della cornice marciana successivamente allegata come introduzione alla *Passio* vera e propria.<sup>353</sup> Ancora una volta nessun elemento certo permette di ipotizzare che l'agiografo di Siro e Ivenzio abbia avuto tra le mani la proto-passione ermagoriana, ancora sprovvista della sezione 'marciana', tuttavia esiste un'innegabile connessione tra i due testi. Incaricati da Ermagora della missione di evangelizzazione di Pavia, Siro e Ivenzio lasciano Aquileia. Sul tragitto i due santi sostano a Verona dove una nobile donna implora il protovescovo pavese di riportare in vita il figlio defunto. La risposta del santo combina due citazioni scritturali: “si ex toto corde credideris omnia possibilis sunt” (Deut. 26, 16 e Marco 9, 22).<sup>354</sup> È la stessa risposta che Ermagora dirige al carceriere Ponziano quando quest'ultimo gli chiede di istruirlo nella fede cristiana: “si credis ex toto corde tuo et ex tota anima tua, omnia possibilis sunt quae postulas”.<sup>355</sup> L'identica combinazione di due

---

Cfr. EUSEBIUS-RUFINUS, *Historia ecclesiastica*, ed. T. MOMMSEN, *Eusebius Werke*, I, Lipsia, 1903, Liber II. 15-16, p. 141: *Sermo autem veritatis et lucis, qui per Petrum praedicabatur, universorum mente placido illustravit auditu, ita ut cottidie audientibus eum nulla umquam satietas fieret. Unde neque auditio eis sola sufficit, sed Marcum discipulum eius omnibus precibus exorant, uti ea, quae ille verbo praedicabat, ad perpetuam eorum commonitionem habendam scripturae traderet, quo domi forisque in huiusmodi verbi meditationibus permanerent. Nec prius ab obsecrando desistunt, quam quae oraverant impetrarent. Et haec fuit causa scribendi quod secundum Marcum dicitur Evangelium. Petrus vero, ut per spiritum sanctum religioso se spoliatum conperit furto delectatus est fidem eorum per haec devotionemque considerans factumque confirmavit et in perpetuum legendam scripturam ecclesiis tradidit. [...] Hunc autem Marcum tradunt primum ad Aegyptum perrexisse atque inibi Evangelium, quod ipse coscripserat, praedicasse et ipsum primum ecclesiam apud Alexandriam constituisse.*

<sup>353</sup> P. CHIESA, *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati*, pp. 139-155.

<sup>354</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 923.

<sup>355</sup> *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 182.

citazioni dalle Scritture è difficilmente imputabile a un caso e ciò è ancora più improbabile considerato il collegamento apertamente istituito dall'agiografo tra Siro ed Ermagora. Poiché appare assai difficile che il prestito sia defluito dalla *Vita sanctorum Syri et Iventii* nella *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati*, nella quale non vi è alcuna notizia del ruolo giocato dal primo *episcopus* aquileiese nella designazione di una missione di evangelizzazione per la città di Pavia – aspetto che difficilmente sarebbe stato trascurato dal compilatore di BHL 3838 se egli ne fosse stato a conoscenza – deve essere piuttosto ipotizzata una derivazione operante in senso contrario. Forse in questo ridotto, ma puntuale, prestito letterario (che riguarda proprio il nucleo ermagoriano di BHL 3838) può essere intravista una traccia della diffusione della protopassione dedicata ad Ermagora e Fortunato, di cui non sono sopravvissute vestigia. Il silenzio dell'agiografo sulla presenza di Marco ad Aquileia ha due possibili spiegazioni: nel primo caso il compilatore inconsapevole – che non sarebbe stato informato delle versioni della leggenda offerte da Paolo Diacono e Paolino, ma avrebbe consultato la protopassione aquileiese e avrebbe trovato sostegno nell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio-Rufino – potrebbe avere autonomamente supposto che l'insediamento di Ermagora ad Aquileia dipendesse da un incarico di evangelizzazione ricevuto da Marco senza che questi avesse mai visitato la città; la seconda eventualità vedrebbe invece in atto la malizia del compilatore nell'atto cosciente di obliterare il soggiorno dell'evangelista ad Aquileia, presenza che era grande motivo di gloria per la città. L'editore della *Vita sanctorum Syri et Iventii* propende per un'omissione consapevole dell'agiografo, tuttavia nessun elemento decisivo può essere impugnato a sostegno di tale ipotesi, sebbene essa resti assai accattivante.

Stabilito il legame tra Pavia e Aquileia, che ricollegava le origini dell'*ecclesia ticinensis* all'era apostolica e *de pectoribus in pectora* a san Pietro, l'agiografo si concentra sulla narrazione delle prime gesta del protovescovo pavese. Accolto dal popolo ticinese, informato dell'arrivo del santo, Siro prorompe, proprio al momento del suo ingresso in città, in una profezia:

*delectare gaudiis urbs papia quia veniet tibi ab aeternis montibus exultatio ne vocaberis minima, sed copiosa in finitimis civitatibus. Et vae tibi Aquilegia cum impiorum incesseris manus destrueris nec ultra reaedificata consurgis.*<sup>356</sup>

L'editore della *Vita* ha voluto leggere nel presagio una critica esplicita e una condanna palese nei confronti di Aquileia che non sarebbe esente da un latente biasimo per l'eretico passato tricapitolino

---

<sup>356</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 924.

della città.<sup>357</sup> Questo passaggio sarebbe una delle prove, insieme all'evidente *querelle* anti-milanese, di una redazione del testo nella prima metà dell'VIII secolo. L'intuizione di un tono di condanna nei confronti di Aquileia si fonderebbe sull'uso da parte dell'agiografo dell'esclamazione “vae” che introduce la profezia della rovina aquileiese. L'interpretazione è tuttavia discutibile: la particella può effettivamente essere intesa come una coloritura decisamente negativa, una maledizione che in questo caso sarebbe diretta contro Aquileia, oppure come un accorato compianto (ahi te!, Povera te!) per lo sventurato destino della città. La profezia porrebbe l'accento, dunque, sul fausto futuro di Pavia rispetto alla sventurata sorte di Aquileia: evidenziato il filo rosso che dalla Chiesa ticinese risaliva fino a Pietro, l'agiografo avrebbe così eliminato dalla scena l'attore aquileiese. Pavia resta l'unica erede di tale genealogia, per di più libera da ogni sbilanciato confronto rispetto alla sua superiore in grado, Aquileia. Tale lettura, che ridimensiona il tono di condanna della profezia, appare confermata dall'uso della stessa interiezione (*vae mihi!*) poco più avanti nella narrazione: essa è messa in bocca al demone costretto ad abbandonare il corpo di un giovinetto al momento dell'entrata in Pavia delle reliquie di san Nazario.<sup>358</sup> Ancora una volta l'esclamazione ha palesemente più il tono di un contrariato gemito di disappunto, piuttosto che di una maledizione, che sarebbe del tutto inappropriata al contesto.

Liberato il campo da una chiave di lettura anti-aquileiese, il cui riscontro nel testo appare discutibile, il perno intorno al quale è costruita la *Vita sanctorum Syri et Iventii* emerge chiaramente: la competizione con Milano caratterizza i principali episodi delle vite dei due santi pavesi. Al protovescovo pavese sarebbe infatti da imputare la prima valorizzazione del culto delle due coppie di martiri milanesi Gervasio, Protasio, Nazario e Celso. Il bersaglio è chiaramente la leggenda ambrosiana che presentava la scoperta delle reliquie dei quattro santi come un'iniziativa di sant'Ambrogio che riportò miracolosamente alla luce le reliquie dei quattro martiri di cui si era perduta memoria. Siro anticipa, così, la *inventio* del prestigioso dottore della Chiesa milanese e un dato tangibile viene abilmente introdotto nel testo dall'agiografo: sarebbe stato proprio il protovescovo ticinese a disporre, per tramite di Ivenzio, la deposizione, nel luogo di sepoltura dei corpi di Gervasio e Protasio, del *libellum* contenente le loro gesta. Proprio quel *libellum* sarebbe stato ritrovato secoli dopo da Ambrogio e il suo rinvenimento avrebbe permesso il rilancio del culto dei due santi, fino ad allora sconosciuti al vescovo milanese. La fonte di tale episodio non può che essere la lettera dello pseudo-Ambrogio che esponeva le vicende del ritrovamento, grazie ad una

---

<sup>357</sup> N. EVERETT, *The earliest recension* cit., pp. 860-868.

<sup>358</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 927.

visione, delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio (BHL 3514).<sup>359</sup> Peraltro la lettera apocrifamente imputata ad Ambrogio è inclusa tra i testi raccolti nel passionario bobbiese Vat. Lat. 5771 (ff. 65-66), così come la *Passio Nazarii et Celsi* (BHL 6040) dalla quale il compilatore della *Vita sanctorum Syri et Iventii* estrasse le informazioni sullo scampato naufragio di Nazario.<sup>360</sup>

La presenza delle reliquie dei martiri milanesi a Pavia potrebbe effettivamente avere una consistenza storica, così come attestato appare il legame tra Ivenzio e la Chiesa milanese: negli atti dei concili di Aquileia (381) e Milano (390), entrambi presieduti da Ambrogio, è registrata la presenza del vescovo *Eventius*. E' possibile che il presule pavese abbia ottenuto le reliquie dei santi martiri proprio in occasione di uno di questi concili, durante i quali Ambrogio potrebbe aver distribuito porzioni delle reliquie ai vescovi partecipanti.<sup>361</sup> Del tutto naturale appare dunque che la fama di Ivenzio abbia inizialmente offuscato la figura di Siro, la cui silhouette era indubbiamente più sfocata, almeno fino a quando il 'problema delle origini' non spinse ad una sostanziale revisione della leggenda agiografica pavese. D'altronde la lunghissima vita di Siro, 112 anni se si presta fede alla testimonianza dell'agiografo, cela un'evidente difficoltà a ricostruire le vicende di un passato così remoto i cui contorni avevano perso ogni riferimento temporale preciso.

Conclusa la sezione di testo dedicata all'intervento a Milano di Ivenzio e all'acquisizione delle reliquie dei martiri ambrosiani, azione coronata dalla fondazione, ad opera di Siro, della basilica extra-muranea dedicata ai santi Gervasio e Protasio, l'agiografo si concentra sulla narrazione del miracolo eucaristico ottenuto alle spese di un ebreo dissacratore. L'episodio è stato letto dall'editore del testo come l'espressione agiografica dell'attitudine apertamente anti-giudaica adottata da Pertarito e celebrata nel *Carmen de synodo Ticinensi*.<sup>362</sup> L'accostamento tra questa sezione di testo e la supposta attività persecutoria del sovrano longobardo è intrigante: tuttavia non sono sopravvissute prove storiche né di un'effettiva persecuzione ad opera di Pertarito, né di un indirizzo chiaramente anti-giudaico dei monarchi longobardi, ad esclusione della menzione del *Carmen*.<sup>363</sup> Il prudente suggerimento di Vittore Colorni induce alla sospensione del giudizio: il comportamento anti-giudaico del re longobardo potrebbe essere una mera finzione letteraria, una «imitatio patris»

<sup>359</sup> *Passio Gervasii et Protasii*, PL XVII, coll. 742-747, in particolare col. 744A: *Cumque ab eo eorum nomina requirerem, dixit mihi: Ad caput eorum libellum scriptum invenies, in quo et ortus eorum, et finis scriptus est.*

<sup>360</sup> *Passio Nazarii discipuli sancti Petri apostoli* (BHL 6040), in *Catalogus Codicum Hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, I, Bruxelles, 1886, pp. 50-54.

<sup>361</sup> G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, III, coll. 599-615 e 664-667. Cfr. F. SAVIO, *La Leggenda di s. Siro primo vescovo di Pavia*, «Giornale Ligustico», Anno XIX, Fascicolo XI-XII (1892) 408-409.

<sup>362</sup> *Carmen de synodo Ticinensi*, MGH SRLI, p. 190: *subolis item Berthari in solium / regni suffectus, imitatus protinus / exempla patris, ad fidem convertere / Iudaeos fecit baptizandos, credere / qui renuerunt, gaudium peremere.*

<sup>363</sup> Vd. V. COLORNI, *Gli ebrei nei territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, I, Spoleto, 1980, pp. 241-312 [Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXVI].

come la definisce l'eminente esperto di giudaismo, mirata a enfatizzare la sempre più convinta adesione dei sovrani alla fede cattolica. E' altrettanto vero che il miracolo dell'ostia, che resta sospesa nella cavità orale dell'ebreo colpito da paralisi alla mandibola, unisce il tema della conversione dell'ebreo a quello della manifestazione della *virtus* insita nell'eucarestia: la potenza del sacramento eucaristico fu uno dei punti di riflessione della teologia carolingia il cui risultato culminò nella redazione del trattato di Pascasio Radberto composto a partire dagli anni trenta del IX secolo (*De corpore et de sanguine Domini*). Proprio il teologo benedettino ripropose qui l'episodio narrato nella *Vita sanctorum Syri et Iventii* inserendolo nella rubrica dedicata all'illustrazione delle disposizioni necessarie per un degno accesso al corpo e al sangue di Cristo (*Quid sit autem digne ad vitam percipere corpus et sanguinem Christi*).<sup>364</sup> D'altronde i miracoli eucaristici avevano sovente gli Ebrei per protagonisti fin dai tempi di Gregorio di Tours e solitamente tali episodi erano coronati dalla conversione.<sup>365</sup>

Indubbiamente non è possibile escludere che una persecuzione contro gli ebrei possa effettivamente aver avuto luogo durante il regno di Pertarito, tuttavia l'episodio della miracolosa conversione dell'ebreo ad opera di Siro potrebbe aver maggior punti in comune con la riflessione eucaristica tipicamente carolingia piuttosto che essere l'espressione letteraria di una persecuzione, forse storicamente avvenuta, ma malauguratamente non documentata. Certamente l'episodio non era inserito nella primitiva leggenda di Siro e Ivenzio, poiché il miracolo, il più originale tra quelli operati dal presule pavese, non è menzionato dall'inno dedicato ai due santi ticinesi. Una sottile differenza di sensibilità tra la sezione di testo dedicata a Siro e quella relativa ad Ivenzio depone a favore della posteriorità dell'organizzazione della leggenda dedicata al protovescovo pavese rispetto a quella del suo successore: la *virtus* legata ai miracoli operati da Ivenzio è spesso violenta, al punto da causare la morte degli oppositori del santo mentre l'obiettivo delle manifestazioni sovranaturali legate a Siro è piuttosto la conversione e, con essa, la salvezza del miracolato. Così l'usuraio impenitente della *Vita Iventii* è punito con la morte istantanea per il suo rifiuto di ascoltare le ammonizioni del santo, mentre la punizione dell'ebreo-dissacratore della *Vita Syri* si conclude con una spettacolare integrazione nella comunità cristiana. Si tratta di un sottile cambio di direzione: da un potere divino minaccioso, pronto a punire con violenza e senza appello il peccatore impenitente si passa ad una *virtus* altrettanto possente, ma maggiormente inclinata ad una dimostrazione della

---

<sup>364</sup> PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini cum appendice epistola ad Fredugardum*, ed. B. PAULUS, Turnhout, 1969, c.6, pp. 36-37 [CC CM XVI]. Cfr. G. PICASSO, *Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato storico del trattato eucaristico di Pascasio Radberto*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, II, Spoleto, 1987, pp. 505-532, in particolare pp. 521-524 [Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXII].

<sup>365</sup> PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, ed. B. PAULUS, c. 9, pp. 60-61. Cfr. GREGORIUS TURONENSIS, *Liber in gloria martyrum*, MGH SRM I/2, p. 494.

forza divina che ha come obiettivo il convincimento dell'oppositore e la sua conversione alla fede cristiana. Su questo aspetto si tornerà ulteriormente e più approfonditamente a proposito dell'analisi della *Vita Iventii* (BHL 4619), all'interno della quale la compresenza di due sensibilità agiografiche differenti è maggiormente marcata.

Tipico delle agiografie dedicate ai vescovi delle origini è l'organizzazione dell'*ecclesia* locale in ordini, elemento presente anche in BHL 7976 e dal quale non è dunque possibile estrarre dati per la contestualizzazione dell'opera.<sup>366</sup>

La sezione finale della *Vita* presenta Siro sotto una nuova luce, quella del predicatore itinerante per villaggi, borghi e città limitrofe: proprio la fama dei miracolosi exploit del santo offre al compilatore l'occasione per spiegare il mancato martirio del primo vescovo pavese. I persecutori, giunti a Pavia con fare intimidatorio, minacciano di denunciare Siro all'imperatore se questi non accetta di desistere dall'attività predicatoria il cui risultato era, agli occhi dei pagani, una pericolosa *subversio animarum* ottenuta tramite l'esercizio di una *magica ars*.<sup>367</sup> Il timore della sovversione popolare causata dalla predicazione cristiana era stato il principale motore della condanna a morte di Ermagora e Fortunato: nell'agiografia ad essi dedicata si legge un'analogia minaccia di denuncia all'imperatore da parte dei sacerdoti pagani indignati dall'ignavia del *praeses* locale.<sup>368</sup> Nella *Vita sanctorum Syri et Iventii* i pagani sono ammansiti dalla lunga perorazione di Siro culminante nella recitazione della professione di fede cattolica: l'insistenza sulla perfetta pienezza delle due nature del Cristo (*verus homo* e *verus Deus*) è il tratto distintivo del simbolo declamato dal protovescovo pavese. La sottolineatura cristologica è un tratto tipico dell'agiografia pavese: essa è solitamente intesa come una risposta cattolica formulata in un contesto in cui ancora vivo era il ricordo dell'arianesimo e del monofisismo. La constatazione della stratificazione progressiva della leggenda di Siro e Ivenzio suggerisce un'ulteriore ipotesi: è possibile che la professione di fede recitata da Siro risalga al primitivo nucleo della leggenda agiografica e, dunque, ad un ambiente ancora sensibile alla memoria del recente passato ariano dei Longobardi. Tuttavia non si deve dimenticare che il dibattito sulla doppia natura di Cristo non è una peculiarità dei secoli VI-VII: ancora alla fine

---

<sup>366</sup> Nell'introduzione 'marciana' alla *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati* Ermagora procede all'ordinazione di *seniores et levitas* (cfr. *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 175), così come Apollinare di Ravenna, con il quale l'analogia è tuttavia più marcata: Siro procede infatti all'ordinazione di una coppia di diaconi e di *presbyteri* (Cfr. *Passio Apollinaris*, AASS Iul. V, p. 345: *itaque intra duodecim annos, duos presbyteros Adheretum et Calocerum ordinavit; Marcianum vero nobilissimum virum et Leocadium philosophum diaconos fecit. Sex enim clericos statuit, cum quibus die noctuque psalmos Domino canebat*).

<sup>367</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, pp. 931-932

<sup>368</sup> *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 183: *Tunc audientes haec sacerdotes paganorum cum magna insania clamaverunt dicentes Sevasto praesidi: «Quoadusque parces huic mago? Ecce, omnem subvertit populum! Ecce, hic peiorem facit subversionem, quam Petrus in urbe Roma. Qualiter Petrum nosti punitum, tolle et interfice magum; nam contra te incipiemus relationem imperatori dirigere».*

dell'VIII si discuteva sulla perfetta umanità e divinità del figlio di Dio all'interno del dibattito per la confutazione della dottrina adozionista. Proprio un italico, il patriarca Paolino d'Aquileia, si era eretto a difensore della posizione cattolica contro gli iberici Elipando di Toledo e Felice di Urgel. La *querelle* scatenata dall'eresia adozionista riattizzò le braci dell'antica lotta contro l'arianesimo e il nestorianesimo, ai quali tra l'altro l'adozionismo veniva spesso accomunato. Ancora una volta un indizio a lungo considerato univoco ed affidabile si presta in realtà ad una doppia interpretazione. Nel caso presente appare verosimile che il simbolo di fede recitato da Siro abbia effettivamente fatto parte di una primitiva versione della *Vita Syri* compilata in età longobarda: tra le caratteristiche della tipologia dell'evangelizzatore Siro, pur inizialmente dai contorni assai poco definiti rispetto al suo successore Ivenzio, doveva rientrare il compito di spiegare ai nuovi fedeli le principali linee distintive della religione cristiana. Naturale appare, dunque, che proprio la professione di fede possa aver fatto parte di una prima versione della *Vita* di san Siro, di cui non sono sopravvissuti testimoni.

La molteplicità delle chiavi di lettura dei dati offerti dal materiale agiografico costituisce la maggiore frustrazione per lo storico che si trova in una posizione di assoluta incapacità di circoscrivere i limiti cronologici della compilazione del testo. Di tutte le possibili interpretazioni si deve tuttavia tener conto anche davanti all'irresistibile sensazione, che ogni studioso sperimenta, che il documento debba appartenere ad una precisa casella temporale. Nel caso presente è forse la cornice dell'episodio ad offrire il miglior elemento all'interpretazione storica: la preoccupazione di giustificare il mancato martirio del vescovo locale più rappresentativo della prima era cristiana era stata all'origine del tentativo veronese, come si vedrà fallimentare, di tramutare il *confessor* Zeno in un *martyr*.<sup>369</sup> La vita del primo *episcopus* aquileiese era coronata dal martirio, così come quella del protovescovo ravennate Apollinare, e la presentazione di un santo prestigioso non poteva evitare il confronto con la tipologia della santità martiriale. L'abile compilatore di BHL 7976-4619 rovescia il potenziale handicap pavese trasformandolo in un'ennesima brillante vittoria del protovescovo: Siro sfugge al martirio non allontanandosi dal teatro della persecuzione – vale la pena ricordare che Proculo, vescovo veronese, fu, con suo grande rammarico cacciato dalla città dove trovarono invece il martirio Fermo e Rustico<sup>370</sup> – ma esercitando la propria capacità predicatoria coronata dalla conversione dei persecutori. Il nucleo dell'episodio, il simbolo recitato da Siro, potrebbe effettivamente appartenere ad uno strato più antico della leggenda agiografica, probabilmente di età longobarda, ma la presentazione della vicenda quale è possibile leggerla nella recensione

---

<sup>369</sup> Cfr. *infra* pp. 221-222.

<sup>370</sup> Cfr. *infra* pp. 235-236.

sopravvissuta (BHL 7976) appare rispondere a stimoli e problematiche comuni ad altre agiografie di area italica accomunate da uno stesso periodo di redazione: la prima età carolingia.

Gli ultimi paragrafi della *Vita* di san Siro sono dedicati all'attività del santo nelle città di Brescia e Lodi: l'agiografo è attento a definire la capitale influenza dei primi vescovi pavese non solo rispetto alla formazione dell'*ecclesia* di Milano, ma anche nei confronti dei principali centri urbani della pianura padana. Non può essere un caso che la traiettoria agiografica di Siro si delinei tra Aquileia, Milano, Verona, Brescia e Lodi, soprattutto considerato il clima di forte competizione inauguratosi con il passaggio di potere dai Franchi ai Longobardi. Competizione che, peraltro, non avrebbe avuto ragion d'essere nell'ultimo periodo di dominazione longobarda caratterizzato dall'incontestabile ruolo di capitale ricoperto da Pavia.

Un ultimo elemento utile per l'interpretazione del testo è offerto dalla predizione dell'episcopato di Ivenzio e dalla breve *notitia* sulla successione di Pompeo, vescovo dopo la morte di Siro. Se l'agiografo non poté evitare di far scivolare tra i due principali protagonisti della sua opera agiografica la secondaria figura di Pompeo, secondo presule pavese, ciò può condurre ad una sola conclusione: l'episcopato di Pompeo, successore di Siro, era un dato ormai radicato nella memoria ecclesiastica pavese. Se tale memoria sia stata codificata, o meno, nella forma di un primitivo *catalogus episcoporum* è difficile dire. Gli studiosi hanno spesso letto nella presentazione dei primi tre vescovi di Pavia la volontà di organizzare il passato ecclesiastico della città in un primitivo *libellum episcoporum*, aspetto che confermerebbe una redazione in epoca carolingia.<sup>371</sup> È un'operazione verosimile; tuttavia, se il compilatore si trovò costretto al confronto con un'esistente lista di vescovi della Chiesa di Pavia, è altrettanto possibile che egli abbia semplicemente voluto essere fedele al documento registrando il trascurabile episcopato di Pompeo.<sup>372</sup>

La sezione dell'agiografia dedicata a Ivenzio presenta un evidente cambio nella lingua del testo: mentre la *Vita* di san Siro si contraddistingue per un latino denso di citazioni bibliche e non esente da intenti retorici, la *Vita Iventii* (BHL 4619) adotta indubbiamente un registro linguistico più piano, “more colloquial” secondo la definizione di Nicholas Everett.<sup>373</sup> Una certa coloritura biblica è, tuttavia, presente nel paragone del rapporto di successione tra Siro ed Ivenzio a quello intercorrente tra i due profeti Elia e Eliseo, le cui vicende sono narrate nel Libro dei Re. L'agiografo che ritorna due volte sull'analogia tra Ivenzio e Eliseo sembra voler addomesticare il materiale a disposizione

---

<sup>371</sup> Cfr. V. LANZONI, *La Chiesa pavese* cit., p. 466; A. M. ORSELLI, *La città altomedievale* cit., p. 62.

<sup>372</sup> Sensata è la posizione di Nicholas Everett che sottolinea l'indubbia presenza di una lista dei vescovi pavesi, della quale sfugge tuttavia la forma (scritta, epigrafica, ecc.). Cfr. N. EVERETT, *The earliest recension* cit., pp. 871-872.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 875.



in una struttura legittimante grazie al riferimento esplicito alle Sacre Scritture e alla terminologia della letteratura e della documentazione del tempo.

Nel testo ritroviamo alcuni degli episodi ricordati nell'inno, mentre la parte introduttiva appare come la sezione più originale: il rapporto tra Siro e Ivenzio viene efficacemente descritto facendo riferimento alle due categorie di *paternitas* e *nutritio*. Inevitabile è l'accostamento tra questi termini e i primi versi dell'epitaffio dedicato a Pietro II, vescovo longobardo di Pavia nei primi anni della dominazione carolingia:

*Me sibi praeclarus doctor **nutrivit** alumnum  
Antestis Petrus, Ticinensi gloria plebis,  
et **pater** et pastor, patriae decus, inclitus auctor.*<sup>374</sup>

L'ossequio di Pietro II al suo maestro Pietro I è formulato con il ricorso alle stesse categorie. La pratica del *forestage* o *nutritio* – una forma di educazione extrafamiliare, per la quale era previsto un periodo di allontanamento dell'educando dalla famiglia che delegava le proprie funzioni pedagogiche – è altamente caratteristica del mondo franco, fin dai tempi dei Merovingi, come è testimoniato dalla *Historia Francorum* di Gregorio di Tours.<sup>375</sup> Questa tradizione, di origine irlandese, fu continuata e consolidata dalla dinastia carolingia: molti dei membri dell'*entourage* dei nuovi sovrani erano dei *nutriti*, affidati dalle proprie famiglie alla corte affinché qui ricevessero la loro educazione.

Le parole dell'epitaffio e della *Vita Iventii* suggeriscono una codificazione dei rapporti tra insegnante, un eminente uomo di Chiesa, e alunno tipicamente franca: d'altronde, come ricordato in precedenza, Pietro II era vissuto a lungo lontano da Pavia e aveva ottenuto la cattedra episcopale ticinese proprio grazie al sostegno di Carlo Magno. Come sempre nell'interpretazione delle fonti letterarie, si tratta di un esile indizio, ma nel caso presente appare verosimile che i due testi, nella forma sopravvissuta ad oggi, abbiano visto la luce in uno stesso contesto storico.

---

<sup>374</sup> MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, pp. 103-104.

<sup>375</sup> Sul *fosterage* irlandese vd. F. KERLOUEGAN, *Essai sur la mise en nourriture et l'éducation dans les pays celtiques d'après les témoignages des textes hagiographique latins*, «Études celtiques», XII /1 (1968-69), pp. 101-146; per i secoli altomedievali e in particolare la pratica della *nutritio* presso i Franchi la referenza fondamentale è ovviamente P. RICÉ, *Educazione e cultura nell'occidente barbarico dal VI all'VIII secolo*, Roma, 1966; per aspetti più puntuali sull'epoca carolingia vd. L. BRUSOTTO, *Nutriti e nutritori nei costumi educativi altomedievali. Alcune testimonianze dei secoli X-XI e i loro antecedenti*, «Quaderni Medievali» LVII (2004), pp. 6-35; Sul valore di *nutrire* sia come cibo reale sia come metafora spirituale vd. M. SOT, *Historiographie épiscopale et modele familial en Occident au IXe siècle*, «Annales E.S.C.», 33/1 (1978), pp. 442ss.

Ad ispessire questa traccia sottile contribuisce la successiva caratterizzazione di Ivenzio come *pauperum munerator, viduarum ac pupillorum defensor*.<sup>376</sup> La protezione dei deboli era una prerogativa non solo del buon pastore, ma anche del sovrano e, in generale, di ogni autorità che doveva amministrare la giustizia su terra: in una delle lettere di Alcuino troviamo efficacemente sintetizzato tale pensiero, così come esso fu tradotto nel *miroir des princes*, il *De Institutione regia*, di Giona d'Orléans e nei capitolari emessi dai sovrani franchi.<sup>377</sup> La breve sezione introduttiva dedicata alla presentazione di Ivenzio è permeata non solo di termini, nel qual caso l'indizio puramente lessicale potrebbe rivelarsi aleatorio, ma di categorie sociali ed interpretative tipiche dell'età carolingia. Il profilo del 'buon vescovo' aveva sempre contemplato il ruolo di *defensor* nei confronti dei più deboli, ma le formulazioni perentoriamente poste in apertura della *Vita Iventii* hanno tutto il sapore dell'incorniciatura di una leggenda preesistente, legata alla figura di Ivenzio, all'interno dei parametri legittimati, e generalizzati con tanta convinzione ad ogni autorità, dai sovrani e dalle *élites* intellettuali caroline.

Definire i limiti della cornice che organizza il materiale preesistente sulla figura di Ivenzio, probabilmente un testo scritto, si rivela assai complicato. Lo stesso miracolo di punizione del creditore-usuriere potrebbe contenere un nucleo più antico relativo alla violenza dell'azione divina che porta alla morte del peccatore impenitente, forse successivamente riletta secondo i paradigmi della *defensio viduarum*.

Se il dubbio sulla preesistenza o meno dell'episodio della vedova e dell'usurario persiste, è certo che la vicenda del recupero del censo dalle acque del Ticino faceva già parte di uno stadio precedente della leggenda testimoniato dall'*Ymnus*. L'*exploit* miracoloso del santo, capace di addomesticare la corrente del fiume, è paragonato ad un analogo episodio biblico che ha per protagonista il profeta Eliseo (II Re 6, 5-7). Il miracolo viene così iscritto in una cornice biblica il cui risultato non può che dare maggior risalto all'episodio che vede protagonista Ivenzio.

La parte centrale si concentra sulla missione milanese del presule pavese e sull'organizzazione degli ordini ecclesiastici (*clerum et sacerdotes*) qui istituita da Ivenzio. La maggior sezione di testo è invece dedicata alla conversione del prefetto della città di Roma Porfirio, inviato dall'imperatore Vespasiano proprio a caccia di cristiani da denunciare alla massima autorità romana. E' certamente

<sup>376</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 937.

<sup>377</sup> ALCUINUS, *Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, MGH *Epistolae Karolini Aevi*, II, n. 18, p. 51: *viduis, pupillis et miseris sint quasi patres; quia aequitas principum populi est exaltatio*. JONAS AURELIANUS EPISCOPUS, *De institutione regia*, PL 106, p. 288: *Iustitia vero regis est neminem iniuste prepotentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum iudicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse; [...] ecclesias defendere, pauperes eleemosynis alere, iustos super negotia regni constituere*. Cfr. *Capitula legibus addenda* (818-819), MGH *Leges*, II/1, p. 281, c. 3-4; *Capitulare missorum* (819), *ibidem*, p. 289, c. 3: ***De pauperibus et viduis et pupillis iniuste oppressis, ut adiuventur et releventur***.

l'episodio chiave della *Vita Iventii*: ancora una volta il persecutore è prima annichilito dalla *virtus* divina, per essere infine salvato grazie alla preghiera di Ivenzio e così integrato alla *ecclesia* cristiana. Tornano alcuni motivi già incontrati nella *Vita Syri* così come è possibile distinguere alcune analogie nelle formule: gli idoli pagani sono definiti *vana idola*, così come lo stesso Siro li aveva definiti al momento di affrontare altri minacciosi persecutori,<sup>378</sup> e viene riproposta la citazione scritturale «*si ex toto corde credideris*» (Deut. 26, 16) già usata in due occasioni nella *Vita Syri*. L'agiografo torna, dunque, sul paragone con Eliseo, questa volta allargando i margini della comparazione alla figura di Siro e del profeta Elia.<sup>379</sup> La vicenda pavese è, ancora una volta, messa in relazione con le Sacre Scritture che offrono la cornice interpretativa e legittimante alla leggenda dei due santi. Il legame tra Siro ed il suo successore, già anticipato dalla profezia del protovescovo sulla predestinazione di Ivenzio a sedere sul seggio episcopale, è ribadito nel finale di BHL 4619: Siro accompagnato dai quattro martiri milanesi, di cui i due santi avevano riunito le reliquie, appare in sogno al presule pavese rivelandogli la sua prossima *migratio ad Dominum*. L'episodio è citato nell'*Ymnus* dedicato ai due santi, tuttavia il generico *nuntius sanctus* è sostituito nell'agiografia in prosa dall'apparizione di cinque personaggi chiaramente identificati. Il singolare usato dall'agiografo versificatore di BHL 7977b lascerebbe presumere che la versione della visione presentata in BHL 7976 non coincida con l'episodio registrato nella leggenda primitiva riferita ai due santi pavesi.

Gli elementi di interpretazione offerti dal confronto con la *Vita Syri* e l'*Ymnus* sono esili, come sempre in materia agiografica, ma molteplici. La somma di tali indizi e il confronto tra questi delinea tuttavia un quadro piuttosto preciso dell'evoluzione della leggenda di Siro ed Ivenzio. Come aveva acutamente indicato Vittorio Lanzani, pur limitando le sue considerazioni alla sola *Vita Syri* (BHL 7976), il testo agiografico quale ci è pervenuto rappresenta «la redazione ultima di una leggenda che ha recepito e rielaborato stratificazioni, scritte e orali, precedentemente appartenute all'agiografia della Chiesa locale».<sup>380</sup> Il mancato confronto con l'*Ymnus*, sul quale gli specialisti non si sono mai soffermati, impediva tuttavia il passaggio dall'ipotesi ad una ragionevole certezza: la presentazione dei due testi, in versi e in prosa, offre un'indicazione importante sulla preesistenza di uno stadio della leggenda precedente a quello tradito dalla *Vita sanctorum Syri et Iventii* (BHL 7976+4619). L'istantanea offerta dall'*Ymnus* fotografa indubbiamente un momento anteriore,

<sup>378</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, p. 941: *Vere magnus est deus christianorum, idola autem qui colunt omnes vani sunt*. Cfr. *Vita Syri*, *ibidem*, pp. 932-933: *Nolite adorare idola muta surda atque vanissima sine sensu et anima quae humano providentia facta sunt diabolo suggerente. [...] et malis actibus atque vanissimis idolis abrenuntiaveritis*.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 941: *Nam sicut Heliae Heliseus ita hic prudentissimus vir sancti syri heres virtutum extiterat ac spiritualium successor in omnibus gratiarum*.

<sup>380</sup> V. LANZANI, *La Chiesa pavese cit.*, p. 465.

tuttavia non offre la certezza che si tratti dello stadio originario. Per un certo periodo fu infatti Ivenzio a giocare la parte del protagonista grazie soprattutto all'ampio rilievo dato alla missione milanese del santo. La predilezione accordata inizialmente ad Ivenzio rispetto a Siro non ha, in verità, nulla di sorprendente: l'interesse per le origini della Chiesa pavese ha senz'altro radici antecedenti alla compilazione dei documenti agiografici sopravvissuti, tuttavia il nucleo attorno al quale si condensò la leggenda riguarda piuttosto la definizione dei rapporti tra Pavia e Milano. In quest'ottica è comprensibile la scelta di Ivenzio, la cui figura aveva una maggiore consistenza storica e i cui legami con Milano erano accertati grazie alla partecipazione registrata negli atti dei concili di Milano ed Aquileia di fine IV secolo. Gli anni di episcopato di Damiano († 711 ca) sembrerebbero costituire il contesto più adatto alla formazione di una leggenda centrata sulla figura di Ivenzio: in questo senso deporrebbe sia la sintonia del presule pavese con i sovrani longobardi, testimoniata dal *Carmen de synodo Ticinensi*, che lo sganciamento ormai definitivo di Pavia da Milano, operazione che scatenò, solo qualche anno dopo, le rimostranze dell'arcivescovo milanese Benedetto. Un indizio altrettanto convincente riguarda l'elezione del luogo di sepoltura di Damiano, proprio quella basilica intitolata a san Nazario il cui nome era indissolubilmente legato a Ivenzio, al riparo della quale era stato tumulato anche quest'ultimo. Lo slancio agiografico appare ancora una volta legato ad un momento di spiccata competizione politica tra centri rivali: la scissione dei legami di subordinazione ecclesiastica tra Pavia e la sede ambrosiana si tradusse su pergamena nell'affermazione del ruolo di Ivenzio nell'evangelizzazione di Milano e nella prima organizzazione dell'*ecclesia* locale. Le tracce di un primitivo documento agiografico sono raccolte sia nell'*Ymnus* che nelle parole dell'agiografo di BHL 7976 che dichiara apertamente di fare riferimento agli atti scritti di Siro e Ivenzio, precisando che tale testo si presentava sotto la forma di un *sermo*. Sotto l'abile operazione di *restyling* cui furono soggetti i profili agiografici dei due santi pavesi è ancora possibile intravedere alcuni tratti più antichi: la professione di fede di san Siro potrebbe far parte di quelle sezioni di testo preesistenti in virtù dell'insistenza sulla problematica della doppia natura del Cristo, così come molti degli episodi legati alla vita di Ivenzio sono sicuramente riconducibili ad uno stadio precedente della leggenda, documentato dall'*Ymnus*. Se le innovazioni di BHL 4619 sono più facilmente individuabili grazie al confronto con l'agiografia in versi, inattingibili sono le vicende originali che scandivano la vita di san Siro: il ruolo del protovescovo pavese pare limitarsi alla missione di evangelizzazione di Pavia, alla performance di esorcismi e di miracoli di guarigione e alla formazione del suo successore Ivenzio.

Del documento letterario originario, la *proto-Vita sanctorum Syri et Iventii* come si potrebbe definirla, non è stato ad oggi rinvenuto alcun testimone: l'esplosione della produzione agiografica di

età carolingia, le possibilità di diffusione offerte grazie all'annessione del regno longobardo alla costruzione politica carolingia e l'incentivo all'affermazione di una determinata forma del testo legato alla compilazione sempre più diffusa di leggendari, così come all'inserzione di *notitiae* nei nuovi martirologi storici, hanno determinato il successo della successiva revisione della leggenda di san Siro e Ivenzio tradita da BHL 7976 e 4619. Le tappe della stratificazione della leggenda pavese sfuggono ai tentativi di isolamento dello storico, tuttavia alcune nuove piste di indagine potrebbero risiedere in uno studio puntuale della lingua per individuare le eventuali spie di sezioni di testo più antiche. L'indicizzazione di tutti i prestiti letterari e delle analogie con altre opere di letteratura, antecedenti e coeve, potrebbe anch'essa fornire ulteriori elementi per la ricostruzione dei diversi strati depositatisi per formare la *Vita sanctorum Syri e Iventii*. Allo stesso modo è possibile che alcuni episodi siano stati riletti e riproposti sotto una nuova luce dal compilatore di BHL 7976+4619: il ricorso alle Sacre Scritture come massimo modello di autorevolezza è peraltro dichiarato apertamente dall'agiografo in apertura, dunque l'organizzazione del materiale preesistente e la presentazione di paragoni biblici (Siro e Ivenzio come Elia ed Eliseo) potrebbero essere anch'esse da imputare alla piuma dell'ultimo elaboratore della leggenda.

L'unico apporto originale dell'anonimo compilatore di BHL 7976+4619 del quale è possibile essere ragionevolmente certi è proprio l'inserzione delle vite di Siro ed Ivenzio nella leggenda marciiana. Lo stacco tra il prologo e l'introduzione della *Vita Syri et Iventii* rispetto alla narrazione delle gesta dei due santi è netta: l'agiografo si incarica di segnalare apertamente la separazione tra la parte iniziale, redatta *secundum divinae scripturae traditionem*, e le gesta dei due santi pavesi, ripercorse nell'ordine presentato *ex sermonis vitae eorum narratione*.<sup>381</sup> Il silenzio di Paolo Diacono sul rapporto tra Siro ed Ermagora, che lo storico dei Longobardi avrebbe difficilmente trascurato nel caso ne fosse stato al corrente, depone convincentemente per una posteriorità di BHL 7976+4619 rispetto ai testi menzionati. La compilazione del racconto agiografico deve essere dunque ascritta ai decenni a cavallo tra VIII e IX secolo, mantenendo come certo termine *ante quem* la *notitia* inserita da Floro nel suo martirologio. Indubbiamente un contesto propizio per la compilazione di un testo dedicato alla presentazione delle origini apostoliche di Pavia, ancora fortemente connotato in senso anti-milanese e sensibile ad alcuni dei temi cari alla speculazione teologica carolingia, potrebbero essere gli anni di episcopato di Pietro II, che è possibile circoscrivere approssimativamente agli anni ottanta dell'VIII secolo. Il vescovo che aveva potuto rientrare a Pavia e sedere sulla cattedra cittadina grazie all'appoggio di Carlo Magno era un pavese formatosi al riparo della scuola episcopale ai tempi di Pietro I; qui aveva scalato la gerarchia

---

<sup>381</sup> *Vita sanctorum Syri et Iventii*, ed. N. EVERETT, pp. 922-923.

ecclesiastica cittadina per essere successivamente allontanato dalla città. La tradizione locale, la memoria scritta e orale, le leggende nate in età longobarda facevano certamente parte del bagaglio culturale di Pietro II, e la volontà di inscrivere le vicende pavesi in una cornice più ampia, secondo formule che avevano già ottenuto il successo presso la nuova dinastia al potere, sembra potersi ascrivere proprio ad un momento successivo al suo reintegro nella Chiesa pavese. D'altronde la 'punizione pavese' spingeva nuovamente la città nel cono d'ombra di Milano e una reazione da parte della Chiesa di Pavia, che ribadisse il prestigio delle proprie origini e il proprio ruolo determinante nell'organizzazione della Chiesa milanese, è del tutto comprensibile in tale atmosfera. Nello stesso senso è possibile leggere l'anticipazione ticinese nella valorizzazione del culto dei martiri riscoperti da Ambrogio, mirata a confermare la maggiore antichità delle radici cristiane di Pavia e a istituire un implicito paragone con il prestigioso vescovo milanese, confronto nel quale la figura di Siro, lungi dall'essere messa in ombra, riceve al contrario ulteriore lustro. I paralleli tra il lessico dell'agiografia e l'epitaffio di Pietro II suggeriscono anch'essi un comune contesto storico per le due opere letterarie. È difficile stabilire la cronologia relativa tra i due testi, ma è innegabile la coincidenza di vocabolario, nel quale traspare già l'influenza di una terminologia tipicamente franca, come rivela l'inquadramento della relazione tra vescovo e il suo discepolo-successore secondo la categoria della *nutritio*.

Carlo Magno aveva accordato una predilezione particolare a Milano teatro di importanti cerimonie legate alla nuova dinastia al potere, come l'incoronazione di Pipino e il battesimo della principessa di sangue reale, Gisla, ad opera dello stesso arcivescovo Tommaso. Tra le fondazioni ecclesiastiche milanesi, proprio Sant'Ambrogio godette del favore speciale dei sovrani franchi: la cattedrale milanese fu il luogo di sepoltura privilegiato degli arcivescovi, che a partire da Pietro (784-799) furono di origine transalpina, e probabilmente dello stesso Pipino d'Italia morto nell'810. All'episcopato di Pietro deve inoltre esser fatta risalire la fondazione del monastero intitolato ad Ambrogio, la cui generosa dotazione fu confermata nel 790 da un diploma di Carlo Magno e di Pipino.<sup>382</sup> Il culto del prestigioso *doctor* milanese era indissolubilmente legato a quello dei martiri Gervasio e Protasio: tra i compiti dei monaci benedettini del neonato cenobio figurava la preghiera rivolta ad essi per ottenere la loro benevolenza a favore dell'arcivescovo, della Chiesa milanese, del clero e del popolo, non dimenticando la felicità e la stabilità dei re franchi, delle loro famiglie e dei popoli riuniti sotto il loro governo.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> MGH *Dipl. Kar.*, I, n. 164, pp. 221-222.

<sup>383</sup> Il *museo diplomatico* cit., I/1, n. 30, 31. Cfr. A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi nella vita di Milano* cit., pp. 108-110; G. ROSSETTI, *Il monastero di S. Ambrogio nei primi due secoli di vita* cit., pp. 29-31.

In un clima che vedeva il successo di Milano e delle sue istituzioni ecclesiastiche, mentre a Pavia era negato il favore dei nuovi sovrani, potrebbe collocarsi la riorganizzazione del materiale agiografico su Siro e Ivenzio nella forma della *Vita sanctorum Syri et Iventii* (BHL 7976+4619), quale si è conservata fino ad oggi. D'altronde la stessa scelta del giorno di commemorazione di san Siro, il 9 dicembre, appare tutt'altro che anodina: il 7 dicembre era, infatti, celebrato il *dies natalis* di Ambrogio, mentre al giorno successivo era spesso fissato l'anniversario del santo vescovo di Verona, Zeno. Purtroppo, la documentazione superstite non permette di discernere in che momento tale data, documentata per la prima volta nel codice di San Gallo (Stiftbibl. 566), si affermò nel calendario liturgico pavese. Un dettaglio certamente marginale, ma anch'esso rivelatore della pervasività del sentimento di rivalità nei confronti della sede metropolitana milanese.

Il tentativo di rilancio di un culto locale quanto più possibile competitivo, il cui obiettivo principale era indubbiamente Milano, si tradusse pochi decenni dopo nell'organizzazione di un'operazione liturgica la cui importanza segnerà la successiva storia politica e religiosa di Pavia: dalla basilica extra-muranea intitolata ai santi Gervasio e Protasio, le reliquie di Siro furono portate nel cuore della città e tumulate nella cattedrale pavese di Santo Stefano, poi conosciuta come San Siro.

#### **4.5. La *Translatio sancti Syri* (BHL 7978)**

##### 4.5.1. La tradizione manoscritta

La *Translatio sancti Syri* è edita a stampa nello studio di Cesare Prelini sui monumenti artistici e letterari legati alla memoria di Siro: i due volumi, pubblicati nel 1890, peraltro difficilmente reperibili, offrono l'edizione, con traduzione italiana a fronte, della totalità della produzione agiografica altomedievale (ad esclusione dell'inno BHL 7977b) legata alla figura del protovescovo pavese.<sup>384</sup> Il racconto del trasferimento delle reliquie del santo ticinese trova qui la sua unica edizione: la versione pubblicata dal Prelini è estratta da un passionario iemale *per circulum anni*, conservato oggi alla Biblioteca Capitolare di Novara (Bibl. Cap. LXIII, ff. 104-110). Nel manoscritto, datato al secolo XI, è registrata l'agiografia completa dedicata alla figura di san Siro (BHL 7976+4619) alla quale segue la versione più estesa della *Translatio*.

---

<sup>384</sup> C. PRELINI, *San Siro primo Vescovo e Patrono della città e Diocesi di Pavia: studio storico-critico*, Pavia, 1890, pp. 234-268.

Un'aggiornata *recensio* dei manoscritti è presentata da Luca Tammaro nel suo studio sulle fonti di BHL 7978:<sup>385</sup> lo studioso descrive le due famiglie di testimoni, novarese e piacentina, alle quali appartengono i cinque manoscritti superstiti contenenti il testo in questione. Due dei quattro testimoni novaresi sono codici *descripti* del Novara Bibl. Cap. LXIII: si tratta del manoscritto conservato nell'archivio storico diocesano di Novara (Arch. Cap. Santa Maria, II, sec. XII med.)<sup>386</sup> e del cosiddetto 'passionario di Gozzano' conservato nello stesso archivio (Passionario di Gozzano, P I, sec. XII).<sup>387</sup> Il quarto testimone novarese, anch'esso presso l'Archivio Storico Diocesano (Arch. Cap. Santa Maria, XXVI, sec. XII), è un passionario estivo, ordinato da aprile ad agosto: pur contenendo racconti agiografici diversi dai due codici *descripti* appena presentati, il manoscritto XXVI è comunque apografo del LXIII per il testo della *Translatio sancti Syri*.<sup>388</sup> Quest'ultimo risulta dunque essere a capo della famiglia novarese, almeno per la tradizione di BHL 7978.

Cesare Prelini segnala l'esistenza di un ulteriore testimone di BHL 7978 all'interno del codice identificato come "Vol. 62 grande, cantonale 5" della Biblioteca Capitolare di Piacenza, del quale lo studioso propone una datazione all'XI-XII secolo. Luca Tammaro abbassa la datazione al XII secolo *exeunte* e ipotizza che il manoscritto sia un omeliario-passionario *per circulum anni* (114 omelie e 62 *Vitae* o *Passiones*) redatto dopo la costruzione del Duomo di Piacenza nel 1122. La *Translatio* appare essere datata al 17 maggio, giorno in cui era effettivamente celebrato il *dies translationis* presso la Chiesa ticinese. Lo studioso concorda con il Prelini nel collegare la raccolta all'ambito pavese: il codice potrebbe essere appartenuto alla Chiesa di Pavia o ad un'istituzione ecclesiastica legata alla diocesi ticinese. Il testo fa, infatti, riferimento ai vescovi pavesi indicando "nonnulli huius urbis episcoporum" e al corpo di Siro come "hoc venerabile corpus", laddove nei codici novaresi è scritto "nonnulli Ticinensis urbis episcoporum" e "illius venerabile corpus".<sup>389</sup>

La limitata tradizione manoscritta del racconto di traslazione delle reliquie di san Siro rispecchia l'interesse eminentemente locale di tale tipologia di testo: la *Translatio sancti Syri* non trovò, infatti, spazio nei grandi leggendari transalpini che ospitavano il racconto della vita del santo e la sua diffusione si limitò alle diocesi immediatamente adiacenti quella pavese. Considerate le ipotesi di datazione dei testimoni, l'irradiazione del testo rispetto al momento di redazione, da considerare il secondo quarto del IX secolo, appare piuttosto tardivo. Una nuova ricerca dei testimoni di BHL

<sup>385</sup> L. TAMMARO, *Le fonti della "Translatio sancti Syri"*, «Italia Medioevale e Umanistica» 39 (1996), pp. 27-45.

<sup>386</sup> N. COLOMBO, *I manoscritti delle Biblioteche di Novara*, in G. MAZZATINTI, *Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, VI, Forlì, 1896, pp. 78-79; A. PONCELET, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Latini Bibliothecae Capitularis Novariensis*, AB 43 (1925), pp. 333-335.

<sup>387</sup> B. BAROFFIO – E. DAHNK BAROFFIO, *Due manoscritti Passionari-Lezionari novaresi*, «Novarien» 5 (1973), p. 138; G. PHILIPPART, *Catalogues récentes de Manuscrits. Huitième série*, AB 93 (1975), p. 189.

<sup>388</sup> A. PONCELET, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinarum Bibliothecae Capituli Novariensis* cit., pp. 330-376, per la descrizione dei tre codici vedi pp. 333-335, 337-339, 353-355.

<sup>389</sup> Cfr. N. EVERETT, *The earliest recension* cit., p. 918.



7978 sarebbe auspicabile, non potendo essere esclusa l'esistenza di ulteriori testimoni nelle biblioteche ecclesiastiche dell'Italia settentrionale non inventariate dai Bollandisti e non indagate dal Prelini.

#### 4.5.2. La *Translatio sancti Syri*: il contesto redazionale

L'orgoglio pavese è ancora una volta il nervo sul quale si innesta il materiale agiografico: per la prima volta Siro è apertamente riconosciuto con l'epiteto di "*patronus Ticinensis*", termine destinato a grande successo a partire dei secoli centrali del Medioevo. Il culto legato alla figura del protovescovo pavese doveva aver ormai assunto una dimensione tale da identificare in Siro il più importante santo della Chiesa locale, il principale protettore dell'*ecclesia* ticinese.

Il successo del *vir Dei* è uno dei moventi all'origine del cambiamento di luogo di sepoltura delle sue reliquie e della poco posteriore celebrazione dell'operazione in un nuovo documento letterario: come lo stesso agiografo dichiara, le spoglie di Siro si trovavano lontano dal luogo dove il vescovo e il clero celebravano i sacri uffici, condannate per conseguenza ad una scarsa frequentazione da parte del clero e della popolazione urbana.<sup>390</sup> La condizione di 'lontananza-abbandono' del corpo del santo pesava da tempo nei pensieri dei vescovi pavesi, che avevano già cullato il progetto di trasferire il corpo del santo, pur non decidendosi all'azione. È infine il vescovo Donumdei, *inflammatus earundem reliquiarum reverentiae zelo*, ad agire: le spoglie mortali del santo sono così trasferite nella cattedrale di Santo Stefano (*caput episcopii*) in modo che la Chiesa pavese non debba più soffrire l'assenza delle reliquie corporali del santo. Segue una breve sollecitazione ad onorare i giorni festivi che scandiscono il calendario, tra i quali è inserito il giorno della traslazione. L'agiografo ricorda dunque l'attività predicatoria di Siro che è paragonato a un attento coltivatore intento a liberare il campo da spine e pietre per preparare il terreno alla semina.<sup>391</sup> Viene poi ricordato all'uditorio che le gesta del santo sono raccolte in un *libellus* che è conservato presso la Chiesa pavese, grazie al quale la curiosità del fedele di conoscere le vicende della vita di Siro può essere soddisfatta. L'orgoglio pavese emerge, dunque, nella fiera affermazione che la fama di Siro ha toccato persino i lontani abitanti della Grecia e di Gerusalemme. Al comune *topos* dell'insufficienza della memoria a conservare il ricordo di tali gesta e dell'incapacità della scrittura

---

<sup>390</sup> *Translatio sancti Syri*, ed. C. PRELINI, p. 234: *quae (= reliquiae) cum essent eminus ab ecclesia, ubi episcopus clericorumque conventus officiorum gratia convenit, minus studiose circa reverentiam sacri corporis eius occurrebat urbana frequentia.*

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 238: *Nam sicut idoneus cultor ab agro spineta prius silicemque secat, ac postmodum scindit, ut ad culturam committendi seminis coaptetur, ita venerabilis Pater noster Syrus episcopus, infidelitatis spinas amaritudinemque gentilitatis erroris falce divini sermonis incidens, funditus resecauit; ac deinde quoque sermonis evangelici semina fudit multiplicibusque praedicationis alloquiis sanctam Dei Ecclesiam propagavit.*

a raccontarle, segue la perorazione del valore dei miracoli operati dal santo, capaci di confermare la fede nei petti dei credenti. Utili e benevoli per gli uomini probi, le manifestazioni della *virtus* divina sono invece terribili per i malvagi. L'agiografo ricorre, dunque, ad un *exemplum* biblico, ricordando la fuga d'Egitto degli ebrei: l'apertura delle acque del Mar Rosso che aveva reso possibile la salvezza del popolo di Dio, era invece stata la rovina per gli infedeli inseguitori.

L'importanza del *miraculum*, per il suo valore didattico e di conferma nella fede, sprona il compilatore a registrare gli exploit della *virtus* divina verificatisi sotto gli occhi di tutti in occasione del trasferimento delle reliquie del santo.<sup>392</sup> A questo punto l'agiografo si lancia in una difesa accanita della possibilità di intercessione dei santi, partecipi della natura di Dio, e del valore delle reliquie come pegno della protezione divina del santo.<sup>393</sup>

Inizia, quindi, il racconto di traslazione vero e proprio. Tutti gli stereotipi agiografici del genere 'Translationes' sono rispettati: il corpo del santo, portato a spalle dai sacerdoti, emana un odore divino che non può far dubitare della gloria di Siro. L'obiettivo polemico del compilatore è la posizione eretica di coloro che non attribuivano alcun valore alle reliquie dei santi, equiparandole alla ossa dei comuni mortali. Tale indirizzo di pensiero è riconosciuto sotto la definizione di "obiectio vigilantiana" usata ripetutamente dall'agiografo con accenti apertamente denigratori (*vigilantianus sycophanta*). Segue la presentazione del pensiero di colui che scrive, convinto sostenitore del culto delle reliquie, grazie al quale è possibile la contemplazione e comunione con la divinità.<sup>394</sup>

La narrazione segue, infine, più piana nel ripercorrere le tappe del trasferimento del corpo di Siro: le spoglie del protovescovo pavese sono accolte inizialmente dalla basilica iemale di Santa Maria. Tra le mura della chiesa si manifesta la *virtus* del santo che guarisce una paralitica e libera un fanciullo posseduto dal demonio. La fama dei miracoli operati dalle spoglie di Siro si diffonde e la folla di fedeli accorre sempre più numerosa: le guarigioni, così come gli esorcismi si moltiplicano tra le mura della basilica. Il compilatore ricorre nuovamente alla sua cultura biblica per spiegare

---

<sup>392</sup> *Translatio sancti Syri*, ed. C. PRELINI, p. 240: *Nam sanctorum miracula tremuisse patres agnovimus, quae fidelium soliditate firmavere pectoribus. Ac sicut erant semper horrenda sinistris, sic quoque semper celebranda sunt piis cultoribus; et quae commoda fidelibus affuere, dura malis affuisse nullus nisi clemens interpreti poteri autumare. [...]* *Hac itaque ratione fidei populi ticinensi ad fidei soliditatem prosunt miracula, quae cunctorum pene visibus illuxerunt, tempore reliquiarum translationis sanctissimi Syri episcopi, cuius patrocinio diversa curationum genera, innumera multitudo percepit.*

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 242: *et qui solus est naturaliter Deus per adoptionem filiorum homines in divina transfert naturam, cum eos ultra meritum humanae naturae transcendere cogit, eosque in membra divinitatis assumit, atque sanctificat. Hoc igitur modo summum bonum, id est principium totius bonitatis Deus, cuius aeternitatis interminabilis vitae spatium mirabili gyro concludens, est Sanctorum omnium caput, cuius membra divinitatis adsumentia naturam, quilibet sancti sunt, qui etiam in divinam conversi naturam dii nuncupantur.*

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 246: *Nos igitur Sanctorum veneremur reliquias, ut ad contemplationem atque communionem maioris, idest animae, portiois pertingere mereamur.*

come le capacità taumaturgiche del santo siano benefiche non solo nei confronti delle facoltà corporali dei fedeli, ma soprattutto di quelle spirituali: viene, dunque, riportato un episodio della lettera agli Efesini (Epist. Ad Ephesios 3, 14-15) nella quale l'azione di Paolo di inginocchiarsi davanti al Signore è letta come il piegamento delle ginocchia spirituali, insieme a quelle corporali.

Il corpo di Siro dimora nella chiesa di Santa Maria per ventitre giorni, durante i quali si procede alla preparazione del luogo di definitiva sistemazione delle reliquie del santo nella cattedrale di Santo Stefano. Il vescovo circondato dai sacerdoti della sua Chiesa procede infine all'elevazione del corpo del santo in un lenzuolo, che si rivela miracolosamente intriso di abbondantissimo e profumatissimo umore. Scortato dalla folla pressante, senza tuttavia che si verifichi alcun incidente, il feretro è portato a spalla dai sacerdoti. Numerosi sono i fedeli, vicini e lontani, beneficiati dai miracoli di Siro, per i quali l'agiografo insiste nuovamente sull'impossibilità della lingua ad esprimerli e l'incapacità della memoria a trattenerli.<sup>395</sup>

Gli ultimi exploit miracolosi del santo rientrano nella categoria delle punizioni divine per il mancato rispetto dei giorni festivi. Obbligato dal proprio padrone, un bracciante si accinge al lavoro dei campi nel giorno del riposo domenicale. Le spighe di grano, che lo sfortunato contadino aveva stretto in mano apprestandosi alla mietitura, restano miracolosamente serrate nella sua mano contratta, che non può essere distesa in alcun modo. Solo il ricorso a san Siro e la permanenza presso le sue reliquie per la durata di tre giorni possono, infine, decontrarre la mano dell'uomo, sulla quale restano, però, incisi i segni delle spighe. Il secondo miracolo si manifesta in maniera analoga nei confronti di un incauto pastore, intento a pascolare le proprie capre.

Il racconto agiografico termina con il ringraziamento per la protezione accordata da san Siro alla sua Chiesa e al suo popolo e per l'intercessione del santo presso Dio affinché i suoi fedeli possano attingere anche solo ad una porzione della sua beatitudine eterna.<sup>396</sup>

L'insistenza dell'agiografo sulla propria fiducia nella capacità di intercessione di san Siro presso Dio e della validità del culto dedicato alle sue reliquie costituiscono il principale argomento per una datazione del testo al secondo quarto del IX secolo, che deve probabilmente essere ulteriormente circoscritto agli anni di regno di Lotario I in Italia (822-839), sotto il cui governo la città di Pavia godette nuovamente del favore della dinastia al potere. Controverso è invece l'unico elemento di datazione puntuale fornito dal testo: l'enigma dell'identità del vescovo pavese Donumdei non è

---

<sup>395</sup> *Translatio sancti Syri*, ed. C. PRELINI, p. 262: *igitur ad enarranda specialiter tantorum signa miraculorum, quae generali virtute beaty Syri merita proferunt, nec dicere lingua sufficit, nec memoria retinere.*

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 268: *Sed nos qui de meritorum suorum gratulamur, oremus ut intercessio gloriosa quam apud Dominum nostrum praevalere sine cunctatione credimus, beaty Syri nos protegat, ut aliquam suae beatitudinis portionem in aeternum attingere mereamur, auxiliante Domino Nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria in saecula saeculorum.*

stato ancora sciolto dalla storiografia. Paradossalmente proprio gli anni che videro il rilancio di Pavia come *sedes regia* sono quelli per i quali la storia ecclesiastica della città è meno documentata. Perfino i più antichi cataloghi episcopali pavesi, risalenti al XIV secolo, evidenziano la totale mancanza di notizie sul vescovo Adeodato, la cui unica azione conosciuta rimane la traslazione del corpo di Siro. Alba Maria Orselli, accettando le ricostruzioni offerte da Opicino de Canistris e dalla cosiddetta *Cronica de corporibus sanctis civitatis ticinensis*, ipotizza una datazione dell'episcopato di Adeodato i cui limiti sarebbero gli anni 829/30 e l'840/41, pur suggerendo che “tutto il problema dell'episcopato di Donumdei debba essere sottoposto a un radicale ripensamento”.<sup>397</sup> E' possibile inoltre che il seggio episcopale di Pavia abbia registrato un periodo di vacanza, condizione che pare suggerita dall'assenza del rappresentante pavese alla sinodo di Mantova (827), alla quale parteciparono la maggioranza dei vescovi dell'Italia settentrionale.

La competizione con Milano sembra essersi placata nella convinzione del prestigio e della fama del primo vescovo ed evangelizzatore di Pavia, ormai riconosciuti al di là delle mura cittadine fin nelle lontane terre greche e gerosolimitane. E' pur vero che, anche se implicitamente, Ambrogio resta un importante termine di paragone: l'agiografo usa ripetutamente gli scritti del *doctor* milanese come fonte per il suo racconto. Tuttavia la preoccupazione principale non appare più quella di affermare l'indipendenza di Pavia dall'orbita della metropoli ambrosiana: questa volta, il nerbo centrale del testo è piuttosto di ordine dottrinale.

Il tratto distintivo del testo, per il quale il racconto del trasferimento delle reliquie di san Siro offre il pretesto, è l'affermazione decisa della fiducia dell'agiografo nella *virtus* miracolosa insita nelle reliquie dei santi. È indubbiamente questo l'indizio determinante per una collocazione precisa del testo nell'arco temporale: l'agiografo critica aspramente la posizione di coloro che mettevano in dubbio la validità del culto delle reliquie, pensiero che viene assimilato alla ‘*obiectio vigilantiana*’.<sup>398</sup>

Il prete Vigilanzio, di origine aquitana, era stato pellegrino in Terrasanta sul finire del IV secolo e qui aveva potuto assistere ad alcune celebrazioni cristiane a suo avviso idolatriche, tra le quali

---

<sup>397</sup> A. M. ORSELLI, *La città altomedievale* cit., pp. 255-256, 307-308, citazione a p. 308. Cfr. *Cronica de corporibus sanctis civitatis ticinensis* = RIS<sup>2</sup> XI, vol. 1, pp. 55-57; OPICINUS DE CANISTRIS, *De laudibus civitatis ticinensis* = RIS<sup>2</sup> XI, vol. 1, pp. 1-54.

<sup>398</sup> *Ibidem*, pp. 242-244, 246: [...] *ne taciti aliqua videamur obiectione vigilantiana reprehendi, quae penitus nihil, inter Sanctorum cineres ac ossa communia interesse blasphematur.*

[...] *Vigilantianus sycophanta putrido poterit ore conferre.*

[...] *Nos igitur Sanctorum veneremur reliquias, ut ad contemplationem atque communionem maioris, idest animae, portionis pertingere mereamur.*

spiccava la devozione per le ossa e le ceneri dei martiri.<sup>399</sup> Le convinzioni del sacerdote aquitano trovarono espressione scritta in un trattato andato perduto e le uniche e mediate informazioni sul suo pensiero, che aveva verosimilmente conquistato non pochi seguaci nel sud-est della Gallia, sono reperibili nel pamphlet di Girolamo “*Contra Vigilantium*”, compilato al principio del V secolo. Una parte importante della polemica di Vigilanzio nei confronti della devozione consacrata alle reliquie dei santi si concentrava proprio sulla pratica della traslazione delle ceneri ed ossa dei santi nella quale il prete vedeva un chiaro residuo di paganesimo. La convinzione che l’anima dei martiri non fosse più sulla terra si congiungeva alla sicura negazione della presenza dei santi e di Dio nei loro resti mortali, escludendo così ogni possibilità d’intercessione a favore dei viventi.

L’acanita condanna della ‘*objectio vigilantiana*’ sarebbe per lo meno curiosa in un agiografo vissuto quattro secoli dopo la già efficace risposta di Girolamo. Però proprio al principio del IX secolo la critica al culto delle reliquie era stata rilanciata da un’autorevole personalità, intimamente legata all’entourage dei sovrani carolingi, Claudio vescovo di Torino († 827 ca).<sup>400</sup> L’ecclesiastico iberico aveva soggiornato a Lione presso l’arcivescovo Leidrado e da qui la sua fama aveva raggiunto la corte di Ludovico, allora re di Aquitania, che non esitò a chiamarlo a corte. Grande conoscitore della Bibbia, Claudio fu elevato al soglio episcopale di Torino intorno all’817-818: l’abbondanza di immagini sacre nelle chiese al sud delle Alpi scatenò la dura reazione del vescovo che ordinò la rimozione non solo delle icone, ma anche dei crocifissi e si lanciò in una convinta campagna contro la venerazione delle immagini e della Santa Croce, il culto delle reliquie e i pellegrinaggi. La predicazione iconoclasta di Claudio filtrò nei suoi scritti e il commento sulla lettera ai Corinzi da lui compilato e dedicato ad un amico, l’abate Teodemiro, fu da quest’ultimo inviato a corte affinché le posizioni dottrinali espresse dall’ecclesiastico iberico fossero qui esaminate. Convinto della validità delle proprie idee Claudio rispose con la compilazione di un opuscolo, *l’Apologeticus atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem*, del quale non è malauguratamente sopravvissuta nessuna copia.<sup>401</sup> Gli unici estratti superstiti del trattato sono racchiusi nelle opere di confutazione compilate, su domanda degli stessi sovrani carolingi, da Giona d’Orléans e Dungal. Il *magister* irlandese risiedeva in quegli anni a Pavia e qui scrisse i celebri

---

<sup>399</sup> Sulla posizione di Vigilanzio, il contesto nella quale essa si articolò e la risposta di Girolamo vd. D. G. HUNTER, *Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: ascetics, relics and clerics in late Roman Gaul*, «Journal of Early Christian Studies» 7 (1999) 401-30. Cfr. HIERONYMUS, *Contra Vigilantium*, PL 23, coll. 339-352.

<sup>400</sup> Per un sintetico profilo biografico di Claudio vd. P. DEPPEUX, *Prosopographie de l’entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Sigmaringen, 1997, pp. 154-155; G. SERGI, *Claudio di Torino*, in DBI 26, pp. 158-161. Sulla controversia occidentale relativa al culto delle reliquie e delle immagini vd. D. APPLEBY, *Holy Relic and Holy Image: Saints’ Relics in the Western controversy over images in the Eighth and Ninth Centuries*, «Word and Image», Vol. 8, n. 4, pp. 333-343.

<sup>401</sup> La disputa dottrinale scatenata dalla posizione di Claudio è analizzata acutamente nel recente lavoro di edizione dei *Responsa* di Dungal, vd. P. ZANNA, *Responsa contra Claudium*. cit., XV-CXXXVI.

*Responsa contra Claudium*, adempiendo all'esortazione dell'imperatore Ludovico il Pio e di suo figlio Lotario. L'opera di Dungal, sopravvissuta in due manoscritti entrambi datati al IX secolo, offre un'esposizione completa della posizione della Chiesa occidentale, convinta sostenitrice della validità della venerazione delle immagini e del culto delle reliquie. Il nome di Vigilanzio ritorna spesso nello scritto di Dungal, attraverso il filtro geronimiano. Le affinità di pensiero tra il *magister* irlandese e l'agiografo della *Translatio sancti Syri* sono tali che ancora oggi la critica reputa possibile un'attribuzione di BHL 7978 alla piuma di Dungal.<sup>402</sup>

I due testi presentano innegabilmente una coincidenza di fonti, che potrebbe tuttavia essere da imputare all'uso di un repertorio di testi disponibile a Pavia e, dunque, consultabile da entrambi i compilatori: in particolare essi fanno largo uso dei *carmina* di Paolino di Nola.<sup>403</sup> L'agiografo riprende, poi, *verbatim* alcuni passaggi dell'*Explicatio Psalmorum* XII di Ambrogio e un brano della lettera 39 di Girolamo.<sup>404</sup> Tra i libri che costituivano la biblioteca personale di Dungal, e che il *magister* irlandese lasciò in dono al monastero di Bobbio, figura proprio l'*Epistolarum Hieronymi librum* e il *Librum Fortunati unum, in quo est Paulinus, Arator, Juvenus et Cato*, quest'ultimo oggi conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano (Ms. C 74 sup.).<sup>405</sup> Il compilatore di BHL 7978 conosceva, inoltre, a fondo l'agiografia pavese: ai prestiti segnalati da Luca Tammaro va infatti aggiunta l'espressione "trophea fumantia" usata già da Ennodio nella *Vita Epiphani*, così come il ricorso al sostantivo *antistes* riferito a Siro.<sup>406</sup> La cultura dell'agiografo combina, dunque, una buona conoscenza dei testi patristici alla tradizione letterario-agiografica pavese. La coincidenza di fonti tra i *Responsa* di Dungal e la *Translatio* suggerisce, inoltre, una certa prossimità cronologica tra le due opere.

Significativo appare l'appello del demone impossessatosi del corpo di un ragazzo:

*Hactenus in civitate Papia moratus sum, ibique proprias sedes obtinui; sed in ingressu corporis Syri episcopi ab eadem urbe repulsus sum atque in huius domicilio corporis habitare dispono, nisi me ab hoc puero Martinus aut Hylarius vel Syrus episcopus expellat.*<sup>407</sup>

<sup>402</sup> M. FERRARI, *Dungal*, in *Dizionario Biografico degli Italiani XLII*, Roma, 1993, pp. 11-14; EADEM, 'In Papia convenient ad Dungalum', «Italia Medievale e Umanistica» 15 (1972), pp. 1-52.

<sup>403</sup> Per le fonti della *Translatio*, vd. L. TAMMARO, *Le fonti della "Translatio sancti Syri"* cit.

<sup>404</sup> Cfr. L. TAMMARO, *Le fonti* cit., pp. 39-40.

<sup>405</sup> La lista dei libri donati da Dungal al monastero di Bobbio è presentata in appendice all'edizione dei *Responsa*, vd. P. ZANNA, *Responsa*, cit., pp. 297-299. Cfr. M. FERRARI, 'In Papia convenient ad Dungalum' cit.; J. VEZIN, *Observations sur l'origine des manuscrits légués par Dungalus* cit.

<sup>406</sup> *Translatio sancti Syri*, ed. C. PRELINI, p. 238: *Sed propter haec eius trophaea, sicuti fertur, adhuc fumantia, non solum inter Graeciae incolas, sed inter Hierosolymitarum miro opere celebrantur*. Cfr. ENNODIUS FELIX MAGNUS, *Vita sancti Epiphani*, MGH AA. VII, p. 85: *testes etiam calentium citabo negotiorum et trophaea illius adhuc fumantia et exornata de manubiis diabolicae nuditatis ostendam*.

<sup>407</sup> *Translatio sancti Syri*, ed. C. PRELINI, p. 248.

Il riferimento a due dei più prestigiosi santi transalpini suggerisce ancora una volta che l'anonimo agiografo del testo possa essere stato Dungal o uno scriba d'Oltralpe giunto a Pavia insieme al suo *magister*. È un dettaglio assai indicativo dell'ambiente nel quale vide la luce la *Translatio*: l'accostamento di Siro a Martino e Ilario denota la permeabilità del compilatore a modelli agiografici particolarmente cari ai Carolingi. Alla luce di queste osservazioni, appare verosimile l'attribuzione della paternità del testo ad un membro della *schola Dungalii*: lo stesso *magister* o un suo *discipulus* avrebbero avuto facile accesso alle fonti del testo, così come il ricorso ai santi gallici come termine di confronto denota come la cultura dell'agiografo si sia formata su modelli transalpini.

Contrariamente alla *Vita sanctorum Syri et Iventii*, la *Translatio* è un testo indubbiamente più indipendente da un ambito di serrata competizione con Milano o, quantomeno, l'agiografo non appare particolarmente sensibile a tale rivalità. La rivendicazione dottrinale della validità del culto delle reliquie sostituisce la rivendicazione politica che costituiva il nerbo della prima agiografia in prosa del santo. Il coinvolgimento di personalità come Dungal e Giona d'Orléans nella confutazione della posizione di Claudio di Torino, sollecitata dagli stessi sovrani carolingi, rivela tuttavia quanto la speculazione teologica interessasse le massime sfere del potere: non sorprende, dunque, che la Chiesa di Pavia abbia voluto dimostrare il proprio allineamento sulla posizione ortodossa definita dalle opere dei due intellettuali carolingi. La compilazione dei *Responsa* a Pavia offrì sicuramente materia di discussione alla cerchia di frequentatori della *schola Dungalii* e non è escluso che lo stesso *magister* irlandese abbia esposto le sue posizioni ai discepoli che venivano a formarsi sotto la sua direzione. D'altronde il riferimento a Siro come al "nostro primo vescovo" lascerebbe supporre che il compilatore sia appartenuto alla Chiesa pavese o quanto meno ad essa si sentisse particolarmente legato.<sup>408</sup> Il racconto agiografico tradisce, inoltre, un chiaro intento didattico nell'esortazione al rispetto dei giorni festivi, la cui trasgressione avrebbe potuto scatenare la reazione divina: i due episodi relativi alla miracolosa punizione di due incauti lavoratori suggeriscono che la *Translatio sancti Syri* sia stata concepita come un testo da leggere davanti all'assemblea dei fedeli riunita per la messa di anniversario della traslazione del santo. Il racconto agiografico potrebbe quindi essere classificato nella categoria dei *sermone*s, come implicitamente segnalato da Cesare Prelini che intitolava il testo "Sermo de translatione sancti Syri". Alla luce delle

---

<sup>408</sup> *Translatio sancti Syri*, ed. C. PRELINI, p. 236: *in hac igitur beati corporis primi antistitis nostri translatione festivus nobis dies exorsus est.*

considerazioni fatte, la collocazione della compilazione di BHL 7978 al periodo compreso tra 829/30 e 841, momento particolarmente interessato dalla querelle anti-iconoclastica e coincidente con la politica di rilancio di Pavia voluta da Lotario, appare particolarmente convincente.

#### 4.6. I tortuosi percorsi dell'affermazione di un santo

L'affermazione di Siro quale patrono di Pavia non fu un processo scontato e destinato fin da principio al successo. Come ben evidenzia Alba Maria Orselli, *Ticinum* possedeva già un candidato naturale a rivestire il ruolo di *patronus* della Chiesa pavese: Epifanio, le cui gesta erano state narrate dal suo secondo successore Ennodio, godeva di una fama che valicava ampiamente i confini della città e possedeva tutte le qualità per proporsi come efficace protettore di Pavia.<sup>409</sup> E' possibile che il momento decisivo nella formazione della leggenda di Siro coincida con la conquista dell'esenzione dall'autorità del metropolita milanese a cavallo tra VII e VIII secolo: come efficacemente indica la Orselli «Epifanio doveva apparire l'esponente di un mondo ecclesiastico regolato da rapporti giurisdizionali superati e che si tendeva a far cadere in oblio».<sup>410</sup> L'episodio della consacrazione milanese rappresentava, inoltre, uno dei particolari sui quali Ennodio si era particolarmente soffermato per evidenziare la felice sorte della *oppidi ticinensis angustia* alla quale era stato concesso un presule tanto prestigioso da essere invidiato persino dal popolo della città ambrosiana. La propaganda pavese, centrata sull'autonomia di Pavia dall'orbita milanese, non poteva appoggiarsi sul profilo di un santo così profondamente legato alla sede metropolitana. D'altronde altri documenti letterari (*Liber Pontificalis*, *Versum de Mediolano civitate*) datati alla prima metà dell'VIII secolo evidenziano la forte competizione esistente tra Milano e Pavia in un momento in cui *Ticinum* si avviava ad imporsi come vera capitale del *regnum langobardorum*.

La figura storica di Ivenzio, contemporaneo di Ambrogio, fondatore di una basilica nella quale riposavano le reliquie dei martiri milanesi, successore del primo vescovo evangelizzatore di Pavia – sul quale erano sopravvissute poche notizie leggendarie – si adattava con maggiore duttilità alle necessità della Chiesa pavese. Per evidenziare il primato di Pavia su Milano ad Ivenzio fu attribuita la prima organizzazione dell'*ecclesia* milanese, anticipando così di tre secoli il suo episcopato. Le vicende della vita del fondatore Siro restavano, invece, ancora poco caratterizzate. A questa prima

---

<sup>409</sup> A. M. ORSELLI, *La città altomedievale* cit., pp. 289-292.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 292.



fase della leggenda agiografica di Siro è possibile ricondurre la redazione dell'*Ymnus sanctorum Syri et Iventii* (BHL 7977b) tradito dal manoscritto di San Gallo (Stiftsbibliothek 566).

Nell'arco dell'VIII secolo si andava, però, imponendo la particolare attenzione dedicata alla storia delle origini del proprio seggio episcopale, radici tanto più prestigiose quanto più potevano esser ricondotte all'età apostolica e ai discepoli di Cristo, tra i quali spiccava il *princeps apostolorum* Pietro. Tale indirizzo era stato brillantemente inaugurato a Ravenna nel VII secolo, quando la legittimità delle pretese all'autocefalia della Chiesa ravennate furono giustificate anche grazie al ricorso ad un testo agiografico che provava il diretto legame del fondatore della sede episcopale con l'apostolo Pietro, dal quale Apollinare era stato investito della propria missione di evangelizzazione.<sup>411</sup> Il successo di tale formula agiografica fu evidente sul finire di secolo quando la leggenda marciara si impose ad Aquileia trovando spazio nelle produzioni letterarie dei maggiori intellettuali italici.

Il cambio della dinastia al potere e il nuovo favore di cui Milano godeva a spese dell'ex-capitale longobarda costringevano inoltre Pavia a riorganizzare i propri argomenti per tentare di riacquistare la perduta posizione di preminenza nella gerarchia delle città del Nord Italia. La strategia vincente per affermare non solo l'indipendenza della sede episcopale pavese dalla cattedra ambrosiana, ma anche la superiorità di Pavia su Milano fu individuata in una convinta retro-datazione degli episcopati di Siro ed Ivenzio all'età apostolica: i due vescovi divennero così i discepoli di Ermagora, a sua volta discepolo dell'evangelista Marco, i cui legami con Pietro erano stati celebrati secoli addietro nell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio-Rufino. Tale operazione permetteva di trasformare Siro ed Ivenzio in due personaggi chiave per la storia ecclesiastica di Milano stessa: contemporaneo dei martiri ambrosiani, il protovescovo pavese diventava l'anticipatore di Ambrogio e il suo secondo successore Ivenzio il primo organizzatore della comunità cristiana di Milano, che restò sotto la sua supervisione per tutti i suoi anni di episcopato. La sintetica *notitia* dedicata al vescovo Pompeo suggerisce che l'organizzazione della memoria ecclesiastica della città era un processo già avviato al punto che lo stesso agiografo non poté espungere dalla sua narrazione il poco significativo successore di Siro.

L'accento posto sulla fondazione del seggio episcopale, sui temi dell'evangelizzazione e sulla relazione, sebbene indiretta, di Siro con il *princeps apostolorum* provocarono l'inversione di peso tra i primi due vescovi pavesi: Ivenzio divenne un prestigioso *episcopus* dei primi tempi cristiani della città, ma la sua figura fu spinta nel cono d'ombra del suo *pater* Siro, colui che lo aveva inviato

---

<sup>411</sup> Cfr. J. CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit, pp. 658-659.

a Milano alla ricerca delle reliquie dei martiri ambrosiani e che lo aveva designato quale suo secondo successore sulla cattedra episcopale cittadina.

L'investimento della Chiesa pavese sulla figura di Siro fu indubbiamente coronato da successo: il santo si sarebbe, infatti, imposto come il patrono prima dell'*ecclesia Ticinensis* e, secoli dopo, dell'intera città. Il successo fu peraltro rapido: solo pochi decenni dopo le reliquie di Siro furono trasferite dalla basilica extra-muranea intitolata ai santi Gervasio e Protasio nella Cattedrale di Santo Stefano, destinata a prendere il suo nome. Il *sermo* compilato per narrare le vicende relative alla *translatio* appare marcato da necessità differenti da quelle veicolate dalla *Vita sanctorum Syri et Iventii*, tra le quali il bisogno di affermazione su Milano non appare più il fine principale: l'operazione di traslazione divenne così l'*exemplum* mirato a dimostrare la capacità d'intercessione del santo a favore della sua comunità e la potenza divina insita nelle sue reliquie. Il fermento intellettuale che fu la conseguenza della decisione di Lotario di istituire proprio a Pavia la principale scuola del *regnum*, e la scelta di porre tale *schola* sotto la direzione del monaco irlandese Dungal, originario di Corbie, crearono indubbiamente le condizioni per la formazione di tutta una generazione di chierici pavesi perfettamente informati delle dispute teologiche e dottrinali discusse nel cuore dell'Impero carolingio e dunque particolarmente sensibili alle tematiche più specificatamente transalpine. I risultati dell'impronta lasciata a Pavia da Dungal sono evidenti nella *Translatio sancti Syri*: le rivendicazioni politiche che avevano costituito la linfa della *Vita sanctorum Syri et Iventii* si mutarono nella *Translatio* in rivendicazioni dottrinali in linea con la politica anti-iconoclastica degli imperatori. Ancora una volta, la duttilità del documento agiografico dimostra come esso si sia sempre prestato alla canalizzazione ed espressione di messaggi politico-ecclesiastici spesso diretti ben al di là dei confini della città, verso città rivali nella competizione per il primato gerarchico tra centri urbani concorrenti, verso i vertici del potere, dai quali la sazione di tale primato dipendeva e verso gli eventuali scettici o eterodossi convinti che *penitus nihil inter sanctorum cineres ac ossa communia interesse*.

## 5. Venetia et Histria. L'agiografia come materiale sussidiario alla risoluzione della lite per il patriarcato tra Aquileia e Grado

### 5.1. Alle origini dello scisma (VI - VIII secolo)

Gran parte di quanto conosciamo sullo scisma aquileiese-gradese nel VI secolo, vista l'esiguità delle fonti per i secoli VI-VIII, si riduce alle tre lettere dirette dal papa Pelagio II (579-590) al patriarca Elia nel 585-586 e alle notizie che si possono trarre dal *corpus* epistolare, il celebre *Registrum*, di Gregorio Magno.<sup>412</sup> La prospettiva che esse ci offrono sullo scisma è ovviamente quella dei pontefici romani, dunque un punto di vista ostile da tempo alla cattedra aquileiese che si era schierata contro la condanna dei Tre Capitoli voluta dall'imperatore Giustiniano nel 543 e ratificata successivamente, ma non senza difficoltà, da papa Vigilio (538-555). Le vicende all'origine dello scisma ci sono così tramandate da fonti narrative molto successive ai fatti: la narrazione di Paolo Diacono fissò su pergamena quella che verosimilmente era la memoria orale dei fatti relativi all'origine dello sdoppiamento del patriarcato tra Aquileia e Grado.

L'invasione longobarda dell'Italia nord-orientale nel 569 fu l'elemento scatenante la fuga dell'allora patriarca aquileiese Paolino nel *castrum* di Grado.<sup>413</sup> Paolino portò con sé il tesoro della

---

<sup>412</sup> Le lettere di Pelagio II sono anch'esse pubblicate in appendice nel secondo tomo degli MGH dedicato al *Registrum* di Gregorio Magno, vd. GREGORIUS I PAPA, *Registrum epistolarum*, ed. P. EWALD – L. HARTMANN, MGH *Epistolae*, II, pp. 442-467.

<sup>413</sup> Per una sintesi della storia della Chiesa di Aquileia vd. G. FEDALTO, *Aquileia. Una Chiesa due Patriarcati*, Roma, 1999; su Aquileia tardoantica vd. C. SOTINEL, *Identité civique et Christianisme. Aquilée du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Roma,

Chiesa, che comprese probabilmente le reliquie dei santi, come ricordano Paolo Diacono e gli atti del concilio mantovano dell'827.<sup>414</sup> Come ben sottolinea Paolo Cammarosano, la traslazione del tesoro della Chiesa aquileiese, insieme alla fondazione di una nuova basilica con annesso palazzo episcopale, testimonia la volontà di mantenere la continuità della sede metropolitana, che si trovava così trasferita in territorio sotto controllo bizantino, seppur vicinissima ad Aquileia. Il *castrum* di Grado era allora una chiesa pievana che, se prestiamo fede agli atti del concilio mantovano, fu la residenza estiva dei patriarchi nei mesi in cui la calura ad Aquileia si faceva insopportabile.<sup>415</sup> Un *castrum*, quello di Grado, che tuttavia rappresentava già un importante centro ecclesiastico: nel VI secolo l'isola vantava diversi edifici religiosi, tra i quali una chiesetta, individuata sotto il piano dell'attuale basilica di Sant'Eufemia, un battistero, la poco lontana basilica di Santa Maria iniziata già nel IV secolo e la basilica riportata alla luce dalle campagne di scavo del secolo scorso in Piazza della Vittoria.<sup>416</sup> Non è inverosimile pensare che l'importanza acquisita dall'isola di Grado nel VI secolo sia in gran parte dovuta al suo ruolo di avamposto strategico bizantino durante la guerra greco-gotica. Le possibilità di difesa offerte dal *castrum* gradese spinsero i patriarchi di Aquileia a scegliere l'isola, maggiormente protetta contro le incursioni longobarde sulla terraferma, come nuova residenza. La Chiesa aquileiese non decadde tuttavia di importanza, tanto che proprio a Grado fu convocato nel 579 un concilio che riunì vescovi, preti e diaconi della *Venetia et Histria* nell'appena consacrata basilica di Sant'Eufemia<sup>417</sup>.

Alla morte del patriarca Severo nel 607, salì sul soglio patriarcale Marciano, che resse la cattedra per poco più di tre anni.<sup>418</sup> Nel 610 a Giovanni, neo-eletto patriarca tricapolino, la parte avversa, appoggiata da Bisanzio, contrappose Candidiano, consacrato a Grado da tre vescovi istriani. Ebbe

---

2005; sulle vicende che portarono allo scisma tra Aquileia e Grado tra VI e VII secolo vd. P. CAMMAROSANO, *Aquileia e Grado nell'Alto Medioevo*, in *Aquileia e l'arco adriatico*, Udine, 1990, pp. 129-155 [AAAd 36].

<sup>414</sup> PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, p. 88: *Aquileiensi quoque civitati eiusque populis beatus Paulus patriarcha praeerat. Qui Langobardorum barbariem metuens, ex Aquileia ad Gradus insulam confugiit secumque omnem suae thesaurum ecclesiae deportavit*. In maniera più elaborata, ma con le stesse parole nella sinodo mantovana, cfr. *Concilium Mantuanum*, MGH *Concilia Aevi Karolini*, II, p. 585: *Relatum igitur a nonnullis est in eadem synodo, quod eo tempore, quo Longobardi Italiam invaserant, Romanam aecclesiam vir sanctissimus Benedictus papa regebat, Aquileiensi quoque civitati eiusque populo Paulus patriarcha praeerat, qui, Longobardorum barbariem et immanitatem metuens, ex civitate Aquileiensi et de propria sede ad Gradus insulam, plebem suam, confugiens omnemque thesaurum et sedes sanctorum Marci et Hermachorae secum ad eandem insulam detulit idcirco, non ut sedem aut primatum aecclesiae suaeque provinciae construeret inibi, sed ut Barbarorum rabiem possit evadere*.

<sup>415</sup> *Sinodo mantovana*, in *Documenti relativi alla Storia di Venezia*, I, p. 89: *Pontifices adhuc Aquileia in civitate stantes sexto miliario in loco, qui Gradus nuncupatur, munitionem quamdam construxerunt, in qua etiam Dei aecclesias mirifice fabricaverunt, quatinus aestivo tempore ibi degentes Aquileiae pontifices possint ardorem aestatis evadere*.

<sup>416</sup> G. BRUSIN, P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine, 1957.

<sup>417</sup> Gli atti della sinodo gradense sono pubblicati insieme a gran parte dei documenti relativi ai patriarchati di Aquileia-Cividale, Grado e al ducato di Venezia in *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, R. CESSI (a cura di), I, *Secoli V-IX*, Padova, 1942, pp. 7-13 [Testi e documenti di Storia e Letteratura latina medievale, 1].

<sup>418</sup> Per la serie e la cronologia dei patriarchi aquileiesi, comune fino al 610 per poi dare origine a due liste episcopali concorrenti per il patriarcato di Aquileia-Cividale e Aquileia-Grado, vedi J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., in particolare pp. 735-737.

così origine lo scisma istituzionale tra Grado e Aquileia: il patriarca Giovanni si rifugiò allora in territorio sotto controllo longobardo, prima nell'antica sede di Aquileia, poi a Cormóns, e infine a Cividale, capitale del ducato del Friuli. Gli equilibri politici così istituiti durarono senza grandi scossoni per tutto il VII secolo: il patriarca di Aquileia, installato in terra longobarda, mantenne la sua posizione in difesa dei Tre Capitoli condannati da Giustiniano, mentre il patriarca di Grado abbracciava la posizione romano-bizantina. Solo nel 698, o poco dopo, lo scisma tricapitolino si ricomponne e per celebrare la ritrovata comunione con Roma il sovrano longobardo Cuniperto riuniva a Pavia una sinodo ricordata dal celebre *Carmen de synodo ticinensi*.<sup>419</sup>

È a Grado, così, che Eraclio inviò la cattedra di san Marco evidenziando con il dono la convinzione locale dell'apostolicità della Chiesa di Aquileia. Difficile sapere se la tradizione della fondazione marciana fosse già affermata o si stesse formando e radicando in quegli anni: è utile tuttavia notare che già nel VII secolo possono essere rintracciati indizi della formazione di una leggenda che tanto peso avrà nello sviluppo successivo del patriarcato aquileiese.

Nel 731 a Roma papa Gregorio III (731-741) condannava l'eresia iconoclasta di Leone III Isaurico, incrinando la tradizionale alleanza tra Impero e Papato. I sovrani longobardi – confidando nell'improbabilità di un forte intervento imperiale – tornarono a farsi aggressivi e nel 751 Astolfo occupò in maniera definitiva le terre dell'esarcato di Ravenna.

Orfani della difesa militare assicurata in passato dagli imperatori bizantini, i papi volsero lo sguardo oltralpe, verso l'emergente potenza franca. A Ponthion nel 754 si saldò la nuova alleanza: Pipino si impegnava a difendere, da allora in avanti, le terre e i diritti di San Pietro e ad intervenire militarmente contro i Longobardi per ottenere la restituzione dell'Esarcato e della Pentapoli. Poco più di vent'anni dopo Carlo Magno entrava a Pavia e riuniva nella sua persona la corona dei Franchi e quella dei Longobardi.

## **5.2. Il primo periodo carolingio (fine VIII – inizio IX secolo): un fragile equilibrio**

Il patriarcato di Aquileia si trovava così sulle terre dei nuovi conquistatori, mentre la zona costiera, che comprendeva Grado e l'emergente ducato di Venezia, conservava la sua autonomia. Aquileia non poteva che essere favorita dalla nuova situazione politica, ancor più quando nel 787

---

<sup>419</sup> *Carmen de synodo Ticinensi*, MGH SRLI, pp. 189-191.

venne designato come patriarca il grammatico cividalese Paolino († 802), uomo personalmente legato a Carlo Magno e alla cerchia di intellettuali che si riuniva intorno al sovrano franco<sup>420</sup>. La Chiesa di Aquileia ne beneficiò indubbiamente, sebbene Paolino fosse spesso assente dalla cattedra episcopale, poiché assorbito nelle discussioni teologiche scatenate dalla posizione adozionista dei vescovi iberici Elipando di Toledo e Felice di Urgel e dalla politica iconoclasta degli imperatori bizantini.<sup>421</sup> Nonostante la discontinua presenza, Paolino intervenne sul *corpus* liturgico aquileiese allineandolo alla liturgia romano-gallicana,<sup>422</sup> ottenne per la sua sede metropolitana la libera elezione del patriarca e l'immunità,<sup>423</sup> fu l'organizzatore e protagonista del concilio di Cividale del 796.<sup>424</sup> Aquileia ritrovava una posizione eminente nella gerarchia delle sedi episcopali del Regno Italico insieme ad una feconda intesa con i vertici del Regno, e questo solo due decenni dopo la conquista del regno longobardo. Grado al contrario rimaneva fuori dal controllo diretto franco, sebbene in una posizione di cerniera tra le terre del Regno Italico e quelle bizantine.

L'annessione del ducato friulano dell'Istria nel 791 e del *limes avaricus* nel 796 consolidò il dominio franco nella regione nord-orientale riducendo sensibilmente l'area diocesana di Grado. Il patriarca gradese si vedeva così sottrarre i diritti metropolitani sull'Istria, mentre l'area di influenza di Aquileia si allargava alle antiche province del Norico e della Pannonia Superiore inglobati nell'area di controllo carolingia.

La morte di Paolino nell'802 rimescolava tuttavia le carte: nell'803 il patriarca gradese Fortunato, esponente della corrente politica filo-franca presente in città, otteneva da Carlo Magno l'immunità.<sup>425</sup> Intanto sullo scacchiere regionale si imponeva, con sempre maggior forza, un nuovo attore politico: il ducato di Venezia, la cui giurisdizione ecclesiastica dipendeva proprio da Grado, sede metropolitana per la *Venetia* marittima. L'equilibrio raggiunto sotto il patriarcato di Paolino veniva intanto incrinato dalle liti per la giurisdizione patriarcale tra il patriarca di Aquileia Orso († 811) e il metropolita di Salisburgo Arnone per i confini settentrionali della diocesi di Aquileia, che Carlo Magno aveva fissato alla Drava nell'811<sup>426</sup>. Ad Orso succedeva sulla cattedra episcopale di

---

<sup>420</sup> Su Paolino di Aquileia, uomo di lettere, vd. D. NORBERG, *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée*, Stoccolma, 1979; sul patriarcato ad Aquileia e le relazioni con il sovrano carolingio vd. G. CUSCITO, *Aspetti e problemi della Chiesa locale al tempo di Paolino*, in *XII centenario del concilio di Cividale (796-1996). Convegno storico-teologico*, Udine, 1998, pp. 89-110; C. G. MOR, *Aquileia e l'Occidente da Carlo Magno ad Ottone II*, in *Aquileia e l'Occidente*, Udine, 1981, pp. 293-308 [AAAd 19]; ID., *S. Paolino e Carlo Magno*, in *Aquileia e le Venezie nell'Alto Medioevo*, Udine, 1988, pp.65-81 [AAAd 32].

<sup>421</sup> Presente al concilio di Ratisbona nel 792 e a Francoforte del 794, fu proprio Paolino l'autore del *Libellus Sacrosyllabus Episcoporum Italiae*, pamphlet diretto a confutare l'adozionismo (cfr. MGH *Concilia*, I, pp. 130-142).

<sup>422</sup> G. C. MENIS, *Cultura in Friuli durante l'età carolingia*, in *Aquileia e le Venezie*, p. 22.

<sup>423</sup> MGH *Dipl. Kar.*, t. I, n. 174-175, pp. 233-236.

<sup>424</sup> Gli atti del concilio di Cividale sono pubblicati in MGH *Concilia*, I, pp. 177-195.

<sup>425</sup> MGH *Dipl. Kar.*, I, n. 200, p. 269-270.

<sup>426</sup> *Ibidem*, n. 211, p. 282.

Aquileia l'energico Massenzio († 838): intenzionato a riportare la sede metropolitana all'antica grandezza, il patriarca ottenne larghi favori dall'imperatore per poter procedere al restauro della basilica di Aquileia<sup>427</sup>. Il suo impegno per la città non si limitò all'ingrandimento e alla ristrutturazione architettonica della basilica, ma si rivolse verso il più ambizioso progetto di restituire finalmente al patriarcato di Aquileia tutti i suoi diritti diocesani. Sull'esempio di Massenzio anche il patriarca Fortunato procedeva alla ricostruzione e sistemazione, nonché decorazione, degli edifici sacri di Grado, testimoniando come la rivalità per la primazia patriarcale passasse anche attraverso la promozione architettonica ed artistica della propria città episcopale.<sup>428</sup>

Gli equilibri erano tutt'altro che definiti e le due sedi episcopali continuavano a contendersi, anche nelle titolature, il capitale riferimento alla fondazione marciana per la Chiesa d'Aquileia. Motivo di prestigio ed onore, il riconoscimento della dedicazione dell'*Ecclesia aquileiensis* a san Marco e a sant'Ermagora, leggendari fondatori della cattedra patriarcale, costituiva un obiettivo importante all'interno delle strategie politico-ecclesiastiche messe in campo dalle due sedi episcopali. La dedicazione marciana ed ermagoriana fu, così, alternativamente riconosciuta ai patriarchi cividalesi e gradesi: nel 792 nei diplomi redatti a favore di Paolino la *ecclesia* patriarcale viene definita prima *in honore sanctae Dei genitricis semperque virginis Mariae vel sancti Petri principis apostolorum sive sancti Marci constructa*, poi in un secondo atto *in honore sancti Petri principis apostolorum vel sancti Hermachorae martiris Christi constructa*.<sup>429</sup> Negli stessi anni persino a Venezia si affermava una forte corrente filo-franca guidata dai *duces* Obelerio e Beato, protagonisti anch'essi di un viaggio alla corte di Carlo Magno nell'805. Il primo decennio del IX secolo è il momento di maggior intesa tra i vertici veneziano-gradesi e Carlo Magno: Fortunato è protagonista di ripetuti viaggi oltralpe e i *duces* venetici manifestano una sempre più prepotente volontà di distacco dall'orbita bizantina. Così in un diploma dell'803 il sovrano carolingio si rivolge al patriarca gradevole Fortunato definendolo *sedis sancti Marci evangelistae et sancti Hermacore episcopus*.<sup>430</sup> Il fragile equilibrio tra sovrani carolingi e Bisanzio era tuttavia destinato ad infrangersi segnando il ritorno, almeno formale, del ducato veneziano sotto l'ala del potere bizantino e scatenando un conflitto su terra ed acque tra Pipino d'Italia e i romani d'Oriente. Due decenni dopo Lotario I si rivolgerà a Massenzio di Cividale, il patriarca uscito vincitore dalla sinodo mantovana, definendolo *vir venerabilis Maxentius Aquilegensis ecclesie patriarcha, que est in honore sancte*

---

<sup>427</sup> *Ibidem*, I, n. 174, p. 234.

<sup>428</sup> Sui documenti artistici di Aquileia e Grado tra Tardo Antichità e Medioevo vd. G. BRUSIN, P.L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani* cit.; S. TAVANO, *L'arte in Friuli al tempo di san Paolino*, in *Il Friuli e l'Istria al tempo di san Paolino d'Aquileia*, G. CUSCITO (a cura di), Trieste 2003, pp. 27-56 [AAAd LV].

<sup>429</sup> MGH *Dipl. Kar.*, I, n. 175, p. 235.

<sup>430</sup> *Ibidem*, n. 200, p. 269.

*dei genetricis Marie et sancti Petri principis apostolorum seu et sancti Marci constructa*.<sup>431</sup> Appare chiaramente come per tutta la prima metà del IX secolo, e anche oltre come vedremo, l'onore di detentore della cattedra marciana ed ermagoriana fu attribuito di volta in volta al migliore interlocutore per i sovrani carolingi nell'area della *Venetia et Histria*: dunque prima a Paolino, poi al patriarca gradese Fortunato e di nuovo al titolare della cattedra aquileiese-cividalese Massenzio. La prossimità al sovrano carolingio costituiva indubbiamente l'elemento decisivo per il successo delle strategie politico-ecclesiastiche dei patriarcati rivali. Paolino, Fortunato e Massenzio furono uomini che frequentarono personalmente i sovrani franchi, varcando le Alpi per presentarsi alla corte carolingia, dove tutti risedettero per periodi più o meno brevi. La presenza oltralpe – intermittente certo, ma non per questo trascurabile perché profondamente marcata e motivata dalle strategie politiche che ognuno dei patriarchi perseguiva nella regione – e le relazioni che questi patriarchi intrattennero con i vertici del potere carolingio potrebbero inoltre essere una delle spiegazioni per il rapido passaggio nelle aree centrali dell'impero dei testi agiografici relativi ai primi due *episcopi* aquileiesi. Questi contatti suggeriscono inoltre una certa prudenza nell'univoca attribuzione ad Aquileia-Cividale – e dunque alla branca continentale del patriarcato – del ruolo di centro diffusore dei racconti agiografici che tramandarono la memoria del martirio di Ermagora e Ilario.

### **5.3. All'origine di una leggenda agiografica: il *Liber de Episcopis Mettensibus***

Prima di rivolgerci all'analisi dei documenti agiografici di area aquileiese è necessario richiamare l'attenzione su un testo solo apparentemente estraneo alle vicende legate alla *Venetia et Histria*: il *Liber de Episcopis Mettensibus* di Paolo Diacono.

Nella repressione della rivolta del duca friulano Rotgaudo (775-776) anche il fratello di Paolo, Arechi, veniva fatto prigioniero e portato oltralpe. È proprio per chiedere la liberazione del fratello che Paolo Diacono decise di rivolgersi nel 782 al re dei Franchi e dei Longobardi, Carlo. Ancora una volta è la prossimità al re a rendersi necessaria per una risoluzione favorevole della sorte del fratello di Paolo: quest'ultimo si recò dunque alla corte del sovrano carolingio, frequentata negli stessi anni dal grammatico Paolino, da Pietro di Pisa e Alcuino. Il soggiorno alla corte durò solo tre anni durante i quali Paolo scrisse per l'arcivescovo di Metz Angilramno, arcicappellano di Carlo Magno, il *Liber de Episcopis Mettensibus*, contenente le vite dei vescovi di Metz redatte secondo il

---

<sup>431</sup> MGH *Dipl. Kar.*, III, n. 9, p. 71.



modello del *Liber Pontificalis*.<sup>432</sup> Il *libellus* ha evidenti intenti encomiastici: la dinastia carolingia trova il suo santo eroe nella figura dell'antenato vescovo Arnulfo sul quale Paolo si dilunga e del quale tratteggia la sacra discendenza fino a Carlo Magno. L'ultima parte dell'opera è riservata agli epitaffi di diverse componenti femminili della famiglia del sovrano, tra i quali spicca quello per la regina Ildegarda<sup>433</sup>. L'aspetto che interessa più da vicino la nostra ricerca è il tentativo di Paolo di ricondurre la fondazione della cattedra di Metz ad una fondazione apostolica: così è proprio san Pietro ad ordinare vescovo Clemente, *vir egregius et meritis probatus*, e a destinarlo all'evangelizzazione dell'area della Mosella.<sup>434</sup> Il messaggio è inequivocabile: richiamarsi a Pietro, *princeps apostolorum*, conferisce alla sede episcopale in questione prestigio ed onore inoppugnabili. Metz si configurava così come la degna sede episcopale per una dinastia che, per questa cattedra, poteva inoltre annoverare un santo antenato vescovo. Quanto bastava per enfatizzare la legittimità sacrale della nuova dinastia.

Nello stesso *libellus* anche la sede metropolitana di Aquileia poteva trovare gli elementi di legittimazione necessari ad una definitiva imposizione dei propri diritti sulla concorrente cattedra di Grado. Probabilmente fissando su pergamena una tradizione orale ormai affermata e condivisa nell'Italia nord-orientale, Paolo Diacono inserì Aquileia tra le sedi episcopali che potevano vantare la fondazione apostolica: come per Ravenna, Brindisi e Milano, san Pietro scelse di inviare ad Aquileia un evangelizzatore e la scelta ricadde sull'evangelista Marco, il primo tra i suoi discepoli.<sup>435</sup> Sarà Marco ad insediare Ermagora alla testa della chiesa locale prima di rientrare a Roma ed essere ulteriormente scelto da san Pietro per l'evangelizzazione di Alessandria d'Egitto.

Scritto su committenza di Angilramno per la Chiesa di Metz, non è certo che il *libellus* di Paolo Diacono sia circolato subito in Italia del Nord: J. Ch. Picard suggerisce tuttavia che proprio un letterato come Paolino d'Aquileia, forse conosciuto personalmente da Paolo Diacono negli anni

---

<sup>432</sup> PAULUS DIACONUS, *Liber de episcopis Mettensibus*, ed. G. H. PERTZ, MGH SS, II, pp. 260-268.

<sup>433</sup> Sulla centralità della figura di Arnolfo, vd. O. G. OEXLE, *Die karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf*, «Frühmittelalterliche Studien» 1 (1967), pp. 250-364, M. SOT, *Historiographie épiscopale et modèle familial en Occident au IX<sup>ème</sup> siècle*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations» 33 (1978), pp. 433-449 ; M. SOT, *Le Liber de episcopis Mettensibus dans l'histoire du genre Gesta episcoporum*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore cit.*, pp. 527-549.

<sup>434</sup> PAULUS DIACONUS, *Liber de episcopis Mettensibus*, ed. G. H. PERTZ, p. 261: *Ea igitur tempestate cum apud Galliam Belgicam Mediomatricum, quae etiam Mettis appellatur, civitas in ipsa Mosellae amnis ripa posita, copiosis populorum turbis abundaret, ad eandem beatus Petrus apostolus urbem Clementem nomine, virum egregium ac meritis probatum, sublimatum pontificali dignitati direxit, cum quo pariter, sicut antiqua tradit relatio, ad eas quae praecipuae erant Galliarum urbes verbo fidei obtinendas, alii quoque religiosi doctores ab eodem apostolorum principe missi sunt.*

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 261: *Igitur cum Romam pervenisset, illico qui summas quasque urbes in occiduo positas Christo domino per verbum fidei subiugaret, optimos eruditosque viros ex suo consortio direxit. Tunc denique Apollinarem Ravennam, Leucium Brundisium, Anatolium Mediolanum misit. Marcum vero, qui praecipuus inter eius discipulos habebatur, Aquilegiam destinavit, quibus cum Hermagoram, suum comitem, Marcus praefecisset, ad beatum Petrum reversus, ab eo nihilominus, Alexandriam missus est.*

della sua residenza alla corte del re franco, potrebbe averne portato un esemplare a Cividale.<sup>436</sup> D'altronde proprio Paolino sottolineava negli stessi anni la missione aquileiese dell'evangelista Marco in uno dei suoi carmi.<sup>437</sup> La politica ecclesiastica intrapresa dalla dinastia carolingia aveva infatti fortemente stimolato l'affermazione di una nuova tipologia agiografica di orientamento ecclesiologico: l'apostolicità delle Chiese occidentali. Il legame diretto con Cristo, dal quale erano stati scelti personalmente, aumentava la credibilità della predicazione degli apostoli e il prestigio della sede da loro eletta per l'evangelizzazione e l'istituzione di una nuova *ecclesia cristiana*<sup>438</sup>.

Alla fine dell'VIII secolo, Aquileia-Cividale aveva così a disposizione tutti gli elementi, ereditati dalla tradizione orale e scritta, per poter rivendicare la primazia nella regione.

#### **5.4. Genesi di due racconti agiografici: la *Passio Hermachorae et Fortunati* (BHL 3838) e la *Passio Helari et Tatiani* (BHL 3881)<sup>439</sup>**

I due racconti agiografici dedicati ai primi *episcopi* aquileiesi sono stati entrambi, e da sempre, riallacciati alla città di Aquileia, dunque allo *scriptorium* patriarcale di quella che diverrà al principio del VII secolo la branca cividalese del patriarcato.

Una considerazione preliminare è, tuttavia, necessaria. Il trasferimento della sede episcopale a Grado provocato dall'invasione longobarda doveva aver interessato anche la tradizione liturgica ed agiografica di Aquileia. Se Paolino aveva portato con sé il tesoro della Chiesa, come dichiarano Paolo Diacono, gli atti del concilio di Mantova e le cronache redatte a partire dell'XI secolo,<sup>440</sup> esso doveva verosimilmente comprendere, oltre alle reliquie dei santi, anche i testi dedicati alla loro commemorazione e celebrazione. Pur ammettendo che Paolino, in fuga davanti ai Longobardi, abbia trascurato di prendere con sé le *sacrae litterae* della sua Chiesa, la tradizione aquileiese fu certamente restaurata a Grado, soprattutto dal carismatico patriarca Elia, e ciò significò procurarsi,

---

<sup>436</sup> J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 586-587.

<sup>437</sup> PAULINUS AQUILEIENSIS, *Carmen VIII*, ed. D. NORBERG, *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée* cit., p. 158 (cfr. *MGH Poetae Latini Aevi Carolini*, I, p. 140): *Marcus beatus doctor evangelicus (...) a beato Petro missus adiit aquileiensem dudum famosissimam urbem*.

<sup>438</sup> Vd. R. GRÉGOIRE, *Riflessioni sull'agiografia marciiana*, in *S. Marco: aspetti storici e agiografici*, A. NIERO (a cura di), Venezia, 1996, pp. 411-427.

<sup>439</sup> La redazione di questo paragrafo è debitrice della pubblicazione del primo volume di studi filologici sui testi agiografici di area aquileiese e istriana riuniti in *Le Passioni dei martiri aquileiesi e istriani*, E. COLOMBI (a cura di), I, Roma, 2008.

<sup>440</sup> Le Cronache altomedievali di Aquileia e Grado sono riunite in un unico volume ed edita a cura di G. MONTICOLO, *Cronache veneziane antichissime*, I, Roma, 1890 [Istituto Storico Italiano. Fonti per la Storia d'Italia, 9]; per il *Chronicon Altinate* vd. invece G. FEDALTO – L. A. BERTO, *Cronache*, Città Nuova, 2003, pp. 189-269; per l'opera di Andrea Dandolo vd. *Chronica per extensum descripta*, ed. E. PASTORELLO, RIS XII/1, Bologna, 1938.

arricchire o allestire nuovamente, i codici necessari al corretto svolgimento della liturgia. La convocazione della sinodo di Grado nel 579, alla quale parteciparono i vescovi della *Venetia et Histria*, testimonia la conservazione dell'importante ruolo politico-ecclesiastico del patriarcato nella *Regio X*, così com'era stato per i secoli precedenti. Dobbiamo dunque immaginare che, quando nel 610 il patriarcato si sdoppiò in due sedi, Grado doveva essere ben fornita di tutti gli strumenti liturgici necessari alle attività ecclesiastiche della diocesi e al contrario fu forse proprio Giovanni, primo patriarca concorrente su suolo longobardo, a vedersi momentaneamente sprovvisto di testi liturgici e raccolte agiografiche. Cividale e Grado erano, dal VII secolo in avanti, ugualmente depositarie della tradizione agiografica aquileiese tardo-antica ed entrambi gli *scriptoria* patriarcali erano in possesso degli strumenti necessari – cultura letteraria, memoria e documenti – per essere le officine nelle quali videro la luce le *Passiones* altomedievali dedicate ai santi aquileiesi delle origini. I documenti, redatti nei due *scriptoria* patriarcali, e presentati da Massenzio di Aquileia e dal rappresentante della Chiesa di Grado alla sinodo mantovana dell'827, sono una prova tangibile dell'esistenza di due centri di produzione e conservazione documentale funzionanti nei secoli VII-IX. Pur volendo accettare l'ipotesi di un allestimento *ad hoc* della documentazione in vista della riunione conciliare di Mantova, non può tuttavia essere negata, per i secoli in questione, un'attività burocratica, forse meno intensa che in altri periodi, ma avente come inevitabile risultato una certa produzione di documenti. Solo l'individuazione di dettagli riconducibili a precisi avvenimenti o ambizioni politiche, espressione di una delle due sedi patriarcali in un preciso momento storico, può autorizzare lo studioso ad attribuire la paternità di un testo agiografico ad uno dei due *scriptoria* patriarcali, mentre molto più fragili si rivelano gli indizi legati all'esistenza di modelli letterari tardo-antichi, con ogni verosimiglianza fruibili in entrambe le sedi episcopali.

Ogni discorso storico sui testi agiografici e l'uso di questi come fonte per la storia politico-ecclesiastica della prima età carolingia richiede un'analisi preliminare volta a verificare e stabilire una datazione affidabile di questi racconti, la cui collocazione nell'arco cronologico è spesso complicata ed assai fluida. Le *Passiones* aquileiesi non sono esenti dalle difficoltà comuni a tutto l'intricato panorama della produzione agiografica altomedievale, non di meno alcune piste interpretative per la datazione dei testi sono state proposte e possono essere ulteriormente perfezionate.

Nel martirologio di Usuardo, verosimilmente redatto tra 850 e 865, troviamo al 12 luglio la seguente entrata:

*In Aquileia, natalis sancti Hermagorae episcopi, discipuli beati Marci evangelistae, qui inter miracula sanitarum et praedicationis instantiam ac populorum conversionem, plurima poenarum genera expertus, ad ultimum cum Fortunato archidiacono suo capitali supplicio perpetuum meruit triumphum.*<sup>441</sup>

Allo stesso modo al 16 marzo leggiamo:

*Apud Aquileiam, natalis beati Hilari episcopi et Tatiani diaconi, qui sub Beronio praeside post equuleum atque alia tormenta, una cum Felice, Largo et Dyonisio martyrium terminarunt.*<sup>442</sup>

Malgrado la laconicità delle *notitiae*, i pochi dettagli offerti dal monaco di Saint-Germain-des-Prés provano non solo la conoscenza delle due coppie di martiri aquileiesi, ma anche dei testi che raccontavano la loro passione. La *Passio sancti Hermachorae* presenta il primo *episcopus* aquileiese intento nell'opera di evangelizzazione della regione di Aquileia, compito che l'evangelista Marco aveva intrapreso prima di lui e che costerà ad Ermagora il martirio insieme al suo arcidiacono Fortunato.<sup>443</sup> Allo stesso modo la *Passio Helari* (BHL 3881) narra il martirio, ad opera del governatore Beronio, del vescovo Ilario e del suo arcidiacono Taziano, torturati ed uccisi insieme ad altri tre cristiani dei quali il racconto tramanda il nome.<sup>444</sup>

La redazione del *Martyrologium* di Usuardo può essere, così, acquisita come un valido termine *ante quem* per la scrittura delle due *Passiones*. La datazione è inoltre confermata dai più antichi testimoni manoscritti: il passionario di Sankt Lambrecht (Graz, Universitätsbibliothek, 412) e il passionario di Reichenau (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Augiensis XXXII) costituiscono le prime collezioni di testi agiografici ad includere le due *Passiones* e sono entrambi databili al IX secolo. Il codice di Sankt Lambrecht, monastero benedettino fondato nel 1066 in Stiria, si presenta come una composita raccolta agiografica nella quale è possibile individuare una sezione 'aquileiese' (ff. 87r-145r) dedicata ad una serie di santi particolarmente venerati nella regione di Aquileia. Il passionario di Sankt Lambrecht, se non fu direttamente esemplato in Friuli, sarebbe così derivato – almeno per la sezione 'aquileiese' – da un codice di provenienza friulana.<sup>445</sup> Il codice Augiensis XXXII, proveniente dall'illustre fondazione monastica carolingia di Reichenau riunisce al suo interno un piccolo gruppo di testi in successione (ff. 36r-43v) relativi ai martiri di Aquileia. Ciò

<sup>441</sup> USUARDUS, *Martyrologium*, in J. DUBOIS, *Le Martyrologe d'Usuard: texte et commentaire*, Bruxelles, 1965, p. 266.

<sup>442</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>443</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, in *Le Passioni dei martiri aquileiesi e istriani cit.*, pp. 171-188.

<sup>444</sup> *Passio Helari et Tatiani*, ed. M. CERNO, *ibidem*, pp. 304-320.

<sup>445</sup> Cfr. P. CHIESA, *I manoscritti delle Passiones aquileiesi e istriane*, *ibidem*, pp. 108-109.

potrebbe essere il risultato della trascrizione di un *libellus* dedicato alle passioni di santi aquileiesi oppure il frutto dello ‘spoglio selettivo’ – come lo definisce Paolo Chiesa – di una raccolta agiografica aquileiese.<sup>446</sup> Il passaggio di testi dalla regione di Aquileia a Reichenau potrebbe essere avvenuto per tramite di Verona, centro di raccordo tra la penisola e le aree centrali dell’Impero. Le relazioni tra Verona e Reichenau sono infatti particolarmente attestate fin dagli anni dell’episcopato di Egino, che proprio nel prestigioso monastero carolingio decise di ritirarsi nell’ultimo decennio dell’VIII secolo.

La strada dei testimoni manoscritti prova che i testi dedicati ad Ermagora e ad Ilario dovevano non solo già circolare in area italica, ma essere ormai parte stabile ed integrante del *corpus* di testi agiografici propri della Chiesa aquileiese.

La datazione della *Passio Hermachorae* nella forma a noi pervenuta (BHL 3838) può essere ulteriormente precisata da un altro antico codice particolarmente importante per la ricostruzione della tradizione manoscritta della *Passio*: il passionario torinese B.N. F III 16 datato al X secolo, che Paolo Chiesa considera uno dei manoscritti chiave per la ricostruzione dello *stemma codicum* della *Passio*. Il codice, che contiene unicamente il testo dedicato ad Ermagora e non la *Passio Helari*, è un testimone di tipo fortemente conservativo e costituirebbe, sempre secondo Paolo Chiesa, “un deposito di materiale agiografico circolante almeno un secolo prima, precedente alle sistemazioni linguistiche e redazionali che produrranno la forma più diffusa di questa *Passio*”.<sup>447</sup> Il passionario conservato a Torino avrebbe così un grado di parentela più prossimo all’archetipo dei codici di Sankt Lambrecht e Reichenau, che pure risalgono al secolo precedente e potrebbe essere un testimone assai fedele dell’officina agiografica nella quale venne allestita la *Passio Hermachorae*. È significativo che in questa raccolta agiografica non sia stata inserita la *Passio Helari*, come d’altronde nessun altro testo dedicato a santi di area aquileiese. Il codice, appartenente al monastero di Bobbio, non fu infatti copiato nella prestigiosa fondazione monastica, come testimoniano le sue caratteristiche paleografiche e il contenuto, che non corrisponde al santorale bobbiese.<sup>448</sup> Paolo Chiesa è persuaso che esso debba essere considerato “un apografo nel quale è confluito materiale agiografico proveniente da diversi esemplari” e l’ipotesi più accreditata riconduce l’origine del codice alla pianura veneto-emiliana, area che spiegherebbe l’elevato numero di testi tradotti dal greco presenti nella raccolta agiografica in questione.

Per la definizione di un termine *a quo* per la redazione della *Passio*, il più possibile affidabile, è necessario rivolgersi al testo. La *Passio Hermachorae et Fortunati*, conservata da una sessantina di

---

<sup>446</sup> Cfr. P. CHIESA, *I manoscritti delle Passiones* cit., p. 110.

<sup>447</sup> P. CHIESA, *Introduzione*, p. 113.

<sup>448</sup> Cfr. P. CHIESA, *Le versioni latine della Passio Febroniae*, Spoleto, 1990, in particolare pp. 46-49.

testimoni manoscritti, presenta due forme principali del testo, la prima suddivisa a sua volta in tre recensioni (identificate univocamente come BHL 3838, BHL 3839 e BHL 3840) e la seconda pervenutaci in un'unica redazione (BHL 3841). L'analisi filologica permette di identificare BHL 3838 come la recensione più antica. Essa rappresenta inoltre la versione più diffusa nei codici manoscritti e da essa deriverebbero le altre recensioni.<sup>449</sup>

Il racconto agiografico si presenta articolato intorno a due nuclei principali: il primo si interessa all'affermazione della missione ad Aquileia dell'evangelista Marco, per poi concentrarsi sulla successione di Ermagora nell'opera di istituzione di una nuova comunità cristiana nella *Regio X* dell'impero romano; il secondo nucleo del racconto segue le vicende di Ermagora soffermandosi sul processo, le torture, i miracoli, le conversioni, e infine il martirio. Questa seconda parte del testo, più lunga della precedente, è anche la più stabile nella tradizione manoscritta ed essa si conserva pressoché inalterata nelle diverse redazioni della *Passio*. I cambiamenti più significativi al testo, nella forma e nel contenuto, riguardano il nucleo 'marciano' della narrazione, che varia sensibilmente nelle quattro versioni del racconto.

Il testo della *Passio* identificato come BHL 3838 si apre con il ricordo della missione di evangelizzazione degli apostoli che portò il *princeps apostolorum* Pietro, insieme a Paolo, a Roma. Con loro giunse a Roma Marco *qui et ipse beati Petri primus fuit discipulus*.<sup>450</sup> Spronato da Pietro, Marco fu investito della predicazione del *verbum Domini* nella città *quae vocatur Aquileia Austriae provinciae*. Queste prime linee di testo sembrerebbero essere una rievocazione puntuale dell'analoga investitura di Apollinare per la missione di evangelizzazione della città di Ravenna. Nella *Passio sancti Apollinaris* è infatti possibile leggere:

*Post multum vero temporis ait beatus Petrus apostolus Apollinari discipulo suo: "quid sedes nobiscum? Ecce eruditus es de omnibus quae fecit Jesus, surge et accipe Spiritum sanctum, simulque pontificatum et perge ad urbem, quae vocatur Ravennantium."*<sup>451</sup>

Ricevuto il bastone pontificale Marco intraprese il viaggio. Il primo miracolo, come d'altronde per la *Passio Apollinaris*, si manifestò nell'area suburbana: la guarigione miracolosa del giovane lebbroso Ataulfo, figlio di uno dei primi cittadini di Aquileia, divenne l'occasione per la

---

<sup>449</sup> P. CHIESA, *I manoscritti delle Passiones* cit., p. 140.

<sup>450</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 172.

<sup>451</sup> *Passio sancti Apollinaris* (BHL 623), AASS Iul. V, p. 345. Cfr. *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 172: *Tunc dicit ad eum beatus Petrus: "Quid hic nobiscum moraris? Ecce, eruditus es de omnibus quae fecit Iesus Nazarenus; surge et perge ad urbem quae vocatur Aquileia Austriae provinciae ad praedicandum verbum Domini". Tunc accipiens beatus Marcus primam sortem et baculum pontificatus, arripuit iter et veniens pervenit ad urbem Civitatis Aquileiae.*

conversione dell'intera famiglia del miracolato e di una non meglio precisata *multitudo populi*. Desideroso di rivedere Pietro, Marco fallì nel tentativo di lasciare occultamente la città e, incalzato dal popolo, organizzò l'elezione popolare del primo *episcopus* aquileiese. Il prescelto Ermagora seguì a Roma l'evangelista e qui fu investito del *baculum pontificatus et velamen sacramenti* che lo istituirono *proton episcopus provinciae Italiae*.<sup>452</sup> Rientrato ad Aquileia, Ermagora si dedicò all'organizzazione e all'affermazione dell'*ecclesia* aquileiese sul territorio, ordinando *levitas et seniores* ed occupandosi dell'evangelizzazione di Trieste e di altre città.

Nella recensione BHL 3840 la fondazione della cattedra aquileiese è legata unicamente a Marco: l'evangelista avrebbe raggiunto Aquileia solo dopo il martirio di Pietro e sarebbe stato lui in prima persona ad ordinare *episcopus* Ermagora. I testimoni di BHL 3840 sono più tardi e relativi ad un'area geografica piuttosto ristretta: i codici più antichi sono datati al XII secolo e rimandano ad un'area austriaco-bavarese. L'intervento sulla prima sezione della *Passio* potrebbe essere stato dettato da ragioni di politica ecclesiastica nel tentativo di sminuire la nobiltà di origine dell'ordinazione di Ermagora o di ricondurla alla sola iniziativa marciana. Un alternativo movente alla modifica del racconto potrebbe essere stato la volontà di adeguamento del testo della *Passio* ad una diversa tradizione agiografica, attestata negli apocrifi neotestamentari, che rendeva difficoltosa la collocazione di un viaggio a Roma dell'evangelista prima del martirio di Pietro.<sup>453</sup>

L'analisi filologica delle due redazioni e della tradizione manoscritta confermerebbe l'ipotesi di una riscrittura di BHL 3838 che avrebbe escluso l'origine petrina della Chiesa aquileiese. Una versione la cui paternità potrebbe essere estranea al patriarcato, soprattutto se la redazione è da imputare ad un momento successivo alla sinodo di Mantova dell'827.<sup>454</sup>

La versione BHL 3838, verosimilmente più antica e con ogni probabilità legata al momento carolingio di ridefinizione della giurisdizione patriarcale di Aquileia, non è un testo omogeneo. L'analisi stilistica delle due parti, 'marciana' ed 'ermagoriana', rivela l'esistenza di due mani diverse per la redazione delle due parti del testo. Paolo Chiesa osserva una maggiore qualità letteraria della seconda parte del testo, concludendo che "la sezione 'ermagoriana' della *Passio* è stata scritta in ambiente letterario più evoluto rispetto alla sezione 'marciana', assai meno curata sul piano retorico".<sup>455</sup> Il grossolano collegamento tra le due parti confermerebbe l'esistenza di due separate partizioni del testo, redatte in maniera indipendente l'una dall'altra e unite solo in un

---

<sup>452</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 175.

<sup>453</sup> P. CHIESA, *Passio Hermachorae et Fortunati* cit., pp. 139-144.

<sup>454</sup> Per una dettagliata analisi dei rapporti possibili tra le due redazioni rimando all'introduzione di Paolo Chiesa all'edizione critica (cfr. *Ibidem*, pp. 139-144).

<sup>455</sup> P. CHIESA, *Passio Hermachorae et Fortunati*, p. 145.

secondo momento. L'ipotesi più probabile vedrebbe l'aggiunta dell'introduzione 'marciana' al nucleo 'ermagoriano'.

Fluida è, infatti, la collocazione, nelle quattro redazioni della *Passio*, della cerniera relazionale tra i due nuclei della narrazione. Nella versione BHL 3838 il raccordo è operato tramite quattro brevi paragrafi: se il terzo e il quarto paragrafo costituiscono la necessaria transizione per legare le due sezioni di testo ed introdurre la storia del martirio di Ermagora, il primo e il secondo appaiono assai meno pertinenti al contesto. La difficoltà di spiegazione di una tale incongruità è stata definitivamente chiarita e risolta ancora una volta da Paolo Chiesa: i due paragrafi in questione sono in realtà un reimpiego nella *Passio Hermachorae et Fortunati* del prologo della *Passio Polyeucti, Candidiani et Filoromi* (BHL 6888 e BHL 6887b)<sup>456</sup>. La cerniera redazionale tra i due testi fu verosimilmente introdotta nel momento della formazione del testo complessivo nella forma conosciuta. Il codice bobbiese B.N. F III 16 è l'unico esemplare a tramandare nella stessa collezione di testi le due *Passiones*: la *Passio Polyeucti*, nella versione identificata come BHL 6887b, presenta il prologo nella forma esatta in cui esso fu inserito nella BHL 3838, recensione più antica e diffusa della *Passio Hermachorae*. Nella raccolta agiografica bobbiese, tuttavia, il testo relativo al martirio del proto-*episcopus* aquileiese è ancora privo del reimpiego: il codice potrebbe così conservare materiale proveniente proprio dall'ambiente in cui fu fatto l'inserimento, dunque con ogni probabilità la sede episcopale di Aquileia-Cividale, e sarebbe il testimone di un momento storico assai prossimo alla compilazione definitiva del testo di BHL 3838.

Alla luce dei recenti studi filologici, la sezione 'ermagoriana' costituirebbe la parte primitiva della *Passio Hermachorae*, il nucleo più antico, alla quale furono successivamente aggiunti l'introduzione 'marciana' e i paragrafi necessari alla transizione tra le due eterogenee partizioni del testo. Questa ricostruzione, proposta autorevolmente da Paolo Chiesa, presuppone che il racconto agiografico dedicato a Ermagora abbia potuto esistere, per un certo periodo, indipendentemente dalla leggenda marciana alla quale fu, solo in un secondo momento, riallacciato.

I recenti e importanti elementi offerti dalla filologia presentano allo storico nuovi interrogativi e l'uso della *Passio* come fonte per l'analisi storica deve essere necessariamente ridiscusso. Provata l'esistenza di un racconto agiografico dedicato al martirio del vescovo Ermagora, indipendente dal nucleo 'marciano' e ad esso anteriore, si perde ogni elemento di collegamento tra il primo vescovo aquileiese e la fondazione apostolica della sua cattedra. La sezione 'ermagoriana' si presenta nella forma degli *Acta martyrum* centrata sul processo, la tortura e il martirio dei *milites Christi*. Se la

---

<sup>456</sup> Per la presentazione sinottica del prologo della *Passio Polyeucti, Candidiani et Filoromi* e della *Passio Hermachorae et Fortunati* vd. P. CHIESA, *Passio Hermachorae et Fortunati*, pp. 149-150.



*Passio* originale fu ampliata nella forma divenuta celebre senza interventi sostanziali sul testo primigenio, il primo agiografo di Ermagora non si soffermò sull'origine dell'investitura episcopale del santo aquileiese. D'altronde la figura di Ermagora non fu immediatamente identificata con quella di un *episcopus*: nel *Martirologium Hieronymianum* al 12 luglio (IV Id. Iul.) leggiamo:

*In Aquileia sanctorum Fortunati et Armageri.*<sup>457</sup>

Il Martirologio, composto nel Nord Italia, tra Milano ed Aquileia nel V secolo non chiarisce a quale tipologia di santità apparteneva la coppia di santi, e l'omissione lascerebbe pensare che si tratti di semplici martiri. Il compilatore del *Martyrologium* non rinunciava, infatti, ad indicare la carica episcopale del *miles Christi* in questione, quando questa gli fosse conosciuta. Quest'indizio è ancora più provante se si considera che il calendario martiriale geronimiano fu compilato nel Nord Italia, ipotesi ormai più accreditata presso gli studiosi, dunque in un'area prossima alla *X Regio* di nostro interesse. Inoltre *Armigerus* (*Armagri* e *Armigeri* ne sono le varianti) appare in seconda posizione rispetto a Fortunato e ciò rivela la mancanza di un qualsivoglia rilievo accordato alla figura di Ermagora. Ancora nel V secolo la carica episcopale non era così stata associata al nome di *Hermachora*. L'agiografo della sezione 'ermagoriana', nella forma in cui questa si presenta all'interno della *Passio Hermachorae*, tace ogni accenno all'attività propriamente episcopale di Ermagora e non fornisce nessun elemento che indichi nel martire aquileiese la figura del primo *episcopus* di Aquileia. D'altronde la *ecclesia* aquileiese appare già ben organizzata al momento del processo di Ermagora, come si potrebbe arguire dalla supplica rivolta al santo presule dalla sua comunità cristiana, composta da *universi presbyteri vel diaconi omnesque clerici seu ordines ecclesiae*, affinché indicasse un successore nel caso in cui il suo gregge fosse stato privato del suo pastore.<sup>458</sup> Tra gli sporadici elementi che sembrano discostarsi dal pedissequo impiego del modello letterario degli *acta martyrum* appare l'accenno alla sollevazione popolare provocata a Roma dalla predicazione dell'apostolo Pietro. I sacerdoti pagani minacciano infatti il *praeses* Sevasto paventando disordini peggiori di quelli occorsi a Roma se non saranno presi provvedimenti punitivi nei confronti di Ermagora.<sup>459</sup> L'intenzione parrebbe quella di sottolineare ulteriormente il prestigio di Ermagora paragonandolo direttamente al *princeps apostolorum*. La secolare opposizione a Roma in seguito allo scisma tricapolino, appoggiata dai sovrani longobardi sotto la cui tutela rifioriva a Cividale la cattedra aquileiese, così come una più banale volontà di accostare l'*episcopus* aquileiese al santo più prestigioso della Cristianità potrebbero essere le spiegazioni di un tale dettaglio. La

<sup>457</sup> MH, ed. H. QUENTIN, p. 371.

<sup>458</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 186.

<sup>459</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 183: «*Quoadusque parces huic mago? Ecce, omnem subvertit populum! Ecce, hic peiorem facit subersionem quam Petrus in Urbe Roma! Qualiter Petrum nosti punitum, tolle et interfice magum: nam contra te incipiemus relationem imperatori dirigere*».

partizione di testo dedicata al processo e al martirio di Ermagora è infatti immediatamente collocata nel tempo dall'introduzione “*eodem vero tempore, imperante Nerone in urbe Roma et praefecturam agente Agrippa, qui fuit filius fratris ipsius Herodis*”.<sup>460</sup> E' il momento storico caratterizzato dalle missioni apostoliche e dalla formazione delle prime comunità di cristiani. Una scelta controtendenza rispetto al periodo tardo-antico scelto nelle restanti *Passiones* aquileiesi altomedievali, che collocano il martirio dei *milites Christi* locali sotto i governi imperiali di Diocleziano (*Passio Felicis et Fortunati* BHL 2860, *Passio Cantii, Cantiani et Cantianillae* BHL 1545) e Numeriano (*Passio Helari et Fortunati* BHL 3881). Una scelta che potrebbe presupporre la conoscenza della *Passio Apollinaris* che sceglieva lo stesso periodo storico per far del proto-*episcopus* ravennate il discepolo di san Pietro. Sicuramente non si tratta di una scelta anodina e se Ermagora non è apertamente connotato come primo *episcopus* aquileiese, l'intenzione di volerne fare un vescovo delle origini è innegabile. Il testo agiografico dedicato ad Apollinare è datato approssimativamente alla metà del VII secolo: in quei decenni l'arcivescovo Mauro (644-673) presentava la domanda di autocefalia per la sua Chiesa all'imperatore Costante II e in quell'occasione si dovette procedere sia alla confezione del falso privilegio di Valentiniano III al vescovo Giovanni I che alla *Passio Apollinaris*. Pur non costituendo un documento giuridico, quest'ultima doveva contribuire a creare il clima necessario per ottenere l'autocefalia e ciò potrebbe costituire un celebre precedente di uso dell'agiografia come materiale sussidiario utile alle rivendicazioni politico-ecclesiastiche, così come si verificherà al principio del IX secolo nella lite tra le opposte sedi episcopali di Aquileia-Cividale e Aquileia-Grado. La *Passio Apollinaris* potrebbe dunque costituire un valido indizio per la definizione di un termine *a quo* per la redazione della sezione primitiva della *Passio Hermachorae*. L'assenza di ogni insistenza sulla questione trinitaria e sull'umanità di Cristo potrebbe, inoltre, escludere la redazione del nucleo ermagoriano della *Passio* in un ambiente ancora interessato dalla lotta contro l'eresia ariana, quale fu il VII secolo.

D'altronde l'assenza nel nucleo originario della *Passio* di ogni riferimento alla supposta successione di Ermagora all'evangelista Marco nell'organizzazione dell'*ecclesia* aquileiese permette di ipotizzare una redazione precedente alla fine dell'VIII secolo, momento nel quale la relazione tra Ermagora e Marco si è ormai definitivamente affermata come testimoniato da Paolo Diacono nei suoi *Gesta de episcopis Mettensibus*.

Nessun elemento è, purtroppo, una prova conclusiva sul possibile momento di redazione del primo nucleo del testo, che potrebbe tuttavia essere sensatamente ricondotto ad un'epoca prossima

---

<sup>460</sup>*Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 177.

alla redazione definitiva della *Passio* da ascrivere al principio del IX secolo, in considerazione anche della mancata sopravvivenza del nucleo ‘ermagoriano’ come testo agiografico autonomo in nessuna delle raccolte contenenti i più antichi, e già stabili, racconti agiografici di santi aquileiesi, quali la *Passio Felicis et Fortunati* e la *Passio Cantii, Cantiani et Cantianillae*.<sup>461</sup>

I dati forniti dai recenti studi filologici sulla *Passio Hermachorae* costringono ad una nuova valutazione anche della *Passio Helari et Tatiani – Helarus* è ormai confermata come la forma originaria del nome del santo solo successivamente confusa con *Hilarus* e *Hilarius* – sottoposta anch’essa ad un nuovo studio del testo e della sua tradizione manoscritta culminati, anche in questo caso, in un’aggiornata edizione critica. L’interpretazione storica deve essere anch’essa necessariamente rivista alla luce dei significativi elementi offerti dai recenti studi filologici sul testo.

Come per Ermagora, neanche Ilario era originariamente presentato come *episcopus* nel *Martyrologium Hieronymianum*. Al 16 marzo (XVII Kal. April.), data nella quale si continuò a ricordare il suo martirio, leggiamo un assai vago.

*In Aquileia Hilari Tasiani Datiani.*<sup>462</sup>

*Notitia* che si ripete anche al giorno seguente (XVI Kal. April.), distaccando questa volta il nome di *Datianus* dalla coppia aquileiese:

*In Aquileia ad Porto Largi Hilari Titiani.*<sup>463</sup>

Una coppia di martiri che nella *Passio* fu presentata come *episcopus* e arcidiacono, testimoniando l’accresciuto interesse verso la carica episcopale che viene ad aggiungersi alla semplice caratterizzazione martiriale.

In modo analogo alla *Passio Hermagorae* Ilario, accusato da un sacerdote pagano, deve presentarsi al cospetto del prefetto Beronio, scelto dall’imperatore Numeriano († 284) per il

---

<sup>461</sup> Il codice XXII del Museo Archeologico di Cividale del Friuli, la cui seconda parte corrisponderebbe ad un collezione agiografica carolingia, è il primo esemplare sopravvissuto di passionario in uso presso la Chiesa di Aquileia. Al suo interno non sono inserite né la *Passio Hermachorae et Fortunati* né la *Passio Helari et Tatiani*, come sarebbe lecito attendersi per dei testi entrati ormai a far parte della tradizione agiografica e della liturgia locale. Un passaggio in area franca già a partire dell’VIII secolo è dimostrato per la *Passio* dei Canzi, a lungo falsamente imputata alla piuma di sant’Ambrogio e particolarmente prestigiosa proprio in virtù di quest’attribuzione: notizie della passione dei tre santi possono essere lette nel manoscritto di San Gallo, Stiftsbibliothek 188, omeliario datato al principio dell’VIII secolo (cfr. riproduzione digitale del codice disponibile online sul sito <http://www.e-codices.unifr.ch>, l’omelia sui martiri aquileiesi è vergata alle pp. 42-44).

<sup>462</sup> MH, ed. H. QUENTIN, p. 147.

<sup>463</sup> *Ibidem*, p. 148. Il dettaglio “ad Porto” è assente da due autorevoli ed antiche recensioni del *Martyrologium* (il *codex Senonensis* (Bibl. Naz. Nouv. Acq. Lat. 1604) e il *codex Wissemburgensis* (Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek Weiss. 81), rispettivamente datati al X e alla fine dell’VIII secolo) potrebbe essere stato assente nella versione alla quale fece riferimento l’agiografo al momento di costruire la leggenda di Ilario e Taziano, che si vide così costretto a mantenere il nome di un martire *Largus*, altrimenti sconosciuto, ma attestato nella raccolta geronimiana.

governo della città di Aquileia. Irremovibile nella fede cristiana, Ilario sopporta *hilari vultu* la tortura continuando ad intonare canti al Signore. La potenza di Dio si manifesta al segno della croce che il santo imprime sulle sue labbra: il suo soffio riduce in polvere le statue degli idoli riunite nel tempio di Ercole dove Ilario era stato condotto per sacrificare agli dei. Rinchiuso nuovamente in carcere il vescovo aquileiese, è il diacono Taziano ad essere condotto davanti al tribunale del governatore Beronio. Ancora una volta nulla può la tortura e Taziano viene rinchiuso nella stessa cella di Ilario. I due *militēs Christi* raccolti in preghiera invocano l'intervento divino contro i pagani: un terremoto scuote la città, il tempio di Ercole crolla e molti pagani restano uccisi. Minacciato dai sacerdoti pagani, Beronio si risolve per l'esecuzione dei due uomini, martirizzati insieme ad altri tre cristiani, Felice, Largo e Dionisio.

A lungo gli storici si sono interrogati sul nucleo storico ed originale della *Passio*. Altrettanto centrale nella storiografia è stata la ricerca della storicità dei due martiri e dell'antichità del loro culto.<sup>464</sup> Una basilica ottagonale di epoca paleocristiana (IV sec.) dedicata al martire Ilario proverebbe infatti l'esistenza ad Aquileia, già in età tardo-antica, di un edificio martiriale intitolato al santo.<sup>465</sup> La venerazione locale sarebbe provata anche da un'iscrizione musiva donatoria di Grado della prima metà del sec. V.<sup>466</sup>

Concordemente ritenuta di origine tarda, la leggenda agiografica è stata considerata un prodotto del periodo carolingio, dipendente dalla *Passio Hermachorae* e anteriore all'inserimento di dettagli estratti dalla *Passio* nel *Martyrologium* di Usuardo.

Recentemente Marianna Cerno ha dimostrato il consistente reimpiego nella *Passio Helari et Tatiani* di un altro testo agiografico: la *Passio* dedicata al martirio di Anania, *presbyter* della Fenicia condannato a morte, insieme al suo carceriere e a sette soldati, al tempo di Diocleziano.<sup>467</sup> Notizie su questo gruppo di martiri possono essere trovate nel Sinassario Costantinopolitano - raccolta di epitomi e narrazioni agiografiche datata concordemente, nella forma a noi pervenuta, al

---

<sup>464</sup> Sono intervenuti sulla questione della storicità di Ilario e del suo martirio, F. LANZONI, *Le diocesi* cit., pp. 883-884, P. PASCHINI, *La Chiesa aquileiese e il periodo delle origini*, Udine, 1909, in particolare pp. 48-52; ancora P. PASCHINI, *A proposito dei martiri aquileiesi*, «Aquileia Nostra» IV (1933), pp. 25-30; più recentemente G. CUSCITO, *I martiri aquileiesi* cit., pp. 82-100; A. NIERO, *I martiri aquileiesi* cit.; R. BRATOŽ, *Il Cristianesimo aquileiese prima di Costantino*, Udine 1999, in particolare pp. 195-207.

<sup>465</sup> S. TAVANO, *Sant'Ilario, patrono di Gorizia*, in L. CICERI (a cura di), *Guriza 46° Congres, 28 setembar 1969*, Udine, 1969, pp. 161-174.

<sup>466</sup> In verità l'epigrafe musiva – il cui testo presenta un semplice “Hilarus et T[atian]us” attesta unicamente che due donatori con quel nome vollero ricordare la porzione di pavimento da loro offerta nella basilica paleocristiana di Piazza della Vittoria (cfr. G. BRUSIN, P.L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado* cit., pp. 503-510; vedi anche G. BOVINI, *Grado paleocristiana*, Bologna, 1973; M. P. BILLANOVICH, *Appunti di agiografia aquileiese*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 30 (1976), pp. 5-24; S. TAVANO, *Mosaici di Grado*, in *Atti del 3° Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Trieste, 1974, pp. 167-199 [AAAd, 6].

<sup>467</sup> M. CERNO, *Un modello letterario dell'agiografia aquileiese: Anania (BHL 397)*, «Vetera Christianorum» 44 (2007), pp. 13-32.

X secolo, sebbene un nucleo più antico sia in essa indubbiamente presente - che riporta un riassunto della *Passio* al 27 gennaio, ma nel complesso il *presbyter* Anania e i suoi compagni restarono sconosciuti in Occidente. La *Passio Ananiae, Petri et septem militum* (BHL 397) è infatti la traduzione latina di un originale greco (BHG 2023) conservato unicamente, a quanto sembra, in un manoscritto del monastero di San Salvatore di Messina datato al X-XI secolo.<sup>468</sup> Nella penisola italica altomedievale, i centri scrittori nei quali si continuava a conoscere il greco e a poter, dunque, tradurre testi greci in latino, erano estremamente rari: indubbiamente Roma, dove continuò ad essere persistente la presenza di monaci orientali, Napoli e forse anche Ravenna. Alcuni indizi, come l'inspiegabile ritrovamento da parte di Anastasio Bibliotecario di un manoscritto greco a Mantova nel IX secolo, confermerebbero l'esistenza di codici agiografici greci nella pianura padana. Peraltro Paolo Chiesa ipotizza una certa attività di traduzione nell'area veneto-emiliana, come testimonierebbero le traduzioni dal greco della *Passio Victoris et Coronae* (BHL 8560b) e della *Passio Febroniae* (BHL 2844).<sup>469</sup> La leggenda di Anania giunse in Occidente direttamente da Bisanzio e qui fu tradotto nella versione latina della quale l'agiografo di Ilario e Taziano fece largo uso. Molte osservazioni sulla forma letteraria, stilistica, linguistica e contenutistica del testo relativo ad Ilario e Taziano vengono, così, a cadere. Dei quattordici paragrafi che scandiscono il testo edito da M. Cerno, ben nove partizioni sono una fedele riproposizione *verbatim* della *Passio Ananiae*. Persino la supposta ironia dell'agiografo di Ilario che gioca sull'accostamento tra il nome del santo e l'espressione *hilari vultu* deve essere ridimensionata in quanto reimpiego di un sintagma già presente nella *Passio* di Anania.

L'apporto originale dell'agiografo di Ilario si limita alla sezione introduttiva e all'ultima parte del racconto che coinvolge nel martirio l'arcidiacono Taziano. L'agiografo fa precedere la narrazione della passione di Ilario da un prologo il cui unico elemento distintivo sembrerebbe un appello a dei non meglio specificati *fratres dilectissimi*. La formula ha un chiaro e banale carattere omiletico che non tradisce nessun specifico indizio sul pubblico al quale l'agiografo si rivolgeva. La genericità del contenuto, che appare poco assortito al testo della *Passio*, potrebbe anch'essa rimandare al reimpiego di un prologo estrapolato da un altro testo agiografico o da un sermone.<sup>470</sup> La totale assenza non solo del nome dei santi ai quali è dedicato il racconto agiografico, ma

<sup>468</sup> F. HALKIN, *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, Bruxelles, 1986, pp. 78-86; cfr. M. CERNO, *Un modello letterario* cit., pp. 18-23.

<sup>469</sup> Cfr. P. CHIESA, *Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo: sviluppi di una tecnica*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia* (Atti del XXIV Convegno Storico Internazionale, Todi 11-14 ottobre 1987), Spoleto, 1989, pp. 171-200; IDEM, *Le traduzioni*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, I, *Il Medioevo latino*, vol. III, *La ricezione del testo*, Salerno Editore, Roma, 1995, pp. 165-196.

<sup>470</sup> D'altronde l'abitudine di valersi di prologhi generici da inserire in introduzione alla biografia agiografica del santo è un procedimento attestato per un numero non trascurabile di testi, cfr. B. DE GAIFFIER, *Un prologue «passe-partout»*, AB 90 (1972), p. 118; IDEM, *Nouveau témoin d'un prologue passe-partout*, AB 92 (1974), p. 352.

addirittura di ogni allusione al carattere agiografico del testo che segue, avvalorano l'ipotesi di un reimpiego posticcio, e poco pertinente, in introduzione alla narrazione del martirio della coppia aquileiese. Nelle parti debitorie della *Passio Ananiae* gli elementi originali si limitano all'introduzione della figura dell'arcidiacono Taziano, all'eliminazione delle allusioni alla giovane età di Anania, dettaglio probabilmente poco compatibile con un modello di santità episcopale, e alla sostituzione del *Caesar* Numeriano all'imperatore Diocleziano sotto il quale subiva il martirio il *presbyter* Anania. La scelta di Numeriano, che peraltro non governò mai nelle regioni occidentali dell'impero, è alquanto curiosa e potrebbe avere una duplice spiegazione.<sup>471</sup> L'idea di Numeriano persecutore dei cristiani si andò lentamente affermando in Oriente dal VII secolo in seguito alla diffusione di una delle versioni della leggenda del vescovo antiocheno Babila, che lo vedeva subire il martirio proprio *sub Numeriano*. Nel *Chronicon Paschale*, la cui redazione è fissata all'anno 629, troviamo annotati due martiri sotto il nome di Babila ed uno di essi avvenuto proprio durante l'impero di Numeriano. L'immagine di persecutore del predecessore di Diocleziano è ripresa poi da fonti bizantine, agiografiche e storiche, successive, tra le quali quel *Synaxarium Ecclesiae Costantinopolitanae* nel quale viene ricordato anche il martirio di sant'Anania. Alla derivazione bizantina si intrecciò probabilmente anche un atteggiamento questa volta tipicamente occidentale che stornava dal *Caesar* Carino, leggendario capostipite della famiglia cristiana degli *Anicii*, ogni sospetto di azioni anti-cristiane. L'appartenenza alla *gens Anicia*, rivendicata proprio per i martiri aquileiesi Canziani, rendeva impossibile ogni accusa di persecuzione nei confronti di Carino. Quest'*état des choses* potrebbe spiegare l'altrimenti assai bizzarra imputazione a Numeriano di una *iussio* diretta contro la comunità cristiana.

Rispetto al modello, l'agiografo di Ilario è inoltre più preciso nel dare un nome al governatore della città di Aquileia e nel modificare quello del delatore *Munificandus* nel più evocativo *Monofantus*, dettaglio che suggerisce una buona padronanza della lingua greca da parte dell'agiografo.<sup>472</sup> Il deliberato intervento sul modello della *Passio* si spiega soltanto con la consapevole intenzione di offrire un nome alternativo 'parlante' al sacerdote pagano, battezzato così come colui che "parlò una volta sola" ed assai incisivamente visto che sarà proprio lui a denunciare Ilario e a convocarlo all'udienza presso il tribunale del *praeses* Beronio. Anche in questo caso sembrerebbe più verosimile ipotizzare la paternità gradese del testo: la conoscenza e la padronanza del greco si spiegano infatti più economicamente in un contesto di consuetudine delle relazioni con

---

<sup>471</sup> Per una più dettagliata analisi dei problemi di storicità della persecuzione dei cristiani da parte di Numeriano rimando a R. BRATOŽ, *Il Cristianesimo aquileiese prima di Costantino. Tra Aquileia e Poetovio*, Udine, 1999, pp. 253-265 [Ricerche per la Storia della Chiesa del Friuli, 2].

<sup>472</sup> Cfr. M. CERNO, *Un modello letterario* cit., pp. 24-25.

Bisanzio e di tradizione liturgica greca. Ritorna della *Passio Helari* la stessa tortura a cui fu sottoposto Ermagora nella formula *in eculeo unguis radi*, ulteriore particolare ad avvalorare la tesi della posteriorità del testo su Ilario e Taziano rispetto alla *Passio Hermachorae*.<sup>473</sup> La medesima constatazione è suggerita dall'impiego della stessa invettiva “*tolle magum, interfice maleficum*” nella bocca dei sacerdoti pagani presente in entrambi i testi agiografici aquileiesi.<sup>474</sup> L'agiografo di Ilario doveva conoscere estremamente bene il testo del martirio di Ermagora o, più verosimilmente, quest'ultimo era accessibile nello *scriptorium* che vide la creazione di BHL 3881. L'ultima parte della narrazione (X-XIV) si distacca infine dal modello ed è dedicata alla rapida narrazione dell'interrogatorio e della tortura dell'arcidiacono Taziano e alla sua successiva incarcerazione nella medesima cella di Ilario. In questi ultimi è paragrafi è possibile osservare l'influenza della *Passio Hermachorae et Fortunati* sui contenuti della *Passio Helari*: i due *episcopi* Ermagora e Ilario, raggiunti in cella dai rispettivi arcidiaconi, rendono grazie al Signore per essere affiancati dai loro discepoli nel momento finale del martirio. I corpi sono raccolti in entrambi i casi da devoti fedeli – il nobile Gregorio e la matrona Alessandria nel caso di Ermagora e Fortunato, anonimi *viri sanctae ecclesiae una cum aliis fidelibus viris* per Ilario e Taziano - e sono infine sepolti fuori dalle mura cittadine. Nella stessa occasione sono martirizzati Felice, Largo e Dionisio. L'indicazione del nome di questi martiri sconosciuti potrebbe costituire un elemento per l'identificazione del luogo di redazione e dell'istituzione religiosa committente il testo in questione. Il ricorso al Martirologio Geronimiano potrebbe spiegare la presenza del nome *Largus*: al 17 di marzo, insieme alla coppia divenuta celebre, era presente il nome di Largo.<sup>475</sup> Tuttavia di molti dei martiri indicati nel *Martyrologium Hieronymianum* doveva essersi ormai persa la memoria ed esaurita la pratica cultuale. Potrebbe essere il caso di *Largus*, citato in virtù dell'autorità di cui godeva il calendario martiriale geronimiano, ma del quale l'agiografo non seppe o non volle fornire ulteriori dettagli. Il nome di Felice è, al contrario, poco illuminante perché ricorrente nell'agiografia di area aquileiese, trattandosi di uno dei santi di fama più antica e consolidata per la città di Aquileia fin dal V secolo.<sup>476</sup> Oscuro resta il riferimento a *Dionysius*: vale tuttavia la pena segnalare che il Martirologio

<sup>473</sup> L'abbandono momentaneo del modello agiografico (BHL 397) e l'inserzione di un sintagma identico a quello presente nella *Passio Hermachorae* si spiegano nel modo più verosimile ammettendo la posteriorità del testo su Ilario rispetto a quello dedicato ad Ermagora. È poco probabile, infatti, che l'agiografo si sia incidentalmente sottratto al modello, seguito pedissequamente in questa sezione di testo, con un guizzo di originalità su un particolare di poco rilievo.

<sup>474</sup> *Passio Hermachorae*, ed. P. CHIESA, p. 183: *Qualiter Petrum nosti punitum, tolle et interfice magum: nam contra te incipiemus relationem imperatori dirigere.*

<sup>475</sup> Cfr. *supra* pp. 173-174.

<sup>476</sup> Felice è celebrato insieme a Fortunato in uno dei *carmina* di Venanzio Fortunato (cfr. VENANTIUS FORTUNATUS, *Carmina*, ed. B. KRUSCH, MGH AA. AA. IV/1, *Lib. VIII*, 3, vv. 165-166) ed è ricordato nella pratica cultuale da Cromazio d'Aquileia, che ai due martiri avrebbe dedicato un sermone (cfr. J. LEMARIÉ, *Chromace d'Aquilée, Sermons I-17A*, Paris, 1969, p. 182).

Geronimiano ricordava un santo *Dionisus* di Nicomedia proprio nelle due date nelle quali si annotava il martirio di *Helarus*, il 16 e 17 marzo. Si tratta solo di piste interpretative, mancando purtroppo elementi più solidi sui quali ricostruire l'identità dei martiri fuggevolmente citati in conclusione della *Passio*.

Nel testo della *Passio Helari* e nella sua tradizione manoscritta non sono ravvisabili elementi decisivi che permettano allo studioso di pronunciarsi con certezza sul momento e il luogo di redazione del racconto dedicato ad Ilario. Marianna Cerno, nell'introduzione all'edizione critica della *Passio*, suggerisce che la prima redazione del testo sia da ricondurre ad un periodo precedente alla riforma carolingia del latino: una tendenza normalizzatrice a livello sintattico e lessicale sarebbe infatti riconoscibile nei manoscritti del ramo  $\delta$  e nel codice di Treviri Stadtbibliothek 1152, tutti posteriori al XII secolo.<sup>477</sup> È tuttavia difficile poter datare con esattezza il ritorno ad un latino ripristinato nella sua forma classica nelle regioni dell'ex regno longobardo. Se i risultati della riforma del latino scritto furono rapidi a corte e negli ambienti vicini al potere – una o due generazioni secondo Pascale Bourgain –, in area italica la necessità di una riforma della lingua scritta era certamente meno sentita ed ancora nel X secolo i copisti non si preoccupavano di applicare i nuovi standard linguistici nei codici esemplati.<sup>478</sup> Una datazione del testo alla fine dell'VIII o alla prima metà del IX secolo non sarebbe dunque in contraddizione con l'osservazione dell'uso di forme linguistiche non riformate.

I rapporti di dipendenza tra i due testi, e la direzione di queste relazioni, sono difficili da provare in modo definitivo. Le affinità tra la *Passio Helari et Tatiani* e la *Passio Hermachorae et Fortunati* toccano esclusivamente il contenuto della sezione 'ermagoriana' di quest'ultima, dunque il suo nucleo originale e più antico. L'assenza della *Passio Helari* nel codice torinese B.N. F III 16, testimone maggiormente apparentato all'antigrafo della *Passio Hermachorae*, potrebbe costituire un ulteriore indizio dell'antiorità del testo relativo a Ermagora e Fortunato così come potrebbe suggerire la possibilità che i due racconti agiografici non siano da ascrivere allo stesso centro scrittorio. I due testi furono probabilmente riuniti nel gruppo dei racconti agiografici dedicati ai martiri aquileiesi solo successivamente: dopotutto la storia del loro martirio non faceva che sottolineare il prestigio delle origini della Chiesa aquileiese, origini comuni per la branca cividalese e gradese del patriarcato. La presenza di un nucleo originale e più antico della *Passio Hermachorae* nel quale la leggenda di Ermagora esiste indipendentemente dalla leggenda marciiana apre una nuova possibilità per la definizione del momento di redazione della *Passio Helari*: il testo,

---

<sup>477</sup> M. CERNO, *Passio Helari et Tatiani*, p. 280.

<sup>478</sup> P. BOURGAIN, *Le latin médiéval*, Brepols, Turnhout, 2005, sulla riforma carolingia vd. pp. 52-59.



riconosciuto successivo al racconto del martirio del primo *episcopus* aquileiese, potrebbe essere stato scritto prima che il nucleo marciano sia stato aggiunto alla primitiva *Passio Hermachorae*. Nella *Passio Helari* l'agiografo non fornisce al suo pubblico nessuna indicazione sulla successione di Ilario alla cattedra episcopale precedentemente occupata da Ermagora. D'altronde l'ambientazione storica delle due *Passiones* rende impossibile questa soluzione: Ermagora vissuto al tempo di Nerone († 64) non avrebbe mai potuto essere il predecessore di Ilario condannato a morte sotto Numeriano († 284). La successione tra i due *episcopi* dovette, dunque, essere affermata solo posteriormente quando si tentò di ricostruire la lista episcopale della città di Aquileia, opera, come vedremo, intrapresa nella sede concorrente di Grado. Solo allora Ilario fu identificato con il secondo vescovo di Aquileia.

Se la filologia si attiene prudentemente ai dati forniti dai testi e dalla loro tradizione manoscritta, qualche indizio ulteriore per collocare nel tempo e nello spazio le due *Passiones* può essere desunto dalla ricostruzione storica degli eventi relativi alla fine dell'VIII e primi decenni del IX secolo, così come la conosciamo grazie alle fonti documentarie e narrative.

### **5.5. Auctoritates e Litterae Sacrae: i documenti probatori dei diritti della Chiesa di Aquileia (Mantova, 827)**

Il patriarca di Grado Fortunato era riuscito a conservare la giurisdizione sugli episcopati istriani grazie al suo orientamento apertamente filo-carolingio, ma alla sua morte Massenzio di Aquileia decise che era giunto il momento di risolvere lo scisma tra le due città, riportando il patriarcato aquileiese all'estensione che aveva avuto prima dello sdoppiamento della cattedra metropolitana. La tradizione orale della fondazione marciana del patriarcato, ormai fissata su pergamena da Paolo Diacono e dal patriarca Paolino, avrebbe conferito ad Aquileia gli elementi di autorità e primazia legati alla comunione con Roma *ab antiquo*, mentre la familiarità del patriarca con i sovrani carolingi avrebbe garantito l'appoggio regio alla *petitio*.

Il 6 giugno 827 si riuniva così a Mantova la sinodo che avrebbe dovuto ripristinare l'integrità dei diritti giurisdizionali di Aquileia. Alla presenza dei legati papali ed imperiali e della maggioranza dei vescovi del Regno Italico, tra i quali spiccano i metropolitani di Milano e Ravenna, furono presentati i documenti provanti le rivendicazioni della Chiesa aquileiese. Massenzio portava con sé un *libellus precum*, che riuniva quelle *auctoritates veracissimae* sulle quali riposava la *petitio*

aquileiese.<sup>479</sup> Quali documenti fossero riuniti nel *libellus* è difficile dire: l'ipotesi più accreditata sostiene che si sia trattato della *Passio Ermachorae*, della *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, della lettera del patriarca aquileiese Giovanni al re longobardo Agilulfo († 616) e del *decretum cleri et populi Polensis ad Sigualdum patriarcham*<sup>480</sup> – tutti testi volti a dimostrare l'illegittimità dell'istituzione del patriarcato di Grado. Il discorso di Massenzio ai vescovi riuniti a Mantova si aprì incisivamente con una dichiarazione riguardante la fondazione apostolica e marciana: inviato da san Pietro, fu l'evangelista Marco, insieme ad Ermagora, a fondare la Chiesa aquileiese, prima tra tutte le città d'Italia. Da quel momento, asserisce Massenzio, Aquileia restò fedele alla Chiesa romana: continuò ad esercitare la cura pastorale e conservò la propria ortodossia nei confronti della sede petrina, della quale fu sempre discepola e vicaria<sup>481</sup>. Questa *perfecta veritas* era conservata nelle *sacrae litterae* custodite nella Chiesa aquileiese.

Massenzio non specifica cosa siano le *sacrae litterae* sulle quali fonda l'argomento principale delle sue rivendicazioni, ma quelle poche parole molto dicono allo storico che può confrontarle con le prime righe della *Passio Hermachorae et Fortunati* (BHL 3838), righe incluse nel nucleo marciano della *Passio* e dunque non presenti nella primitiva redazione del racconto agiografico.

La *Passio* era proprio ciò di cui aveva bisogno Massenzio per provare la fondazione apostolica della propria Chiesa e l'indissolubile legame con Roma: non è, così, inverosimile che le *sacrae litterae* alle quali il patriarca faceva riferimento siano proprio gli atti del martirio del primo presule di Aquileia. Persino il vocabolario usato da Massenzio ricorda quello della *Passio*: per Ermagora egli usa l'attributo di *elegantissimus*, così come l'agiografo definisce il martire *elegantis persona*<sup>482</sup>. Altrettanto emblematicamente la *Passio* ricorda tra le prime azioni di Ermagora, ordinato *proton episcopus provinciae Italiae* a Roma da san Pietro, l'invio a Trieste di un *presbyter* e un diacono<sup>483</sup>. In un momento in cui le chiese dell'Istria erano uno dei punti focali delle rivendicazioni giurisdizionali dei patriarchi aquileiesi, la citazione esplicita della città tergestina nel racconto del martirio di Ermagora non può che sottolineare ulteriormente la comunanza di interessi ed intenti tra l'azione giuridica di Massenzio, registrata negli atti del concilio, e la letteratura agiografica, che poteva costituire una valida prova scritta all'interno di una manovra eminentemente politica.

---

<sup>479</sup> *Concilium Mantuanum*, MGH *Concilia Aevi Karolini*, II, p. 587.

<sup>480</sup> J.CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., p. 415, n. 59.

<sup>481</sup> *Concilium Mantuanum*, MGH *Concilia Aevi Karolini*, II, p. 585: *Nos, qui veritate perfecta invenimus a beato evangelista Marco, qui spiritualis et ex sacro fontis utero ac carissimus sancti Petri apostoli fuit filius, necnon ab elegantissimo Hermachora Aquileiensem aecclesiam pre omnibus Italiae in Christi fide prius fundatam esse et pastorem ibi semper curam servatam et sanctorum apostolorum sanctae Romanae aecclesiae doctrinis imbutam atque ipsam semper eius fuisse discipulam et peculiarem ac vicariam in omnibus. Quemadmodum insertum in eiusdem Aquileiensis aecclesiae comperimus sacris litteris.*

<sup>482</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 175.

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 175.

Altrettanto esemplare è l'insistenza sulla preminenza di Aquileia sulle altre città della provincia *Italia* e il ruolo che essa avrebbe avuto nella diffusione della fede grazie ai *mirabilia* perpetrati da Ermagora.<sup>484</sup>

Furono ricordate anche le vicende all'origine dello scisma tra Aquileia e Grado e venne abilmente sottolineato come i patriarchi aquileiesi non avessero mai avuto intenzione di trasferire la cattedra metropolitana nell'isola di Grado, sede temporanea del patriarcato occasionata dalla *rabies barbarorum*. Si insiste ripetutamente sullo statuto di *plebs* della *perparva insula* di Grado e sull'elezione del patriarca di Grado contraria ai canoni della Chiesa e ai decreti dei Santi Padri. Viene anche citata la lettera del patriarca Giovanni al sovrano longobardo Agilulfo, ricordando come la consacrazione di Candidiano, primo presule gradese, sia stata ottenuta con la forza da parte dei bizantini dell'Esarcato. Massenzio menzionò astutamente anche l'impossibilità della “doppia fedeltà” che i vescovi dell'Istria erano costretti a promettere da una parte agli imperatori carolingi, essendo stata l'Istria annessa al ducato friulano nel 791, ma anche ai Greci per quanto riguardava la liturgia, dipendendo le diocesi istriane dal patriarcato bizantino di Grado.

Massenzio si appellava così a quei principi di politica, ecclesiastica e non solo, così cari ai sovrani carolingi: viene invocato il dovere di fedeltà agli imperatori e l'impossibilità di giurare fedeltà a due signori diversi – e a questo proposito è sufficiente ricordare le ripetute campagne di giuramenti obbligatori imposte dal sovrano franco a tutti i sudditi del suo regno<sup>485</sup> – e si insiste sulla necessità di rispettare i sacri canoni e i decreti dei Padri della Chiesa, così come era già stato stabilito a Herstal nel 779<sup>486</sup> e come fu ribadito in molti dei capitoli dell'*Admonitio Generalis* nel 789<sup>487</sup>.

Massenzio si presentò alla sinodo provvisto dei testi scritti comprovanti le sue rivendicazioni così come si appellò alla tradizione ecclesiastica: tradizione e memoria scritta, proprio i due capisaldi sui quali si poggiava l'impero carolingio. Naturalmente la memoria di Massenzio è lacunosa e non venne fatta menzione del lungo scisma tricapitolino con Roma, che avrebbe gettato giustificate ombre sull'immagine di armonia immemore con la sede petrina offerta da Massenzio.

Contumace il patriarca gradese Venerio – che forse ebbe un giustificato sentore del possibile esito negativo del concilio e rifiutò di essere giudicato in qualsiasi altra sede che non fosse la Chiesa

---

<sup>484</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 177: *Concurrebant enim ad Sanctum Hermachoram episcopum omnes Italiae provinciae populi videntes eius mirabilia, quia et per eum sancta multiplicabatur fides, paganorum autem insania confundebatur.*

<sup>485</sup> MGH *Capitularia regum Francorum*, I, cap. 18, p. 63.

<sup>486</sup> *Ibidem*, I, cap. 1, p. 47: *De metropolitanis, ut suffraganii episcopi eis secundum canones subiecti sint.*

<sup>487</sup> *Ibidem*, I, pp. 54-57.

romana<sup>488</sup> – fu il suo rappresentante, Tiberio, diacono ed *oeconomus*, a presentarsi al concilio solo dopo l'arringa di Massenzio, quando i presuli qui riuniti si erano già pronunciati unanimemente a favore della *petitio* del patriarca aquileiese. Tiberio, invitato a mostrare le *auctoritates* deponenti a favore della sede gradese, poté esibire in difesa della Chiesa di Grado solo *exemplaria*, per sua sfortuna *e nullius manu roborata*<sup>489</sup>. Ad ulteriore danno del patriarcato gradese, i testi presentati da Tiberio furono considerati piuttosto favorevoli e appartenenti ad Aquileia: questi documenti comprendevano gli atti della sinodo di Grado (579) e la *suggestio episcoporum histriensium et venetiarum ad papam Gregorium (II) missa* dei quali vengono citate le prime linee<sup>490</sup>. Al diacono gradese vennero brevemente esposte le *veritates* presentate al concilio da Massenzio ed ancora una volta sono le stesse parole che troviamo nella *Passio sancti Hermagorae*.

Così negli atti del concilio:

*Beatissimus igitur Marcus evangelista Aquileiae residens, vultum beati Petri apostoli videre desiderans, Romam urbem regrediens et secum elegantem virum, Hermachoram nomine, ab omni electum clero et populo deferens, et ab ipso beato Petro apostolo Aquileiae urbis ordinatus et constitutus est pontifex.*<sup>491</sup>

Ed ecco le parole della *Passio*:

*Cumque beatus Marcus prædicaret per annos aliquantos, emicuit in cor eius desiderium vultum S. Petri videre, [...]. Tunc Dei nutu audientes populi, concurrentes diluculo vociferabantur clamore magno, dicentes: “Quid mali egimus? Quid peccavimus? Quia tu nos derelinquere vis, da nobis pastorem!” Tunc Beatus edidit populo ut eligerent sibi quem voluissent virum christianissimum; turba populi elegerunt sibi elegantem personam nomine Hermachoram. Tunc iter faciens cum beato Marco ad urbem Romam, a beato Petro accipiens baculum pontificatus et velamen sacramenti suscipiens, factus est proton episcopus provinciae Italiae.*<sup>492</sup>

<sup>488</sup> Venerio dichiarerò successivamente a papa Gregorio IV: *nullatenus de his alicui responsum daremus, nisi coram vicario beatissimi apostolorum principis Petri, in cuius sorte vobis a Christo Deo nostro ligandi solvendique potestas incumbit.* [Documenti relativi alla storia di Venezia, I, p. 91; cfr. MGH *Epistolae*, V, p. 316]

<sup>489</sup> MGH *Concilia*, II, p. 588, l. 7.

<sup>490</sup> MGH *Concilia*, II, p. 588.

<sup>491</sup> *Concilium Mantuanum*, MGH *Concilia Aevi Karolini*, II, p. 589.

<sup>492</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 175.

Tiberio confermò senza indugio la fondazione marciiana di Aquileia<sup>493</sup> – non era questa ad essere in discussione, al contrario essa rappresentava un comune motivo di prestigio –, ma gli atti si interrompono bruscamente proprio nel momento in cui l'*oeconomus* di Venerio si accinge ad offrire la sua versione dei fatti riguardo allo sdoppiamento del patriarcato. È così espunta la parte di deposizione nella quale Tiberio avrebbe potuto far valere l'allineamento filo-romano del patriarcato di Grado contro l'eterodossia della posizione tricapitolina ostinatamente mantenuta da Aquileia. Difficile dire se questa eloquente *coupure* possa risalire alla redazione originale degli atti del concilio o se essa sia presente solo in copie successive come quella del XV secolo scelta da Albert Werminghoff per l'edizione nei *Monumenta Germaniae Historica*. L'atmosfera fortemente sfavorevole alla posizione gradese, condannata ancor prima della deposizione del suo rappresentante, emerge tuttavia con prepotenza.

Se Venerio evitò di presentarsi a Mantova, in precedenza era stato Massenzio ad ignorare l'ingiunzione imperiale a recarsi a Roma per risolvere il contenzioso tra le due sedi patriarcali<sup>494</sup>. Fiducioso dell'appoggio dei sovrani carolingi, il patriarca aquileiese nutriva un più che lecito dubbio sulla posizione della Chiesa romana. Ad essa si rivolse invece, una volta conosciuto l'esito della sinodo mantovana, Venerio implorando l'intervento di Gregorio IV (827-844) *ut tutor et defensor noster propter Deum*<sup>495</sup>.

## 5.6. La reazione veneziano-gradese

Al destino di Grado era legato indissolubilmente quello dell'emergente ducato di Venezia e la fiorente città lagunare non poteva accettare il drastico ridimensionamento del patriarcato gradese deciso a Mantova. L'inizio del IX secolo vedeva un sempre più accentuato accentramento della popolazione nell'area di Rialto: proprio ai primi decenni del secolo può essere infatti ricondotta la costruzione del *palatium Rivoalti* e l'organizzazione di una cancelleria che poté infine dar voce al ducato veneziano, muto fino ad allora per lo studioso di oggi.<sup>496</sup> Grado, nella quale erano già stati

<sup>493</sup> *Concilium Mantuanum*, MGH *Concilia Aevi Karolini*, II, p. 589: *Negare non possum, quia ego et paene omnes sciunt, Aquileiam civitatem prima et metropolim esse et a beato Marco et Hermacora in Christi fide fundatam.*

<sup>494</sup> In una lettera diretta dagli imperatori Ludovico il Pio e Lotario al patriarca Venerio leggiamo: *in litteris sanctitatis tuae, quas nobis per missum tuum Tiberium misisti, scriptum reperimus, quod tu, secundum nostram iussionem, propter contentionem tuam et Maxentii patriarchae firmandam Romam venisti. Sed quia Maxentius eodem tempore illuc non venit et propter eius absentiam dominus apostolicus nihil inde definire potuit, tu, infecto negotio, domum reversus es.* [Documenti relativi alla storia di Venezia cit., I, p. 83]

<sup>495</sup> Documenti relativi alla storia di Venezia cit., I, pp. 91-92.

<sup>496</sup> Per una riflessione sulla storia senza fonti scritte della *Venetia* lagunare per i secoli altomedievali rimando a S. GASPARRI, *Venezia fra i secoli VIII e IX. Una riflessione sulle fonti*, in *Studi veneti offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia,

redatti almeno gli atti della sinodo del 579, doveva anch'essa essere provvista di uno *scriptorium* patriarcale, dunque di un centro produttore di documenti e testi ad uso della Chiesa locale. D'altronde papa Eugenio II aveva reso ormai obbligatoria la creazione di scuole episcopali in ogni città sede di un presule (826)<sup>497</sup> e, verosimilmente proprio in vista del concilio mantovano, a Grado si interveniva *ad hoc* su uno dei paragrafi degli atti della sinodo gradense del 579, documento presentato da Tiberio ai vescovi riuniti a Mantova nell'827. Il discorso di apertura pronunciato dal patriarca Elia venne, così, abilmente modificato inserendo un passaggio teso a dimostrare il trasferimento della dignità metropolitana da Aquileia a Grado nel momento stesso dell'insediamento del patriarca nel *castrum Gradensis*<sup>498</sup>. Sempre a Grado si conservava la memoria della successione dei patriarchi aquileiesi: anche in questo caso, forse proprio in occasione della sinodo mantovana, fu redatta la prima lista episcopale per la cattedra aquileiese nel tentativo di sottolineare la continuità e la legittimità del patriarcato di Aquileia ora *in castro Gradensis*, sottolineando come il cambiamento della sede fisica non avesse costituito una rottura nella tradizione ecclesiastica aquileiese<sup>499</sup>. Sia Venezia che Grado erano, dunque, ormai dotate di validi centri di scrittura documentaria e letteraria. Le autorità laiche ed ecclesiastiche della laguna non esitarono a servirsene per i propri scopi politici.

La *Passio sancti Helari et Tatiani* (BHL 3881) – liquidata sovente dalla storiografia come un testo di bassa dignità letteraria, fortemente condizionato dagli stereotipi agiografici e dunque di nessuna importanza storica – rappresenta un ulteriore elemento per la comprensione del contenzioso tra Aquileia e Grado<sup>500</sup>. L'analisi del testo e il confronto con i suoi modelli letterari chiariscono semplicemente la sua posteriorità rispetto al nucleo 'ermagoriano' della *Passio Hermagorae*, senza tuttavia offrire dettagli utili alla definizione di una precisa datazione della *Passio Helari*. I

---

1992, pp. 3-18 [distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]. Sulla storia di Venezia nel periodo di nostro interesse vd. G. ORTALLI, *Il ducato e la "civitas Rivoalti": tra carolingi, bizantini e sassoni*, in L. CRACCO-RUGGINI, M. PAVAN E G. CRACCO (a cura di), *Storia di Venezia I Origini-Età ducale*, Roma, 1992, pp. 725-790; ID., *Venezia dalle origini al Pietro II Orseolo*, in P. DELOGU, A. GUILLOU, G. ORTALLI (a cura di), *Longobardi e Bizantini*, Torino, 1980, pp. 341-438 [Storia d'Italia diretta da G. Galasso, vol. I].

<sup>497</sup> MGH *Capitularia regum Francorum*, I, n. 163.

<sup>498</sup> *Documenti relativi alla storia di Venezia* cit., I, p. 8-9: *Helias, primae sedis episcopus, dixit: «Karissimi fratres, intervenientibus malis nostris, cottidie hostile perpetimur flagellum; et jam pridem ab Attila, Unnorum rege, Aquileia civitas nostra funditus destructa est, et postea, Gothorum incessu et ceterorum barbarorum quassata, vix aspirans, sed et nunc Langobardorum nefandae gentis flagella sustinere non potest. Quapropter dignum ducit mansuetudo nostra, si vestrae placet sanctitati, in hoc castro Gradensi nostra confirmare metropolim». Sancta synodus dixit: «Quae vestra proposuit beatitudo, omnes pari assensu confirmamus».*

<sup>499</sup> Le informazioni relative alla successione dei patriarchi sulla cattedra aquileiese, inserite negli atti della sinodo mantovana, furono probabilmente tratte dagli *exemplaria* presentati da Tiberio (cfr. J.CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 422-426; negli atti della sinodo mantovana, cfr. *Concilium Mantuanum*, MGH *Concilia Aevi Karolini*, II, p. 589).

<sup>500</sup> Pochi sono i contributi recenti sulla figura di Ilario e sul culto a lui legato. Mi limito a segnalare R. BRATOŽ, *Il Cristianesimo aquileiese prima di Costantino*, Udine, 1999, in particolare pp. 195-207; S. TAVANO, *Sant'Ilario, patrono di Gorizia*, in L. CICERI (a cura di), *Gorizia*, Udine, 1969, pp. 161-175.

sostanziosi reimpieghi dalla *Passio Ananiae*, l'inserimento di un prologo poco pertinente e la veloce conclusione del racconto testimoniano una stesura rapida del testo, poco preoccupata di offrire un racconto dettagliato ed originale dedicato ad un prestigioso *episcopus* delle origini. L'incrocio del racconto agiografico con altre fonti per la storia della *Venetia* della prima età carolingia può tuttavia chiarire l'origine di un testo altrimenti assai vaga. Appare evidente dalla collocazione del martirio di Ilario nell'arco temporale – la fine del III secolo fu nella memoria degli agiografi altomedievali il periodo più denso di persecuzioni e martirii – che l'agiografo non fu interessato in alcun modo a farne l'immediato successore di Ermagora, che aveva occupato il seggio episcopale aquileiese due secoli prima. La Chiesa aquileiese, nel suo ramo cividalese, venerava già un vescovo delle origini, Ermagora, il cui martirio era stato significativamente collocato nel I secolo della nostra era. La redazione di un testo così affine a quello dedicato ad Ermagora, e in un momento di poco successivo alla compilazione del nucleo originale della *Passio Hermachorae*, si spiega difficilmente all'interno di una stessa sede episcopale. Più sensato appare l'allestimento della *Passio Helari* in uno *scriptorium* episcopale interessato a proporre un modello di santità analogo e concorrente a quello ermagoriano. Tale officina agiografica potrebbe essere localizzata a Grado, che dal VII secolo in avanti fu l'agguerrito centro patriarcale concorrente contro la branca cividalese protetta dai sovrani longobardi. Ad avvalorare quest'ipotesi concorrono eloquenti indizi così come alternative fonti storiche, letterarie e documentarie. Molte le affinità tra le due *Passiones*: in entrambi i casi il martirio del *confessor* è comminato *ut universi eius corrigantur exemplo*<sup>501</sup> – dettaglio che non si riscontra nella *Passio Ananiae* – e si ripete la minaccia dei sacerdoti pagani al *praeses* romano poco solerte nella condanna<sup>502</sup>. Altro dettaglio condiviso è la preghiera di ringraziamento che sia Ilario che Ermagora elevano a Dio nel vedersi riuniti nel martirio con i rispettivi diaconi<sup>503</sup>. Presi

<sup>501</sup> *Passio Helari et Tatiani*, ed. M. CERNO, p. 307. Cfr. *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 179: *Quod si et tu in hac perseveraveris insania, in te correctionem omnium, quos ad te aggregasti faciam ut per te discant omnes veneranda numina adorare, sicut et omnes faciunt provinciae.*

<sup>502</sup> *Passio Helari et Tatiani*, ed. M. CERNO, pp. 319-320: *Videntes haec sacerdotes idolorum, coeperunt clamare ad Praesidem dicentes: Quid hoc fecisti? Praeceptum enim Dominorum nostrorum Imperatorum continet ut, si quis ex Christianis fuerit inventus, percunctatus puniatur; tu autem extollens te, parcere eis videris, et ecce omnes deos disperdiderunt: insuper dum eis parcis, templum destruxerunt: et noscis si haec ad Caesarem pervenerint, ad maius venies periculum.*

Più violenta è la reazione dei sacerdoti pagani nella *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 187: *Videntes autem sacerdotes idolorum, colligentes populum incredulum unanimiter venerunt ad Sevastum praesidem cum fustibus et lapidibus clamantes et dicentes: Civitas tota perit per te, qui facis usque nunc vivere hominem qui per magicas artes populum alienat, et subvertit mentes eorum ut separentur a diis. Tolle magum, occide maleficum; sin autem nolueris, te ipsum interficiemus et illum igne consumemus.*

<sup>503</sup> *Passio Helari et Tatiani*, ed. M. CERNO, p. 318: *Tunc praeses iussit eum retrudi in carcerem, una cum beatissimo Helaro. Quem cum vidisset beatus Helarus, omnipotenti Deo gratias egit, quod dignatus esset eum suum facere sequipedem.*

Cfr. *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 187: *Post aliquantos vero dies, audiens Sevastus Praeses [...] iussit eum comprehendi et ferro vinctum ad carcerem duci. Quem cum vidisset sanctus Hermachoras, Domino Deo egit gratias quia dignatus est eum cum eodem martyrium suscipere.*

singolarmente nessuno di questi è un elemento probante la dipendenza della *Passio Helari* dalla *Passio Hermagorae* – ognuno di essi rappresenta infatti un *topos* del genere agiografico – ma è la loro compresenza ad indicare che l’agiografo di Ilario conosceva il racconto del martirio di Ermagora. I nomi dei persecutori, Sevasto per Ermagora e Beronio per Ilario, rimandano inoltre ad una onomastica greca, che potrebbe far pensare a una comune volontà di mettere i bizantini sotto una cattiva luce. Quest’indizio ha a lungo suggerito un’origine aquileiese per entrambi i testi. Il dettaglio non può costituire tuttavia una prova determinante: una forte corrente filo-carolingia era presente anche a Grado, i cui interessi per la terraferma – come abbiamo visto le diocesi istriane erano al centro della *querelle* – obbligavano i detentori della cattedra metropolitana ad un dialogo quanto più possibile amichevole con i nuovi conquistatori. La dipendenza della *Passio Helari* dalla *Passio Ananiae*, traduzione di un testo greco dedicato ad un santo orientale martirizzato in Epiro, riconduce inoltre la redazione del testo ad un’area aperta all’influenza greca. Il patriarcato di Grado era una Chiesa di liturgia bizantina, dunque nella sede gradese dovevano essere presenti i testi necessari allo svolgimento della vita liturgica, tra i quali non dovevano mancare le edificanti letture delle *Vitae Sanctorum*, una delle quali avrebbe potuto essere quella dedicata ad Anania. L’esigua tradizione manoscritta della *Passio Ananiae* potrebbe spiegarsi inoltre con l’estraneità di questo testo ai circuiti continentali di diffusione dei manoscritti lungo i quali si erano rapidamente diffusi i racconti agiografici dedicati ai santi aquileiesi. In questa prospettiva risulta più convincente la tesi di una redazione gradese della *Passio Helari*.

Giovanni Diacono nella sua *Istoria Veneticorum* – datata al principio dell’XI secolo – attesta inoltre la presenza delle reliquie dei due martiri Ilario e Taziano nella Cattedrale gradese di Santa Eufemia.<sup>504</sup> E proprio nella tradizione cronachistica veneziana e gradese i corpi di Ilario e Taziano sono costantemente esplicitati nel gruppo dei *corpora sanctorum* che il patriarca Paolino portò con sé nel *castrum* di Grado fuggendo la *rabies Langobardorum*.<sup>505</sup> Le suggestioni offerte dalle cronache venetiche devono essere accettate con prudenza: ognuno dei testi – la *Istoria Veneticorum* di Giovanni Diacono, la *Chronica de patriarchis Novae Aquileiae*, il *Chronicon Gradense* e il *Chronicon Altinate* – è infatti fortemente condizionato dal momento storico che ne vide la redazione e dalle narrazioni a carattere storico disponibili per la storia locale, tra le quali spicca la *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono. Pur restando consapevoli dei limiti di un uso di tali fonti

---

<sup>504</sup> *La Cronaca Veneziana del Diacono Giovanni*, ed. G. MONTICOLO, p. 105: *Iohannes siquidem patriarcha, qui per quattuor annorum spacia Gradensem sedem vivente pastore (= Fortunato) usurpavit, sinodali censura depositus est. Licet iniuste sedem invaderet, tamen ante sanctorum martyrum Hermachore et Fortunati, seu Hyllari et Taciani corpora, nec non et Sancti Marci capellam marmoreis columnis et tabulis honorifice choros componere studuit.*

<sup>505</sup> Cf. *Chronica de singulis patriarchis Novae Aquileiae*, ed. G. MONTICOLO, p. 6; *Chronicon Gradense*, ed. G. MONTICOLO, p. 41; *Chronicon Altinate*, ed. G. FEDALTO – L. A. BERTO, pp. 206-208, 214.



narrative per la ricostruzione delle vicende che esse pretendono narrare, è innegabile la ripetuta insistenza sui nomi di Ilario e Taziano, le cui reliquie erano ritenute riposare nella *perparva insula* di Grado.

La *Passio Helari* si presenta, in conclusione, come un testo redatto in tutta rapidità, ricalcato in gran parte su un testo preesistente dal quale si discosta principalmente per sottolineare la dignità episcopale di Ilario. Il riaccendersi della rivalità tra le due sedi patriarcali, acuita dal passaggio di potere dai longobardi ai carolingi, potrebbe essere stata la ragione dell'urgenza nella quale si venne a trovare la Chiesa gradese, sprovvista di un santo che potesse competere con il prestigio di Ermagora.

Di Ilario, secondo a sedere sulla cattedra aquileiese e martire come il suo predecessore, non esiste alcuna notizia proprio fino alla metà del IX secolo. Si ricorda per primo di lui l'anonimo poeta, che ha tutte le probabilità di essere un gradese, che compose, tra l'844 e l'855, il celebre *Carmen de Aquilegia numquam restauranda*:

*Electum hinc Hermachoram is ad Petrum destinat,  
et ut presul ordinetur petit Aquilegiam  
ab eodem, ipse dehinc adit Alexandriam,*

*Factus martyr suo sacro sanguine quam dedicat,  
sed nec mora Fortunatus magystrum prosequitur,  
Helarus sacer, deinde Tatianus socius.*<sup>506</sup>

Il poema è da ascrivere ad un ambiente ostile ad Aquileia – il patriarca Massenzio è apertamente vituperato<sup>507</sup> – ad ulteriore conferma del fervore della reazione lagunare al successo aquileiese sancito dal concilio di Mantova.

È altrettanto vero che la lista dei patriarchi di Aquileia, almeno nella sua prima stesura, è da imputare piuttosto alla sede patriarcale di Grado ed essa fu probabilmente uno dei documenti che Tiberio, *oeconomus* della chiesa gradese, presentò alla sinodo di Mantova e che furono giudicati *magis Aquileiensi ecclesiae quam suae pertinerent*.<sup>508</sup> Ad alimentare il legittimo dubbio sulla paternità aquileiese del testo si aggiunge la mancanza di qualsiasi riferimento al predecessore di

---

<sup>506</sup> *Carmen de Aquilegia*, ed. E. DÜMMLER, MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, II, p. 151.

<sup>507</sup> *Carmen de Aquilegia*, ed. E. DÜMMLER, p. 152: *Veneficus magnum regem promissis fallacibus / tunc Karolum Maxentius ut totam Dalmatiam / suis exorabat dictis subderet imperio.*

<sup>508</sup> *Concilium Mantuanum*, MGH *Concilia Aevi Karolini*, II, p. 588.

Ilario, Ermagora, come sarebbe lecito attendersi in un racconto agiografico di area aquileiese. L'assenza del primo *confessor et martyr* poco si sposa con la contemporanea "propaganda" aquileiese volta a sottolineare il prestigio di Ermagora, scelto dall'evangelista Marco a capo della Chiesa<sup>509</sup>.

Ilario è in tutto il "santo-specchio" di Ermagora, ma l'indipendenza della sua storia è conservata. La redazione della *Passio* fu con ogni probabilità uno dei prodotti della reazione gradese alla propaganda della sede patriarcale incentrata sulla figura di Ermagora: al più tardi nell'827 i clerici di Grado erano venuti a conoscenza del testo agiografico dedicato ad Ermagora e, se la *Passio Helari* fu prodotta in un ambiente ostile alla sede patriarcale aquileiese, non deve sorprendere il silenzio che circonda quello che sarà poi identificato come l'antecessore di Ilario. L'agiografo tace quella linea diretta che avrebbe posto inevitabilmente Ilario nell'ombra del suo più illustre predecessore.<sup>510</sup> Un'altra possibilità si apre con i nuovi risultati sullo studio della *Passio Hermachorae*: al momento della redazione della *Passio Helari* la lista episcopale dei patriarchi di Aquileia non era probabilmente ancora stata compilata.

In vista del concilio mantovano il patriarcato di Grado sceglieva di affidarsi alle proprie risorse documentarie piuttosto che alla produzione letteraria, dimostrando nelle intenzioni e nei fatti l'esistenza di un archivio in funzione come luogo di conservazione e di produzione delle carte che testimoniavano e avvaloravano i diritti della Chiesa gradese. A conoscenza del legame ormai affermato da Paolo Diacono e Paolino d'Aquileia tra l'evangelista Marco e il proto-*episcopus* Ermagora, ai clerici gradesi non restava che dimostrare la legittimità della propria cattedra insistendo sulla continuità della propria sede patriarcale rispetto all'antica Aquileia. È la lista dei patriarchi dalle origini al tempo presente l'impresa nella quale la *pars gradensis* decise di investire. Impossibile ormai negare o anche solo passare sotto silenzio la designazione di Ermagora quale primo *episcopus*, così Ilario, non poteva che trovare spazio come secondo presule aquileiese, malgrado lo scarto cronologico tra i due vescovi-martiri. Racconto nato sull'onda dell'inasprimento della contesa per la primazia patriarcale a partire dal patriarcato di Paolino, la *Passio Helari* non fu destinata a duraturo successo: con il passare del tempo si perse il senso del testo e la mancanza di

---

<sup>509</sup> La designazione di Ilario prima al diaconato e poi all'episcopato è in entrambi i casi imputata alla sola *plebs*. *Passio Helari et Tatiani*, ed. M. CERNO, p. 305: *qui cum adhuc in iuvenilibus annis esset aetatis, raptus a populo diaconus ordinatus est et insistente plebe post aliquantum tempus ordinatus est episcopus*.

<sup>510</sup> A conferma della tradizione gradese, nell'XI secolo, saranno ancora dei testi legati al patriarcato lagunare a ricordarsi della coppia di martiri: la *Cronica de singulis patriarchis Novae Aquileiae*, la prima delle cronache redatte a Grado, distingue le reliquie di Ilario e Taziano tra i corpi santi che il patriarca aquileiese Paolino avrebbe portato con sé al momento del trasferimento della sede patriarcale da Aquileia a Grado nel VI secolo. Così in *Cronica de singulis patriarchis Novae Aquileiae*, ed. G. MONTICOLO, *Cronache veneziane antichissime*, p. 6: *Paulus [...], hostile periculum non ferens, Longobardis advenientibus, cum omni thesauro ecclesie Gradus se contulerat, afferens secum corpora sanctorum martyrum Hilari et Taciani et reliquorum*.

originalità del racconto lo destinarono ad una limitata diffusione, come testimonia la tradizione manoscritta<sup>511</sup>.

Il testimone dell'opposizione contro le decisioni mantovane passava, ormai, a Venezia ed è qui che fu messa in scena la più spettacolare, e densa di conseguenze, azione liturgico-religiosa e politica che interessò la regione della *Venetia et Histria* nella prima metà del IX secolo. Nominalmente sotto governo bizantino, i duchi veneziani cominciavano non di meno a lasciarsi andare ad azioni tipicamente caroline, come la fondazione e la concessione di immunità ai monasteri cittadini di recentissima fondazione. Se il sostegno alla Chiesa costituiva una consuetudine ed un'obbligazione regia che la nuova dinastia aveva ereditato dai suoi predecessori merovingi<sup>512</sup>, allo stesso modo i *duces* veneziani si sentivano investiti della *cura ecclesiae*<sup>513</sup>. All'819 risale il trasferimento della comunità monastica di S. Servolo presso la cappella intitolata a Sant'Ilario: relegati tra le paludi e *in loco angusto*, il monastero di S. Servolo mancava di mezzi sufficienti al sostentamento della comunità. L'abate Giovanni decise così di rivolgersi all'autorità ducale ottenendo, su terre *ad jura proprietatis nostrae*, non soltanto una nuova sistemazione provvista delle basi fondiari necessarie allo svolgimento della vita monastica, ma anche l'immunità dalla giurisdizione pubblica ed ecclesiastica. La scelta della *regula s. Benedicti*, che proprio i sovrani franchi avevano generalizzato a tutte le fondazioni monastiche, è anch'essa un indizio della permeabilità della laguna a modelli di stampo chiaramente carolingio.<sup>514</sup> Il ritrovamento in un *Liber Capituli* del monastero, datato al XII secolo, della regola di san Benedetto di Aniane (818-819 ca.) avvalorava ulteriormente l'ipotesi di una scelta chiaramente influenzata dai

---

<sup>511</sup> La *Passio Helari* è sopravvissuta in ventotto manoscritti e, dunque, in un numero non trascurabile per i testi altomedievali: il confronto con i sessantuno testimoni e la maggiore diffusione nello spazio geografico della *Vita Ermachorae* permettono tuttavia di ricollocare il dato nella giusta prospettiva (Cfr. P. CHIESA, *Le agiografie dei martiri triestini e aquileiesi nei manoscritti*, in G. CUSCITO (a cura di), *San Giusto e la tradizione martiriale tergestina*, Trieste, 2005, pp. 72-74 e p. 77; IDEM, *Passio Hermachorae et Fortunati*, pp. 135-137).

<sup>512</sup> Sulla politica ecclesiastica carolingia rimando a M. DE JONG, *Charlemagne's Church*, in J. STORY (a cura di), *Charlemagne: empire and society*, Manchester, 2005, pp. 103-135; R. MCKITTERICK, *Charlemagne*, cit., in particolare pp. 292-305; J. SEMMLER, *Episcopi potestas und karolingische Klosterpolitik*, in A. BORST (a cura di), *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, Sigmaringen, 1974, pp. 305-395.

<sup>513</sup> *Documenti relativi alla storia di Venezia* cit., I, p. 72: ***Sanctarum ecclesiarum semper vigili cura oportet satagere, maxime illis, quorum potestas eminent de omnibus, est providere consultum. [...] Nos quidem Agnellus et Justinianus, per divinam gratiam Venecie provincie duces, una cum reverentissimo domino Fortunato sancte Gradensis que et Aquilegiensis ecclesie patriarcha, seu Christoforo, venerabili episcopo sancte Olivensis ecclesie, atque universis Venecie populis habitantibus plebe Christo dilecta eiusque precioso sanguine acquisita, quapropter nos pro divino amore ac nostre anime sive parentorum nostrorum salute pari ac salubri consilio tractantes, cogitantes, cogitavimus [...]***.

<sup>514</sup> *Documenti relativi alla storia di Venezia* cit., I, p. 72: *ut capellam quandam in honorem beati Ilarii confessoris Christi [...] sibi concedentes quieto vivere possent tramite eo ordine, quo decet beati Benedicti regule.*

L'imposizione della regola benedettina è una delle tante direzioni lungo la quale si mosse la volontà di ordinamento e controllo della società dei sovrani carolingi: i concili riformatori dell'813 trattarono a più riprese dell'adesione alla *regula Benedicti* (cfr. *Concilium Remense a. 813*, MGH *Concilia Aevi Karolini*, I, p. 255; *Concilium Moguntinense a. 813*, *ibidem*, p. 263; *Concilium Cabillonense a. 813*, *ibidem*, p. 278; *Concilium Turonense a. 813*, *ibidem*, p. 290).

modelli ed abitudini carolingie in ambito monastico.<sup>515</sup> Questo dettaglio è ancor più eloquente se consideriamo che la riforma voluta da Ludovico il Pio e Benedetto di Aniane interessò solo la *Francia*, Aquitania e i territori germanici, mentre pressoché nulli furono gli effetti in area italiana: ciò confermerebbe un momento di particolare apertura del ducato alle suggestioni provenienti dal mondo carolingio.<sup>516</sup> La comunità di S. Servolo, trasferita nella cappella di Sant’Ilario, acquistò velocemente un ruolo di spicco tra le fondazioni monastiche della *Venetia* lagunare, tanto da essere destinataria di sostanziose donazioni predisposte dal doge Giustiniano Particiaco e, in un secondo momento, da Orso vescovo di Olivolo<sup>517</sup>. Insieme alla comunità femminile di S. Zaccaria, il monastero di Sant’Ilario rappresentò probabilmente la prima fondazione monastica ducale<sup>518</sup>.

Sempre negli anni venti del IX secolo cominciò a circolare un “denaro” battuto a Rialto, di argento, con il nome di Ludovico il Pio al dritto e “Venecias” o “Venecias moneta” al verso<sup>519</sup>. La città era il punto di sovrapposizione tra i maggiori sistemi monetari del tempo e la “moneta carolingia” non significò certamente il riconoscimento della sovranità franca, ma essa è una prova ulteriore del pragmatismo delle *élites* dirigenti di una città ben attrezzata per corrispondere in tutte le direzioni. Individuato il destinatario dell’azione – politica, religiosa o commerciale che essa fosse – i vertici del potere della città lagunare sapevano di volta in volta modulare il messaggio nel modo più adatto affinché questo fosse captato, compreso, positivamente valutato ed accettato.

Visto l’esito della sinodo dell’827, il prestigio di Ermagora e, quindi, della fondazione marciana minacciavano di riverberarsi solo sulla Chiesa aquileiese. Fu un magistrale *coup de théâtre* a sconvolgere e ridefinire durevolmente gli equilibri tra le due sedi patriarcali: nell’828 i mercanti veneziani riuscivano a trafugare ad Alessandria il corpo dell’evangelista Marco e a trasportarlo occultamente nella città lagunare. Il corpo di san Marco era già presente a Venezia nell’829, anno del testamento di Giustiniano Particiaco nel quale il duca ordinava la costruzione di una basilica in suo onore<sup>520</sup>. Con l’azione di traslazione e la disposizione ducale di costruire una basilica dedicata

---

<sup>515</sup> A. WILMART, *Le livre du Chapitre de Sant’Ilario*, «Revue Bénédictine» 40 (1928), pp. 235-242.

<sup>516</sup> Cfr. D. RANDO, *Una Chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna, 1994, pp. 54-60.

<sup>517</sup> Nel suo testamento dell’829 il *dux Venetiarum* confermava al monastero l’immunità, elargiva alla comunità l’ingente somma di cento sessanta libbre d’argento, donava *per remedium animae meae* quindici case massarie di sua proprietà e si interessava al completamento della costruzione del complesso monasteriale di Sant’Ilario (*Documenti relativi alla storia di Venezia* cit., I, p. 97).

<sup>518</sup> Sulle prime fondazioni monastiche veneziane vd. G. SPINELLI, *I primi insediamenti monastici lagunari nel contesto della storia politica e religiosa veneziana*, in F. TONON (a cura di), *Le origini della Chiesa di Venezia*, Venezia, 1987, pp. 151-166.

<sup>519</sup> N. PAPADOPOLI, *Le monete di Venezia*, I, Venezia, 1893, pp. 21 e ss.

<sup>520</sup> *Documenti relativi alla storia di Venezia* cit., I, p. 98: *De corpus vero beati Mar[ci Felicita]ti, uxor mee, [volo], ut hedificet basilicam ad suum honoren infra territorio sancti Zacharie. [...] Quidquid exinde remanserit de lapidibus et quidquid circa hanc [p]e[tram] iacet et de casa Theophilato de Torcello hedificetur basilicha beati Marci evangeliste, sicut imperavimus.*

all'evangelista, Venezia poteva legare definitivamente il nome di san Marco al ducato emergente, segnando il passo fondamentale che porterà al riconoscimento del santo come patrono e vessillo identitario della città di Venezia. Al più tardi nel X secolo fu redatto il racconto della traslazione, come testimonia l'inserimento della *Translatio* in un manoscritto di Orléans datato da Baudouin de Gaiffier alla fine del X secolo<sup>521</sup>.

La Chiesa che possedeva il corpo dell'evangelista non poteva che essere superiore a quella che era stata da lui semplicemente fondata e la presenza dei resti di Marco costituiva la prova incontrovertibile del favore e della protezione accordata dal santo alla città lagunare. Le reliquie traslate a Venezia divennero la prova tangibile della legittimità della sede patriarcale di Grado e, di conseguenza, del prestigio delle isole veneziane. Il gesto traslazionale, gesto formalmente liturgico, fu, in realtà, un'azione sostanzialmente politica: come ben afferma Patrick Geary «Marco era l'evangelista italiano per eccellenza»,<sup>522</sup> il suo vangelo era stato scritto a Roma ed egli era stato da subito venerato come apostolo in Italia. Anche in questa scelta è forse possibile intuire la volontà di un distacco progressivo dall'influenza bizantina sulla città: le spoglie del santo non furono deposte nella Chiesa di Grado, come sarebbe stato lecito attendersi, ma furono conservate in una cappella palatina a Rialto. Si trattò di un tentativo di assicurarsi la supremazia sull'autorità spirituale di Grado o, semplicemente, di sganciarsi dall'antica *querelle* aquileiese-gradese e presentarsi come il nuovo potente centro politico e religioso della regione? Difficile pronunciarsi con certezza, forse la decisione fu dettata anche da ragioni di sicurezza che vedevano Rialto maggiormente protetta contro possibili aggressioni<sup>523</sup>. Quali siano stati i moventi dell'azione, il successo del culto marciano fu immediato. La figura del santo guerriero Teodoro, l'antico patrono bizantino dei *duces* veneziani, era destinata a scivolare nel cono d'ombra dell'evangelista Marco che si impose rapidamente quale nuovo protettore e vessillo identitario di Venezia.

La documentazione successiva conferma il dialogo intenso tra la città di Venezia e le autorità caroline: nell'840 con il celebre *Pactum Lotharii* l'imperatore franco sanciva le obbligazioni rispettive della massima autorità carolingia, del *dux Veneticorum* e delle città limitrofe<sup>524</sup> e, solo un anno dopo, veniva confermato ai Veneziani il possesso dei beni nel regno<sup>525</sup>. Pur mantenendo i

---

<sup>521</sup> B. DE GAIFFIER, *Notice*, in *Bulletin des publications hagiographiques*, AB 76 (1958), p. 445. Sulla *Translatio sancti Marci* e le circostanze della sua redazione vd. G. CRACCO, *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in *Storia di Venezia* cit., pp. 923-961.

<sup>522</sup> P. J. GEARY, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (sec. IX-XI)*, Milano, 2000, p. 97.

<sup>523</sup> H. C. PEYER, *Città e santi nell'Italia medievale*, Firenze, 1998, pp. 46-48.

<sup>524</sup> *Pactum Lotharii*, in *Documenti relativi alla storia di Venezia* cit., I, p. 101: *hoc pactum, suggerente ac supplicante Petro, gloriosissimo duce Veneticorum, inter Veneticos et vicinos eorum constituit ac describere iussit, ut ex utraque parte de observandis hiis constitutionibus sacramenta dentur et postea per observationem harum constitutionum pax firma inter illos perseveret.*

<sup>525</sup> *Documenti relativi alla storia di Venezia* cit., pp. 108-110.

contatti con l'Oriente, fonte della sua ricchezza mercantile, Venezia si stava lentamente sganciando dalla tutela bizantina e si presentava sempre più come un attore autonomo sulla scena politica italica, in grado di relazionarsi con i nuovi dominatori e contrattare con essi, in termini decisamente vantaggiosi, la legittimità e la garanzia del proprio spazio politico e commerciale.

La scomoda posizione nella quale Grado e Venezia si erano venute a trovare, in seguito all'iniziale favore accordato da Carlo Magno alla sede patriarcale aquileiese e all'esito del concilio mantovano, fu rapidamente ribaltata da una strategia politica combinata che agì a vari livelli. Il patriarca gradese Venerio si mosse presso il pontefice romano per ottenere l'invalidamento degli atti della sinodo ed ancora nell'844-846 papa Sergio II (844-847) auspicava la convocazione di un nuovo concilio generale per ridiscutere la questione aquileiese-gradese<sup>526</sup>. L'esistenza delle due sedi patriarcali era, però, destinata a protrarsi, come testimonia l'invio del pallio da parte del pontefice romano Leone IV (847-855) al patriarca gradese Vittore<sup>527</sup>.

Ai canali istituzionali l'affondo aquileiese, culminato nell'azione del patriarca Massenzio, e la reazione veneziano-gradese affiancarono il ricorso a strumenti solo apparentemente slegati dalla politica. Gesti liturgico-religiosi (*translationes*), concessioni giurisdizionali (immunità) e messaggi morali (*cura ecclesiae*) tipicamente carolingi vennero fatti propri dalle massime autorità del ducato, così come modelli letterari, il cui uso in campo politico era ampiamente sfruttato nelle aree transalpine dell'impero fin dall'epoca merovingia<sup>528</sup>, costituirono ulteriori canali lungo i quali far passare la politica di rivendicazione dei diversi attori politici.

I racconti agiografici rappresentarono, così, uno dei tanti livelli nei quali si articolano le strategie politiche delle autorità aquileiesi e veneziano-gradesi, ecclesiastiche e laiche. In essi si celano le aspirazioni, coronate in alcuni casi da successo e in altri disilluse, dei centri che promossero la loro redazione. Nel nostro caso la *Passio Hermagorae* da un lato e la *Passio Helari et Tatiani* dall'altro ben si inseriscono e completano la massa documentaria che permette allo storico di ricostruire le aspirazioni e le dinamiche politiche relative alla risoluzione, seppur non definitiva, della secolare disputa scatenata dalla scissione dell'antico patriarcato di Aquileia in due sedi concorrenti.

---

<sup>526</sup> *Ibidem*, pp. 110-111.

<sup>527</sup> *Ibidem*, pp. 112-114.

<sup>528</sup> Mi limito a segnalare in questa sede lo studio di P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, «Past and Present» 127 (1990), 3-38.

### **5.7. Azioni liturgiche, produzione agiografica e rivendicazioni ecclesiastiche: le strategie politico-religiose dello stato patriarcale in formazione (X-XI secolo)**

Se la fine del IX e il X secolo videro rallentare la produzione di testi scritti, intensa soprattutto per il primo periodo carolingio, la secolare rivalità dei patriarcati di Aquileia e Grado non era tuttavia destinata a placarsi e un nuovo e violento acuirsi della lotta tra le due sedi vide l'esplosione, nell'XI secolo, di un fitto intreccio di botta e risposta letterarie e documentarie da parte dei due attori politico-ecclesiastici. Sono, così, riproposte con rinnovata enfasi le strategie e gli strumenti già impiegati nel IX secolo quando, pur non garantendo un esito definitivo della *querelle*, si erano rivelati un'arma fondamentale con la quale combattere la battaglia per la primazia patriarcale. La produzione agiografica è, anche in questo caso, un terreno fecondo di analisi e di verifica per lo studio della storia politico-ecclesiastica della lite aquileiese-gradese.

La riproposizione della figura del santo *episcopus* Ermagora, vessillo identitario per la storia delle origini dei patriarcati eredi dell'antica Aquileia, e l' analogia di intenti con i testi carolingi, testimone di una continuità nelle strategie agiografiche della regione, rendono necessario l'eccezionale sconfinamento della ricerca in un periodo successivo all'arco cronologico consueto. Il riepilogo degli eventi di storia politico-ecclesiastica che videro intrecciarsi le azioni e reazioni dei due patriarcati concorrenti, del ducato lagunare, degli imperatori germanici e dei pontefici romani, sarà tuttavia limitato alle vicende che più da vicino interessano e contribuiscono a collocare e spiegare i racconti agiografici redatti nell'XI secolo. Ciò nella consapevolezza della complessità degli intrecci tra interessi diversi e mutevoli – ideologici, fondiari e commerciali oltre a quelli di carattere più schiettamente politico – che di volta in volta sfociarono in soluzioni spesso eclatanti, ma mai definitive, della secolare opposizione tra Aquileia e Grado.

Nell'880 si era intanto giunti ad una convenzione tra il patriarca aquileiese Gualperto e i duchi veneziani, i quali, garantendo l'apertura del porto di Pilo appartenente ad Aquileia, ottenevano in cambio la fine delle ostilità nei confronti della sede gradese, con la rinuncia di Gualperto ad ogni rivendicazione relativa alle cattedre di sant'Ermagora e s. Marco, così come alle chiese dipendenti e ai vari possessi.<sup>529</sup> Le decisioni conciliari di Mantova non erano infatti riuscite ad assicurare una duratura risoluzione della *querelle*: da un lato Ludovico II, come i suoi successori dopo di lui, riconosceva le disposizioni sinodali e confermava i diritti patriarcali di Aquileia sull'Istria, mentre il

---

<sup>529</sup> *Documenti relativi alla storia di Venezia*, ed. R. CESSI, II, n. 15, pp. 20-21. Sulle vicende relative alla lotta tra i due patriarcati vedi G. ORTALLI, *Il ducato e la "civitas Rivoalti": tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia*, I, pp. 725-790; S. GASPARRI, *Dagli Orseolo al comune*, in AA.VV., *Storia di Venezia*, pp. 791-826; D. RANDO, *Una Chiesa di frontiera*. cit., pp. 73-83.

pontefice romano continuava ad inviare il pallio, simbolo della dignità metropolitana, ai presuli gradesi.

La rivalità non tardò ad esplodere nuovamente quando nel 944 Lupo, patriarca di Aquileia, lanciò una fallimentare offensiva contro l'isola di Grado. La politica filo-ottoniana del doge Pietro IV Candiano determinava pochi anni dopo una ridefinizione degli equilibri: nel 967 la delegazione del *dux* venetico e del patriarca gradevole otteneva da una sinodo romana, tenutasi alla presenza di Ottone I e del patriarca aquileiese Rodoaldo, il riconoscimento della dignità metropolitana *totius Venecie*.<sup>530</sup> Grado era così confermata metropoli dell'area lagunare, mentre Aquileia restava la sede di riferimento per le diocesi della terraferma italiana. Il patriarcato gradevole recuperava così un dialogo interrotto da più di un secolo con i detentori dell'impero ed otteneva la conferma dei suoi beni diocesani, così come l'immunità e il diritto di inquisizione.<sup>531</sup>

I rapporti tra Grado, Venezia e l'Impero erano destinati a stringersi ulteriormente in seguito all'assassinio del duca Pietro IV Candiano (976), quando il di lui figlio Vitale, già assunto al soglio patriarcale gradevole, cercò e trovò la protezione imperiale rifugiandosi in Sassonia. Proprio l'appoggio dell'imperatore Ottone II garantì a Vitale il ritorno al suo seggio patriarcale, così come l'elezione in un altro Candiano al dogado veneziano. I papi, saldamente legati all'impero, non potevano che confermare il favore degli Ottoni nei confronti della città lagunare e del suo patriarcato, sebbene sull'autenticità delle due lettere di Silvestro II (999-1003) e di Sergio IV (1009-1012), citate da Andrea Dandolo, gli storici abbiano espresso qualche riserva.

L'offensiva aquileiese non si fece attendere: nel 1023 saliva sul soglio patriarcale l'energico Poppone, esponente di spicco della famiglia dei conti di Treffen. Questi, approfittando di una rivolta popolare veneziana che nel 1023-1024 allontanò dal potere gli Orseolo – Ottone ricopriva la carica di *dux* venetico e Orso sedeva sulla cattedra gradevole –, decise di attaccare militarmente Grado, rivolgendosi solo successivamente a Roma per ottenere il riconoscimento del fatto compiuto. Il neo eletto pontefice romano Giovanni XIX (1024-1032) confermò i tradizionali diritti aquileiesi, salvo decidere di convocare a Roma una nuova sinodo quando, solo pochi giorni dopo, gli Orseolo riuscirono a rientrare nelle proprie funzioni.

La sinodo lateranense del 1024, come era già avvenuto per Mantova due secoli prima, fu l'occasione per la risistemazione dei documenti gradesi provanti la dignità metropolitana di Grado e i suoi diritti sull'Istria. La cancelleria patriarcale preparò un dossier documentario imponente, nel

---

<sup>530</sup> ANDREAS DANDULUS, *Chronica per extensum descripta*, ed. E. PASTORELLO, p. 177.

<sup>531</sup> *OTTONIS II Diplomata*, ed. T. SICKEL, *MGH Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae*, II/1, n. 71, p. 84-88. Il diploma di Ottone II riprende con ogni probabilità le concessioni già fatte dal padre, delle quali si è perso il documento scritto.



quale si mescolavano atti conciliari, diplomi e lettere papali. Ancora una volta non si indietreggiò davanti all'interpolazione dei documenti e alla compilazione di veri e propri falsi. Apparirono così nel dossier gradese una lettera di Pelagio II che riconosceva Grado come metropoli, una lettera di Gregorio Magno e gli atti di un presunto concilio romano del 731 – peraltro effettivamente tenuto per la discussione della politica iconoclastica degli imperatori d'Oriente – che avrebbe riconosciuto a Grado i diritti metropolitani su Venezia e sull'Istria. Si interveniva nuovamente, come era già stato fatto nell'827, anche sugli *Acta* della sinodo di Grado del 579. Giovanni XIX si limitò tuttavia a ripristinare lo *status quo* precedente l'invasione aquileiese di Grado promossa da Poppone e il nodo cruciale delle diocesi istriane rimase ancora una volta insoluto.

L'ascesa al trono di Corrado II (1024-1039) e la sua discesa in Italia rimescolarono le carte e questa volta ad esserne favorito fu Poppone, che si vide riconosciuta nell'1027 l'autorità su Grado, da sempre pertinenza di Aquileia e che solo in seguito alla barbarica discesa dei Longobardi si era illegittimamente sottratta alla Chiesa aquileiese e da allora *falso patriarchali nomine utebatur*.<sup>532</sup> Un'azione gravida di conseguenze non solo per la sede patriarcale gradese, che si vedeva negato ogni diritto, persino quello di esistenza, ma anche per il ducato e la Chiesa veneziana che alla cattedra di Grado facevano da secoli riferimento. Nel 1034 Corrado II rafforzava le disposizioni sinodali investendo Poppone *de Gradu plebe sua*, riapplicando così le decisioni mantovane dell'827 ed aggiungendo a ciò la donazione al patriarca aquileiese di terre di possesso dei veneziani.<sup>533</sup>

In quest'atmosfera si colloca una nuova spedizione gradese di Poppone, ma la sua morte e quella del suo potente alleato Corrado II portarono all'ennesimo cambio delle carte in tavola.

Nel 1044 fu convocata una nuova sinodo lateranense che a sorpresa annullava il privilegio del 1027 denunciandone l'azione, in quanto perpetrata con l'inganno, e ripristinando la dignità patriarcale di Grado, eludendo però ancora una volta la questione giurisdizionale.<sup>534</sup> Gli anni del patriarcato di Orso Orseolo furono estremamente fecondi per la produzione di documenti che avrebbero dovuto costituire le solide basi da una parte dell'organizzazione delle istituzioni ecclesiastiche della *Venetia* dall'altra delle rivendicazioni veneziano-gradesi.<sup>535</sup>

Il raffreddarsi degli interessi imperiali per la penisola – Enrico III fu a lungo impegnato contro il Regno di Ungheria –, se da una parte lasciava Roma sprovvista del suo tradizionale protettore, dall'altro rendeva possibile un ulteriore avvicinamento del pontefice romano agli interessi

---

<sup>532</sup> IP VII/2 n. 84, p. 54.

<sup>533</sup> *Conradi II Diplomata*, ed. H. BRESSLAU, *MGH Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae*, IV, n. 205, pp. 277-278.

<sup>534</sup> IP VII/2, n. 86, p. 54.

<sup>535</sup> Le fonti sono edite da P. KEHR, *Rom und Venedig bis ins XII. Jahrhundert*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 19 (1927), pp. 162-174.

veneziani. Il neo-eletto patriarca di Grado Domenico Marango, vicino ad Umberto da Silva Candida e agli ambienti riformatori così come profondamente legato alla Curia romana, otteneva da Leone IX in occasione della sinodo del 1053 un privilegio purtroppo non sopravvissuto, ma che doveva verosimilmente aver riconosciuto la dignità patriarcale di Grado. Il pontefice romano comunicava inoltre a tutti i vescovi della *Venetia* e dell'Istria che Grado incarnava legittimamente la “Nova Aquileia”, risolvendo infine a favore del patriarcato gradese la questione giurisdizionale relativa alle diocesi istriane. Grado era così riconosciuta di diritto come la nuova incarnazione e l'erede dell'antica Aquileia, alla quale era subentrata nell'esercizio delle competenze giurisdizionali nella fascia costiera e nella penisola istriana. Il patriarcato aquileiese veniva ricondotto *in finibus Longobardorum* e Domenico Marango poteva infine intitolarsi patriarca di Aquileia e Grado rivendicando per la propria sede episcopale sia la continuità con gli antichi patriarchi di Aquileia sia l'antico ruolo da questi svolto nella penisola italiana.

Il 1053 rappresentò l'apice del successo ideologico per il patriarcato di Grado. Un umiliante rovescio della medaglia vedeva, però, la Chiesa gradese versare in un deplorabile stato dal quale le sue finanze non erano evidentemente in grado di risollevarla dopo le distruzioni provocate dalle due spedizioni di Poppone: così proprio quel Domenico Marango orgoglioso nell'enfatizzare il ritrovato prestigio della propria Chiesa fu costretto a considerare la possibilità di abbandonare la sua sede metropolitana proprio a causa dell'estrema povertà di quest'ultima. Anche Gregorio VII non esitò a bacchettare le massime autorità veneziane colpevoli a suo giudizio di non interessarsi e sostenere a dovere la Chiesa gradese, ormai in uno stato di miseria tale da non essere concepibile nemmeno per una semplice sede episcopale.<sup>536</sup> Pasquale II (1099-1118) ritornerà ancora sulla deprecazione dell'indicibile stato di povertà del patriarca di Grado, sprovvisto persino di una circoscrizione adeguata al suo sostentamento che lo costringeva a dover risiedere di volta in volta in una delle sue diocesi suffraganee. La precarietà della situazione si risolse infine con il trasferimento del patriarcato nella laguna veneziana, nelle immediate prossimità di Rialto, centro nevralgico del potere dei duchi di Venezia e territorio facente parte della diocesi di Olivolo-Castello. Cominciava così un nuovo periodo di esilio e di tensione per la Chiesa di Grado che doveva ora guardarsi dall'invasione e dalla forte volontà di autonomia dell'ordinario di Olivolo. Una nuova *querelle* ne sarebbe sorta: l'epilogo fu scritto solo nel 1451 quando il patriarcato di Grado e la sede episcopale di Torcello vennero infine soppressi per far posto alla creazione del nuovo patriarcato di Venezia.

L'XI secolo fu dunque l'ultimo momento di vera rivalità tra le due sedi patriarcali di Aquileia e Grado; da allora in avanti la sede metropolitana gradese fu sempre più offuscata dall'astro nascente

---

<sup>536</sup> GREGORIUS VII, *Registrum*, ed. E. CASPAR, MGH, *Das Register Gregors VII*, lib. II, n. 39, p. 176.

veneziano e dall'episcopato cittadino di Castello. La voce dei patriarchi gradesi tuonò per l'ultima volta con Domenico Marango per affievolirsi progressivamente ed infine tacere per sempre.

Politica ed agiografia restarono strettamente connesse alle vicende relative la contesa tra Aquileia e Grado e quando la rivalità raggiunse il suo apice nella prima metà dell'XI secolo, una nuova verve agiografica interessò i due attori politici. Accantonata ormai la questione della tradizione marciana, messa definitivamente a tacere nel IX secolo con la traslazione a Venezia del corpo dell'evangelista, il nuovo oggetto della discordia furono le sacre reliquie dei martiri aquileiesi delle origini.

La lite tra i due energici patriarchi Poppone e Orso Orseolo si tradusse nel secondo quarto dell'XI secolo in una violenta disputa sul possesso del corpo del proto-*episcopus* Ermagora, fondatore della *ecclesia* locale.<sup>537</sup> Entrambe le sedi patriarcali decisero di investire nella parola scritta per attestare il possesso delle reliquie contese: testi agiografici e narrazioni di carattere storico furono così gli strumenti attraverso i quali le due parti cercarono di risolvere a proprio favore la secolare lite.

Proprio nel 1024 il patriarca Orso Orseolo procedeva al ritrovamento delle reliquie di sant'Ermagora, avvenimento che fu celebrato da due racconti agiografici, l'*Inventio* e la *Translatio sancti Hermachorae*: la riscoperta a Grado dei corpi dei due martiri aquileiesi dovette, infatti, essere corredata da un racconto di traslazione che spiegasse e confermasse la presenza delle reliquie dei due santi, che subirono il martirio ad Aquileia, nell'isola di Grado. Il riconoscimento e la promozione di Grado come la "Nova Aquilegia" è chiaramente al cuore degli intenti gradesi, e la produzione agiografica è smaccatamente orientata in questa direzione. Gli atti del concilio gradeo del 579 vengono così opportunamente interpolati introducendo un cruciale passaggio sull'istituzione di Grado quale metropoli con il nome di "Nova Aquilegia".<sup>538</sup> Sono le stesse parole che ritroviamo nella *Translatio sancti Hermachorae*: ancora una volta *auctoritates* differenti, conciliare la prima ed agiografica la seconda, che si avvalorano e si confermano vicendevolmente operando in vista di un obiettivo comune. La *Translatio* è un vero e proprio *patchwork* di passaggi estratti dai documenti d'archivio conservati a Grado, tra i quali una lettera che papa Onorio I aveva diretto ai vescovi suffraganei del patriarcato gradeo nel 628 designando il *subdiaconus et regionarius nostre sedis* Primogenio quale nuovo *episcopus* gradeo. È a Primigenio, opportunamente edotto da una visione, che viene imputata l'azione di traslazione dei *pignora martyrum*, che *de Aquilegensis confinio*

---

<sup>537</sup> Vd. G. MONTICOLO, *L'Inventio e la Translatio dei santi Ermagora e Fortunato nel cod. Marciano Lat. X. 37*, «Nuovo Archivio Veneto» II (1892), pp. 117-156; J.-CH. PICARD, *Le souvenir* cit., pp. 254-255.

<sup>538</sup> *Documenti relativi alla Storia di Venezia* cit., I, p. 9.

*gradum transferre, tumulata scilicet in agello sancte mulieris Alexandriae.*<sup>539</sup> La storia della traslazione dei *corpora martyrum* ad opera del patriarca Primigenio è ripresa anche nella *Chronica de singulis patriarchis novae Aquileiae*, datata approssimativamente alla metà del secolo XI: Primigenio è ricordato come il presule che miracolosamente rinvenne i corpi dei santi Ermagora, Felice e Fortunato ad una distanza di tre miglia da Aquileia e che procedette al loro trasferimento nella città di Grado.<sup>540</sup> Senza voler tentare in questa sede di definire una cronologia tra le due fonti, si può tuttavia ragionevolmente affermare che essi sono la manifestazione di un medesimo *état d'esprit*, chiaramente gradese, teso ad affermare il possesso delle reliquie dei più prestigiosi martiri aquileiesi.

Orso fu così implicitamente equiparato al patriarca Primigenio che nel VII secolo era stato protagonista della prima scoperta delle reliquie di Ermagora e Fortunato: provvidenzialmente nascoste, le casse contenenti i corpi dei due martiri erano sfuggite al raid aquileiese e venivano ritrovate incorrotte per essere infine esposte e sepolte secondo le volontà dello stesso sant'Ermagora apparso in visione prima al patriarca e poi al custode della basilica di sant'Eufemia.<sup>541</sup>

La *pars aquileiensis* non poteva ovviamente accettare questa versione dei fatti, così, solo pochi anni dopo, le vicende relative alla presa di Grado e al suo saccheggio venivano esposte in una nuova veste nella *Translatio sanctae Anastasiae*, la cui composizione deve esser ricondotta al monastero bavarese di Benediktbeuern nell'anno 1053. Poppone, organizzato l'assalto al *castellum* di Grado e una volta violata la cinta muraria cittadina – operazione per la quale non esitò a ricorrere ad uno stratagemma di iliaca memoria affidandosi ad un *commando* di soldati armati di tutto punto e opportunamente celati in grandi vasi per il trasporto del vino –, non solo si sarebbe impossessato dei resti di Ermagora e Fortunato, ma avrebbe portato a termine una vera e propria razzia in materia di reliquie sottraendo alla Chiesa rivale il corpo della vergine Anastasia e quello di altri ventiquattro martiri.<sup>542</sup> Questi ultimi corpi sarebbero infine stati inviati nel cenobio bavarese soggetto alla sua giurisdizione.

Siamo, è bene ricordarlo in un periodo particolarmente propizio a questo tipo di incursioni alla caccia di reliquie, in un'epoca che Martin Heinzelmann non ha esitato a definire l'età d'oro delle *Translationes*.<sup>543</sup>

---

<sup>539</sup> G. MONTICOLO, *L'Inventio*, p. 146.

<sup>540</sup> *Chronica de singulis patriarchis nove Aquileie*, ed. G. MONTICOLO, pp. 10-11.

<sup>541</sup> G. MONTICOLO, *L'Inventio* cit., pp. 137-138.

<sup>542</sup> *Translatio sanctae Anastasiae auctore Gotschalco*, MGH SS IX, pp. 225-226.

<sup>543</sup> M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, 1979, pp. 95-99 [Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, 33].

Non furono soltanto le reliquie del protovescovo aquileiese ad essere al centro della contesa tra le sedi patriarcali rivali. Il *Chronicon Gradense*, redatto nell'XI secolo e debitore anch'esso delle violente rivendicazioni dei patriarchi di Grado, aggiunge ai *corpora* di santi fin ad allora oggetto di disputa, un nuovo gruppo di martiri, questa volta vergini, le cui reliquie sarebbero state recuperate ad Aquileia dal *presbyter* Geminiano e da lui trasferite a Grado. Sempre secondo il *Chronicon* sarebbe stato il patriarca Paolino, lo stesso che sfuggì la *rabies barbarorum* riparando nel *castrum gradense*, a dare solenne sepoltura ai resti delle quattro vergini nella basilica di Santa Maria. Grazie ad una rivelazione divina, Paolino veniva inoltre a conoscenza della presenza a Grado delle reliquie di Ilario e Taziano che, insieme ad altri *pignora sanctorum*, erano stati trasportati nell'isola dai cittadini aquileiesi in fuga.<sup>544</sup> I ritrovamenti sarebbero infine stati coronati dalla redazione delle rispettive *Translationes* e dall'istituzione dei *diei natales* di ogni santo.

Delle quattro martiri Eufemia, Dorotea, Tecla e Erasma non esiste alcuna menzione antecedente il *Chronicon Gradense*. Allo stesso XI secolo risale la redazione della *Passio* corrispondente, inventariata nella BHL con i numeri 2706-2707. Le due recensioni divergono per lo stile e la lingua, più rozzi nella prima versione e risistemati nella seconda al fine di una migliore leggibilità e fruizione liturgica. La presenza, però, di alcune varianti consistenti in vere e proprie porzioni di testo ha infine convinto la recente editrice della *Passio* ad un'edizione separata delle due recensioni.<sup>545</sup>

Curiosamente le due versioni della *Passio* si differenziano anche nella scelta del giorno del martirio delle quattro vergini: in BHL 2706 viene proposta la data del 3 settembre, giorno di commemorazione ricordato nel *Chronicon Gradense* e caratteristico della tradizione liturgica veneziano-gradese; in BHL 2707 il *dies natalis* viene fissato al *XIII Kalendas Octobris* (v.l. 16 settembre), data ritenuta nei calendari liturgici aquileiesi, conservati dal XII secolo in avanti. Anche nel caso della *Passio Euphemiae, Dorotheae, Theclae et Erasmae* l'agiografo ricorse ad un sostanzioso reimpiego di un racconto agiografico più antico, la *Passio Barbarae* (BHL 915), dedicato alla vergine martire di Nicomedia. Il testo dedicato alle quattro sante aggiunge alla narrazione alcuni personaggi, tra i quali spicca la figura di Ermagora, definito dalla Colombo "deuteragonista" della storia.<sup>546</sup> L'insistenza su alcuni dettagli, tra i quali spicca lo statuto di *virgines* delle quattro ragazze, spinge l'editrice della *Passio* ad ipotizzare la collocazione delle martiri nell'ambito di una scelta di vita monastica, forse una vocazione monacale privata. Le azioni

---

<sup>544</sup> *Chronicon Gradense*, ed. G. MONTICOLO, p. 41.

<sup>545</sup> E. COLOMBI, *Introduzione alla Passio Euphemiae, Dorotheae, Theclae et Erasmes*, in *Le Passioni dei martiri aquileiesi e istriani* cit., pp. 374-375.

<sup>546</sup> E. COLOMBI, *Introduzione* cit., p. 381.

a favore dei monasteri cittadini – un privilegio fu concesso proprio nel 1036 al cenobio femminile di Santa Maria e particolare attenzione fu rivolta dal patriarca al monastero di S. Martino alla Benigna – spiegherebbero il sapore squisitamente monastico del testo agiografico. Se un momento preciso può essere proposto per la redazione del testo, l'editrice crede di poterlo trovare nel periodo appena seguente la dedicazione della basilica di Aquileia ai santi Ermagora e Fortunato da parte di Poppone nel 1031, della quale la Colombo individua alcune sottili allusioni nel testo della *Passio*.

L'agiografo avrebbe così deliberatamente estrapolato le informazioni sulle quattro vergini dal *Chronicon Gradense* sviluppando una *Passio* che riconducesse il gruppo delle martiri in un'orbita chiaramente aquileiese: rivendicare dunque alla tradizione culturale e al calendario martiriale aquileiese delle sante che erano state fino ad allora rivendicate solo da Grado. L'agiografo recupera così anche la data di commemorazione proposta dal *Chronicon Gradense* per non lasciar dubbi sull'identità delle sante ed evitare ogni rischio di omonimia con la più celebre Eufemia di Calcedonia, alla quale era stata dedicata la basilica gradese eretta nel VI secolo durante il patriarcato di Elia. La compilazione della *Passio Euphemiae, Dorotheae, Theclae et Erasmae* potrebbe essere un'operazione successiva alla riconsacrazione della basilica di Aquileia da parte di Poppone nel luglio del 1031, che forse venne proprio in quell'occasione dedicata a Ermagora e Fortunato, il che spiegherebbe la dovizia di dettagli rituali forniti dall'agiografo che potevano trovar facile riscontro presso i fruitori del testo. Pur mancando anche in questo caso prove definitive per dirimere le questioni di cronologia relative alla datazione del testo, mi pare che la concordanza tra avvenimenti e strategie agiografiche permetta di riconoscere un'iniziativa aquileiese, animata dall'energico Poppone, destinata a dispiegarsi su più piani d'azione che andavano da una concertata, e certamente teatrale, consacrazione ed intitolazione ai martiri Ermagora e Fortunato – proprio in quel momento decorata con nuovi ed eloquenti affreschi – all'investimento sulla parola scritta in grado di consegnare alla posterità il sacro, e provvidenzialmente orientato in senso aquileiese, racconto della vita e del martirio di quattro fanciulle uscite dall'oblio in quel tumultuoso momento per la storia della regione che fu l'XI secolo.

La strategia agiografica messa in campo ben si inserisce nell'atmosfera di scontri e di rivalità, anche per il possesso delle reliquie dei santi aquileiesi delle origini, tra i due energici patriarchi Poppone e Orso Orseolo, in un momento caratterizzato da una forte produzione documentaria e dalla manipolazione/interpolazione di tutti quei documenti che potevano avvalorare le proprie rivendicazioni. Le reliquie erano, inoltre, un punto cruciale della disputa tra i due patriarchi: nella sua spedizione contro Grado, Poppone si impossessò, o almeno questa è l'accusa che leggiamo nella bolla del 1044 di Benedetto IX, dei tesori delle chiese gradesi, del quale le reliquie erano

considerate parte integrante. Se il patriarca teutonico riuscì o meno a far sue le reliquie gradesi è questione secondaria, ciò che interessa lo storico è l'intenzione, testimoniata dal testo agiografico, di istituire un culto per le quattro vergini aquileiesi ed il possesso, reale o presunto, dei *corpora* doveva esserne la condizione necessaria e legittimante. L'abbondanza di puntuali riferimenti topografici ad Aquileia si spiegherebbe anch'essa in un'ottica di inequivocabile collocazione delle vicende nella città aquileiese. Il cambio della data di commemorazione della seconda recensione della *Passio* sarebbe invece la testimonianza di una successiva volontà di sganciare definitivamente il culto delle quattro vergini da ogni ricordo grade di culto a loro dedicato.

La morte dei patriarchi Poppone († 1042) e Orso Orseolo († 1049) insieme allo spettacolare quanto effimero successo del patriarca grade Domenico Marango chiudevano questa stagione di intensa, e talvolta convulsa, produzione documentaria, mentre le ragioni della rivalità tra le due sedi patriarcali venivano rapidamente poste in ombra dalla presenza sullo scacchiere regionale del ducato veneziano, sempre più unico e prepotente protagonista.

## 6. Da *sedes regia* a capitale: il tentativo fallito di Verona carolingia

### 6.1. La transizione dalla dominazione longobarda alla prima età carolingia

Ultimo rifugio dell'erede al trono longobardo Adelchi, prima che questi prendesse la strada dell'esilio a Costantinopoli, Verona fu uno dei centri nevralgici del *regnum Langobardorum*. Eletta *sedes regia* già al tempo di Teodorico, insieme a Pavia e Ravenna, ospitò, poi, il re longobardo Alboino che la preferì a Pavia, principale centro militare della pianura padana. Nei due secoli successivi Verona occupò una posizione più defilata rispetto alle *sedes regiae* predilette dai sovrani longobardi: Milano prima, poi Monza – alla quale fu particolarmente legata la regina Teodolinda – e infine, dagli anni venti del VII secolo, Pavia.<sup>547</sup> Sede di un ducato, Verona fa sporadicamente capolino nelle fonti narrative e documentarie precedenti alla conquista franca: Paolo Diacono la menziona di rado e la documentazione locale è pressoché inesistente fino al IX secolo.<sup>548</sup> Poco documentata è anche la storia ecclesiastica della città: fino agli inizi del V secolo la Chiesa veronese

---

<sup>547</sup> Le vicende del Veneto altomedievale sono sinteticamente presentate in A. CASTAGNETTI, *Dalla caduta dell'Impero Romano d'Occidente all'Impero Romano-Germanico (476-1024)*, in *Il Veneto nel Medioevo. Dalla "Venetia" alla Marca Veronese*, ID. – G. M. VARANINI (a cura di), vol. I, Verona, 1989, pp. 1-80. Sulla successione delle *sedes regiae* nell'Italia settentrionale, dall'età gota alla caduta del *regnum Langobardorum*, vd. P. MAJOCCHI, *Pavia città regia. Storia e memoria di una capitale altomedievale*, Roma, 2008, pp. 17-37.

<sup>548</sup> Residenza scelta da Alboino e teatro del suo assassinio, Verona compare nell'*Historia Langobardorum* solo marginalmente rispetto alle vicende politiche generali del regno (cfr. PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, MGH SRLI, pp. 81, 83, 87, 89, 104, 111, 121, 165, 186). Nessun documento originale relativo alla città di Verona è conservato negli archivi cittadini per i secoli precedenti al IX, come è possibile osservare sfogliando le pagine del volume della prima serie delle *Chartae Latinae Antiquiores* dedicato all'Italia settentrionale (ChLA XXIX).



fu sottoposta alla giurisdizione metropolitana di Milano, che al tempo di sant’Ambrogio era estesa alle regioni del *Vicariatus Italiae*. Forse in seguito al trasferimento della capitale imperiale a Ravenna nel 402, Verona passò a essere suffraganea di Aquileia, divenuta ormai sede metropolitana: al patriarcato aquileiese la Chiesa veronese restò fedele nei secoli successivi sostenendone la posizione nelle intricate vicende dello scisma tricapolino.<sup>549</sup>

La definitiva conversione al cattolicesimo che culminò nella politica del *christianus ac catholicus princeps* Liutprando segnò l’inaugurazione di una nuova intesa con la Chiesa romana e i vertici ecclesiastici locali. Da barbari distruttori e dissacratori – come li descrisse Gregorio Magno nei suoi *Dialogi* – i Longobardi divennero nell’VIII secolo convinti difensori e patrocinatori delle istituzioni ecclesiastiche: la nuova linea politica si concretizzò in una campagna diffusa di fondazioni religiose, regie e private, che interessò città e campagne del *regnum*. Ad ogni nuovo altare consacrato dovevano ormai corrispondere delle reliquie di santi, così come era stato deciso in un concilio franco del VII secolo e come fu ribadito nel settimo canone del secondo concilio di Nicea (787):<sup>550</sup> il moltiplicarsi di chiese, oratori, cappelle e monasteri si tradusse, così, in una sete di possesso di corpi santi, variamente perseguiti ed ottenuti. Di questa caccia alle reliquie sono però sopravvissute rarissime tracce scritte, per lo più relative ai sovrani longobardi.<sup>551</sup>

In questa temperie fu fondato negli anni venti dell’VIII secolo, con ogni probabilità dal veronese Lupo forse già *dux* di Verona, il monastero di Santa Maria in Organo, cenobio che diventerà il principale protagonista nella documentazione privata dell’ultimo periodo longobardo e della prima età carolingia.<sup>552</sup> Sempre negli ultimi decenni della dominazione longobarda saliva sulla cattedra veronese Annone, uomo carismatico e intraprendente che si impegnò con decisione nella riorganizzazione della vita religiosa della città e nella valorizzazione della propria sede episcopale, operazioni che non potevano non contemplare il rinvigorimento del culto dei santi locali.<sup>553</sup>

---

<sup>549</sup> Per una sintesi della storia della Chiesa veronese vd. D. CERVATO, *La Chiesa di Verona dalle origini al Mille*, in *I santi Fermo e Rustico. Un culto e una chiesa in Verona*, Verona, 2004, pp. 69-81.

<sup>550</sup> Vd. M. HEINZELMANN, *Translationsberichte* cit., p. 28.

<sup>551</sup> Sulle ragioni dell’assenza di un’agiografia “longobarda”, vd. P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia*. cit., pp. 29- 101.

<sup>552</sup> La carta di fondazione non si è conservata: il primo documento in cui appare il cenobio è datato al 744-745. Si tratta di una *pagina ordinationis* in cui le due sorelle Autconda e Natalia pongono il monastero femminile, da loro istituito e dotato, sotto la tutela dell’abate di Santa Maria in Organo. La carta è sopravvissuta in una copia del IX secolo (ChLA<sup>2</sup> LIX n. 1)

<sup>553</sup> Su Annone vd. S. TONOLLI, *Annone, vescovo di Verona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Città del Vaticano 1960, coll. 1314-1317; V. DE DONATO, *Annone*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 3, Roma 1961, pp. 356-357. Notizie più recenti sull’ultimo vescovo longobardo possono essere desunte da P. GOLINELLI, *Il Cristianesimo nella “Venetia” altomedievale. Diffusione, istituzionalizzazione e forme di religiosità dalle origini al secolo X*, in *Il Veneto nel Medioevo* cit., pp. 279-281; ID., *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico*, in *I santi Fermo e Rustico. Un culto e una chiesa in Verona*, ID. – C. GEMMA BREZZONI (a cura di), Verona, 2004, pp. 13-23; R. AVESANI, *Il re Pipino, il vescovo Annone e il Versus de Verona*, *Ibidem*, pp. 57-65; D. CERVATO, *La Chiesa di Verona dalle origini al Mille*, *Ibidem*, pp. 69-81.

La ricostruzione delle vicende e delle aspirazioni che mossero i protagonisti di quegli anni è resa particolarmente difficoltosa dall'assenza di fonti coeve, condizione che costringe lo storico a valutare l'ultimo periodo longobardo della città attraverso il filtro dei monumenti letterari veronesi di prima età carolingia e dei documenti, spesso giuntici in copie più tarde, la cui veridicità deve dunque essere valutata attentamente caso per caso.<sup>554</sup> Gli stessi anni di episcopato del longobardo Annone sono oggetto di controversia, tra chi lo vorrebbe morto prima della conquista franca nel 772 e chi al contrario lo vede conservare la propria cattedra fino al 780, anno in cui gli succederà l'alamanno Egino.<sup>555</sup> Le due date sottintendono due valutazioni completamente diverse della figura del presule veronese: nel primo caso Annone avrebbe agito principalmente negli anni di regno di Desiderio e Adelchi, dunque sostanzialmente al riparo da grandi scossoni, mentre nella seconda ipotesi sarebbe stato il protagonista della transizione dalla dominazione longobarda a quella franca, operazione difficile che egli avrebbe assicurato abilmente, come testimonierebbero i suoi lusinghieri ritratti tramandati dalle fonti narrative di fine VIII e inizio IX secolo.

Ad Annone è inoltre attribuita la restaurazione della cattedrale di Santa Maria Matricolare, al riparo della quale egli si fece seppellire, inaugurando una nuova consuetudine opposta alla tradizione delle sepolture episcopali *extra muros civitatis*.<sup>556</sup> La scelta di Annone è stata sovente interpretata come la prova del trasferimento della cattedrale da una sede extra-muranea – riconosciuta nella chiesa di Santo Stefano, area eletta per l'inumazione dei vescovi veronesi a partire da Petronio all'inizio del V secolo – all'interno della città.<sup>557</sup> Questa posizione appare tuttavia poco condivisibile, non solo perché identificherebbe nella presenza delle sepolture episcopali il criterio per il riconoscimento della cattedrale, ma soprattutto perché trascura i risultati

---

<sup>554</sup> La celebre consacrazione della cappella di Santa Teuteria, datata al 751, di cui Annone sarebbe stato protagonista, sarebbe, ad esempio, un'attribuzione posteriore, più precisamente del 1160, anno in cui fu riscoperta la tomba della santa e fu consacrata la chiesa ad opera del vescovo Ognibene (cfr. A. DE LISCA, *La chiesa di S. Teuteria e Tosca*, «Madonna Verona» VIII (1914), pp. 1-25 e *Codice Diplomatico Veronese. Dalla caduta dell'Impero Romano alla fine del periodo carolingio*, ed. V. FAINELLI, I, Venezia, 1940 (d'ora in avanti CDV I), n. 35, pp. 41-42).

<sup>555</sup> Egino rappresenta indubbiamente una figura eminente dell'*entourage* di Pipino: proveniente da una regione recentemente ricondotta sotto il controllo franco, l'Alamannia, educato verosimilmente a San Gallo e Reichenau, Egino fa parte della prima schiera di vescovi d'oltralpe inviata in Italia da Carlo Magno. I recenti studi dedicati all'ecclesiastico alamanno, oltre a gettare nuova luce sulla sua permanenza nella città padana, periodo per il quale le fonti sono particolarmente silenziose, contribuiscono a chiarire anche il momento della successione ad Annone. Vd. E. HLAWITSCHKA, *Egino*, in DBI, XLII (1993), Roma, pp. 353-356; A. ZETTLER, *Egino von Verona. Stifter von St. Peter und Paul in Reichenau-Niederzell*, in W. BERSCHIN - A. ZETTLER (a cura di), *Egino von Verona: der Gründer von Reichenau-Niederzell (799)*, Stuttgart, 1999, p. 39-69. Paolo Golinelli ritiene invece che l'episcopato di Annone debba considerarsi compreso tra il 750 e il 772, mentre Dario Cervato non si pronuncia sulla data finale indicando entrambe le opzioni, il 772 e il 780 (cfr. P. GOLINELLI, *Il Cristianesimo* cit., pp. 279-281; D. CERVATO, *La Chiesa di Verona* cit., p. 74).

<sup>556</sup> Vd. A. CANOBBIO, *Historia di Alessandro Canobbio intorno la nobiltà e l'antichità di Verona*, BCVR, ms. 1968 (sec. XVI). Cfr. S. LUSUARDI SIENA *et alii*, *Le tracce materiali del Cristianesimo dal tardo antico al Mille*, in *Il Veneto nel Medioevo* cit, p. 132, n. 96; J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit, p. 354.

<sup>557</sup> Cfr. P. GOLINELLI, *Il Cristianesimo* cit., p. 280.

delle campagne archeologiche condotte nell'area di Santa Maria Matricolare. La lettura delle strutture messe in luce dagli scavi ha, infatti, evidenziato l'esistenza di due chiesette preesistenti di età tardo-antica, dimostrando così la continuità della presenza di un luogo di culto da identificarsi con la *domus ecclesiae* fin dalla tarda età imperiale.<sup>558</sup> Della cattedrale che la tradizione considera restaurata da Annone e poi dall'arcidiacono Pacifico, in collaborazione con il vescovo alamanno Ratoldo, non sono inoltre rimaste evidenze archeologiche, aspetto che deve indurre ad un'estrema prudenza nella fiducia che lo storico può accordare alle fonti di periodo successivo che li vorrebbero al contrario protagonisti.

L'unica azione di Annone di cui non abbiamo ragione di dubitare è la traslazione a Verona dei corpi dei martiri Fermo e Rustico dalla città di Trieste: qui, pagando *argenti et auri pondus immensum*,<sup>559</sup> il vescovo veronese riuscì ad assicurarsi il possesso delle reliquie dei due santi insieme a quelle dei martiri tergestini Primo, Marco, Apollinare e Lazzaro. La deposizione delle sacre ossa nella basilica intitolata ai due santi fu con ogni probabilità l'occasione per la confezione del celeberrimo Velo di Classe, manufatto realizzato per coprire l'altare contenente le reliquie, datato alla seconda metà dell'VIII secolo.<sup>560</sup>

Indubbiamente Verona fu uno dei centri del *regnum langobardorum* che per primi dovettero accogliere i funzionari inviati d'oltralpe, verosimilmente come conseguenza del riconoscimento di un importante ruolo strategico della città nell'Italia padana. Wolvino fu il primo conte transalpino di Verona, ma malauguratamente non si sono conservate su di lui notizie documentarie dirette.<sup>561</sup> Fu probabilmente anch'egli un alamanno come Egino, il vescovo che in quegli stessi anni succedeva al longobardo Annone. Per tutto il periodo della dominazione carolingia e fino al X secolo i conti veronesi saranno scelti tra i membri delle *elites* franco-alamanne, così come di stirpe germanica saranno i vescovi, almeno per la prima metà del IX secolo.<sup>562</sup>

Particolarmente silenti sono gli anni di episcopato di Egino (780 circa -799). Alfons Zettler si limita ad indicare che la sua consacrazione è da considerarsi con ogni probabilità già avvenuta al momento dell'incoronazione di Pipino nel 781, ipotizzando, dunque, che la sua ascesa alla cattedra veronese debba essere ricondotta agli anni precedenti il 795. Considerata la tenerissima età del

---

<sup>558</sup> Vd. S. LUSUARDI SIENA *et alii*, *Le tracce materiali del Cristianesimo* cit., pp. 110-112.

<sup>559</sup> P. GOLINELLI, *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico* cit., p. 19.

<sup>560</sup> Per una puntuale analisi del manufatto vd. P. FRATTAROLI, *Il Velo di Classe*, in *I santi Fermo e Rustico* cit., pp. 45-55.

<sup>561</sup> In una controversia dell'806 tra la *domus sancti Zenonis* e la *pars regia* si ricorda il conte Wolvino colpevole di aver sottratto all'episcopio delle terre e selve sull'Adige (ChLA<sup>2</sup> LX, n. 17).

<sup>562</sup> Per lo studio dei funzionari transalpini nel Regno Italico vd. E. HLAWITSCHKA, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962)*, Friburgo im Breisgau, 1960; A. CASTAGNETTI, *Minoranze etniche dominanti e rapporti vassallatico-beneficiari. Alamanni e Franchi a Verona e nel Veneto in età carolingia e post-carolingia*, Verona, 1990.

figlio di Carlo Magno al momento della sua intronizzazione in Italia, non è inverosimile credere che Egino fece parte di quella cerchia di consiglieri vicina al giovane sovrano che lo guidarono e consigliarono dall'infanzia fino all'età adulta.<sup>563</sup> L'unico punto fermo della carriera italica di Egino è il momento della sua dipartita: nel 799 fu consacrata la chiesa di San Pietro a Niedertzell, sull'isola di Reichenau, dove il vescovo di Verona si ritirò rinunciando alla sua carica ecclesiastica. Altrettanto nota è l'importante e raffinata produzione libraria dello *scriptorium* veronese legata agli anni di episcopato di Egino. Con il suo nome, *Codice Egino*, è conosciuto il prezioso omeliario Phillips 1676 conservato alla Staatsbibliothek di Berlino: ritenuto uno dei migliori prodotti della rinascita carolingia, il manoscritto miniato rappresenta uno dei rarissimi codici di lusso per l'Italia settentrionale ancora conservati.<sup>564</sup>

Le vicende della Chiesa veronese cominciano ad essere maggiormente documentate dagli anni di episcopato di Ratoldo, succeduto a Egino probabilmente nello stesso 799. Anch'egli alamanno, è legato, come il predecessore, al monastero di Reichenau ed è intimo di Carlo Magno e di Ludovico il Pio.<sup>565</sup> Ratoldo riuscì a superare brillantemente il difficile periodo di transizione legato alla successione tra Carlo Magno e il suo unico erede: mentre molti uomini dell'*entourage* del grande imperatore furono allontanati dalle posizioni di potere, Ratoldo si schierò immediatamente a fianco del nuovo sovrano al quale restò sempre fedele.<sup>566</sup> Una fedeltà ostinata che lo vide protagonista nel ruolo di informatore di Ludovico il Pio al momento della rivolta di Bernardo d'Italia nell'817.<sup>567</sup> Fedeltà che gli costò, infine, la stessa cattedra episcopale negli anni della ribellione al padre di Lotario, quando Ratoldo intervenne per liberare l'imperatrice Giuditta dall'isolamento al quale era stata costretta dai figli nella città di Tortona.<sup>568</sup> Agli anni del suo episcopato risalgono le prime notizie certe della controversa *schola sacerdotum*, istituzione deputata alla formazione dei chierici della Chiesa veronese, la cui importanza e peso politico erano destinati ad accrescersi fino a configurarsi come il capitolo dei canonici dell'*Ecclesia Veronensis*, congregazione dotata di una

<sup>563</sup> A. ZETTLER, *Egino von Verona* cit., *passim*.

<sup>564</sup> Il codice è brevemente descritto nel catalogo J. KIRCHNER, *Beschreibende Verzeichnisse der Miniaturen-Handschriften der preussischen Staatsbibliothek zu Berlin*, vol. I, *Die Phillips-Handschriften*, Leipzig, 1926, pp. 6-9. Per un'analisi del manoscritto vd. M. CAMILLE, *Word, text, image and the early church fathers in the Egino Codex*, «Settimane di Spoleto» 41 (1993), pp. 65-94.

<sup>565</sup> Nei *Miracula sancti Genesii* Ratoldo è definito *princeps palatii sui sacerdos*, rivelando l'elevato grado d'influenza e intimità di cui il prelado alemanno doveva godere alla corte del *rex Langobardorum* Pipino (cfr. *Ex Miraculis sancti Genesii*, ed. G. WAITZ, MGH SS XV/1, p. 171).

<sup>566</sup> Sulla figura di Ratoldo vd. P. DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux* cit., pp. 358-360; E. HLAWITSCHKA, *Ratold, Bischof von Verona und Beugründer von Radolfzell*, «Hegau. Zeitschrift für Geschichte, Volkskunde und Naturgeschichte des Gebietes zwischen Rhein, Donau und Bodensee», 54/55 (1997-1998), pp. 5-32.

<sup>567</sup> Sul ruolo giocato da Ratoldo al momento della rivolta di Bernardo vd. J. JARNUT, *Kaiser Ludwig der Fromme und König Bernhard von Italien*, «Studi Medievali», ser. III, XXX (1989), pp. 637-648. Ratoldo è indicato, insieme all'allora conte di Brescia Suppone, quale *certus nuntius* della congiura di Bernardo nella *Vita Hludowici Imperatoris* dell'Astronomo, cfr. MGH SRG *in usum scholarum*, LXIV, p. 382.

<sup>568</sup> Vd. *ibidem*, pp. 490-492.

sede autonoma nella chiesa di San Giorgio.<sup>569</sup>

Caduto in disgrazia agli occhi dell'imperatore Lotario, Ratoldo fu probabilmente privato del seggio episcopale: è infatti presente alla corte di Ludovico il Pio nell'836 e nell'838,<sup>570</sup> mentre non è più attestato nei documenti di area italica. Forse si ritirò nella sua fondazione di Radolfzell intorno all'840,<sup>571</sup> mentre sul soglio episcopale fu chiamato Notingo, che sedette sulla cattedra veronese solo per quattro anni, prima di passare nell'844 a Brescia.

Notingo rappresenta indubbiamente una delle personalità protagoniste dei decenni centrali del IX secolo nell'area italica. Fu corrispondente di Rabano Mauro, che gli scrisse a proposito della dottrina della predestinazione di Gotescalco di Orbais, con il quale Notingo si era incontrato in Friuli<sup>572</sup> e fu consacrato vescovo consecutivamente in tre importanti città del Nord Italia, prima a Vercelli, poi a Verona ed infine a Brescia. L'ecclesiastico alamanno fu, inoltre, personalmente legato a Lotario I, come è possibile intuire dal ruolo di mediatore svolto da Notingo a favore del patriarca aquileiese.<sup>573</sup> Le consecutive cariche episcopali e i contatti politici e personali del presule veronese mostrano una rete di relazioni radicata sul suolo italico: sebbene uomo d'oltralpe, Notingo costruì la sua carriera nell'Italia settentrionale. Come lui anche il suo successore sulla cattedra veronese, Billongo, appare legato alla realtà politico-ecclesiastica del Nord Italia: tra le sottoscrizioni dei testimoni all'atto di fondazione del monastero dei santi Faustino e Giovita di Brescia nell'841, compare un *Bilongus diaconus* che può essere verosimilmente identificato con il vescovo di Verona Billongo.<sup>574</sup> Nel suo testamento dell'846, pervenuto in originale, il presule veronese predispose infatti una donazione a favore del monastero bresciano, azione che lo collega al tessuto connettivo della città di Brescia piuttosto che a quello veronese.<sup>575</sup> D'altronde con la divisione di Verdun (843) le vicende del regno italico acquistavano sempre più autonomia rispetto alle altre aree dell'impero carolingio: con l'incoronazione imperiale di Ludovico II nell'850 il regno riceveva nuova legittimazione sganciandosi, durante i suoi venticinque anni di governo, dall'influenza dei nuclei di potere d'oltralpe.

---

<sup>569</sup> I primi documenti originali nei quali è attestato il termine *schola sacerdotum* risalgono agli anni quaranta del IX secolo (ChLA<sup>2</sup> XXX, n. 25 e n. 26): tuttavia è ragionevole ipotizzare che essa fosse già attiva nei decenni precedenti, come dimostrerebbero le sottoscrizioni degli arcidiaconi e di singoli diaconi nei documenti di inizio IX secolo (cfr. ChLA<sup>2</sup> LIX n. 7, LX, n. 17, n. 19 e il celebre originale dell'809 sottoscritto dall'arcidiacono Pacifico, ChLA<sup>2</sup> LV, n. 2).

<sup>570</sup> Cfr. P. DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Sigmaringen, 1997, pp. 358-360.

<sup>571</sup> Sulla fondazione di Radolfzell vd. M. JÜRGEN LEIBBRAND, *Die Mirakel der Hausherren von Radolfzell als Spiegel ihrer Schutzpatronate*, in *Heilige in Geschichte, Legende, Kult*, K. WELKER (a cura di) Karlsruhe, 1980, pp. 87-108.

<sup>572</sup> MGH *Epistolae*, III, n. 22, p. 428.

<sup>573</sup> Notingo intervenne nell'843 presso Lotario I in due occasioni: prima a favore del padre di un suo vassallo (MGH *Dipl. Kar.*, III, n. 75, pp. 190-191), poi sempre nello stesso anno perorò la causa del patriarca di Aquileia (il documento edito nei *Monumenta* è una copia del XV secolo, ma la coincidenza di data con l'originale sopra menzionato depongono a favore della sua veridicità, cfr. MGH *Dipl. Kar.*, III, n. 76, pp. 192-193).

<sup>574</sup> CDL, ed. G. PORRO LAMBERTENGI, n. 140, coll. 245-248.

<sup>575</sup> Il testamento è edito in ChLA<sup>2</sup> LX, n. 26 (cfr. C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona* cit., p. 183, n. 42).

Poco sappiamo degli anni successivi al testamento di Billongo: in un diploma di Ludovico II dell'853, sopravvissuto in una copia del X secolo, troviamo menzione di *Landericus venerabilis sancte Veronensis sedis episcopus*, del quale, però, non si è conservata nessun'altra notizia.<sup>576</sup> Nell'860 è infine attestato come vescovo Audone, già diacono e poi arcidiacono della *Schola sacerdotum*. È il primo presule di cui è possibile seguire la carriera: una traiettoria interamente veronese che dall'829 porterà Audone *filius bone memorie Grauselberto langobardo* a scalare la gerarchia ecclesiastica cittadina fino al seggio episcopale.<sup>577</sup> Un locale, che si definiva longobardo, tornava infine ad occupare la cattedra veronese ormai un secolo dopo il suo illustre predecessore Annone. Il contesto è profondamente cambiato: l'impero carolingio si avviava verso una sempre più marcata differenziazione regionale e i sogni degli ultimi sovrani della dinastia di ricostituire l'impero di Carlo Magno si rivelavano tanto brevi quanto effimeri.

## 6.2. Il filtro delle fonti: i rischi dell'interpretazione storica

La storia di Verona tra fine VIII e IX secolo è fortemente condizionata dall'immagine che la città stessa costruì del proprio passato carolingio nei secoli centrali del Medioevo. Un'importante produzione di falsi concentrata nel secolo XII ha a lungo influenzato la storiografia nella ricostruzione delle vicende e dei ritratti dei protagonisti del primo periodo carolingio della città: grazie alla pungente rivalutazione della pressoché mitica figura dell'arcidiacono Pacifico, Cristina La Rocca ha ormai ricondotto su basi più solide, e dunque fonti affidabili, l'interpretazione storica di Verona carolingia.<sup>578</sup> I risultati del lavoro su Pacifico hanno inoltre affidato in eredità, a coloro che si sono occupati di Verona dopo di lei e se ne occuperanno in futuro, il prezioso insegnamento di metodo che costringe lo studioso a vagliare e soppesare ogni testimonianza storica, consapevole che ogni documento è portavoce del momento in cui è stato prodotto, piuttosto che del passato che pretende raccontare.

Il necessario sfrondamento della documentazione veronese costringe, però, lo storico a confrontarsi con la penuria di fonti documentarie per il primo periodo carolingio della città. Gli originali, ormai editi nei due volumi dedicati a Verona nella seconda serie delle *Chartae Latinae Antiquiores*, sono eloquenti: dei primi decenni della dominazione franca, così come della

---

<sup>576</sup> MGH *Dipl. Kar.*, IV, n. 13, pp. 88-91.

<sup>577</sup> Le carte che attestano il *cursum honorum* di Audone sono ChLA<sup>2</sup> LIX, n. 7, n. 17, n. 20, n. 22.

<sup>578</sup> C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona* cit.

transizione tra Longobardi e Carolingi, poco è sopravvissuto.<sup>579</sup> Delle esigue fonti superstiti la larga maggioranza riguarda il monastero di Santa Maria in Organo, mentre sporadici sono i documenti nei quali furono chiamate in gioco le autorità laiche ed ecclesiastiche. Sulla fondazione del monastero di San Zeno, non si è conservato nessun originale: la prima notizia certa sul cenobio benedettino, che la tradizione successiva ritiene fondato, in una sinergia di intenti, da re Pipino e dal vescovo Ratoldo, riguarda un contratto di *vicariato* dell'841.<sup>580</sup> Nessun atto originale si è conservato per i predecessori del vescovo alamanno Ratoldo, anche il sovrano carolingio Pipino è assente dalle pergamene veronesi di fine VIII e inizio IX secolo. La *schola sacerdotum* acquista visibilità solo a partire dell'846: per i decenni precedenti le carte attestano la presenza di due arcidiaconi, Tiso e Pacifico, di *diaconi* e *clerici* che possiamo solo ipotizzare appartenessero alle fila della comunità di chierici destinata a configurarsi come un nuovo polo di potere cittadino.

Il lavoro di ricostruzione storica non può tuttavia esautorare a priori una fonte solo perché copia di un originale perduto o perché documento non sopravvissuto se non nella trascrizione di uno studioso o erudito locale. La collezione di carte raccolta in due volumi da Vittorio Fainelli negli anni quaranta del XX secolo è ancora utile allo storico di oggi, non solo perché riunisce documenti sparsi in diversi archivi e biblioteche, ma anche perché raccoglie fonti di varia tipologia il cui unico elemento comune risiede nel fornire informazioni sulla storia altomedievale veronese.<sup>581</sup> Le puntuali indicazioni sulla collocazione del documento preso in analisi, la sintetica analisi diplomatica e la presentazione delle precedenti edizioni e della bibliografia offrono ancora allo studioso avveduto preziosi elementi per valutare il grado di affidabilità della fonte.

Se scarsa è la produzione documentaria sopravvissuta in originale, le fonti letterarie sono al contrario particolarmente generose per il periodo carolingio di Verona: tre testi agiografici ed un poema rappresentano per l'Alto Medioevo una concentrazione eccezionalmente elevata per una sola città ed un momento storico così puntuale.<sup>582</sup> Grazie all'analisi dei contenuti, della tradizione manoscritta e dei riferimenti interni ad altre fonti, per ognuno di questi testi è possibile provare che la compilazione ebbe luogo entro la metà del IX secolo. Proposte di datazione più puntuali saranno

---

<sup>579</sup> I due volumi relativi alla città di Verona sono ChLA<sup>2</sup> LIX e LX ai quali deve essere aggiunto il volume della prima serie delle *Chartae* che pubblica i documenti *ante 800* riguardanti vari centri dell'Italia settentrionale, ChLA XXIX. Ulteriori, ma sporadiche, notizie su personaggi veronesi possono essere desunte da documenti oggi conservati in altre centri del Nord Italia, quali Bergamo, Nonantola e Brescia.

<sup>580</sup> ChLA<sup>2</sup> LIX, n. 16.

<sup>581</sup> V. FAINELLI, *Codice Diplomatico Veronese* cit.

<sup>582</sup> Un'edizione recente è stata pubblicata, con traduzione italiana a fronte, per ognuno dei tre racconti agiografici: la *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020-3021) in P. GOLINELLI, *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico*, in *I santi Fermo e Rustico* cit., pp. 13-19; il *Sermo de vita Zenonis* (nella recensio BHL 9001 data alle stampe la prima volta dai fratelli Ballerini), in G.P. MARCHI – A. ORLANDI – M. BREZONI (a cura di), *Il culto di san Zeno nel Veronese*, Verona, 1972, pp. 18-23; Il *Rythmus de sancto Zenone* (BHL 9009) è stata ripubblicato recentemente da G. SALA, *Il culto di san Zeno nei secoli VIII e IX*, «Annuario Storico Zenoniano» 7 (1990), pp. 32-34.

presentate nei paragrafi seguenti.

L'avvincente racconto della traslazione del corpo di san Zeno, tradizionalmente fissata all'anno 807, è in realtà un testo scritto a distanza di tre secoli dagli eventi narrati. Deve dunque essere attentamente valutato alla luce dei risultati della ricerca sulla massa di documenti del XII secolo prodotti nel tentativo di fornire una ricostruzione dei fatti avvenuti nei primi decenni del IX secolo.

Senza voler cadere nella dogmaticità dell'ipercriticismo, il caso di Verona sfida apertamente lo storico a non lasciarsi suggestionare dall'apparentemente enorme massa documentaria sul primo periodo carolingio. Ogni fonte deve essere inserita nel suo contesto di produzione e solo allora può essere correttamente valutata e interrogata. Nel caso presente la ricerca si concentrerà sui testi agiografici quale principale oggetto di studio, ma nelle occasioni in cui la contestualizzazione di questi racconti dipenderà dalle informazioni provviste dalle fonti documentarie, queste saranno preventivamente analizzate per comprovarne l'affidabilità.

### 6.3. Esegesi di un testo chiave per la datazione dell'agiografia veronese: i *Versus de Verona*

Prima di analizzare i tre racconti agiografici che videro la luce al riparo delle mura veronesi, è necessario presentare il celeberrimo componimento in versi dedicato alla celebrazione delle glorie cittadine di Verona, i *Versus de Verona*.<sup>583</sup> Il poema è stato infatti ripetutamente usato come punto fisso rispetto al quale collocare anteriormente o posteriormente i testi agiografici veronesi. La facilità di collocazione cronologica deriva dalla strofa dedicata al sovrano carolingio Pipino, ricordato come residente nella città:

*Magnus habitat in te rex / Pipinus piissimus,  
non oblitus pietatem / aut rectum iudicium,  
qui bonis agens semper / cunctis facit prospera.*<sup>584</sup>

L'indicazione fornita dall'anonimo compositore permette di circoscrivere la produzione dei

---

<sup>583</sup> Il poema è edito a cura di E. Dümmler in MGH *Poetae latini Aevi Carolini*, I, pp. 118-122 (sotto il nome di *Laudes Veronensis Civitatis*), così come fu pubblicato da Luigi Simeoni in RIS II/1, Bologna 1919 (come *Veronae Rythmica Descriptio*). L'edizione di riferimento ai fini di questa ricerca sarà G. B. PIGHI (a cura di), *Versus de Verona. Versus de Mediolano civitate*, Bologna 1960, pp. 152-154. Sui *Versus* e il suo modello milanese vd. J.-CH. PICARD, *Conscience urbaine et culte des saints de Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin I<sup>er</sup> d'Italie*, in *Hagiographies, Cultures et Sociétés (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Parigi, 1981, pp. 455-469; G. FASOLI, *La coscienza civica nelle "Laudes Civitatum"*, in *Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, XI, La coscienza civica nei comuni italiani del Duecento*, Todi, 1972, pp. 11-14.

<sup>584</sup> *Versus de Verona*, ed. G. B. PIGHI, p. 154, vv. 94-96.



*Versus* tra due date precise: l'epiteto *Magnus* con cui è salutato Pipino riconduce la redazione del poema ad un periodo successivo il 796, quando il giovane figlio di Carlo Magno fu impegnato in una campagna contro gli Avari dalla quale ritornò vittorioso. Il termine *ante quem* non può che essere la data di morte di Pipino, dunque l'810. Gli studiosi hanno inoltre voluto leggere nell'assenza di ogni riferimento alla *translatio* del corpo del *confessor* Zeno, santo al quale sono dedicati dieci dei cento versi di cui si compone il poema, la prova di una redazione precedente la data del trasferimento del corpo, tradizionalmente fissato all'807.

Tuttavia, nessuna carta originale coeva ai fatti fa esplicitamente riferimento alla *translatio*. Sappiamo che nell'841 il corpo di Zeno riposava nel cenobio benedettino a lui intitolato: accanto all'indicazione del monastero il notaio Sigmario, *subdiaconus atque cancellarius sanctae Veronensis ecclesiae*, aggiunge *ubi corpore eius humatum quiescit*.<sup>585</sup> È la prima notizia certa sul corpo di Zeno. D'altronde anche la data di fondazione, o ristrutturazione, del cenobio intitolato al santo, manca di prove certe: solo in un placito dell'880, convocato per pronunciarsi sulla disputa tra il monastero e il *vir illustris* Rotkerio a proposito del possesso del monte *Valle Strusa*, viene ricordata la donazione a San Zeno del suddetto monte da parte del re Pipino, *pro anime sue remedio*.<sup>586</sup> Non interessa in questa sede provare se la donazione del sovrano fosse o meno reale, l'aspetto da sottolineare è piuttosto la giustificazione di possesso fornita dall'*advocatus* del monastero Teuderulfo: il monte fu concesso a San Zeno *cum aliis rebus* dal sovrano carolingio, donazione che il padre di Rotkerio aveva riconosciuto e si era impegnato a rispettare. Nell'880 la fondazione monastica benedettina certificava la legittimità del proprio patrimonio richiamandosi al re Pipino, rivendicazione che non venne messa in discussione né da Rotkerio, che riconosce l'autenticità della carta prodotta da Teuderulfo, né dagli *iudices* convocati al placito.

Alla fine del IX secolo il nome di Pipino era dunque associato alla dotazione di San Zeno e non vi è ragione di dubitare che il sovrano possa aver effettivamente beneficiato il monastero veronese, che, per tutta la sua storia, fu generosamente dotato dai re italici. Il favore di Pipino nei confronti del cenobio è confermato dal diploma di Ludovico II datato all'853 e conservato in una copia del X secolo: in esso sono confermati i privilegi e i possessi di San Zeno, tra i quali sono annoverate le donazioni elargite da Pipino e dal vescovo Ratoldo *ob subsidium famulorum Dei ibidem servientium et pauperum necessitatem*.<sup>587</sup> Interessante è la contestualizzazione di tali concessioni: la coppia re e presule era intervenuta per rinnovare la chiesa di San Zeno e supplire alla scarsità di risorse in cui

---

<sup>585</sup> ChLA<sup>2</sup> LIX, n. 16.

<sup>586</sup> ChLA<sup>2</sup> LX, n. 1.

<sup>587</sup> CDV I, n. 190.

questa versava.<sup>588</sup> Non si parla, dunque, né di costruzione *ex nihilo*, né di una consacrazione da parte di Pipino e Ratoldo, ma solo di un'azione finalizzata al miglioramento delle infrastrutture e delle risorse dell'*ecclesia sancti Zenonis*.

L'edificio che aveva avuto bisogno di essere ricostruito è piuttosto la chiesa cattedrale intitolata a Santa Maria Matricolare, come è possibile dedurre dal placito dell'806, in cui il vescovo Ratoldo rivendica un privilegio del re longobardo Desiderio, perso nell'incendio che aveva arso la *domus sancti Zenonis*.<sup>589</sup> La confusione tra la *domus* o *pars sancti Zenonis*, formula con cui era indicato nei documenti l'episcopio, e l'*ecclesia* del monastero di San Zeno è stata spesso all'origine di fraintendimenti a proposito delle origini del cenobio intitolato al santo confessore veronese. Il seggio episcopale di Verona era dedicato a san Zeno, indubbiamente il suo santo più rappresentativo, così come il monastero extra-muraneo che ospitava le reliquie del santo: la chiesa cattedrale, che troviamo indicata nell'escatocollo di un atto di vendita dell'847, era definita *ecclesia matricularis in civitate Verona*.<sup>590</sup>

Poco utili per far luce sull'avvenuta o presunta traslazione sono anche i diplomi dei sovrani carolingi. Il presunto *praeceptum* di Ludovico il Pio a favore del cenobio benedettino, che sarebbe stato distrutto da un incendio e riedificato da Pipino e Ratoldo, fu visto solo dall'Ughelli, che ne fornì la trascrizione in *Italia Sacra*,<sup>591</sup> ed è, in ogni caso, fortemente interpolato, come prova l'inserimento di un intero brano estratto da un diploma di Berengario redatto nel 901.<sup>592</sup> Inoltre la notizia dell'incendio sembrerebbe piuttosto il risultato della confusione tra la *domus sancti Zenonis*, effettivamente danneggiata dal fuoco, e l'*ecclesia sancti Zenonis*, errore commesso in un momento in cui si era forse perso il ricordo dell'antica denominazione dell'episcopio: la notizia dell'incendio che si poteva leggere nei documenti più antichi fu allora riferita al monastero. Più affidabile appare il *preceptum* di Lotario I datato all'833 e conservato in una copia del XII secolo: in esso il monastero di San Zeno è esplicitamente sottoposto all'episcopato e al vescovo veronese sarebbe delegata l'ordinazione dell'abate.<sup>593</sup>

---

<sup>588</sup> CDV I, n. 190: *Pippinus gloriosus rex cum Rataldo ipsius sedis episcopo ecclesiam sancti Zenonis confessoris Christi renovassent cum iam rebus debitis privata adeo fuerat adtenuata ut ad nichilum esset redacta.*

<sup>589</sup> Il documento è sopravvissuto in una copia del IX secolo, ChLA<sup>2</sup> LX, n. 17.

<sup>590</sup> ChLA<sup>2</sup> LX, n. 27.

<sup>591</sup> F. UGHELLI, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, V, Venezia, 1720, pp. 601-605 (cfr. CDV I, n. 117).

<sup>592</sup> Cfr. CDV I, n. 117, p. 152-156.

<sup>593</sup> Nel diploma imperiale Leone è detto abate *per ordinationem Rataldi venerabilis episcopi* (CDV I, n. 143, pp. 194-197). Il momento storico di redazione del diploma induce alla massima prudenza: proprio il XII secolo fu infatti particolarmente interessato dalla produzione di documenti deputati alla costruzione di un passato carolingio per la città di Verona (C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona* cit., *passim*). La carta appare tuttavia affidabile, come lascerebbe ipotizzare la coincidenza delle formule notarili con un altro diploma, questo pervenuto in originale, dell'833 a favore del monastero di Santa Maria Teodota di Pavia (sulla questione cfr. A. CASTAGNETTI, *Il conte Anselmo I. L'invenzione di un*

Questa digressione è solo apparentemente estranea al problema della datazione dei *Versus de Verona*: se è assolutamente verosimile che Pipino e Ratoldo beneficiarono il monastero di San Zeno, che forse nella sua prima fase fu sottoposto al controllo episcopale, nessuna memoria della *translatio* del corpo del *confessor* veronese emerge dalla documentazione anteriore al XII secolo. A questo momento risale la prima vera descrizione della traslazione del corpo del santo promossa e effettuata dal re franco e dal vescovo alemanno: se non è possibile pronunciarsi sull'effettiva realtà dell'evento "*translatio*" – non esistono infatti prove certe che la comprovino o la neghino – appare però chiaro che, per i tre secoli successivi alla supposta traslazione, nessuna pubblicità venne data ad un'operazione che avrebbe visto il re e il vescovo agire in perfetta sincronia davanti alla comunità veronese.

La *Translatio sancti Zenonis* (BHL 9011) deve essere considerata parte integrante della riproposizione della leggenda di san Zeno in un nuovo racconto agiografico compilato nel secolo XII.<sup>594</sup> Del tutto verosimile è la datazione del testo proposta da Elisa Anti nel suo recente lavoro di sintesi sul culto di Zeno: la studiosa propone per BHL 9010-9011 un arco di composizione compreso tra il 1138 e il 1178, periodo che circoscrive ulteriormente all'abbaziale di Gerardo (1163-1187), promotore non solo di un rinnovamento edilizio del complesso monastico di San Zeno, ma anche protagonista di una decisa difesa dei beni patrimoniali del cenobio benedettino.<sup>595</sup> Lo stretto legame di Gerardo con Federico I Hohenstaufen non fa che rendere più convincente l'ipotesi avanzata dalla Anti: il celebre imperatore riconosceva nel passato carolingio le radici prestigiose della propria costruzione politica e, proprio su sua ingiunzione, l'antipapa Pasquale III procedeva nell'1165 alla santificazione di Carlo Magno.

Gli elementi appena presentati suggeriscono, dunque, una certa prudenza nell'attribuzione della traslazione, nel caso in cui essa realmente si svolse come fu raccontato tre secoli dopo, all'anno 807. In mancanza di prove affidabili, che non siano la fiducia nella tradizione locale, si ritiene più ragionevole e rigoroso espungere l'807 dal novero delle date certe e soprattutto esimersi dal ricorrere ad essa per la datazione dei testi agiografici veronesi.

La composizione dei *Versus de Verona* può dunque essere ricondotta alla forchetta cronologica compresa tra il 796 e l'810. La valorizzazione dei culti di san Zeno e dei santi Fermo e Rustico era un processo già avviato: ai dieci versi dedicati al *confessor* veronese si aggiungono ben sei terzine

---

*conte carolingio*, «Studi Storici Luigi Simeoni» LVI (2006), pp. 9-60, *passim*). Nel caso del diploma-placito dell'833 la copia può dunque essere considerata attendibile, almeno fino a dimostrazione del contrario.

<sup>594</sup> Sulla *Vita sancti Zenonis II* (BHL 9010-9011) vd. E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno tra IV e XII secolo*, Verona, 2009, nel dettaglio pp. 55-65, pp. 94-106. Il testo è edito in G. SALA, *Il culto di s. Zeno dal X al XII secolo*, «Annuario Storico Zenoniano» 8 (1991), pp. 18-32.

<sup>595</sup> E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno* cit., p. 105.

dedicate alla traslazione dei corpi dei martiri Fermo e Rustico compiuta dal vescovo Annone ai tempi dei re Desiderio e Adelchi (759-774). Il presule longobardo è definito *inclitus* e la traslazione da lui promossa è oggetto di un innegabile intento celebrativo. Al tempo del re franco Pipino, l'anonimo compositore dei *Versus* non indietreggiava davanti all'aperta lode di Annone:

*Hec ut valuit paravit / Anno presul inclitus  
per huius cinus flama claret / de bonis operibus  
ab austro, finibus terrae, / usque nostri terminus.*<sup>596</sup>

Dunque una memoria positiva di un longobardo, tra l'altro detentore della somma autorità ecclesiastica, non può essere considerata inconciliabile con il momento carolingio, come vorrebbero in altri frangenti Paolo Golinelli ed Elisa Anti.<sup>597</sup> D'altronde la stessa monumentale *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono è stata recentemente riletta da Rosamund McKitterick come un tentativo di proporre l'esperienza longobarda quale parte della traiettoria storica che avrebbe portato al dominio franco.<sup>598</sup> In questa prospettiva il brillante intellettuale cividalese reinterpretava la storia longobarda ad uso e consumo dei nuovi conquistatori. Affine appare l'operazione compiuta dall'anonimo versificatore veronese: il passato della città è riletto ed interpretato alla luce del presente e la storia di Verona si snoda senza cesure dai tempi pagani al cristianesimo, e da qui fino al regno di Pipino.

Gli anni di episcopato di Eginio e di Ratoldo – almeno fino al momento della rivolta di Bernardo nell'817 – furono un periodo di particolare armonia nei rapporti con il regno e la produzione documentaria, seppur esigua, sembrerebbe confermare un'intesa altrettanto pacifica con la gerarchia ecclesiastica cittadina.<sup>599</sup> In questo contesto, l'anonimo compositore dei *Versus* potrebbe essere un chierico veronese, un locale forse membro di quella *schola sacerdotum* che prendeva forma in quegli anni, desideroso di proporre una memoria ed un'immagine quanto più prestigiose della città omaggiata dalla presenza del sovrano carolingio. A questa intenzione doveva senz'altro aggiungersi la volontà di primeggiare sulle altre città del *regnum langobardorum*, soprattutto Milano, Pavia e

---

<sup>596</sup> *Versus de Verona*, ed. G. B. PIGHI, p. 154, vv. 82-84.

<sup>597</sup> P. GOLINELLI, *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico* cit., p. 21; E. ANTI, *Verona ed il culto dei martiri Fermo e Rustico* cit., p. 265.

<sup>598</sup> R. MCKITTERICK, *Paul the Deacon's Historia Langobardorum and the Franks*, in EADEM, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge University Press, 2004, pp. 60-83, in particolare pp. 70-77.

<sup>599</sup> Cristina La Rocca ha sottolineato la presenza dei chierici veronesi, senza dubbio longobardi, nelle sottoscrizioni dei documenti precedenti la sfortunata rivolta di Bernardo, la cui assenza è invece evidente per il periodo successivo (cfr. C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona* cit., pp. 24-25, 78-79).

Aquileia, non a caso ricordate nel poema.<sup>600</sup>

Lo stesso modello dei *Versus de Verona* è indicativo del bersaglio mirato dal versificatore: il *Versum de Mediolano Civitate*, composto al tempo del re longobardo Liutprando tra 739 e 744, è chiaramente nella mente dell'anonimo compositore.<sup>601</sup> Non sorprende dunque che l'unico codice in cui si è conservato il *Versum* sia un manoscritto veronese: si tratta del codice XC della Biblioteca Capitolare datato al IX-X secolo.<sup>602</sup> Non è da escludere che il poeta veronese possa aver avuto direttamente tra le mani i versi milanesi e che ad essi si sia direttamente ispirato per proporre un'immagine ancora più prestigiosa della propria città.

Un componimento, dunque, che esaltava le glorie cittadine in un'ottica che era rivolta da una parte alla nuova dinastia al potere, nella quale la cittadinanza confidava per la conferma e il rafforzamento del proprio ruolo nello scacchiere politico italico, dall'altra alle limitrofe città del Nord Italia concorrenti in quel processo di ricontrattazione dei rispettivi pesi politici che dovette aver luogo nei primi decenni della dominazione franca.

#### 6.4. Tre agiografie per una città

La prima epoca carolingia fu certamente un periodo di intensa attività per lo *scriptorium* episcopale veronese, struttura nella quale dovevano formarsi gli stessi membri della *schola sacerdotum*. Nel *Capitulare Olonnense* dell'825 Lotario I istituiva Verona come centro di riferimento per l'apprendimento e gli studi anche per le città di Mantova e Trento.<sup>603</sup> D'altro canto, la città padana è riconosciuta come un importante centro scrittoria dell'Italia carolingia dallo stesso Bernhard Bischoff che la annovera tra i rari *scriptoria* italici che furono non solo produttori di codici, ma anche capaci di proporre una tipologia calligrafica originale.<sup>604</sup> È già stato ricordato il ruolo del vescovo Egino, che alimentò con nuova linfa la produzione di codici e la loro esportazione; infine se il peso politico dell'arcidiacono Pacifico è stato a ragione ridimensionato, rimane la sua attestata ed intensa attività di *scriptor* e glossatore.<sup>605</sup>

---

<sup>600</sup> È infatti sorprendente il numero di santi milanesi ricordati nei *Versus* come protettori della città grazie alla *virtus* insita nelle loro reliquie: si tratta dei martiri ambrosiani Nazario e Celso, Gervasio e Protasio oltre a Vittore e allo stesso Ambrogio (*Versus de Verona*, ed. G. B. PIGHI, pp. 153-154, vv. 63-66).

<sup>601</sup> J.-CH. PICARD, *Conscience urbaine et culte des saints* cit.; G. FASOLI, *La coscienza civica* cit., pp. 11-14.

<sup>602</sup> Sulle caratteristiche del codice vd. G.G. MEERSSEMAN, *Il Codice XC della Capitolare di Verona*, «Archivio Veneto» CIV (1975), s. V, pp. 11-44.

<sup>603</sup> *Capitulare Olonnense*, MGH *Capitularia regum Francorum*, I, p. 327.

<sup>604</sup> B. BISCHOFF, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne* cit., p. 45.

<sup>605</sup> La bibliografia sull'attività di Pacifico e più in generale dello *scriptorium* veronese è immensa. In questa sede si segnalano i contributi puntuali di G. G. MEERSSEMAN – E. ADDA, *Manuale di computo con ritmo mnemotecnico*

Verona rappresentava lo snodo fondamentale delle comunicazioni tra la regione della *Venetia et Histria* e i territori centrali dell'Impero carolingio. Grandi ecclesiastici carolingi furono in occasioni diverse in contatto con la città padana. Un codice veronese finì nelle mani di Incmaro di Reims forse intorno all'840.<sup>606</sup> Rabano Mauro, abate di Fulda oltre ad aver consacrato nell'818 un altare del suo monastero con le reliquie dei tre santi veronesi,<sup>607</sup> incontrò e mantenne una relazione epistolare con il vescovo veronese Notingo al quale, come accennato nel primo paragrafo, chiese spiegazioni sulla dottrina dell'adozionismo.<sup>608</sup> Le relazioni tra Verona e alcune delle più importanti fondazioni monastiche caroline sono anch'esse largamente documentate: tra queste spicca Reichenau, luogo di ritiro del vescovo Egiño e forse monastero dove si formò lo stesso Ratoldo.

Non sorprende, dunque, che i racconti agiografici veronesi composti tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo furono precocemente conosciuti oltralpe, come dimostra l'inserimento di dettagli tratti dai testi a loro dedicati nel martirologio di Rabano Mauro<sup>609</sup> e di Usuardo.<sup>610</sup>

## 6.5. Il *Sermo de Vita Zenonis* (BHL 9001-9008d) e il *Rythmus de sancto Zenone* (BHL 9009)

### 6.5.1. Le diverse recensioni e i manoscritti dell'agiografia zenoniana

Nel suo recente lavoro di sintesi su Verona ed il culto di san Zeno, Elisa Anti ha dedicato un paragrafo introduttivo alla situazione delle fonti agiografiche zenoniane e ha presentato in appendice l'elenco dei manoscritti, reperiti ad oggi, che includono le due agiografie dedicate al santo veronese.<sup>611</sup> Questo paragrafo, necessario per l'analisi successiva dei testi, le è dunque in larga

---

dell'arcidiacono Pacifico di Verona († 844), Padova, 1966 [Italia Sacra, 6]; ID. – EAD. – J. DESHUSSES, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico e il 'Carpsum' del cantore Stefano. Studi e testi sulla liturgia del duomo di Verona dal IX all'XI secolo*, Friburgo, 1974 [Spicilegium Friburgense, 21]; S. ZAMPONI, *Pacifico e gli altri. Nota paleografica in margine a una sottoscrizione*, in C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona* cit., pp. 229-248; G. P. MARCHI, *Per un restauro della biografia di Pacifico humilis levita Christi*, in D. WALZ (a cura di), *Scripturus Vitam. Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart*, Heidelberg, 2002, pp. 379-392; sullo *scriptorium* veronese vd. V. LAZZARINI, *Scuola calligrafica veronese del secolo IX*, in ID., *Scritti di paleografia e diplomatica*, Padova, 1969, pp. 10-27.

<sup>606</sup> Il codice remense, sfortunatamente perduto, è stato il codice base, spesso l'unico, per le più antiche edizioni del *Sermo de Vita sancti Zenonis*, la prima delle quali fu quella preparata dai fratelli Ballerini (cfr. P. BALLERINI - G. BALLERINI, *S. Zenonis ep. Veronensis Sermones*, Verona, 1739, pp. XIII-XIV).

<sup>607</sup> RABANUS MAURUS, *Carmina*, ed. E. DÜMMLER, *MGH Poetae Latini Aevi Carolini*, II, p. 208.

<sup>608</sup> Vd. *supra* pp. 65-66, 207.

<sup>609</sup> Rabano Mauro non sembra essere a conoscenza del *Sermo de vita Zenonis*: nella sua *notitia* sul santo l'abate di Fulda ripete le parole che Gregorio Magno aveva già speso nei *Dialogi* per la narrazione del miracolo delle acque. Al contrario alcuni precisi riferimenti al martirio di Fermo e Rustico a Verona lascerebbero supporre che la *Passio* dedicata ai due martiri valicò precocemente le Alpi (cfr. RABANUS MAURUS, *Martyrologium*, ed. J. MCCULLOH, Turnhout, 1979, p. 78 [CC SL XLIV]).

<sup>610</sup> Usuardo inserisce, probabilmente negli anni 860-865, dettagli chiaramente estratti dal *Sermo* e dalla *Passio* (cfr. USUARDUS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS, p. 211)

<sup>611</sup> E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno* cit., pp. 19-23, pp. 117-125.

parte debitore.

La pubblicazione recente, ad opera di diversi studiosi di storia locale, di nuove edizioni dei testi agiografici veronesi altomedievali resta sostanzialmente debitrice dei lavori degli eruditi di età moderna che diedero alle stampe alcune delle molteplici versioni del *Sermo de vita Zenonis*. Ad inaugurare l'impresa fu Bonino Mombrizio che pubblicò la recensione BHL 9005,<sup>612</sup> successivamente i Bollandisti approntarono l'edizione di BHL 9004,<sup>613</sup> Ferdinando Ughelli la versione BHL 9006,<sup>614</sup> i fratelli Ballerini BHL 9001,<sup>615</sup> Francesco Bonacchi BHL 9008<sup>616</sup> e Francesco Antonio Zaccaria la *recensio* BHL 9002.<sup>617</sup> Nel secolo scorso Angelo Grazioli pubblicava la recensione BHL 9003,<sup>618</sup> mentre Elisa Anti ha curato l'edizione di BHL 9008d.<sup>619</sup> Il grande limite delle edizioni dell'agiografia zenoniana risiede nell'assenza di collazioni: ad esclusione dei Bollandisti che lavorarono su sette diversi manoscritti collazionati con l'edizione di Mombrizio, negli altri casi si è semplicemente proceduto alla trascrizione di un unico testimone. La *recensio* data alle stampe dai fratelli Ballerini si è imposta come la versione di riferimento principalmente in ragione dell'autorevolezza conferitale dal ricorso all'antico e perduto *Codex Remensis*, datato all'inizio del IX secolo. Nelle edizioni più recenti del *Sermo*, ad opera di Gian Paolo Marchi, Giuliano Sala ed Elisa Anti si è continuato a ricorrere a BHL 9001, *recensio* sulla quale si è approntata la traduzione in italiano e che è stata usata per il confronto con la *Vita I sancti Geminiani*, agiografia largamente esemplata sul *Sermo*.<sup>620</sup>

Il perduto codice di Reims, donato probabilmente da Incmaro († 882) alla biblioteca del monastero di Saint-Rémi attorno all'840, fu descritto dai fratelli Ballerini che vi ravvisarono delle indicazioni in margine utili per abbinare i sermoni alla corrispondente celebrazione nel calendario liturgico di Verona.<sup>621</sup> Tale aspetto ha suggerito agli studiosi che il codice fu probabilmente usato dalla Chiesa veronese prima di giungere nelle mani dell'alto prelado carolingio, osservazione che circoscrive la datazione della compilazione del *Sermo* al più tardi ai primissimi decenni del IX

<sup>612</sup> B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum. Novam hanc editionem* cit., II, pp. 651-652.

<sup>613</sup> AASS, *Apr.* II, Anversa, 1675, pp. 70-71.

<sup>614</sup> F. UGHELLI, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, V, pp. 680-682.

<sup>615</sup> P. – G. BALLERINI, *S. Zenonis ep. Veronensis Sermones* cit., pp. CXLVII-CL.

<sup>616</sup> F. BONACCHI, *S. Zenonis Episcopi Veronensis Epocha, Dissertatio critica. Accessit de martyrio S. Zenonis Dissertatio Secunda*, Venezia, 1751, pp. 288-299.

<sup>617</sup> F. A. ZACCARIA, *Bibliotheca Pistoriensis*, Torino, 1752, pp. 84-86.

<sup>618</sup> A. GRAZIOLI, *San Zenone di Verona*, «La Scuola Cattolica» LXVIII (1940), pp. 174-199.

<sup>619</sup> E. ANTI, *Un'inedita redazione della «Vita I Zenonis» nel ms. XV.AA.15 della Biblioteca Nazionale di Napoli*, «Annuario Storico Zenoniano» 15 (1998), pp. 27-32.

<sup>620</sup> G. P. MARCHI, *Le antiche storie di S. Zeno*, in *Il culto di S. Zeno nel Veronese*, Verona, 1972, pp. 18-23; G. SALA, *Il culto di S. Zeno nei secoli VIII e IX*, «Annuario Storico Zenoniano» 7 (1990), pp. 29-32; E. ANTI, *Zeno di Verona e Geminiano di Modena: due Vitae a confronto*, «Annuario Storico Zenoniano» 13 (1996), pp. 34-41.

<sup>621</sup> P. – G. BALLERINI, *S. Zenonis episcopi Veronensis Sermones* cit., pp. XIII-XIV; G. B. GIULIARI, *Sancti Zenonis episcopi Veronensis Sermones*, Verona, 1883, p. LXXXVII.

secolo. I restanti manoscritti che ospitano la versione BHL 9001 sono diffusi per lo più nell'Italia nord-orientale e centrale (due testimoni sono legati alla città di Chiusi). La presenza della firma dell'agiografo nel titolo del *Sermo* invece che in chiusura, dove sarebbe invero più appropriata, permette di ipotizzare che tale *recensio* non rappresenti la versione originale del *Sermo*, ma un testo ormai entrato nel canone delle *pièces* liturgiche della Chiesa veronese.

La *recensio* BHL 9002 esiste solo nell'edizione del pistoiese Francesco Antonio Zaccaria: ad oggi non è stato, infatti, possibile rintracciare il manoscritto dalla quale venne trascritta. È l'unica versione a presentare la firma dell'agiografo in chiusura del *Sermo*, elemento che spinge Elisa Anti ad identificare con questa *recensio* la stesura originale.

Il codice più antico ancora consultabile porta la versione BHL 9003: si tratta del manoscritto *Augiensis XXXII*, conservato presso la biblioteca di Karlsruhe, che appartenne al monastero di Reichenau e che è stato datato al principio del IX secolo. Nella stessa famiglia sono compresi il passionario parigino B.N. lat. 5593 e il codice conservato a Einsiedeln, il primo datato all'XI secolo, mentre il secondo sarebbe stato allestito nel XII.

Numerosi sono i testimoni di BHL 9004, compresi tra X e XIII secoli, in maggioranza legati alla regione toscana, forse in ragione della dedicazione della cattedrale di Pistoia a san Zeno. Alla Lombardia appaiono invece circoscritti i tre codici riportanti BHL 9005. Ancora alla Toscana deve essere ricondotta BHL 9006 (9 codici), mentre più vaste furono le aree di diffusione di BHL 9007 (15 codici) e 9008 (4 codici), versioni che sembrerebbero costituire una fase intermedia tra il *Sermo* e la *Vita II sancti Zenonis* redatta nel XII secolo.

La trama è sostanzialmente stabile nelle differenti versioni, mentre i cambiamenti più importanti toccano la forma letteraria e il prologo del testo: in appendice al suo studio Elisa Anti pubblica una eloquente tavola sinottica degli *incipit* del *Sermo*, assai diversi tra loro per lunghezza, stile e contenuto.<sup>622</sup>

L'analisi della tradizione manoscritta dimostra la rapida diffusione dell'agiografia zenoniana, precocemente esportata oltralpe e altrettanto velocemente accolta in Toscana, come dimostra il codice conservato presso la Biblioteca Laurenziana (Conv. Soppr. 182) riportante BHL 9004, datato al X secolo e appartenuto al monastero fiorentino di Santa Maria.

La tradizione manoscritta del *Rythmus de sancto Zenone* (BHL 9009) è affidata, al contrario, ad un unico testimone: il codice XC della Biblioteca Capitolare di Verona, datato alla fine del IX o

---

<sup>622</sup> E. ANTI, *Verona e il culto* cit., pp. 124-125.



inizio X secolo.<sup>623</sup> Si tratta di un codice miscelaneo contenente testi profondamente diversi, di carattere religioso e profano, la maggioranza dei quali in versi. Tra i poemi traditi dal manoscritto, alcuni dei quali presenti unicamente in questa collezione di testi, si annoverano il *Versum de Mediolano Civitate* (ff. 25r-27v), il *Planctus in obitu Caroli* (ff. 45r-46r), il *Carmen de Ludovico imperatore capto* (ff. 76r-77r) e il manuale di computo attribuito all'arcidiacono Pacifico (ff. 110r-130v). L'inserimento di inni ambrosiani e di un calendario monzese permetterebbe, inoltre, di ipotizzare la presenza a Verona di codici provenienti dalla regione milanese, che avrebbero fatto il loro ingresso nello *scriptorium* veronese forse al tempo di Berengario. L'elevato numero di errori e sviste commesse dalle trenta mani che si susseguono nei fascicoli costituisce, inoltre, l'indizio determinante per comprendere l'uso e la funzione del codice: il manoscritto fu probabilmente il supporto per gli esercizi di calligrafia dei giovani chierici che ricevevano la loro formazione pastorale al riparo delle mura della *schola sacerdotum* dell'*Ecclesia veronensis*.

#### 6.5.2. Il *Sermo de vita Zenonis*

Sulla vita del santo evangelizzatore di Verona sono stati versati fiumi d'inchiostro fin dai primi secoli del Medioevo.<sup>624</sup> tracce di un'attenzione privilegiata nei confronti del *confessor* Zeno possono essere lette in un'epistola di sant'Ambrogio, indirizzata al vescovo veronese Siagrio, nella quale il presule milanese fa riferimento a Zeno definendolo "*sanctae memoriae*".<sup>625</sup> Petronio, suo successore sul soglio episcopale della città di Verona all'inizio del V secolo, pronunciò davanti alla *plebs Domini* un sermone *In natale sancti Zenonis*, tuttavia alquanto generico.<sup>626</sup> Il contributo fondamentale alla formazione della leggenda del santo vescovo veronese è da imputare a Gregorio Magno (590 – †604) che lo immortalò nel terzo libro dei *Dialogi*, nel quale attribuì a Zeno il miracoloso arresto delle acque del fiume Adige in piena davanti alle porte della chiesa a lui dedicata.<sup>627</sup> Quasi due secoli dopo, Paolo Diacono riprendeva ed ampliava l'episodio nella sua *Historia Langobardorum*: il miracolo veniva collocato con precisione, nello spazio e nel tempo, in una basilica extraurbana il 17 ottobre 589.<sup>628</sup>

<sup>623</sup> Per una descrizione dettagliata del codice vd. G. G. MEERSSEMAN, *Il codice XC della Biblioteca Capitolare* cit., pp. 14-23.

<sup>624</sup> Per una presentazione più esaustiva della storia del culto di Zeno vd. E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno* cit., in particolare sulla questione pp. 25-40.

<sup>625</sup> AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistula V*, PL XVI, col. 891.

<sup>626</sup> Il testo dell'omelia è edito in G.B. GIULIARI, *Sancti Zenonis episcopi veronensis sermones* cit., pp. CXLVII-CXLIX.

<sup>627</sup> Il miracolo avvenuto in presenza del re longobardi Autari e del duca Pronulfo può essere letto in GREGORIUS I PAPA, *Dialogi libri IV*, (a cura di) A. DE VOGÜÉ, in *Sources Chrétiennes* 260, Paris, 1979, Lib. III, Cap. 19, pp. 346-348.

<sup>628</sup> PAOLUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, pp. 152-155 (commento pp. 478-479). Si segnala l'errore presente nel testo di Elisa Anti rispetto alla trasposizione dalla datazione, secondo il calendario romano, del

Il *Sermo de vita Zenonis* riprende l'episodio miracoloso e lo inserisce nella narrazione della leggenda del vescovo Zeno, un breve racconto scandito in nove capitoli. Il *sanctus vir* è descritto come un umile evangelizzatore che visse ritirato *in monasterio in secretiori parte in oppido veronensi*, dal quale si allontanerà per esorcizzare la figlia posseduta dell'imperatore Gallieno, miracolo che gli varrà la sua benevolenza: il monarca romano lo omaggiò, infatti, con il dono della sua stessa corona regale e, alla domanda del santo, gli concesse il permesso di distruggere gli idoli pagani e di costruire chiese nella città di Verona. Predicatore presso il popolo, Zeno è chiamato al Creatore non molto tempo dopo.<sup>629</sup> In suo onore Gallieno provvederà alla costruzione di una basilica nella quale furono raccolte le spoglie mortali del santo. L'agiografo dedica l'ultimo capitolo del *Sermo* alla narrazione del *miraculum post mortem* reso famoso da Gregorio Magno e chiude il racconto con un'insolita firma:

*Ecce de multis eius miraculis ego inutilis Coronatus notarius, quod compertum tenui, in parvo conclusi, ne legentibus vel audientibus fastidium generarem. Praestante Domino nostro Iesu Christo, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.*<sup>630</sup>

Molto si è discusso sull'identità del *notarius Coronatus*, senza tuttavia poter rintracciare nella documentazione coeva veronese nessuna attestazione di un notaio di tal nome. Nel contesto dell'agiografia altomedievale, simili rivendicazioni di autorialità sono in effetti eccezionali: sensata appare la recente proposta di Elisa Anti di leggere il termine *Coronatus* non come un nome proprio, ma come la qualifica dell'agiografo, che sarebbe stato un chierico notaio.<sup>631</sup>

La ricorrenza del termine *sacerdos* riferito all'*episcopus Zeno* è anch'essa un indizio eloquente dell'istituzione all'interno della quale venne verosimilmente compilato il testo: l'agiografo che lavorò alla redazione del *Sermo* potrebbe essersi formato proprio nella celebre *schola sacerdotum* annessa all'episcopio veronese. La stessa forma e il contenuto del testo suggeriscono che proprio la

---

giorno indicato come *sexto decimo kalendas Novembris* che corrisponde al 17 ottobre e non al 23 ottobre (cfr. E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno* cit., p. 31). Sull'annosa questione del luogo in cui ebbe luogo il miracolo delle acque si rimanda ancora una volta a E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno* cit., pp. 31-40.

<sup>629</sup> *Sermo de vita Zenonis*, ed. G. P. MARCHI, p. 22: *Qui dum hoc instanter ageret, Dei voluntate non multo post receptus in pace est.*

<sup>630</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>631</sup> Come sottolinea la studiosa, il termine "coronatus" è attestato anche come forma ricercata del più comune "clericus", come si legge in C. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, II, p. 576 (cfr. E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno* cit., pp. 50-51). D'altronde i chierici notai erano una categoria assai diffusa e con questo stesso titolo erano soliti sottoscrivere i documenti: *clericus notarius* si firmava il notaio Audiberto attestato in diverse carte dall'814 agli anni trenta del IX secolo (cfr. ChLA<sup>2</sup> LIX n. 5, n. 8, n. 9).

*schola* fu la prima destinataria del testo agiografico.<sup>632</sup> Il racconto strutturato su tre episodi fondamentali – il salvataggio di un uomo il cui carro trainato da buoi minacciava di inabissarsi nelle acque dell'Adige, la guarigione della figlia posseduta dell'imperatore e la miracolosa protezione della chiesa intitolata al santo contro la piena del fiume – mette sorprendentemente in sordina il ruolo pastorale di Zeno, testimoniato dai suoi *Sermones*. L'immediato successo e la rapida diffusione della prima agiografia zenoniana furono, tuttavia, gestiti ed assicurati dall'episcopio che al santo era intitolato e che si occupava della gestione del suo culto. Come già suggerito, la collaborazione e un certo accordo tra vescovi e chierici della *schola* sembrano potersi dare per certi per i primi decenni della dominazione franca, almeno fino alla cesura provocata dalla rivolta di Bernardo. Un testo scritto all'interno e per la *schola sacerdotum*, un racconto elementare nella lingua e nei contenuti, poté, dunque, trovare un orecchio altrettanto interessato e attento nei presuli veronesi di quegli anni. La cultura e la sensibilità dei vescovi di Verona che si avvicendarono nei primi decenni della dominazione franca, li rendevano particolarmente ricettivi nei confronti di un testo che si prestava docilmente all'operazione di celebrazione del seggio episcopale veronese, come testimoniato anche dai *Versus de Verona*.

Il componimento poetico presenta eloquentemente il santo come *pastor*, *confessor* e *martyr*.<sup>633</sup> Se l'epiteto *confessor* è usato in una sola occasione dall'agiografo del *Sermo*, Zeno non è mai definito *pastor* ed ancora meno calzante è la qualifica di *martyr* per un vescovo che, a leggere l'agiografia, fu invece benvenuto e favorito dall'imperatore, solitamente carnefice per eccellenza nelle agiografie medievali. Non sono gli unici dettagli che non coincidono con quanto narrato dal *Sermo*: nei *Versus* è infatti attribuito a san Zeno un ulteriore miracolo che lo avrebbe visto resuscitare un morto annegato. Nel poema viene inoltre per la prima volta specificata la provenienza del santo, identificata con la Siria.<sup>634</sup> La presenza di dettagli inediti sulla vita di Zeno ha fatto a giusto titolo ipotizzare l'antiorità del *Sermo* rispetto ai *Versus*: l'anonimo compositore del poema celebrativo volle probabilmente enfatizzare la figura del *sacerdos* Zeno insistendo sugli attributi che gli sarebbero valsi il massimo della gloria. L'umile *episcopus* è così promosso al grado di *pastor* in virtù dell'attività di predicazione testimoniata dai suoi *Sermones*; è definito *confessor* come il grande Ambrogio; è un uomo che viene da lontano, da Oriente, come gli Apostoli ed è infine insignito del titolo di *martyr*, come i santi più celebri della Cristianità. Il tentativo del poeta di

<sup>632</sup> La tipologia di miracoli proposta dall'agiografo incentrata sull'esorcismo sarebbe, a detta di Paolo Golinelli ed Elisa Anti, un elemento supplementare che permetterebbe di individuare il preciso grado dell'ordinazione sacerdotale celebrato nel *Sermo*, quello dell'esorcista (cfr. P. GOLINELLI, *Il Cristianesimo* cit., p. 286; E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno* cit., p. 50).

<sup>633</sup> *Versus de Verona*, ed. G. B. PIGHI, p. 153, v. 45: *octavus pastor et confessor Zeno martyr inclitus*.

<sup>634</sup> *Ibidem*, vv. 52-54: *Non queo multa narrare / huius sancti opera, // quae ad Syriam veniendo / usque in Italiam // per ipsum omnipotens Deus / ostendit mirabilia*.

proporre un santo quanto più possibile prestigioso è assolutamente in linea con il messaggio generale che i *Versus* volevano veicolare: Verona doveva oscurare ogni città d'Italia grazie alle glorie del suo passato, romano e cristiano, e all'onore nel presente legato alla preferenza accordata alla città dal re Pipino. Lo sforzo del versificatore di convertire Zeno in un martire non fu tuttavia coronato dal successo: l'affermazione e la diffusione del *Sermo* oltre le mura cittadine avrebbero rapidamente codificato la leggenda del santo, che non subì cambiamenti importanti nel corso dei secoli successivi. Quando nel XII secolo un monaco del cenobio veronese intitolato al santo procedette alla riscrittura della vita di Zeno, questi fu presentato come un instancabile predicatore, ma ancora una volta destinato a morire in pace circondato dalla sua comunità.<sup>635</sup> Neppure la supposta origine siriana propugnata dai *Versus* fu accolta nella nuova agiografia: l'unico elemento accolto e sviluppato nella *Vita II sancti Zenonis* (BHL 9010) è il miracolo della resurrezione dell'annegato già presente nel componimento poetico.

Gli elementi appena presentati permettono di formulare qualche osservazione sulla possibile datazione del *Sermo*. La prima agiografia in onore di Zeno fu con ogni probabilità scritta prima dei *Versus de Verona*, che riprendono da essa gli episodi della liberazione dal demonio della figlia di Gallieno e il miracoloso salvataggio dell'uomo trascinato nel fiume insieme al carro trainato da buoi. Se i *Versus* furono composti, come è stato proposto nel precedente paragrafo, tra il 796 e l'810, il *Sermo de vita Zenonis* deve necessariamente aver visto la luce prima di quella data. L'ipotesi contraria è difficilmente sostenibile, poiché poco verosimile sarebbe l'espunzione volontaria da parte dell'agiografo della resurrezione operata dal santo e ancora più improbabile appare la mancata riproposizione della prestigiosa qualifica di *martyr* attribuita a Zeno.

La tradizione manoscritta del *Sermo* conferma inoltre la datazione proposta: il primo manoscritto contenente la versione BHL 9003 dell'agiografia zenoniana è datato alla prima metà del IX secolo.<sup>636</sup> Si tratta del codice *Augiensis* XXXII conservato presso la biblioteca di Karlsruhe: allestito a Reichenau, il passionario in questione è particolarmente significativo perché riunisce in un unico quaternio diverse agiografie relative alla regione della *Venetia et Histria* – si tratta della *Passio Hermachorae et Fortunati* (BHL 3838), la *Passio Helari et Tatiani* (BHL 3881), la *Passio*

---

<sup>635</sup> La *Vita II sancti Zenonis* BHL 9010-9011 fu pubblicata per la prima volta, seppur sprovvista della raccolta di miracoli finale, da S. MAFFEI, *Istoria diplomatica*, Mantova, 1727, pp. 320-330; per un'edizione recente con traduzione italiana a fronte vd. G. SALA, *Il culto di san Zeno dal X al XII secolo*, «Annuario Storico Zenoniano» 8 (1991), pp. 18-32.

<sup>636</sup> La recensione BHL 9003 non è tuttavia la più antica: la prima redazione del testo sarebbe da identificare con BHL 9002, che tuttavia non è sopravvissuta in nessun manoscritto, ma esclusivamente nell'edizione settecentesca di Francesco Antonio Zaccaria, che l'avrebbe trascritta da un perduto manoscritto pistoiese (cfr. F. A. ZACCARIA, *Bibliotheca Pistoriensis* cit., pp. 84-86); va segnalato inoltre l'errore di annotazione di Elisa Anti che confonde il codice *Augiensis* XXXII con *Augiensis* XXVI, numero attribuito ad un codice contenente il *tractatus psalmorum sancti Hieronymi* (E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno* cit., p. 49, p.118, p. 122).

*Felicis et Fortunati* (BHL 2860) e la *Passio sanctorum Cantianorum* (BHL 1545). In conclusione del libello fu inserito il *Sermo de vita Zenonis* (BHL 9003), nella versione che reca il contraddittorio esordio “*In provincia Tuscia in civitate Verona*”.<sup>637</sup> È piuttosto sorprendente che a conclusione di un *libellum* dedicato a dei martiri sia stato inserito il *Sermo* relativo ad un santo che non si guadagnò la palma del martirio e che era inoltre assai poco caratterizzato come *episcopus* e *confessor*. La presenza dell’agiografia zenoniana in conclusione del quaternio costituisce un ulteriore indizio sugli itinerari percorsi dai testi dedicati ai martiri di Aquileia: il dettaglio avvalorava infatti l’ipotesi già avanzata da Paolo Chiesa che il passaggio oltralpe della raccolta di *Passiones* aquileiesi conservata in *Augiensis XXXII* sia avvenuto per tramite di Verona.<sup>638</sup> La composizione del *libellum* apre inoltre il campo ad un’altra suggestione: in un contesto di testi dedicati a gruppi di martiri sarebbe stato più appropriato l’inserimento della *Passio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020-3021), che ha come protagonisti una coppia di santi, elemento che la accomuna ai già ricordati Ermagora e Fortunato, Felice e Fortunato e, infine, Ilario e Taziano. Una spiegazione plausibile potrebbe risiedere nell’anteriorità della compilazione del *Sermo* rispetto alla *Passio sanctorum Firmi et Rustici*: che si sia trattato della trascrizione di un libello riservato ai martiri aquileiesi o dello spoglio selettivo di un passionario di questa zona, al momento in cui fu allestito il codice di Reichenau il testo identificato come BHL 3020 non era probabilmente disponibile nello *scriptorium* del monastero carolingio. Su questo interessante indizio si tornerà nel prossimo paragrafo dedicato alla *Passio et Translatio* dei due martiri veronesi.

Alla luce degli elementi presentati, una datazione attendibile per la compilazione del *Sermo* potrebbero essere gli anni di episcopato di Eginone (780-799), momento di particolare attività dello *scriptorium* veronese. Questo era probabilmente adiacente alla stessa *schola sacerdotum* nella quale i chierici locali si formavano non solo al sacerdozio, ma anche alle lettere e alla cultura latina: lo stesso *Sermo* potrebbe quindi aver visto la luce grazie all’ingegno di uno di questi *clerici sacerdotes* che, una volta completata la propria educazione nella *schola*, fu forse reclutato tra i membri dello *scriptorium* episcopale. La datazione proposta spiegherebbe altrettanto agevolmente il rapido processo con il quale l’episcopato si appropriò di un testo compilato nell’ambito della *schola sacerdotum* veronese in un momento di particolare sintonia tra il vescovo e i chierici locali, come dimostra l’intensa produzione manoscritta veronese di fine VIII secolo. Eginone, vale la pena ricordarlo, era anche un monaco la cui sensibilità ai temi dell’asceti doveva rendere particolarmente

---

<sup>637</sup> Il curioso dettaglio meriterebbe più approfondita riflessione. In questa sede sarà sufficiente sottolineare come una tale variante nel codice più antico sia una corruzione importante rispetto al testo originale, con il quale possiamo ipotizzare intercorressero diversi gradi intermedi di trasmissione.

<sup>638</sup> P. CHIESA, *I manoscritti delle Passiones aquileiesi e istriane* cit., pp. 109-110.

ricettivo rispetto ad un testo che descriveva l'*episcopus* Zeno come un uomo che amava una vita ritirata scandita da preghiere e digiuni. In questo contesto appare, inoltre, giustificata la precoce esportazione a Reichenau del *Sermo*, dove Egino si ritirò al termine della sua carriera di vescovo.

La precisazione del momento storico che vide la compilazione del *Sermo de vita Zenonis* permette, infine, di ritornare alla datazione dei *Versus de Verona*: l'inserimento di dettagli inediti nel componimento poetico dovette aver luogo in un lasso di tempo prossimo alla redazione del *Sermo*, quando quest'ultimo non si era ancora affermato come la 'versione ufficiale' della leggenda veronese sul santo. Ancora possibile doveva apparire la presentazione di Zeno come *martyr*, operazione che aveva senso solo in un momento anteriore all'affermazione e diffusione del *Sermo* fuori dalle mura cittadine. I *Versus* dovettero quindi essere composti negli ultimissimi anni dell'VIII secolo, prima che l'agiografia zenoniana diventasse l'unica portavoce della leggenda di Zeno, *sacerdos* ed *episcopus*. La campagna vittoriosa di Pipino contro gli Avari e la sua ormai definitiva emancipazione dalle tutele imposte dal padre Carlo Magno,<sup>639</sup> possono rappresentare lo sfondo sotteso all'intento celebrativo della città di Verona veicolato dai *Versus*.

### 6.5.3. Il *Rythmus de sancto Zenone*

Sul *Sermo* è esemplato un componimento poetico, diviso in terzine, dedicato alla vita del santo veronese, il *Rythmus de sancto Zenone* (BHL 9009). Sopravvissuto in un unico manoscritto (Verona, Biblioteca Capitolare XC), il *Rythmus* è sfortunatamente mutilo nella sua parte finale e appare assai deteriorato nella forma stessa del componimento: il contenuto è incentrato sui due miracoli *in vita* raccontati nel *Sermo*, mentre manca l'episodio dell'arresto delle acque dell'Adige in piena, il dettaglio legato alla leggenda del santo di più antica fama.<sup>640</sup> È tuttavia possibile che tale dimenticanza sia da imputare alla corruzione del testo conservato nel manoscritto veronese: nella forma in cui ci è pervenuto, il *Rythmus* potrebbe essere il risultato del deterioramento di una versione che comprendeva originariamente anche l'episodio della piena del fiume, lacuna imputabile forse alla cattiva memoria dello scriba o ad una registrazione solo parziale del testo.

Il poemetto si differenzia dall'agiografia in prosa del santo per l'impiego di un registro linguistico indubbiamente più modesto. Due versi formulari sono riproposti in alternanza in

---

<sup>639</sup> Il giovanissimo Pipino era stato affidato ad alcuni uomini di fiducia di Carlo Magno, tra i quali spiccano Adalardo, abate di Corbie e Waldo di Reichenau (cfr. B. KASTEN, *Adalhard von Corbie* cit., pp. 42-84). Alphons Zettler ha suggerito che lo stesso Egino abbia fatto parte del cerchio di consiglieri che guidarono il governo del *regnum Langobardorum* negli anni della minorità di Pipino (cfr. A. ZETTLER, *Egino von Verona* cit.).

<sup>640</sup> Del *Rythmus* sono disponibili diverse edizioni. In questa sede si rimanda alla più recente (G. SALA, *Il culto di san Zeno nei secoli VIII e IX* cit., pp. 32-34) e alla più facilmente reperibile (MGH *Poetae Aevi Carolini*, IV/2, pp. 577-584).

chiusura delle terzine: *quanta deus condedit in se credentibus e quanta ille meruit a deo gratia*.<sup>641</sup> L'assenza di ogni retorica, l'elementarità e la formularità della lingua hanno fatto pensare ad una composizione diretta ad un pubblico vasto verosimilmente poco colto, una 'versione divulgativa' della *legenda* di san Zeno. Si tratterebbe così di un esempio di *sermo rusticus*, che Elisa Anti definisce come "una sorta di lingua intermedia tra latino e volgare artificiosamente creata in età merovingia con l'intento di agevolare le esigenze pratiche della comunicazione tra persone di livello culturale diverso, e utilizzata non da ultimo per diffondere vite di santi, omelie e *lectiones*".<sup>642</sup> Insomma, il *Rythmus de vita Zenonis* sarebbe un esempio di quello che Michel Banniard ha tecnicamente definito «langage de la communication générale»:<sup>643</sup> uno stile creato per adattarsi al pubblico, prevalentemente illetterato, che ascoltava la lettura ad alta voce dei racconti agiografici.

La struttura responsoria del poemetto potrebbe, inoltre, corrispondere alle caratteristiche del dramma sacro popolare, che Giovanni Battista Pighi immaginò pubblicamente rappresentato e si sforzò, nella sua edizione, di presentare nella sua messa scenica.<sup>644</sup>

L'inserimento del *Rythmus* nel codice XC – lo stesso che include il *Versum de Mediolano civitate* – allestito nello *scriptorium* della *schola sacerdotum* tra IX e X secolo fornisce qualche elemento supplementare per la comprensione del poema. Il manoscritto si presenta infatti come una miscellanea di scritti di diverso genere: nel suo studio puntuale, Gilles Gérard Meersseman ipotizza che il codice sia una sorta di quaderno di esercizio per gli scribi nel quale confluirono testi che non furono trascritti da altri codici, ma registrati a memoria dai copisti che si esercitavano alla scrittura.<sup>645</sup> Il manoscritto della Biblioteca Capitolare di Verona testimonia una delle funzioni del *Rythmus*, peraltro l'unica per la quale sia sopravvissuta una prova concreta. La composizione fu usata come un testo sul quale esercitare non solo la scrittura, ma forse anche le tecniche mnemoniche e l'apprendimento della lingua latina: un testo dunque ad uso e consumo della *schola*. Non si è conservata, invece, nessuna traccia tangibile di un'esecuzione pubblica del poemetto come dramma sacro: in mancanza di evidenza si ritiene più prudente attenersi all'ipotesi di un testo con

---

<sup>641</sup> La prima formula chiude le strofe 1, 3, 5, 7, 11, 14, 17, 22, mentre la seconda si legge a conclusione delle strofe 2, 4, 6, 10, 15, 20, 23. Nella strofa 12 viene introdotta una nuova formula di chiusura, *quanta peracta sunt de sancto homine*, che si alternerà con le due precedenti nelle terzine 12, 19, 21.

<sup>642</sup> E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno* cit., p. 45.

<sup>643</sup> M. BANNIARD, *Du latin aux langues romanes*, Paris, 2005 (1<sup>a</sup> edizione 1997), p. 28.

<sup>644</sup> G. B. PIGHI, *La vita ritmica di san Zeno*, «Memorie dell'Accademia di Bologna» 8 (1960), s. V, pp. 25-53, in particolare vd. pp. 46-49; IDEM, *Verona nell'VIII secolo*, Verona, 1963, p. 27.

<sup>645</sup> G. G. MEERSEMAN, *Il codice XC* cit., pp. 35-37. Sui codici veronesi (Bibl. Cap. XC, LXXXVIII e XXI), contenenti raccolte di ritmi latini, vd. C. BOTTIGLIERI, *I codici veronesi di ritmi latini: origini e problemi, con l'edizione del ritmo Audite filii hominum (ms. Verona, Bibl. Cap. LXXXVIII)*, in *Poesia dell'Alto Medioevo europeo: manoscritti, lingua e musica dei ritmi latini*, F. STELLA (a cura di), Firenze, 2000, pp. 275-298.

funzioni didattiche, uso che non esclude tuttavia l'impiego del *Rythmus* in altri contesti, tra i quali il più verosimile appare l'ambito liturgico.<sup>646</sup>

Il poemetto compilato nell'ambito della *schola* fu composto successivamente al *Sermo*, aspetto sul quale la critica è generalmente d'accordo.<sup>647</sup> Una conferma della datazione relativa tra i due testi potrebbe risiedere nell'attribuzione a Zeno, nella seconda strofa del *Rythmus*, degli epiteti di *confessor* e *pastor populi*, qualifiche assenti dal *Sermo de vita Zenonis*, ed invece attestati nel *Versus de Verona*.<sup>648</sup> L'ipotesi inversa dell'espunzione dei due attributi nell'agiografia in prosa dedicata al santo appare assai meno economica, a maggior ragione se i due testi, come è stato proposto, videro la luce all'interno della stessa istituzione. Inoltre, e sorprendentemente, nel *Rythmus* non viene mai attribuito a Zeno l'epiteto di *sacerdos*, che nel *Sermo* appariva largamente preponderante sulla qualifica di *episcopus*. La figura di Zeno aveva ormai compiuto la metamorfosi dall'immagine di umile e ascetico evangelizzatore a quella di vescovo predicatore. La qualifica di *martyr*, presente nei *Versus*, è, infatti, estranea al *Rythmus*.

Più complicata si rivela la proposta di una datazione relativa tra il poemetto zenoniano e i *Versus*. Nessun elemento interno ai testi costituisce una prova definitiva della precedenza dell'uno sull'altro: il *Rythmus* potrebbe rappresentare una tappa intermedia tra il *Sermo* e il componimento in lode della città di Verona oppure essere la testimonianza della definitiva codificazione della tipologia di santità di Zeno, che escludeva il martirio e l'origine siriana del santo. Considerata l'alta datazione dei *Versus de Verona* alla fine dell'VIII secolo, si può forse suggerire che il *Rythmus* le sia successivo, come lo è la sua tradizione manoscritta. La presenza dei due attributi di *confessor* e *pastor*, potrebbe anch'essa costituire un indizio della posteriorità del poemetto rispetto ai *Versus*. Si tratta tuttavia di semplici supposizioni che non possono essere assunte come evidenze incontrovertibili per la datazione del testo. L'unico certo termine *ante quem* rimane l'epoca di allestimento del codice XC attribuito al IX-X secolo.

---

<sup>646</sup> L'esecuzione di ritmi nella liturgia era stata introdotta da Paolino d'Aquileia nella sua Chiesa: non è escluso che il *Rythmus* sia stato inizialmente declamato o cantato, cadendo tuttavia rapidamente in disuso e sopravvivendo come documento di interesse didattico (cfr. G. P. ROPA, *Intorno al ritmo Strecker XLV e alla poesia 'rustica' veronese dell'VIII-IX secolo*, in *Ricerche sulla poesia 'rustica' veronese dell'VIII-IX secolo*, Bologna, 1979, p. 43). Sulla produzione poetica di Paolino vd. D. NORBERG, *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée. Edition critique avec introduction et commentaire*, Stoccolma, 1979, cfr. F. STELLA, *La poesia carolingia latina a tema biblico*, Spoleto, 1993, pp. 559-568).

<sup>647</sup> Solo Giovanni Battista Pighi ha ipotizzato che il *Sermo* sia il risultato di un'*amplificatio* in prosa del contenuto del *Rythmus de sancto Zenone* (cfr. G. B. PIGHI, *La letteratura zenoniana dell'VIII e del IX secolo*, in *Studi Zenoniani in occasione del XVI centenario della morte di san Zeno*, Verona, 1974, p. 16)

<sup>648</sup> *Rhythmus de sancto Zenone*, ed. G. SALA, p. 32, vv. 4-6: *Benignus ac mitis / Zeno episcopus, // Confessor domini / et pastor populi, // Quanta ille meruit / a deo gratia.*



Tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo la vita del vescovo tardo-antico Zeno fu, dunque, oggetto di una molteplice ed intensa attività di reinterpretazione e codificazione: essa divenne un tassello importante nella memoria del prestigioso passato cristiano di Verona, così come appare nei *Versus*; ispirò una *pièce* liturgica, il *Sermo de vita Zenonis*, che offriva un modello di santità al pubblico di *sacerdotes* della *Schola* locale; infine la vita del santo forniva materiale per la composizione di un testo, il *Rythmus*, sul quale furono chiamati a formarsi i giovani chierici veronesi. La versatilità della leggenda e la sua capacità di parlare a pubblici diversi assicuraronο così alla figura dell'umile vescovo pescatore Zeno una longevità e una celebrità senza pari destinate ad affermarsi ben oltre i limiti spaziali e cronologici di Verona carolingia.

## **6.6. La *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020-3021)**

### 6.6.1. La tradizione manoscritta

Meno complicata rispetto al *Sermo* si presenta la tradizione manoscritta della *Passio et Translatio* dedicata ai due martiri adottati dalla città di Verona. Nella recente edizione proposta da Paolo Golinelli in occasione del diciassettesimo centenario del martirio di Fermo e Rustico è possibile leggere la lista dei 20 manoscritti conosciuti che trasmettono il testo agiografico.<sup>649</sup> Significativo è il ritrovamento di un codice sangallese (Stiftsbibliothek 566), datato al IX-X secolo, che costituisce il più antico testimone della *Passio* e permette di collocare con sicurezza la redazione del racconto ad un momento anteriore al X secolo.<sup>650</sup> Nella prima delle tre sezioni di cui si compone il codice, alle pagine 2-21,<sup>651</sup> è inserito un calendario del monastero di San Gallo con le indicazioni dei testi agiografici da leggere nei diversi giorni dell'anno: tra questi, al giorno *V Idus Augusti* (9 agosto), viene ricordato "*Item Firmi et Rustici in collectario*". Il racconto dedicato ai due martiri era, dunque, entrato a far parte delle agiografie lette nel cenobio benedettino. Nella terza sezione del manoscritto si trovano in successione diretta tre agiografie relative all'Italia settentrionale: alle pagine 219-251 è possibile leggere la *Passio sanctorum Syri et Yventii* (BHL 7976 e 4619) con in calce un inno dedicato al santo vescovo pavese; la serie di testi continua con la *Passio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020) (pp. 251-260) seguita (pp. 260-267) dalla *Passio*

---

<sup>649</sup> P. GOLINELLI, *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico* cit., pp. 20-21.

<sup>650</sup> Il ritrovamento del codice permette di accantonare l'ipotesi di Jean-Charles Picard che indicava con convinzione il X secolo come il momento di compilazione della *Passio et Translatio* (cfr. J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 676-677).

<sup>651</sup> Il codice, consultabile online sul sito <http://www.e-codices.unifr.ch>, è ordinato per pagine, invece che per fogli come è consuetudine per i codici in pergamena.

*sancti Vigili episcopi* (BHL 8602f). Il codice di San Gallo conserva solo il testo della *Passio*, scelta peraltro non sorprendente considerato che le *Translationes* interessano generalmente solo la comunità locale che celebrava e salutava il possesso del corpo del santo.

Per leggere i due testi in successione bisogna aspettare l’XI-XII secolo, momento nel quale fu allestito il manoscritto della Biblioteca Capitolare di Verona identificato dal numero LXXVIII: la *Passio et Translatio* è posta in apertura di un codice miscelaneo che riunisce sermoni dei padri della Chiesa, il simbolo di fede di Alcuino, la regola di san Benedetto, un trattato di sant’Agostino in *Iohannem* e un *epistula* anonima.<sup>652</sup> La versione della *Passio sanctorum Firmi et Rustici* inserita nel manoscritto porta la forma “*regnante impiissimo Maximino*” che costituisce l’elemento distintivo della famiglia di codici legati all’area veronese, mentre i testimoni della *Passio* redatti fuori dalla città indicano piuttosto “*regnante Maximiano impiissimo*”. Tra le due diciture, la forma corrotta appare quella attestata a Verona, centro in cui indubbiamente si copiò in più occasioni il testo dedicato ai due santi. Generalmente la presenza di varianti manifestamente erronee è maggiormente attestata proprio nei centri in cui il culto del santo era più radicato, mentre i testi conservati alla periferia sono sovente più stabili perché meno coinvolti in operazioni di copiatura. La trascrizione di uno scritto costituiva, infatti, il momento durante il quale il copista, poco colto o semplicemente stanco e distratto, poteva far scivolare nel testo errori più o meno comuni e riconoscibili.<sup>653</sup> Escluse alcune innovazioni che appaiono banali, come l’oscillazione tra la dicitura “*civis Pergumatis*” e “*civis Bergumatis*”, il testo non fu tuttavia soggetto a modifiche di rilievo.

Della *Passio* esiste una seconda *recensio* identificata con il numero BHL 3022, la cui prima attestazione risale all’XI secolo quando fu allestito il codice lat. 5593 della Bibliothèque Nationale di Parigi: nel passionario sono inseriti i principali racconti agiografici dedicati ai santi della *Venetia et Histria* dai martiri aquileiesi al vescovo di Trento Vigilio, così come vi possono essere lette entrambe le agiografie veronesi, il *Sermo de vita Zenonis* e la *Passio sanctorum Firmi et Rustici*.

Nell’ambito di questa ricerca ci limiteremo all’analisi e alla contestualizzazione della versione originale (BHL 3020-3021) del racconto dedicato ai martiri Fermo e Rustico.<sup>654</sup>

#### 6.6.2. La necessità di un’agiografia martiriale: datazione e contesto redazionale

Bergamasco di origine, Fermo, uomo ricco e noto all’imperatore, è denunciato alla massima

---

<sup>652</sup> Vd. A. SPAGNOLO, *I manoscritti della Biblioteca Capitolare di Verona*, (a cura di) S. MARCHI, Verona, 1996, pp. 138-139.

<sup>653</sup> Cfr. P. CHIESA, *Elementi di Critica Testuale*, pp. 61-75.

<sup>654</sup> Per l’edizione di riferimento qui analizzata, vd. P. GOLINELLI, *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico* cit., pp. 13-19.

autorità romana per la sua conversione al cristianesimo. Prelevato dai soldati, mentre stava leggendo nel suo giardino, è condotto a Milano: lungo il cammino gli si associa Rustico, suo parente, desideroso di condividere con lui il martirio. L'interrogatorio presso il tribunale imperiale si svolge nell'arena secondo le consuete formule: alle insistenti domande, lusinghe e minacce dell'imperatore corrisponde la solida professione di fede di Fermo e Rustico. Il rifiuto ripetuto di sacrificare agli dei espone i due martiri alle varie torture: niente possono i bastoni e l'imperatore indignato procede all'imprigionamento. Affidati al *consiliarius* Anolino, Fermo e Rustico sono condotti a Verona, nelle *Venetiae*, dove vengono affidati al comandante del presidio locale, Cancario. Rinchiusi in cella e privati di alimenti i due santi sono protagonisti di un altro miracolo ricorrente del genere agiografico: un terremoto nel cuore della notte svela al *miles* Cancario la gran luce che inonda la cella dove sono imprigionati i due uomini e la presenza di una mensa piena di delizie. Il miracolo è all'origine della conversione del carceriere e di tutta la sua famiglia. Informato della presenza dei santi, Procolo, *beatissimus sacerdos Dei episcopus*, rende visita ai due martiri manifestando la volontà di unirsi alla loro sorte: preso per pazzo, l'anziano vescovo veronese viene malmenato ed allontanato dalla città. Torturati nuovamente per ordine di Anolino, Fermo e Rustico sono infine condannati a morte e decapitati fuori dalle mura cittadine il 9 di agosto. Per evitare il sorgere di un culto dedicato ai due uomini, Anolino ordina la distruzione di *omnes gestae christianorum* e nega la sepoltura ai corpi dei martiri. I due cadaveri, prelevati da sette uomini, sono caricati su un'imbarcazione e prendono la via del mare.

Il racconto fa dunque un salto in avanti, rivelando la destinazione delle spoglie dei santi, trasportate in Africa nella provincia cartaginese: qui sono ritrovate da un mercante dell'Istria, il cui figlio è miracolosamente liberato dal demonio proprio grazie all'intervento della *virtus* delle reliquie dei martiri. I corpi di Fermo e Rustico sono nuovamente trasferiti, questa volta a Capodistria, dove resteranno fino agli anni di regno di Desiderio e Adelchi. L'intervento dei Longobardi in Istria contro l'avanzata degli Avari coincide con una nuova traslazione delle sacre spoglie trasportate, *propter metum paganorum*, nella città di Trieste. Qui infine vengono acquistate dal vescovo veronese Annone e portate a Verona per essere seppellite con tutti gli onori in una basilica appena fuori dalle mura cittadine.

Il racconto agiografico dedicato al martirio dei due santi e alle vicende delle loro spoglie è stato a lungo considerato come l'unione di due testi differenti redatti in due momenti diversi: gli *acta* del martirio basati su perduti atti proconsolari e la *Translatio* compilata molto tempo dopo, forse nel X

secolo.<sup>655</sup> Edita per la prima volta da Scipione Maffei, l'agiografia fu poco dopo ripubblicata negli *Acta Martyrum* di Théodore Ruinart, questa volta senza alcuna cesura tra *Passio* e *Translatio*,<sup>656</sup> mentre le due partizioni furono riproposte come due testi distinti dai Bollandisti nell'edizione approntata per il secondo volume di agosto degli *Acta Sanctorum*.<sup>657</sup> L'opinione del marchese Maffei si impose tuttavia rapidamente: la *Passio* fu considerata un testo redatto al più tardi nel V secolo sulla scorta degli atti proconsolari, mentre la *Translatio* fu imputata ad un'epoca non lontana dal trasferimento dei due corpi santi a Verona. Solo nel XX secolo, Francesco Lanzoni suggeriva di considerare le due partizioni di testo come un unico racconto agiografico, posizione sostenuta in seguito da Jean-Charles Picard, Paolo Golinelli ed Elisa Anti.<sup>658</sup> L'ipotesi di un unico racconto agiografico appare, infatti, confermata dalla tradizione manoscritta: nei manoscritti veronesi *Passio* e *Translatio* sono sempre presentati senza soluzione di continuità, mentre il testo dedicato al martirio è presente, senza la seconda partizione della narrazione, solo nei codici allestiti lontano da Verona. Come è già stato accennato, l'assenza della *Translatio* dai manoscritti non veronesi si spiega comprensibilmente con l'interesse eminentemente locale per questo tipo di testo. Anche la posizione che imputava i due testi a due mani diverse viene ormai a cadere alla luce del confronto del testo della *Passio* con due agiografie milanesi, la *Passio Naboris et Felicis* (BHL 6028) e la *Passio Victoris Mauri* (BHL 8580).<sup>659</sup> Elisa Anti ha efficacemente dimostrato la dipendenza della *Passio et Translatio Firmi et Rustici* nei confronti dei due racconti sopra menzionati: i prestiti più evidenti riguardano l'ambientazione storica dell'agiografia veronese, collocata al tempo dell'imperatore Massimiano e del suo *consiliarius* Anolino allo stesso modo che le *Passiones* milanesi. Malgrado una più evidente dipendenza nei confronti della *Passio Victoris Mauri*, alcuni indizi, come il comune trasferimento dei martiri in una città diversa da Milano per la conclusione del processo e la fustigazione seguita da decapitazione, accomunano la *Passio et Translatio Firmi et Rustici* e la *Passio Naboris et Felicis*. Il debito dell'agiografia veronese, soprattutto rispetto al testo dedicato a Vittore, contribuisce a spiegare la differenza stilistica tra le due partizioni del racconto, la

<sup>655</sup> Questa fu l'opinione di Scipione Maffei, primo a pubblicare l'agiografia completa dedicata ai due santi pur separando nettamente le due partizioni di testo (vd. S. MAFFEI, *Istoria Diplomatica* cit., per la datazione e contestualizzazione pp. 301-302, per le edizioni pp. 303-311 e pp. 311-314).

<sup>656</sup> *Acta Martyrum p. Theoderici Ruinart opera ac studio. Accedunt praeterea in hac editione Acta ss. Firmi et Rustici ex optimis codicibus Veronensibus*, Verona, 1731, p. 545.

<sup>657</sup> AASS Aug. II, pp. 414-423.

<sup>658</sup> F. LANZONI, *Le origini delle antiche diocesi d'Italia*, Milano, 1923, p. 537; J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., p. 676; P. GOLINELLI, *Il Cristianesimo nella "Venetia" altomedievale* cit., p. 281; IDEM, *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico* cit., p. 21; E. ANTI, *Verona ed il culto dei santi Fermo e Rustico fino al XII secolo*, «Studi Storici Luigi Simeoni» LII (2002), pp. 256-266.

<sup>659</sup> Vd. E. ANTI, *Verona ed il culto* cit., pp. 256-264. Mentre la *Passio Naboris et Felicis* è stata datata al periodo tardo-antico (V-VI secolo), la *Passio Victoris Mauri* è anch'essa altomedievale (VIII secolo), cfr. J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques*, pp. 35-41.

prima maggiormente legata ai modelli letterari di riferimento e la seconda più “libera” dagli stereotipi e formule di genere.

Alla “mancanza di originalità” della *Passio* possono essere aggiunte ulteriori giustificazioni: in più luoghi della narrazione, l’agiografia veronese ricorda da vicino i racconti agiografici aquileiesi. Un primo parallelo con la *Passio Helari et Tatiani* (BHL 3881) e la *Passio Ananiae* (BHL 397) riguarda la scena dell’ingresso dei *militēs* nella dimora del santo, trovato immerso nella lettura.<sup>660</sup> Il dettaglio comune potrebbe essere casuale, senonché esso non appare nelle agiografie milanesi ed è stato dunque considerato un apporto originale dell’agiografo veronese.

Poco oltre nella narrazione ricorre una tipica espressione della *Passiones* aquileiesi impiegata per la descrizione degli idoli pagani. Particolarmente utile si rivela un confronto sinottico tra i tre testi:

<b>Passio Hermachorae et Fortunati BHL 3838 (ed. P. CHIESA, p. 180)</b>	<b>Passio Helari et Tatiani BHL 3881 (ed. M. CERNO, p. 313)</b>	<b>Passio Firmi et Rustici BHL 3020 (ed. P. GOLINELLI, p. 14)</b>
«Nam diis tuis sine anima, sine auditu et sine visu, nec gressum habentibus, numquam subditus ero».	Sanctus Helarus dixit: «Seduceris miser, et nescis quae evenienda sunt tibi. Isti enim lapidei, lignei, ferrei et aerei, ab hominibus facta sunt et ornati ex argento et auro, ad seducendum vos corde, ut eos per malum sequamini intellectum, qui nec vident, nec audiunt, nec loqui possunt, sed nec ambulant, nec aliquid iuvare possunt, nec se ipsos salvare, si quis comminuerit eos».	Sancti vero martyres una voce responderunt: «Fac quod facturus es, quia scias nos non adorare simulacra manu facta surda et muta, sine visu et absque sensu et absque gressu».

Ancora una volta non si tratta di una corrispondenza *verbatim*, ma della coincidenza di uno stesso concetto ribadito nei tre testi.

L’episodio della conversione del carceriere Cancario che Elisa Anti considera «un lungo intermezzo quasi completamente personale»<sup>661</sup> ricorre anche nella *Passio Hermachorae et Fortunati*, con la stessa manifestazione di luce divina all’interno della cella in cui sono rinchiusi i martiri: anche in questo frangente manca la riproposizione delle stesse parole e l’episodio potrebbe

<sup>660</sup> *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici*, ed. P. GOLINELLI, p. 13: cum autem pervenissent ad locum ubi manebat qui missi fuerant invenerunt eum sedentem in viridario suo, et legebat ubi dicit Dominus in sancto evangelio [...]. Cfr. *Passio Helari et Tatiani*, ed. M. CERNO, p. 307: et cum audisset Monofantus, mox abiit et veniens invenit sanctum Helarum legentem cum archidiacono suo Tatiano. Cfr. *Passio Ananiae*, AASS Febr, III, p. 492 : audiens iussionem praesidis statim abiit ad domum sancti Ananiae, et ingressus, invenit eum legentem codicem.

<sup>661</sup> E. ANTI, *Verona ed il culto* cit., p. 261.

essere un ricordo dell'analogo miracolo narrato negli Atti degli Apostoli (16, 25-33), quando un terremoto aprì le porte della prigione in cui erano rinchiusi san Paolo e Sila portando alla conversione dello sconvolto carceriere. Tuttavia la manifestazione luminosa e l'*odor suavitatis* che tanto meravigliano Cancario non ricorrono nel racconto evangelico, mentre sono due elementi presenti nel miracoloso episodio narrato nella *Passio Hermachorae et Fortunati*.<sup>662</sup>

Anche l'espressione «*tolle magos, tolle maleficos*», presente nella *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici*, ricorre puntualmente nelle *Passiones* aquileiesi. La tabella sinottica è ancora una volta illuminante:

<b>Passio Hermachorae et Fortunati BHL 3838</b> (ed. P. CHIESA, p. 183 e p. 187)	<b>Passio Helari et Tatiani BHL 3881</b> (ed. M. CERNO, p. 316 e p. 319-320)	<b>Passio Firmi et Rustici BHL 3020</b> (ed. P. GOLINELLI, p. 16)
Tunc audientes haec sacerdotes paganorum cum magna insania clamaverunt dicente Sevasto praesidi: «Quoadusque parces huic mago? Ecce, omnem subvertit populum! Ecce, hic peiorem facit subversionem quam Petrus in urbe Roma! Qualiter Petrum nosti punitum, tolle et interfice magum: nam contra te incipiemus relationem imperatori dirigere».	Tunc universi sacerdotes idolorum haec videntes exclamaverunt ad praesidem dicentes: «Tolle magum, interfice maleficum cuius magicae artes diis praevaluerunt»	Alii vero qui advenerant dicebant, quia vere magnus est Deus christianorum. Populus vero clamabat: «Tolle magos, tolle maleficos, ne filios nostros seducant adversum nos».
Videntes autem sacerdotes idolorum, colligentes populum incredulum unanimiter venerunt [...] dicentes: «Civitas tota perit per te, qui facis usque nunc vivere hominem qui per magicas artes populum alienat et subvertit mentes eorum ut separentur a diis. Tolle magum, occide maleficum; sin autem nolueris, te ipsum interficiemus et illum igne consumemus».	Videntes autem sacerdotes paganorum coeperunt clamare ad praesidem: «Quid hoc fecisti? Praeceptum enim dominis nostris imperatoris continet ut, si quis ex christianis fuerit inventus, percunctatus puniatur; tu autem extollens te parcere eis videris, et ecce omnes deos disperdiderunt; insuper autem dum eis parcis et ipsum templum destruxerunt, et nesci quia, si haec ad Caesarem pervenerint, ad maius venies periculum»	Tunc omnis populus dixerunt ad Anolinum: «Quid hoc fecisti, ut adduceres magos hunc? Civitas Veronensis in perdicione est nunc. Tolle eos a nobis».

Il ricorso ad un episodio analogo e la proposizione della medesima formula lasciano intravedere

<sup>662</sup> Su questo aspetto si tornerà nell'Appendice II di questo lavoro (cfr. *infra* p. 375).

una certa aria di familiarità tra l'agiografia veronese e le *Passiones* aquileiesi, soprattutto la *Passio Hermachorae et Fortunati*, in cui ritorna il motivo della perdizione della città causata dalla predicazione e dagli *exploit* miracolosi dei santi. Un'espressione analoga ricorre anche nella bresciana *Passio sanctorum Faustini et Jovitae* (BHL 2836)<sup>663</sup> e nella corrispondenza pseudo-ambrosiana. In un'epistola di epoca tardo-antica, attribuita erroneamente ad Ambrogio, si narrano le vicende del martirio di sant'Agnese (BHL 156): i sacerdoti pagani invocano con le stesse parole la giustizia del prefetto romano che, costretto ad affrontare una sedizione popolare, incarica il vicario di gestire la difficile situazione. La santa vergine viene dunque gettata tra le fiamme, che al suo ingresso si dividono in due lasciandola incolume.<sup>664</sup> Analogamente nella *Passio et Translatio Firmi et Rustici*, in risposta all'esplosione popolare che domandava l'allontanamento dei due uomini, Anolino ordina che i santi siano bruciati su una pira: anche in questo caso le fiamme si dividono in quattro parti provocando ustioni a coloro che le avevano appiccate, ma non a Fermo e Rustico.<sup>665</sup>

Ognuna delle analogie segnalate rinvia a modelli diversi – particolarmente significativo è l'eco della *Passio* della vergine Agnese – e manca un puntuale e innegabile legame tra i testi di ambito aquileiese e l'agiografia veronese: tuttavia, la somma dei singoli paralleli presentati sembrerebbe testimoniare la conoscenza da parte dell'agiografo dei racconti dedicati ai martiri di Aquileia, testi nei quali ricorrono tutti gli episodi sopra segnalati ed inseriti nella *Passio et Translatio*. L'analogia di contenuti con le *Passiones* aquileiesi non è d'altronde inesplicabile: la *Passio Hermachorae et Fortunati* e la *Passio Helari et Tatiani* erano sicuramente conosciute a Verona, poiché proprio dalla città padana esse furono esportate a Reichenau, dove vennero inserite nel codice *Augiensis* XXXII conservato nella biblioteca di Karlsruhe e datato, come già ricordato, al principio del IX secolo.

Più originale appare il racconto delle ripetute *translationes* dei corpi dei due martiri veronesi. Prima dimora per le sacre reliquie furono le coste africane, non a caso ricordate come una terra ricca

<sup>663</sup> *Passio sanctorum Faustini et Jovitae*, ed. F. SAVIO, p. 127: *tolle magos de medio nostri*.

<sup>664</sup> *Passio sanctae Agnae*, PL XVII, col. 740: *Ad hanc vocem omnes haruspices, et templorum pontifices conturbabantur, et fit per eos vehementior quam fuerat, seditio populorum, atque omnes una voce clamabant: Tolle magam, tolle maleficam, quae et mentes mutat, et animos alienat. Praefectus autem videns tanta mirabilia, obstupuit: sed veritus proscriptionem, si contra templorum pontifices ageret, et Agnem contra suas sententias defensaret, vicarium suum ad seditionem populi iudicem dereliquit, ipse autem tristis abscessit, quod eam non potuit post resurrectionem filii sui liberare. Tunc vicarius Aspasius nomine, populi seditionem non ferens iussit in conspectu omnium ignem copiosum accendi, et in medium eam praecepit jactari flammaram. Quod cum fuisset impletum, statim in duas partes divisae sunt flammae, et hinc atque illinc seditiosos populos exurebant: ipsam autem penitus in nullo contingebat incendium. La *Passio* è stata recentemente analizzata da Cécile Lanéry: la studiosa presenta dettagliatamente la tradizione manoscritta del testo e propone che la collocazione topica e cronologica del testo debba essere circoscritta alla Roma del VI secolo (cfr. C. LANÉRY, *Ambroise de Milan. Hagiographe*, Parigi, 2008, pp. 347-383 [Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 183]).*

<sup>665</sup> *Passio et Translatio Fermi et Rustici*, ed. P. GOLINELLI, p. 16: *Tunc iussit Anolinus ignem copiosum accendi et iactari eos in mediam flammam dicens: «Videbo si et hic magicę vestreę prevalebunt». Cumque hoc fuisset factum iussit eos in mediam flammam mitti. Sancti vero martyres Dei, facto signaculo Christi, iactati sunt in medium flamme, et statim divisa est flamma in quattuor partes, exurens eos qui eam accenderant. Sanctorum vero Domini non est exustus nec capillus capitis.*

di sepolcri di santi. La regione della *Venetia et Histria* era stata in effetti un importante bacino di ricezione di leggende agiografiche africane, spesso assunte come modello per la redazione di nuovi racconti.<sup>666</sup> La menzione dei re longobardi come “*christiani piissimi reges Desiderius et Adelghis*” è stata fino ad oggi considerata un elemento determinante per la datazione del testo: la presentazione dei due sovrani sotto una luce positiva ha spinto i recenti studiosi dell’agiografia veronese, Paolo Golinelli ed Elisa Anti, a pronunciarsi per una datazione del testo circoscritta all’ultimo periodo del regno longobardo.<sup>667</sup> A ciò contribuirebbe anche lo spazio dedicato al vescovo Annone, presule salito al soglio episcopale due decenni prima della conquista franca. Altro indizio che andrebbe nella direzione di una composizione di tardo periodo longobardo sarebbe la struttura stessa della *Passio et Translatio*: la lunghezza e l’articolazione del testo sarebbero, secondo l’opinione di Elisa Anti, incompatibili con una redazione in un momento di transizione, quale furono i decenni a cavallo tra VIII e IX secolo. L’inclusione nei *Versus de Verona* di 15 versi dedicati alla traslazione delle reliquie dei due martiri operata dal vescovo Annone è stata anch’essa considerata un elemento funzionale alla definizione di una datazione per l’agiografia: è opinione comune che l’inserimento delle cinque terzine nel poemetto sia da considerarsi successivo alla redazione del racconto agiografico dedicato alla coppia di santi. La conoscenza della *Passio et Translatio* avrebbe dunque spinto l’anonimo poeta a dedicare una sezione importante dei *Versus* al ricordo della traslazione.

Un confronto tra il poemetto e il racconto agiografico permette immediatamente di verificare che tra i due testi non esiste tuttavia una corrispondenza stretta:

<b>Versus de Verona</b> (ed. G. B. PIGHI, vv. 67-81)	<b>Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici</b> (ed. P. GOLINELLI, p. 19)
<p>In partibus meridiane / Firmo et Rustico            Qui olim in te susceperunt / corona martyrii            Quorum corpora ablata / sunt in maris insulis</p> <p>Quando complacuit Domno / regi invisibili,            in te sunt facta renovata / per Annonem presulem,            Temporibus principum regum / Desiderii et Adelchis</p> <p>Qui diu moraverunt / sancti nunc reversi sunt            Quos egregius redemit / cum sociis episcopus</p>	<p>Dedit (= Anno) igitur argenti et auri            pondus immensum emitque sanctorum            corpora Firmi et Rustici, pariterque            Primi, Marci, Apollenaris et Lazari. [...] Pervenerunt itaque directis ad urbem Veronensium gressibus, omnes populi, viri ac mulieres et parvuli, cum omni cetu, sanctorum agentes gratias Deo in perpetuum, qui post annorum curricula plurimorum revocare dignatus est</p>

<sup>666</sup> Vd. P. CHIESA, *Un testo agiografico africano ad Aquileia: gli Acta di Gallonio e dei martiri di Timida Regia*, AB 114 (1996), pp. 241-268; IDEM, *I passionari aquileiesi a Gorizia. Agiografia antica e medievale fra Africa, Europa e Patriarcato*, «Studi Goriziani» 87-88 (1998, ma 2000), pp. 39-52; IDEM, *Relazioni agiografiche tra Africa romana e Alto Adriatico in epoca tardoantica*, in *Società e cultura in età tardoantica*, Atti dell’incontro di studi, Udine, 29-30 maggio 2003, Firenze 2004, pp. 119-137.

<sup>667</sup> P. GOLINELLI, *Passio e Traslazione dei santi Fermo e Rustico* cit., p. 21; E. ANTI, *Verona ed il culto* cit., p. 265-266.



<p>Primo et Apollenare / et Marco et Lazaro:  Quorum corpora insimul / condidit episcopus  Aromata et <b>galbanen</b>, stacten et argoido,  myrra et gutta et cassia / et <b>tus lucidissimus</b>.</p> <p>Tumulum aureum coopertum / circumdat preconibus;  color sericus fulget, / mulcet sensum hominum,  modo albus modo niger / inter duos purpureos.</p>	<p>sanctos suos, ubi prius coronas suscipere  martyrii. Enimvero memoratus pontifex  deportata cum laudibus sanctorum  corpora non longe foras muros civitatis,  in basilica que a priscis in eorum fuerat  honore constructa temporibus, sub omni  dilegencia condidit, perfundens ea  balsamo ac thimiamate, nec non  <b>galbanen</b> boni odoris et <b>lucidissimo</b>  <b>ture</b>. Posuitque ea in arca saxeae  subterranea cuius operimentum  perornavit argento et auro seu diversis  lapidibus preciosis.</p>
---	---

Se si esclude la menzione dell'incenso lucidissimo e del galbano, non esistono tra i due testi altre evidenti coincidenze. Al contrario i *Versus de Verona* sembrano offrire maggiori dettagli sul momento e sull'arca in cui furono tumulate le reliquie: Luigi Simeoni ha ipotizzato che la serica copertura posta da Annone sull'urna debba essere identificata con il Velo di Classe, e di quest'avviso è anche Rino Avesani.<sup>668</sup> Il riferimento agli aromi potrebbe invece essere una reminiscenza biblica, così come la stessa descrizione della coperta serica potrebbe rimandare ad alcuni passaggi delle Scritture, come suggerisce Giampaolo Ropa.<sup>669</sup>

Se si confida nell'effettiva realtà dell'evento "translatio" ad opera di Annone, di cui non vi è ragione di dubitare, si deve altrettanto accettare che una certa memoria dell'atto sopravvisse indipendentemente dalla redazione di un racconto agiografico ad esso dedicato, soprattutto nell'ambito ecclesiastico nel quale videro la luce sia i *Versus* che la *Passio et Translatio*. Alla luce di queste osservazioni non sussiste, dunque, nessuna prova certa dell'uso dell'agiografia dedicata a Fermo e Rustico come fonte per il componimento poetico dedicato alle glorie cittadine. Altrettanto labili appaiono gli elementi per ipotizzare una precedenza di un testo rispetto all'altro. I due testi possono semmai essere considerati come l'espressione di una comune politica ecclesiastica tesa a valorizzare, tra la fine dell'VIII e il IX secolo, la prestigiosa protezione celeste assicurata dai santi le cui reliquie riposavano nella città di Verona.

Più sicura appare l'individuazione del contesto in cui fu compilata l'agiografia. L'inserimento della figura del vescovo Procolo nella narrazione sembra costituire un apporto originale dell'agiografo: il *topos* del *desiderium martyrii* non è tuttavia estraneo all'agiografia della regione. Vigilio vescovo di Trento, diocesi suffraganea di Aquileia, è anch'esso preso dal desiderio di

<sup>668</sup> L. SIMEONI, *Veronae rythmica descriptio*, RIS II 1, Bologna, 1919; R. AVESANI, *Il re Pipino, il vescovo Annone e il Versus de Verona*, in *I santi Fermo e Rustico* cit., p. 61.

<sup>669</sup> G. ROPA, *Ricerche sulla poesia "rustica" veronese" dell'VIII-IX secolo*, Bologna, 1979, in particolare pp. 18-25.

condividere la sorte dei martiri della Val di Non ed è infine ricompensato con la palma del martirio.<sup>670</sup> Più sfortunato è Procolo, che è solo malmenato e poi allontanato dalla città: la narrazione del fallimento del *consorcium martyrum* ha tutta l'aria di un tentativo di giustificare l'assenza di vescovi martiri veronesi. Trento, legata alla città di Verona in seguito alla riorganizzazione del sistema scolastico decisa con il capitolare Olonnense, poteva, ad esempio, vantare un vescovo predicatore e martire. La memoria delle origini cristiane di Verona era ormai codificata: gli stessi *Versus de Verona* e il Velo di Classe – quest'ultimo datato dalla critica alla seconda metà dell'VIII secolo – potrebbero aver attinto i loro elenchi dagli antichi dittici che, scolpiti nel marmo, venivano esposti al pubblico.<sup>671</sup> La codificazione del passato della Chiesa veronese costituiva indubbiamente un ostacolo alla correzione delle figure dei vescovi tardo-antichi: come si è detto, il tentativo dei *Versus* di attribuire la qualifica di *martyr* al vescovo Zeno fu senza successo. L'unica operazione ancora possibile era, così, la presentazione di una convincente giustificazione per l'assenza di martiri tra le file dei presuli cittadini. In questo senso operò l'agiografo della *Passio et Translatio* che volle attestare la forte volontà di martirio del vescovo Procolo. L'analogia tra il tentativo di promuovere Zeno al rango di martire e la narrazione del fallito martirio di Procolo potrebbe costituire un indizio della posteriorità della *Passio et Translatio sanctorum Firmi e Rustici* rispetto al *Sermo de vita Zenonis*: il racconto dedicato a Zeno aveva infatti lasciato una lacuna importante nel pantheon dei santi veronesi alla quale si cercò in seguito di porre rimedio.

L'ampio spazio dedicato alla memoria della traslazione operata dal vescovo Annone è compatibile con una commissione episcopale dell'agiografia. Va sottolineata, inoltre, l'omissione nel racconto di traslazione di attributi encomiastici diretti ad Annone, semplicemente indicato come *presul* o *pontifex*. Un atteggiamento profondamente diverso rispetto ai *Versus* che dedicavano tre versi dichiaratamente elogiativi alla memoria del vescovo longobardo, forse sintomo di un diverso contesto redazionale o di un differente destinatario del testo.<sup>672</sup> D'altronde la *Passio et Translatio* appare una creazione eminentemente episcopale, mentre i *Versus* esprimono piuttosto le aspirazioni dell'intera comunità ecclesiastica, alla quale appartenevano il vescovo e i chierici della Chiesa veronese.

Malgrado la difficoltà di proporre una datazione circoscritta per la compilazione della *Passio et*

<sup>670</sup> Per una nuova edizione della *Passio sancti Vigilii martyris*, accompagnata dalla dettagliata analisi della tradizione manoscritta, vd. G. VERRANDO, *La tradizione manoscritta per una nuova edizione della Passio sancti Vigilii episcopi*, in *Vigilio vescovo di Trento tra storia romana e tradizione europea*, (a cura di) R. CODROICO – D. GOBBI, pp. 291-328 (edizione del testo pp. 310-326).

<sup>671</sup> P. GOLINELLI, *Il cristianesimo nella "Venetia"* cit., p. 249; P. FRATTAROLI, *Il velo di Classe*, in *I santi Fermo e Rustico* cit., p. 46.

<sup>672</sup> *Versus de Verona*, ed. G.B. PIGHI, p. 154, vv. 82-84.

*Translatio sanctorum Firmi et Rustici*, alcuni indizi permettono di formulare alcune ipotesi. La deferenza mostrata verso i sovrani longobardi Desiderio e Adelchi, a lungo considerata un elemento per una datazione precedente l'arrivo dei Franchi, non può al contrario costituire una prova convincente per l'individuazione del momento di redazione. I *Versus*, composti sicuramente in epoca carolingia sotto il regno di Pipino, non escludono, infatti, una memoria positiva delle autorità longobarde: anche qui troviamo menzione dei re Desiderio ed Adelchi, così come un elogio è dedicato al vescovo Annone. I *Versus* sono un esempio mirabile d'iscrizione del passato longobardo nel presente carolingio della città e non vi è ragione di escludere che una simile strategia non sia sottesa al testo agiografico. Un fugace indizio di distacco dal passato longobardo di Verona potrebbe, invece, essere intravisto nella scelta del verbo usato per descrivere l'intervento della *gens langobardorum* nella provincia dell'Istria. L'agiografo, dopo aver ricordato i *christiani piissimi reges* Desiderio e Adelchi, scrisse: *depopulata est gens Langobardorum Histricos et occupaverunt omnes eorum regiones simul et oppida*.<sup>673</sup> L'anonimo compilatore qualificò l'azione longobarda come un saccheggio, sfumatura che sembrerebbe piuttosto suggerire una presa di distanza dalla politica degli ultimi due sovrani longobardi. Le stesse parole “*eodem quippe tempore*”, che introducono la sezione dedicata alla traslazione ad opera del vescovo Annone, lasciano intravedere una certa distanza tra il tempo dell'agiografo compilatore e quello dell'evento narrato, allo stesso modo dell'uso del tempo passato (imperfetto e perfetto).

Imprescindibile come *terminus ante quem* resta il momento di allestimento del primo testimone manoscritto della *Passio et Translatio*: il codice 566 di San Gallo, datato alla fine del IX-X secolo. Altrettanto suggestiva è l'assenza dell'agiografia dedicata a Fermo e Rustico dal *libellum* dedicato ai martiri della *Venetia et Histria* inserito nel codice *Augiensis* XXXII di inizio IX secolo: la presenza del *Sermo de vita Zenonis* appare infatti meno appropriata al contesto, poiché accompagna quattro agiografie martiriali, di cui tre dedicate a coppie di martiri. L'origine veronese della piccola raccolta di testi inserita nel passionario di Reichenau è già stata discussa,<sup>674</sup> è sufficiente dunque sottolineare che l'assenza della *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici* potrebbe economicamente spiegarsi con una sua redazione successiva all'esportazione dei testi agiografici inseriti nel *libellum* del codice *Augiensis*. La compilazione dell'agiografia martiriale veronese in ambito episcopale rende ancora più incomprensibile il mancato inserimento di BHL 3020 se questa fosse stata disponibile al momento dell'allestimento del passionario di Reichenau. L'esportazione oltralpe dei testi della *Venetia et Histria* fu promossa e realizzata principalmente dai detentori del

---

<sup>673</sup> *Passio et Translatio Firmi et Rustici*, ed. P. GOLINELLI, p. 18.

<sup>674</sup> Cfr. *supra* pp. 222-223.

seggio episcopale veronese, tra i quali spiccano gli alamanni Eginò e Ratoldo: appare, dunque, inspiegabile la mancata promozione di un testo più fortemente caratterizzato in senso episcopale, qual è la *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici*, a vantaggio del racconto agiografico dedicato al vescovo *sacerdos* Zeno.

Un elemento supplementare per una datazione circoscritta al IX secolo è costituito da alcune eco del *Sermo de vita Zenonis* presenti nell'agiografia dedicata a Fermo e Rustico. Anche nella *Passio et Translatio* ricorre, seppur in una sola occasione, il termine *sacerdos* come attributo episcopale: il sostantivo è, infatti, affiancato alla qualifica di *episcopus* di Procolo. Un'ulteriore corrispondenza si può leggere nell'espressione “*non longe a muris civitatis in monasterio suo latitabat*”: l'uso del termine *monasterium* come sinonimo di *ecclesia* è attestato in entrambi i racconti agiografici veronesi e costituisce una peculiarità nel panorama dell'agiografia italica altomedievale.<sup>675</sup> Certamente la coincidenza può essere imputata ad un lessico agiografico condiviso tra i due compilatori veronesi che scrivevano in uno stesso periodo storico; tuttavia l'uso del termine *monasterium* (luogo di ritiro spirituale) appare maggiormente appropriato al contesto delineato del *Sermo*, nel quale la figura del *sacerdos* Zeno è connotata, in diverse occasioni, in senso eremitico. Anche il ricorso all'esorcismo come episodio centrale dell'agiografia accomuna i due racconti: il figlio del mercante istriano è liberato dal demonio proprio grazie alla prossimità con le reliquie dei santi Fermo e Rustico, così come la figlia dell'imperatore Gallieno è guarita da Zeno.

Se nessuno degli elementi presentati vale singolarmente quale prova della posteriorità della *Passio et Translatio sanctorum Firmi e Rustici* rispetto al *Sermo*, la somma di tutti i dettagli analizzati permette tuttavia di pronunciarsi per una redazione del racconto martiriale in pieno periodo carolingio, verosimilmente in un momento successivo alla compilazione del *Sermo* e forse degli stessi *Versus de Verona*. Le analogie con le *Passiones* aquileiesi, così come la mancata inserzione in un libello martiriale di inizio IX secolo e gli echi della terminologia del *Sermo* suggeriscono di posticipare la datazione proposta da Paolo Golinelli ed Elisa Anti alla prima metà del IX secolo, in un momento che deve necessariamente essere anteriore all'inserimento di alcuni dettagli tratti dalla *Passio* nel *Martyrologium* di Rabano Mauro († 857).<sup>676</sup> Come già ricordato, l'erudito abate di Fulda consacrò nell'818 uno degli altari della basilica monastica ai santi veronesi e intrattenne una corrispondenza epistolare con il vescovo veronese Notingo intorno all'840: in una di queste occasioni dovette ricevere la *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici*, il testo che

---

<sup>675</sup> *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici*, ed. P. GOLINELLI, p. 15 (cfr. *Sermo de vita Zenonis*, ed. G. P. MARCHI, p. 19: *erat enim sedens in monasterio in secretiori parte in oppido veronensi*)

<sup>676</sup> RABANUS MAURUS, *Martyrologium*, ed. J. MCCULLOH, p. 78: *Et in Verona civitate passio sanctorum martyrum Firmi et Rustici, qui tempore Maximini imperatoris et Anolini consilarii eius passi sunt.*

più di ogni altro era espressione diretta dell'episcopato veronese. Particolarmente indicativa è la presenza della variante “*Maximini*” attestata nel *martyrologium*: essa è propria della tradizione veronese del testo, mentre nei testimoni transalpini è generalmente indicato “*Maximiani*”.<sup>677</sup> Non è inverosimile dunque che Rabano Mauro ricevette direttamente da Verona il testo agiografico dedicato ai due martiri.<sup>678</sup>

Il suggerimento di una datazione puntuale per la *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici* può avere solo il carattere di una proposta personale e soggettiva: la forte impronta episcopale del testo potrebbe, tuttavia, essere un indizio della compilazione durante gli anni di episcopato di Ratoldo, ma in un periodo antecedente la crisi dell'833, momento a partire del quale Ratoldo non fu più presente a Verona fino ad essere sostituito, al più tardi nell'840, da Notingo. D'altronde i primi decenni del secolo IX furono caratterizzati da molteplici tentativi di dare forma alle origini cristiane di Verona. Da un lato è il *Sermo de vita Zenonis*, che appare ispirato dall'ambiente della *schola sacerdotum* e indirizzato in un primo momento proprio ai chierici che in essa venivano formati, dall'altro i *Versus de Verona*, che veicolavano le aspirazioni dell'articolata comunità ecclesiastica veronese: la *Passio et Translatio* infine sembra dar voce alla componente episcopale cittadina, che scelse la linea della continuità rispetto al passato longobardo, forse strizzando l'occhio a quella comunità locale con la quale Ratoldo doveva convivere in una quotidianità che alternò periodi di sintonia a momenti di aspro conflitto, culminati indubbiamente nella sfortunata rivolta di Bernardo.

La traslazione operata dall'ultimo vescovo longobardo Annone e la compilazione di un testo dedicato ai due martiri sono dunque due azioni che rimandano a due momenti storici diversi. D'altronde la nuova sensibilità longobarda rispetto al culto delle reliquie e la volontà di procurarsi, con mezzi più o meno leciti e violenti, i preziosi corpi dei martiri sono due aspetti già sottolineati per l'VIII secolo da Paolo Tomea.<sup>679</sup> L'evento promosso dall'autorità longobarda aveva di per sé una forte valenza politica e nella maggior parte dei casi l'autorità promotrice non avvertì il bisogno di affidare alla pergamena la memoria dell'azione effettuata. Ancora più raro, per l'epoca longobarda, è l'affidamento della memoria dell'atto ad un resoconto di tipo agiografico. Il ricorso all'agiografia appare, invece, un tratto distintivo della cultura franca: i Carolingi diedero, infatti, un nuovo impulso alla produzione letteraria e proprio alla memoria scritta delegarono una parte

---

<sup>677</sup> La dizione “*Maximini*” è presente nei manoscritti più prossimi all'archetipo (San Gallo, Stiftsbibliothek 457 e 458, allestiti nel IX secolo e Magonza, Stadtbibliothek I. 426 del secolo XI), mentre è corretta nei più tardi manoscritti vercellesi (Bibl. Capitolare LXII e XXXIII, rispettivamente dell'XI e XII-XIII secolo) (cfr. RABANUS MAURUS, *Martyrologium* cit., p. 78, 59\*).

<sup>678</sup> Successivamente Notkero Balbulo († 912) ripropose nel suo *martyrologium* la *notitia* sui due santi collocandola questa volta “*tempore Maximiani imperatoris*” in linea con la tradizione transalpina della *Passio et Translatio* (cfr. NOTKERUS BALBULUS, *Martyrologium*, PL CXXXI, col. 1136).

<sup>679</sup> P. TOMEA, *Intorno a Santa Giulia* cit., pp. 29-101.

importante della propaganda dinastica. Strategie ideologiche e politiche che furono adottate non solo a livello imperiale, ma anche da molti centri di potere ecclesiastico, tra i quali sul suolo italico la città di Verona.

### 6.7. Un unico genere, molteplici strategie

La produzione agiografica veronese di prima età carolingia svela efficacemente la complessa trama di relazioni al centro della quale si trovava Verona tra VIII e IX secolo. La città padana accolse precocemente i funzionari transalpini: l'ufficio comitale e l'episcopato erano ormai cariche riservate a uomini legati alla nuova dinastia e a centri di potere d'oltralpe. Al riparo delle mura cittadine risedette anche il sovrano Pipino e la corte italica del figlio di Carlo Magno. Una condizione che costituiva, allo stesso tempo, un'opportunità ed un rischio potenziale: la presenza carolingia poteva amplificare la voce della città oppure, se questa si fosse rivelata ostile, metterla a tacere. La comunità locale riuscì a modulare la propria voce, scegliendo ogni volta toni e parole diverse funzionali ai messaggi e ai destinatari mirati: una voce che, seppur ormai fioca, ha attraversato i secoli ed ha raggiunto la modernità.

Il dialogo verticale con i nuovi uomini al potere era, infatti, necessario per ottenere il riconoscimento di un ruolo di primo piano nel *regnum*, strategia che la città non esitò a sviluppare nel tentativo di imporsi come capitale.<sup>680</sup> La preferenza accordata a Verona dal re Pipino offrì la materia prima alla campagna di propaganda intrapresa dalla comunità veronese: la città poteva, ormai, confrontarsi sullo stesso piano con i principali centri dell'area italica e forse, addirittura, scavalcarli. La sintonia con i vertici di potere è l'impalcatura stessa sulla quale Verona poté fondare la costruzione di un'immagine autorevole: essa rappresentava non solo il presupposto necessario per il successo delle aspirazioni veronesi, ma anche la condizione imprescindibile per la propaganda al di fuori delle mura cittadine. Furono, infatti, proprio le relazioni personali, politiche e culturali, dei vescovi alamanni ad assicurare il rapido successo delle agiografie veronesi, e questo anche quando si trattava di testi assai poco caratterizzati in senso episcopale, come il *Sermo de vita Zenonis*.

Altrettanto fondamentale era il dialogo orizzontale e il confronto con i centri di potere concorrenti sul suolo italico: l'aperta contrapposizione con Milano, Aquileia e Pavia è apertamente palesata nei *Versus de Verona*, tuttavia essa può essere riconosciuta anche in una più sottile

---

<sup>680</sup> In questo senso si pronunciano anche C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona* cit., pp. 175-176; G. FASOLI, *La coscienza civica* cit., pp. 11-44.

operazione di selezione di modelli agiografici. Come è stato dimostrato la *Passio et Translatio sanctorum Firmi e Rustici* è debitrice di due agiografie milanesi e inserisce nella propria struttura alcuni dettagli verosimilmente tratti dalle *Passiones* aquileiesi. L'importanza dello *scriptorium* veronese e il ruolo di collettore-esportatore di codici manoscritti, che questi svolse tra la fine dell'VIII e il IX secolo, furono le condizioni per l'accumulazione di un patrimonio librario considerevole e vario in generi e tipologie di confezione, come è ancora oggi possibile apprezzare grazie ai testimoni sopravvissuti. La politica di affermazione di Verona passò, così, anche attraverso l'assorbimento dei modelli agiografici relativi ai martiri delle città concorrenti: il ricorso ai testi milanesi ed aquileiesi permetteva di tratteggiare la coppia di martiri Fermo e Rustico secondo codici agiografici prestigiosi, già coronati dal successo e, dunque, facilmente riconoscibili ed apprezzabili anche lontano dalle mura della città.

La propaganda veronese non si mosse solo su linee verticali ed orizzontali, ma si modulò secondo registri diversi e mirò a pubblici differenti anche a livello del micro-cosmo cittadino. Il *Sermo de vita Zenonis* e il *Rythmus de sancto Zenone* nacquero all'interno della *schola sacerdotum* scegliendo tuttavia due forme letterarie, livelli linguistici e pubblici diversi: mentre il primo testo si rivolge ai chierici impegnati nella formazione al sacerdozio, il *Rythmus* appare diretto ad un pubblico forse più ampio e certamente collocato ad un livello inferiore nel processo di educazione e apprendimento della lingua latina. Alle due compilazioni agiografiche nate in seno alla comunità di chierici locali si contrappone la *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici*, espressione di un tentativo manifestamente episcopale di integrare la produzione agiografica cittadina con un testo martiriale, che offriva inoltre una giustificazione all'assenza di *episcopi martyres* veronesi. Le tre agiografie, oltre ad imporsi nei martirologi e nei calendari liturgici transalpini, si affermarono, insieme ai *Versus de Verona*, come i monumenti letterari del glorioso passato della città. L'agiografia valicava così gli stessi confini del genere ed offriva materiale ed ispirazione a nuove, e diverse, operazioni letterarie ed artistiche: la leggenda di Fermo e Rustico è ricordata nelle *Historiae Imperiales* di Giovanni Mansionario († 1327) e nel romanzo cavalleresco franco-veneto *Aquilon de Baviere*,<sup>681</sup> mentre la storia di Zeno ispirò un vero e proprio programma iconografico rivolto all'intera cittadinanza. La serie di formelle bronzee apposte nel XII secolo sulla facciata della basilica intitolata al santo sancisce il coronamento dell'evoluzione della figura di Zeno da

---

<sup>681</sup> Vd. V. BERTOLINI, *Appunti sulle fonti dell'Aquilon de Baviere: II) La tradizione dei SS. Fermo e Rustico*, «Quaderni di Lingue e Letterature» 3-4 (1978), pp. 397-406.

umile *episcopus* e taumaturgo, come fu descritto alla fine dell'VIII secolo, a indiscusso patrono di Verona.<sup>682</sup>

---

<sup>682</sup> Sulle formelle bronzee che narrano la vita del santo vd. C. FRUGONI, *La porta in bronzo della chiesa di S. Zeno a Verona*, in *Il Veneto nel Medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero della Marca*, A. CASTAGNETTI e G. M. VARANINI (a cura di), Verona, 1989, pp. 163-208; F. ZULIANI, *Le porte bronzee di San Zeno di Verona*, in *Le porte di bronzo dall'Antichità al secolo XIII*, Roma, 1990, pp. 407-420.



## 7. Il rilancio del culto dei santi nei centri episcopali minori

Il boom agiografico che interessò le città episcopali del *regnum Italiae* finì per coinvolgere anche i centri minori che accolsero, adattarono e riproposero, coerentemente alle esigenze locali, quello stesso programma di rilancio del culto dei santi vescovi che interessò le principali città del regno italico. Il minore coinvolgimento delle *élites* culturali transalpine, combinato a dei circuiti di diffusione dei testi che si innestarono con maggiori difficoltà su quelle linee di circolazione della cultura che collegavano le città del *regnum* al cuore pulsante dell'impero, contribuiscono a chiarire il limitato successo, anche nella storiografia, della produzione agiografica di età carolingia promossa dalle autorità episcopali di centri come Bologna, Piacenza e Genova. Eppure, parallelamente al rilancio delle figure dei protovescovi fondatori delle cattedre più prestigiose del regno, anche in queste città i detentori del seggio episcopale locale decisero di scommettere sul santo più rappresentativo della propria tradizione ecclesiastica. Lo studio di tali culti 'minori' – che possono essere definiti 'minori' solo nella prospettiva dei larghi orizzonti dell'impero, poiché tali scelte furono localmente all'origine del successo di santi che si affermarono nei secoli successivi come i vessilli della città che godeva della loro protezione – è, dunque, necessario per completare l'analisi della letteratura agiografica prodotta nel primo secolo carolingio nei confini dell'*ex regnum langobardorum*.

## 7.1. La regione *Aemilia*: i santi ‘inventati’ di Bologna e Piacenza

All'epoca della sua prima evangelizzazione – verosimilmente nel corso del III secolo – la diocesi di Bologna, centro dell'*Aemilia*, fu sottoposta al pontefice romano, dal quale doveva essere consacrato il presule locale.<sup>683</sup> Con l'istituzione dei due vicariati, anonario e suburbicario, intorno alla metà del secolo IV, la cattedra bolognese passava, insieme alle diocesi di Imola, Modena e Piacenza, sotto il controllo del metropolita milanese. Come per molte altre città dell'Italia settentrionale, il periodo ambrosiano appare particolarmente ricco di documentazione: fu verosimilmente il vescovo Eustasio, attestato nelle sottoscrizioni alla lettera sinodale scritta in conclusione ai lavori del concilio milanese convocato per pronunciarsi contro Gioviniano nel 393,<sup>684</sup> a invitare sant'Ambrogio a Bologna per partecipare al *convivium magnum* indetto in occasione dell'esumazione dei corpi dei martiri Vitale e Agricola. I particolari di tale avvenimento furono, poi, l'oggetto di un sermone pronunciato dal metropolita milanese in occasione della deposizione delle reliquie di Agricola sotto l'altare della basilica fatta costruire a Firenze da una nobildonna di nome Giuliana: tale narrazione è successivamente confluita nella *Exhortatio virginitatis* sulla quale si tornerà nelle prossime pagine. I tumultuosi anni che avevano provocato il trasferimento della corte imperiale a Ravenna, al principio del V secolo, videro allo stesso modo il passaggio della diocesi bolognese sotto l'autorità metropolitana dell'arcivescovo della città adriatica che allargava così la propria giurisdizione sui centri dell'*Aemilia* e della *Flaminia*. Petronio sedeva in quegli anni sulla cattedra di Bologna: il vescovo felsineo apparteneva indubbiamente alle *élites* cittadine, come sembra suggerire in una sua lettera il presule lionese Eucherio che ricorda la scelta di Petronio di rinunciare ad altissime cariche mondane per abbracciare il sacerdozio.<sup>685</sup> La fama di santità dell'*episcopus*, destinato a diventare il patrono del comune di Bologna, si affermò precocemente: il marsigliese Gennadio, vissuto nella seconda metà del V secolo lo descrive, nella sua opera *De viris illustribus*, come un uomo di cultura esercitatosi fin dalla giovinezza negli studi monastici.<sup>686</sup> Santità, moralità, nobiltà di nascita e cultura sono i paradigmi che caratterizzano la figura di Petronio, accomunandolo ai più prestigiosi santi della tarda antichità, tra i quali spiccano in Occidente Ambrogio, Agostino, Paolino di Nola, Cromazio, Ennodio e Ilario di Arles, per citare

---

<sup>683</sup> Per la storia di Bologna nel medioevo si rimanda ai contributi riuniti nel volume recentemente dedicato alla storia di Bologna medievale, vd. soprattutto S. COSENTINO, *Bologna tra la tarda antichità e l'alto medioevo*, in *Storia di Bologna*, II, *Bologna nel Medioevo*, O. CAPITANI (a cura di), Bologna, 2007, pp. 7-104; A. VASINA, *La fine del regno longobardo. L'intesa franco-pontificia. L'abbozzo delle pretese papali sul territorio emiliano-romagnolo*, *ibidem*, pp. 309-328.

<sup>684</sup> AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistola XLII*, PL XVI, col. 1129.

<sup>685</sup> EUCHERIUS EPISCOPUS LUGDUNENSIS, *Epistola paraenetica ad Valerianum cognatum*, PL L, col. 719.

<sup>686</sup> GENNADIUS, *De viris illustribus*, ed. E. C. RICHARDSON, *cap. XLII*, p. 77.

solo i più celebri. Sebbene manchi una documentazione coeva che permetta di gettare luce sugli anni di episcopato di Petronio – la sua figura emergerà nella coscienza civica e religiosa di Bologna solo nel pieno medioevo (XI-XII secc.) – è assai probabile che al santo vescovo bolognese debba essere ricondotto il rilancio della devozione dedicata ai martiri Vitale e Agricola. Allo stesso modo può, forse, essere a lui ricondotta quella donazione delle reliquie dei due martiri che legò nella venerazione per i due santi la città di Bologna e Tours, dove Naumasio ricevuti i *sacra pignora* li tumulò all'interno della chiesa da lui edificata intorno al 450.<sup>687</sup>

I rapporti tra la Chiesa felsinea e la metropoli ravennate non furono sempre armoniosi: uno dei risultati di tali tensioni si tradusse nello sviluppo competitivo di due culti, uno a Bologna, l'altro a Ravenna, dedicati a Vitale, martire bolognese.<sup>688</sup> Proprio al periodo intercorrente tra V e VI secolo può, infatti, essere ricondotto lo sviluppo della devozione per i santi Vitale ed Agricola nel centro felsineo in concomitanza con l'esaltazione a Ravenna della sola figura di Vitale, che qui venne confuso con il leggendario padre dei martiri milanesi Gervasio e Protasio. Le reliquie di Vitale, insieme a quelle dei protomartiri ambrosiani, erano infatti giunte nella città imperiale ad opera di Galla Placidia nel 409 per essere tumulate, nel secolo successivo, in quella basilica finemente decorata che dal santo bolognese prese il nome.

Come per la quasi totalità delle città di area italica, il VI e VII secolo rappresentano anche per Bologna un periodo assai poco documentato: la mancanza di fonti non permette, infatti, di seguire gli sviluppi del complicato rapporto con la metropoli ravennate attraverso il secolare processo di affermazione della capitale dell'Esarcato e il sorprendente decreto di autocefalia emanato dall'imperatore Costante II nel 666. La conquista longobarda toccò il centro felsineo solo tardivamente: per tutto il VI e il VII secolo Bologna rimase una città di frontiera tra i territori del *regnum langobardorum* e l'area bizantina dell'Esarcato. A quel periodo va ricondotta la fortificazione della città, per la prima volta cinta da mura. Le difese erette per proteggere Bologna non poterono scongiurare, tuttavia, la sua caduta in mani longobarde durante il regno di Liutprando: è possibile, infatti, che il centro emiliano sia stato conquistato nel corso della campagna militare intrapresa dal sovrano contro l'Esarcato tra il 727 e il 732. In quell'occasione il dispositivo occidentale dell'area bizantina veniva integrato al *regnum*, mentre l'avanzata dell'esercito longobardo costringeva l'esarca Eutichio ad abbandonare Ravenna e a rifugiarsi nelle *Venetiae*. La controffensiva bizantina non poté liberare Bologna, che restò, così, longobarda. La conquista di Liutprando non intaccò, tuttavia, la carta ecclesiastica della regione: sebbene facessero ormai parte

---

<sup>687</sup> GREGORIUS TURONENSIS, *Libri Historiarum*, lib. II, cap. 16, MGH SRM, I, p. 64; IDEM, *Liber in gloria martyrum*, lib. I, cap. 43, MGH SRM, II, pp. 517-518.

<sup>688</sup> Cfr. sulla questione S. COSENTINO, *Bologna tra la tarda antichità* cit., pp. 51-56.

della *Langobardia*, Bologna e gli altri centri dell'*Aemilia* occidentale, rimasero soggetti alla giurisdizione del metropolita di Ravenna. Fra gli avvenimenti più rilevanti per la storia ecclesiastica della diocesi bolognese durante il periodo longobardo spicca la fondazione, nel 751-752, del monastero di San Silvestro di Nonantola sulle terre donate da Astolfo al *vir Dei* Anselmo, fratello della regina. Alla solenne dedicazione della basilica monastica a san Silvestro papa assistarono, nel 756, i vescovi di Bologna e Reggio presenti in qualità di rappresentanti dell'arcivescovo di Ravenna.<sup>689</sup> Analogamente a quanto accadeva nelle altre aree del *regnum langobardorum*, gli anni cinquanta dell'VIII secolo videro il boom delle fondazioni monastiche, tra le quali si ricordano San Salvatore di Fanano (750) e il cenobio ravennate-bizantino San Benedetto *in Adili*, sorto poco lontano da Nonantola e posto sotto la tutela di Montecassino. Con la conquista franca, nel 774, Bologna veniva 'restituita' insieme ai territori dell'Esarcato al pontefice romano esacerbando gli animi del clero della Chiesa ravennate che si vedeva sottoposta nuovamente alla sede petrina. Le tensioni si prolungarono per tutto il IX secolo culminando nella scomunica comminata da Nicolò I all'arcivescovo di Ravenna Giovanni VIII (850-878) colpevole di valicare i limiti delle proprie attribuzioni ponendosi inevitabilmente in contrasto con la Chiesa romana. Sulla posizione presa dal vescovo di Bologna in merito alla diatriba tra Roma e Ravenna è difficile pronunciarsi: il presule bolognese è, infatti, assente dalla lista dei partecipanti al concilio romano convocato per ricondurre all'obbedienza il recalcitrante metropolita ravennate.<sup>690</sup> La comunità scientifica sembra, tuttavia, propensa a riconoscere una maggior fiducia e simpatia dimostrata dai vescovi felsinei a Roma piuttosto che a Ravenna nel tentativo di conservare la propria autonomia rispetto all'invadente giurisdizione della Chiesa ravennate.<sup>691</sup> Malgrado l'integrazione dell'area dell'Esarcato al patrimonio di san Pietro, il controllo effettivo di tali terre continuava, in realtà, ad essere esercitato, tramite la presenza di funzionari, dai sovrani carolingi: tra gli eventi della storia di Bologna carolingia destinati a restare senza spiegazione spiccano il saccheggio e la strage dei cittadini felsinei perpetrata dalle truppe di Lotario I nell'844 al momento della sua discesa nella penisola.<sup>692</sup> Come molte altre città, alla morte di Ludovico II, Bologna si trovò coinvolta nelle lotte che opposero Carlo il Calvo e Ludovico il Germanico appoggiati rispettivamente dal papa Giovanni VIII e dal vescovo di Porto Formoso, al fianco del quale si era schierato l'arcivescovo di Ravenna Giovanni X. La Chiesa bolognese si divise, così, in due fazioni opposte tra loro – i filoromani

---

<sup>689</sup> *De fundatione monasterii Nonantulani*, in MGH SRLI, p. 570.

<sup>690</sup> Per gli atti del concilio vd. G. BUZZI, *Ricerche per la storia di Ravenna e di Roma dall'850 al 1118*, «Archivio della Società romana di Storia Patria» XXXVIII (1915), pp. 117-118 (cfr. anche J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XV, coll. 797-806).

<sup>691</sup> A. BENATI, *La Chiesa bolognese* cit., pp. 38-39.

<sup>692</sup> La notizia è inserita nel *Liber Pontificalis*, nella vita di papa Sergio II, cfr. *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, II, p. 87.

riuniti intorno a Severo e i formosiani capeggiati da Maimberto – giungendo, alla morte del vescovo Giovanni nell'884, ad una doppia elezione. Lo scisma si risolse con l'affermazione del partito di Maimberto riconosciuto vescovo legittimo: nel tentativo di ingraziarsi il presule di Parma Wibodo, uomo dell'*entourage* del sovrano Ludovico il Germanico, il vescovo di Bologna cedette alla Chiesa parmense il complesso basilicale di Santo Stefano dove riposavano le reliquie di Vitale ed Agricola. Con tale azione che riguardò il centro culturale più importante di Bologna altomedievale si può chiudere questa breve presentazione per passare all'analisi della letteratura agiografica prodotta tra le mura della città.

In un'opera monografica pubblicata recentemente, la studiosa francese Cécile Lanéry ha ripercorso le opere agiografiche a vario titolo attribuite, spesso del tutto arbitrariamente, alla piuma di sant'Ambrogio.<sup>693</sup> Tra i testi pseudo-ambrosiani sapientemente analizzati è compresa la *Passio sanctorum Vitalis et Agricolae* (BHL 8690-8691) la cui fonte è proprio l'elogio del prestigioso *doctor* milanese pronunciato in occasione della sua visita a Firenze ed inserito nell'*Exhortatio virginitatis*: tale discorso ha anch'esso ricevuto un numero di repertorio nel catalogo bollandista dove è identificato come BHL 8689.<sup>694</sup> Le due recensioni della *Passio*, peraltro prossime tra loro, sono delle opere poco originali che si limitano a raccogliere i dati offerti dal sermone ambrosiano incollando in apertura del testo quella tipica *salutatio* epistolare che figurava in testa alla *Passio Gervasii et Protasii* (BHL 3514): proprio tale formula fu la responsabile dell'errata attribuzione ad Ambrogio dell'agiografia dedicata ai protomartiri bolognesi. Il metropolita milanese è il vero protagonista della narrazione e alla sua responsabilità è imputata l'*inventio* e la *translatio* dei corpi dei due santi: l'evento è, d'altronde, chiaramente plasmato sul modello costituito dall'invenzione delle reliquie dei martiri ambrosiani Gervasio e Protasio. Il culto dedicato a Vitale e Agricola vantava, in ogni caso, origini tardoantiche e la loro fama si era rapidamente diffusa al di là delle mura della città di Bologna. La loro memoria era stata celebrata non solo dal sermone di Ambrogio, ma anche dalle notizie inserite nella *Vita Ambrosii* di Paolino, dalla menzione dedicata ad Agricola nella celebre opera di Vittricio di Rouen scritta nel 396, il *De Laude sanctorum*, e ancora dal

---

<sup>693</sup> C. LANÉRY, *Ambroise de Milan hagiographe*, Parigi, 2008, in particolare sul dossier dei santi Vitale ed Agricola vd. pp. 445-464 [Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 183].

<sup>694</sup> La *Passio* BHL 8691 è pubblicata nella monumentale opera editoriale dell'abate Migne (PL XVII, coll. 747-749), mentre una nuova, e migliore, edizione di BHL 8690 – il testo presentato negli *Acta Sanctorum* appare, infatti, poco attendibile in ragione della preferenza accordata dall'editore ad un manoscritto del XV secolo che rappresenta il risultato poco affidabile delle ripetute operazioni di copiatura (cfr. AASS Nov. II/1, pp. 245-253) – è pubblicata in appendice al volume di C. LANÉRY, *Ambroise de Milan* cit., pp. 569-572. Sul sermone pronunciato a Firenze da Ambrogio vd. ancora *ibidem*, pp. 180-191; per l'edizione con traduzione italiana a fronte del medesimo vd. P. SERRA ZANETTI, *Ambrogio. Esortazione alla Verginità 1-10: una proposta di lettura in Vitale e Agricola. Il culto dei protomartiri di Bologna attraverso i secoli nel XVI centenario della traslazione*, G. FASOLI (a cura di), Bologna, 1993, pp. 3-17, edizione del testo pp. 5-10 (cfr. edizione integrale PL XVI, coll. 335-364).

ricordo inserito nei versi del *Carmen XXVII* di Paolino di Nola (403 ca).<sup>695</sup> Infine le reliquie del martire felsineo sono ricordate sia nell'*Historia Francorum* che nella raccolta di storie di martiri composta nel VI secolo da Gregorio di Tours.<sup>696</sup>

Contestualmente alla celebrazione del sedicesimo anniversario della traslazione, numerosi studi sono stati dedicati alla letteratura agiografica relativa ai santi Vitale ed Agricola: tale interesse è testimoniato dalla pubblicazione di importanti volumi ai quali hanno contribuito eminenti studiosi, tra i quali Giampaolo Ropa, Alba Maria Orselli e Giulio Malaguti.<sup>697</sup> L'analisi del dossier agiografico dei santi Vitale ed Agricola rivela chiaramente come l'obiettivo celato dietro la compilazione della *Passio Vitalis et Agricolae* sia stato quello di radicare nella città di Bologna le vicende dell'invenzione e dell'esumazione dei corpi dei due martiri offrendo un testo adatto alla commemorazione dell'evento nella liturgia della Chiesa locale. I due studiosi sono, poi, concordi nel considerare la compilazione identificata dal numero di repertorio BHL 8690 come la recensione più antica redatta a Bologna per opporre una sorta di "contro-Passione" alla *Passio sanctorum Gervasii et Protasii* (BHL 3514) dedicata ai celebri martiri ambrosiani già in epoca tardoantica (V secolo).<sup>698</sup> Il testo di BHL 8690 che si presenta come la versione più elegante avrebbe, dunque, preceduto la riscrittura della *Passio sanctorum Vitalis et Agricolae* (BHL 8691) in una forma più dimessa e più adatta all'uso in ambito liturgico. La prima *Passio* bolognese avrebbe, così, visto la luce nel VI secolo in un momento di competizione tra la città emiliana e la metropoli ravennate, mentre la seconda *recensio* del testo sarebbe stata compilata a Bologna in età medievale,

---

<sup>695</sup> Cfr. PAULINUS MEDIOLANENSIS, *Vita Ambrosii*, ed. A. A. R. BASTIAENSEN, 29, 1, pp. 90-91; VICTRICIUS ROTOMAGENSIS, *De laude sanctorum*, ed. I. MULDER – R. DEMEULENAERE, p. 78, 86 [CCSL LXIV]; PAULINUS NOLANUS, *Carmen XXVII*, ed. G. DE HARTEL, pp. 262-291, i versi dedicati ai due santi bolognesi sono vv. 428-435 [CSEL XXX].

<sup>696</sup> Cfr. GREGORIUS TURONENSIS, *Libri historiarum*, II, MGH SRM, I, p. 64; IDEM, *In gloria martyrum*, MGH SRM, II, pp. 517-518.

<sup>697</sup> Numerosi contributi dedicati ai due santi sono riuniti nel volume *Vitale e Agricola sancti doctores. Città, Chiesa, Studio nei testi agiografici bolognesi del XII secolo*, G. P. ROPA – G. MALAGUTI (a cura di), Bologna, 2001: tra questi vd. G. P. ROPA, *Il programma agiografico-liturgico*, *ibidem*, pp. 9-35; dello stesso autore IDEM, *Momenti e questioni del culto tardoantico e medievale dei martiri Vitale e Agricola*, in *Vitale e Agricola. Il culto dei protomartiri di Bologna attraverso i secoli nel XVI Centenario della traslazione*, G. FASOLI (a cura di), Bologna, 1993, pp. 27-46; IDEM, *Momenti nel culto dei martiri Vitale e Agricola: le epistole pseudo-ambrosiane*, in *Martirio di pace. Memoria e storia del martirio nel XVII centenario di Vitale e Agricola*, G. MALAGUTI (a cura di), Bologna, 2004, pp. 61-103 [Istituto per le Scienze religiose. Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose, n.s. 33]; IDEM, *Agiografia e liturgia a Ravenna tra alto e basso medioevo*, in *Storia di Ravenna*, III, *Dal Mille alla fine della signoria polentana*, Ravenna, 1993, pp. 341-393; cfr. anche A. M. ORSELLI, *Da Vitale e Agricola protomartiri bolognesi a Vitale patrono ravennate*, in *Vitale e Agricola: un cammino di fede. Atti del convegno nel XVI centenario della traslazione delle reliquie*, A. DONATI (a cura di), Bologna, 1997, pp. 49-63 [Istituto per la storia della Chiesa di Bologna. Saggi e ricerche, 8]; P. GOLINELLI, *Santi e culti bolognesi nel Medioevo*, in *Storia della Chiesa di Bologna*, II, Bergamo, 1997, pp. 11-43, in particolare su Vitale e Agricola pp. 16-20.

<sup>698</sup> Sulla datazione della *Passio sanctorum Gervasii et Protasii* (BHL 3514) è tornata Cécile Lanéry correggendo le coordinate spaziotemporali della compilazione: il racconto agiografico sarebbe stato, infatti, scritto a Roma in un periodo anteriore alla metà del V secolo. Il santo, e il testo che ne narrava le gesta, conobbero tuttavia un rapido successo che portò alla loro adozione precoce in area ravennate già nel VI secolo (cfr. C. LANÉRY, *Ambroise de Milan* cit., pp. 322-329).

probabilmente alla fine dell’VIII secolo in concomitanza con il successo del culto dedicato ai due martiri proiettato ormai ben al di là delle mura cittadine.<sup>699</sup> L’VIII secolo vide, infatti, il rilancio della devozione per Vitale ed Agricola presso la basilica di Santo Stefano costruita sul terreno bagnato dal sangue dei due martiri: tale venerazione fu favorita dallo stesso Carlo Magno che si recò in pellegrinaggio a Bologna nel 786 e qui assisté alle celebrazioni religiose in onore dei due santi rendendo possibile, grazie alla sua mediazione, l’esportazione oltralpe delle loro reliquie.<sup>700</sup> D’altronde la conquista franca aveva riunito la città di Bologna ai territori dell’Esarcato, ‘restituiti’ dal sovrano franco al detentore della cattedra petrina – e ciò malgrado tale area andasse, in verità, resa all’Impero d’Oriente la cui autorità nella penisola era, tuttavia, sempre più flebile – e, malgrado il vescovo bolognese avesse continuato ad essere un suffraganeo del metropolita ravennate, l’occasione propiziò verosimilmente il canalizzarsi delle simpatie bolognesi verso Roma in concomitanza con le tensioni che turbavano in quegli anni i rapporti tra la città petrina e la ex capitale dell’Esarcato. Lo sconvolgimento degli equilibri affermatosi nei secoli longobardi in seguito alla conquista franca costituì ancora una volta l’occasione per un tentativo di promozione della sede episcopale locale presso i nuovi sovrani e ciò in una prospettiva di emancipazione dalla tutela dell’invalente metropolita di Ravenna. Ai primi decenni dell’insediamento del potere carolingio nel *regnum* risale anche la contesa tra il vescovo bolognese Vitale e l’abate di Nonantola Anselmo nella quale emerge la forte volontà del presule di difendere con decisione l’ambito del proprio potere giurisdizionale.<sup>701</sup> Tale programma di potenziamento dell’autorità episcopale bolognese ben si sposa con la politica di rilancio del culto dei martiri locali Vitale ed Agricola testimoniato, inoltre, dai lavori di ristrutturazione portati avanti nella basilica presso la quale era imperniato il loro culto.

Il puntuale riesame del dossier agiografico dei santi Vitale ed Agricola condotto da Cécile Lanéry suggerisce però, in maniera assai convincente, di riconsiderare la datazione relativa ed assoluta delle due *Passiones*. Tra le due recensioni quella più antica sarebbe la meno elegante BHL 8691 che fu, dunque, esemplata direttamente sulla *Exhortatio virginitatis* di Ambrogio, incollando in apertura del testo il prologo della *Passio Xysti Laurentii et Yppoliti* (BHL 7811), con un risultato finale decisamente mediocre. La scoperta più sorprendente sul dossier agiografico dei due martiri riguarda proprio BHL 8690. Portando a termine un meticoloso lavoro di verifica dei testimoni manoscritti la studiosa francese è giunta all’incredibile constatazione dell’assenza di ogni tradizione

---

<sup>699</sup> G. P. ROPA, *Momenti e questioni del culto tardoantico* cit., pp. 29-35.

<sup>700</sup> In quell’anno Carlo Magno si diresse per la terza volta a Roma soggiornando a Firenze in occasione del Natale, cfr. *Annales Regni Francorum*, MGH SRG *in usum scholarum*, pp. 72-73; cfr. A. BENATI, *La Chiesa bolognese nell’Alto Medioevo*, in *Storia della Chiesa di Bologna*, I, P. PRODI – L. PAOLINI (a cura di), Bologna, 1997, pp. 7-96, in particolare sul periodo carolingio pp. 36-40.

<sup>701</sup> Il placito in questione è pubblicato in C. MANARESI, *I Placiti* cit., I, pp. 33-36.

manoscritta per questa recensione della *Passio*: «toutes les Passions de Vital et Agricola signalées par les catalogues – avec ou sans précision de recension – correspondent à BHL 8691, où à l’un de ses épitomés».<sup>702</sup> La recensione BHL 8690 non sarebbe, così, nient’altro che una creazione editoriale del XVI secolo, una “Passion fantôme” risultato dell’intervento sul testo di BHL 8691 da parte dell’editore romano Bandini che la diede alle stampe nel 1585.

A questo punto non resta che un’unica *Passio sanctorum Vitalis et Agricolae*, cioè quel testo di mediocre fattura che riorganizzò il materiale agiografico offerto dal sermone ambrosiano in un latino poco fluido che denota una certa distanza tra l’epoca dell’anonimo agiografo e il celebre *doctor* milanese. La *Passio* BHL 8691, la cui prima attestazione risale al X secolo (Parigi, B.N. lat. 3851A, lat. 5361, Nal. 2164) fu certamente compilata a Bologna in un momento precedente all’inserzione della *notitia* relativa ai due santi nel martirologio di Usuardo compilato negli anni sessanta del IX secolo.<sup>703</sup> All’anonimo agiografo deve essere, poi, imputata la scelta di attribuire la Passione alla piuma di Ambrogio: l’obiettivo che mosse il compilatore bolognese, abilmente svelato dalla Lanéry, sarebbe stato quello di legare indissolubilmente il culto dei due santi al nome del prestigioso metropolita milanese cercando di sganciare la Chiesa bolognese dall’invadente tutela dell’arcivescovo di Ravenna dal quale erano consacrati i presuli bolognesi. Nella speranza di issarsi sullo stesso livello della sede metropolitana, Bologna adottava quella stessa strategia agiografica per la quale la cattedra ravennate aveva potuto beneficiare della fama di Ambrogio al quale era unanimemente attribuita la redazione della *Passio sanctorum Gervasii et Protasii*. Altrettanto plausibile appare la datazione proposta dalla studiosa francese: il rilancio a Bologna del culto dei due martiri nell’ultimo quarto dell’VIII secolo avrebbe potuto costituire lo stimolo necessario per la confezione di un testo liturgico dedicato alla memoria di Vitale ed Agricola. La volontà di legare chiaramente le vicende del loro martirio alla città bolognese, tramite l’istituzione di una data per la loro celebrazione, e l’esportazione del culto nei territori d’Oltralpe – testimoniata dall’arrivo delle reliquie dei due santi a Clermont-Ferrand<sup>704</sup> – crearono le premesse per l’elaborazione di un testo dal taglio liturgico che potesse essere inserito in quelle raccolte di *Vitae* e *Passiones* che proprio in quei decenni cominciavano ad affermarsi negli usi cultuali delle Chiese dell’Impero carolingio. Le cerimonie celebrate alla presenza di Carlo Magno, così come l’invio delle reliquie dei due santi, rappresentarono due tangibili occasioni per le quali si rendeva, infine, necessaria la disponibilità di un testo appositamente dedicato a Vitale ed Agricola che radicasse chiaramente le vicende nel

---

<sup>702</sup> C. LANÉRY, *Ambroise de Milan* cit., p. 452.

<sup>703</sup> USUARDUS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS, p. 349.

<sup>704</sup> Cfr. G. P. ROPA, *Momenti e questioni del culto tardoantico* cit., p. 35.



centro felsineo, funzione che non poteva più essere svolta dalle generiche informazioni offerte da Ambrogio nella sua *Exhortatio virginitatis*.

Poco lontano da Bologna, sempre nell'antica regione romana dell'*Aemilia*, nella città episcopale di Piacenza, si procedette nel IX secolo alla *inventio* delle reliquie del martire locale Antonino.<sup>705</sup> Come per Vitale ed Agricola, si tratta di un santo il cui culto affonda le radici nel periodo tardoantico,<sup>706</sup> così come di indubbia antichità è la memoria del vescovo Savino che nel testo della *Inventio sancti Antonini* (BHL 580) è riconosciuto come il primo inventore delle reliquie del martire sul volgere del IV secolo.<sup>707</sup>

Scarsa è la documentazione superstite sulla storia di Piacenza precedente all'VIII secolo: la città sorse in epoca romana su uno snodo viario fondamentale per gli itinerari che dalle Alpi conducevano al Po e, al tempo stesso, per quelli che attraverso la Trebbia portavano in Italia centrale. La città si trovava, così, all'incrocio tra la via Emilia che la collegava alle coste adriatiche e la via Postumia che univa Roma e Aquileia. Tale funzione di crocevia stradale appare la caratteristica della città in età tardoantica e altomedievale: è possibile, così, che la comunicazione diretta con Roma abbia costituito la linea di diffusione del messaggio cristiano, che si affermò nella città emiliana tra III e IV secolo. I primi secoli della storia ecclesiastica di Piacenza appaiono fortemente marcati dall'influenza milanese: a partire da san Savino, *diaconus mediolanensis*, si succedettero sulla cattedra episcopale piacentina diciassette vescovi provenienti dalla diocesi ambrosiana.

La città cadde in mani longobarde negli anni immediatamente successivi alla discesa del popolo agli ordini di Alboino e per tutti i secoli successivi il centro piacentino conservò la propria

---

<sup>705</sup> Sull'*Inventio sancti Antonini* si rimanda al primo capitolo dell'importante lavoro dedicato da Luigi Canetti ai culti della città di Piacenza, vd. L. CANETTI, *Gloriosa Civitas. Culto dei santi e società cittadina a Piacenza nel Medioevo*, Bologna, 1993, pp. 19-71 [Cristianesimo antico e medievale, 4]. Il testo è stato analizzato anche da J. CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., p. 651. Sulla questione sono, poi, ritornati Guy Philippart e Michel Trigalet in un contributo dedicato alla circolazione dei testi nelle province di Parma e Piacenza, vd. G. PHILIPPART – M. TRIGALET, *Légendes hagiographiques des provinces de Parme et Plaisance: circulation des textes et voies de communication*, in *Itinerari medievali e identità europea*, R. GRECI (a cura di), Bologna, 1999, pp. 249-312.

Il testo agiografico è edito a cura del Poncelet sulla base di due manoscritti milanesi tardivi, il primo datato all'XI secolo (Bibl. Ambr. E 22 Inf.) e il secondo al XII (Bibl. Ambr. D 22 Inf.), vd. A. PONCELET, *Inventio corporis sancti Antonini martyris Placentini*, AB 10 (1891), pp. 119-120.

<sup>706</sup> Il nome del santo è, infatti, inserito nel martirologio geronimiano (cfr. MH, ed. H. QUENTIN, AASS Nov. II, *Pars posterior*, pp. 533-534) e Vittricio di Rouen lo ricorda come il principale protettore di Piacenza, cfr. VICTRICIUS ROTOMAGENSIS, *De Laude sanctorum*, ed. I. MULDER – R. DEMEULENAERE, p. 86.

<sup>707</sup> Il santo vescovo piacentino compare in un episodio del III libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno (cfr. GREGORIUS I PAPA, *Dialogi*, lib. III, X ed. A. DE VOGÜÉ, , pp. 288-291). Allo stesso modo, Savino sarebbe stato il destinatario di sei lettere scritte da sant'Ambrogio tra il 386 e il 392-3 e il promotore del *sacrum virginitatis* celebrato dal vescovo milanese nel suo *De Virginitate* (cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De virginibus*, X, PL XVI, col. 204). Il presule di Piacenza sedette sulla cattedra cittadina negli ultimi decenni del IV secolo, come testimonia tra l'altro la sua partecipazione al concilio aquileiese del 381 (cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum Concilia*, III, col. 599).

importanza legata alla sua condizione di nodo stradale: prossima a Pavia, per Piacenza passavano le strade che collegavano i centri principali del regno longobardo.<sup>708</sup> L'abbondanza della documentazione prodotta tra VIII e IX secolo nella città, seconda in questo solo a quella lucchese, permette di seguire piuttosto agevolmente il passaggio dai Longobardi alla dominazione franca.<sup>709</sup> nel 791 è attestato per la prima volta il conte Aroin, il primo funzionario carolingio insediato a Piacenza di cui si abbia notizia.<sup>710</sup> Secondo l'usuale costume, i sovrani carolingi potenziarono l'autorità dei detentori della cattedra locale: Carlo Magno confermò, così, i diritti e le pertinenze della Chiesa piacentina concessi dai re longobardi, aggiungendo altri riconoscimenti importanti sul piano economico, tra i quali spicca, nel diploma imperiale dell'808, la concessione al vescovo Giuliano la giurisdizione e i diritti di dogana sulla corte di Gusano.<sup>711</sup> Nello stesso anno, secondo la tradizione locale convogliata nella storia ecclesiastica della Chiesa piacentina compilata nel XVII secolo dal canonico Pietro Maria Campi, il sovrano carolingio avrebbe concesso al vescovo di Piacenza il diritto di organizzare una fiera nel giorno della festa di anniversario di Sant'Antonino.<sup>712</sup> La conferma dei diritti pregressi e la concessione di nuove competenze, economiche e giuridiche, crearono le condizioni per l'affermazione nella città, e nel territorio piacentino, dell'autorità episcopale la cui giurisdizione offuscò quella pertinente alla carica comitale.<sup>713</sup> Gli stessi cambiamenti nella topografia cittadina illustrano mirabilmente il potenziamento dell'episcopato: nell'855, sempre secondo Pietro Maria Campi, il vescovo Seufredo II decise di far costruire una nuova chiesa cattedrale dedicata alla martire antiochese Giustina sopra un terreno donato alla Chiesa di Piacenza da Ludovico II. La data offerta dal canonico piacentino non è comprovata nella documentazione superstite, tuttavia è indubbio che nella seconda metà del IX secolo si sia proceduto alla costruzione non solo di una chiesa episcopale, ma anche degli annessi locali per i

---

<sup>708</sup> C. AZZARA, *I territori di Parma e Piacenza in età longobarda*, in *Studi sull'Emilia occidentale nel Medioevo: società e istituzioni*, R. Greci (a cura di), pp. 25-41.

Sulla storia di Piacenza altomedievale vd. F. GHIZZONI, *Dalle origini alla dominazione longobarda*, in *Storia di Piacenza*, I, *Dalle origini all'anno Mille*, F. GHIZZONI (a cura di), Piacenza, 1990, pp. 13-174; P. RACINE, *Dalla dominazione longobarda all'anno Mille*, *ibidem*, pp. 175-264. Alla storia della diocesi piacentina in età altomedievale è stato dedicato un volume che non è, però, stato possibile consultare, vd. *Storia della diocesi di Piacenza*, II/1, *Dalle origini all'anno Mille*, P. RACINE (a cura di), Brescia, 2008. Sul culto dei santi piacentini nell'Alto Medioevo vd. anche J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 650-652.

<sup>709</sup> I documenti conservati nell'Archivio della Cattedrale e nell'Archivio della Basilica di Sant'Antonino sono riuniti nei volumi delle *Chartae Latinae Antiquiores*: vd. ChLA XXVII e gli otto volumi ChLA<sup>2</sup> LXIV-LXXI.

<sup>710</sup> La pergamena originale che registra la permuta tra il conte Aroin e Lopone del fu Theodoald è edita in ChLA XXVII, n. 830.

<sup>711</sup> ChLA<sup>2</sup> LXVIII, n. 4 (= MGH *Dipl. Kar.* I, n. 207, pp. 276-278).

<sup>712</sup> P. M. CAMPI, *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza*, I, Piacenza, 1651, p. 455.

<sup>713</sup> In un diploma originale Ludovico il Pio conferma al vescovo Podone († 839) le donazioni fatte alla Chiesa piacentina dai re longobardi Ilprando, Astolfo e Desiderio, reintegrando alla giurisdizione episcopale anche il monastero di Gravaco ingiustamente sottrattole (cfr. ChLA<sup>2</sup> LXVIII, n. 11).

canonici.<sup>714</sup> Tale decisione sconvolgeva profondamente gli equilibri tra le due principali fondazioni ecclesiastiche cittadine: i capitoli della Cattedrale e di Sant'Antonino si trovano così in competizione rispetto ai beni fondiari di pertinenza della Chiesa piacentina e solo nell'877 si arrivò a una distribuzione tra le due parti.<sup>715</sup> Nell'874 sarebbe stato fondato appena fuori dalla cinta muraria il monastero di San Sisto ad opera della imperatrice Angilberga: Ludovico II avrebbe riconosciuto immediatamente la fondazione promossa dalla moglie e, con un solenne diploma, l'avrebbe sottratta all'obbedienza del vescovo di Piacenza sottoponendola all'autorità dell'arcivescovo milanese. Il perimetro delle mura fu contestualmente ampliato integrando la nuova cattedrale e il monastero regio appena fondato.<sup>716</sup>

Le lotte per l'eredità dell'Impero carolingio scatenatesi alla morte di Ludovico II coinvolsero dappresso anche il centro piacentino: in tali disordini la famiglia comitale dei Supponidi – di origine franca, ma ormai saldamente radicata nel tessuto connettivo italico, particolarmente in Emilia – scelse le parti di Berengario e ne seguì la drammatica traiettoria.<sup>717</sup> Alla sconfitta del marchese del Friuli contro Guido di Spoleto fece seguito, nell'892, la perdita del comitato che passò nelle mani di Sigefredo. Sul volgere del secolo un altro flagello era destinato ad abbattersi su Piacenza: il 24 settembre dell'889 gli Ungari sconfissero l'esercito di Berengario sulle rive del Brenta e dilagarono nella pianura padana giungendo nella città emiliana dove distrussero la chiesa di San Savino. È solo il primo episodio di una serie di scorrerie e saccheggi che devastarono ripetutamente il territorio comitale di Piacenza abbattendosi soprattutto sulle diverse istituzioni ecclesiastiche, tra le quali la chiesa intitolata al martire locale Antonino risultò indubbiamente tra le più danneggiate.

Come si è visto, le due basiliche intorno alle quali si polarizzò nell'Alto Medioevo il culto piacentino sono San Vittore, conosciuta poi come Sant'Antonino, e San Savino, entrambe attestate

---

<sup>714</sup> P. M. CAMPI, *Dell'istoria ecclesiastica* cit., I, p. 212. Alla fine del IX secolo si colloca, infatti, la donazione del vescovo Everardo a beneficio della canonica intramuraria, cfr. il diploma di Lamberto del 28 febbraio 895 edito in *I diplomi di Guido e Lamberto*, ed. L. SCHIAPARELLI, pp. 73-75.

<sup>715</sup> Vd. J. F. BÖHMER – E. MÜHLBACHER, *Regesta Imperii*, I, *Die Regesten des Kaiserreichs unter der Karolinger (715-918)*, Innsbruck, 1908, p. 474; P. M. CAMPI, *Dell'istoria ecclesiastica* cit., I, pp. 220-221. Cfr. sulla questione la ricostruzione proposta da L. CANETTI, *Gloriosa Civitas* cit., pp. 29-36.

<sup>716</sup> Il diploma si può leggere in P. M. CAMPI, *Dell'istoria* cit., I, p. 460-461; cfr. sull'integrazione della chiesa episcopale e del monastero J. FICKER, *Forschungen sur Reichs- und Rechtsgeschichte*, IV, Innsbruck, 1879, p. 19; P. GALETTI – G. PETRACCO SICARDI, *Le carte private della Cattedrale di Piacenza*, I (784-848), Parma, 1978, n. 3; cfr. diploma di Carlo il Grosso dell'881 nel quale si fa riferimento alla *domus ecclesiae, ambitu murorum circumvallata*, *MGH Diploma regum Germaniae ex stirpe karolinorum*, II, *Karoli III*, pp. 59-61.

<sup>717</sup> Sulla potente, ma al tempo stesso sfortunata, famiglia dei Supponidi il cui destino è indissolubilmente intrecciato a quello della dinastia carolingia vd. F. BOUGARD, *Les Supponides: échec à la reine*, in *Les élites au haut Moyen Âge: crises et renouvellements (Actes du colloque de Rome, 6-8 mai 2004)*, F. BOUGARD – L. FELLER – R. LE JAN (a cura di), Turnhout, 2006, pp. 381-402 (distribuito in formato digitale su [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)); L. PROVERO, *Il sistema di potere carolingio e la sua rievoluzione nei comitati di Parma e di Piacenza*, in *Studi sull'Emilia occidentale nel Medioevo: società e istituzioni*, R. GRECI (a cura di), Bologna, 2001, pp. 43-64 (distribuito in formato digitale su <http://www.itinerarimedievali.unipr.it>).

nell’VIII secolo.<sup>718</sup> L’*Inventio sancti Antonini* stabilisce un legame profondo tra i due principali santi della città: il martire Antonino e il vescovo Savino, che può infine sorpassare in prestigio il protovescovo Vittore, vestendo i panni di un sant’Ambrogio piacentino.<sup>719</sup>

Apparso in sogno a Savino, un uomo dall’aspetto meraviglioso indica al presule piacentino il luogo, rimasto sconosciuto agli uomini, nel quale il corpo di Antonino era stato abbandonato dai suoi aguzzini.<sup>720</sup> Dopo aver fornito a Savino tutti gli elementi per il riconoscimento delle reliquie del santo, il *vir splendidissimus* del sogno esorta il vescovo a procedere all’elevazione delle spoglie e alla loro sepoltura in luogo degno. L’anonimo agiografo si dedica, quindi, alla narrazione delle vicende che portarono al martirio il piacentino Antonino: il compilatore dichiara, dunque, di attingere per le sue informazioni ad uno *scriptum* nel quale aveva potuto leggere come il santo avesse lasciato Piacenza per dirigersi ad Oriente dove sarebbe stato protagonista di numerosi miracoli. Il ritratto del martire è, poi, ulteriormente chiarito con l’identificazione di Antonino come uno dei membri della legione tebana guidata da san Maurizio. L’agiografo riprende, allora, la narrazione delle azioni di Savino che, risvegliatosi, si consiglia con il proprio clero e con i primi cittadini di Piacenza di concerto con i quali decide di recarsi sul luogo indicatogli nell’apparizione notturna: dopo quasi due ore di scavo a mani nude, i piacentini ritrovano il corpo del martire dal quale, come aveva annunciato il *vir splendidissimus* della visione, stilla una goccia di sangue. Al miracoloso rinvenimento partecipano sei vescovi la cui convocazione sul posto, avvolta da un’aurea di soprannaturalità, conferisce ulteriore solennità all’evento: le reliquie sono, dunque, sollevate e condotte alla basilica di San Vittore, leggendario protovescovo piacentino. L’anonimo compilatore ricorda, quindi, la predizione di Vittore che in punto di morte aveva annunciato «*post meum quoque obitum maior me in hoc tumulto quiescet*».<sup>721</sup> Il racconto agiografico termina, infine, sulla narrazione dell’inspiegabile dipartita dei sei vescovi che avevano assistito all’*inventio* del corpo, le cui ragioni, così come quelle legate alla loro partecipazione, sono conosciute soltanto a Dio.

Anche nel caso di Antonino di Piacenza, il modello agiografico al quale indirettamente si appella l’anonimo compilatore è la celebre invenzione dei corpi di Gervasio e Protasio ad opera di

---

<sup>718</sup> Cfr. diploma d’Ildeprando a favore del vescovo di Piacenza Tommaso dell’anno 744 (CDL, III/1, ed. C. BRÜHL, n. 18) e il contratto del 788 nel quale compare per la prima volta il custode della basilica di San Savino *sita foris muros civitatis Placentinae* (cfr. P. GALETTI, *Le carte private della cattedrale di Piacenza*, n. 2, pp. 31-32).

<sup>719</sup> San Savino è, inoltre, protagonista di un miracolo narrato nei *Dialogi* di Gregorio Magno: il vescovo avrebbe arrestato, ricorrendo alla forza della parola scritta affidata alle acque, la piena del Po scongiurando, così, l’inondazione della città (cfr. GREGORIUS I PAPA, *Dialogi*, ed. A. DE VOGÜÉ, lib. III, cap. 10, pp. 288-291). La parabola dei molteplici santi omonimi di nome Sabino/Savino, moltiplicatisi nel corso dell’Alto Medioevo, è ripercorsa da C. LA ROCCA, *L’évolution d’une figure hagiographique de l’Italie du Haut Moyen Âge: saint Sabin*, «*Revue Belge de Philologie et d’Histoire*», Fasc. 4: Histoire médiévale, moderne et contemporaine, 81 (2003), pp. 929-943.

<sup>720</sup> *Inventio sancti Antonini*, AB 10, p. 119: *et locum, ubi beatissimi martyris Antonini corpus iam olim multis labentibus annis lateret, sicut a persecutoribus trucidatus fuerat, omnibus incognitum tumulto iacere ostendit.*

<sup>721</sup> *Ibidem*, p. 120.

sant' Ambrogio. Tra le ulteriori suggestioni presenti nel testo è possibile ritrovare il ricordo dell'*Itinerary Antonini Placentini*.<sup>722</sup> Il racconto del viaggio in Terrasanta, negli anni sessanta del VI secolo, di un anonimo pellegrino di Piacenza costituisce probabilmente lo *scriptum* ricordato dall'agiografo nel testo di BHL 580 in base al quale il compilatore riferisce il viaggio del santo nelle regioni orientali dell'Impero romano. Come è evidente, il pellegrino Antonino e l'omonimo santo non possono essere la stessa persona, tuttavia, al momento della compilazione del testo della *Inventio*, le due identità si erano ormai irrimediabilmente confuse e ciò potrebbe denotare una certa distanza temporale tra l'epoca della redazione della *pièce* agiografica e quella della scrittura dell'*Itinerary*. D'altronde l'*Inventio sancti Antonini* dovette essere compilata prima della fine del IX secolo, momento in cui il racconto venne inserito nel celebre passionario bobbiese conservato oggi presso la Biblioteca Vaticana (Vat. Lat. 5771).<sup>723</sup> I limiti ampi della forchetta cronologica nella quale deve essere inserita BHL 580 si estendono, quindi, tra la fine del VI secolo e la chiusura del IX.

Alcune ulteriori considerazioni permettono, tuttavia, di precisare il momento redazionale. Il ruolo di protagonista rivestito dal vescovo Sabino chiarisce in maniera inequivocabile come il contesto di redazione coincida con l'ambiente episcopale cittadino. Dopo aver ripercorso le vicende dell'episcopato piacentino tra IX e X secolo, Luigi Canetti propone di collocare la compilazione del testo agiografico in quell'arco cronologico interessato dalla «affermazione progressiva dell'accentramento dei pubblici poteri nelle mani del vescovo», cioè in un momento in ogni caso posteriore alla metà del secolo IX.<sup>724</sup> Solo allora, infatti, si procedette a Piacenza alla controversa istituzione della nuova canonica connessa all'episcopio e contestualmente fu lanciato il progetto di edificazione di una chiesa matrice destinata a sostituire la basilica di Sant'Antonino. Il progetto di costruzione di una nuova cattedrale fu fortemente sostenuto dal vescovo piacentino Paolo (870-890), carismatico personaggio che si scontrò non solo con il proprio predecessore Seufredo nel periodo del suo arcidiaconato, ma anche con i propri canonici in merito alla gestione del patrimonio dell'antico capitolo di Sant'Antonino.<sup>725</sup> Persino la diffidenza per la tutela ravennate, riacutizzatasi

---

<sup>722</sup> Il testo dell'*Itinerary* è pubblicato da ultimo in C. MILANI, *Itinerary Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.*, Milano, 1977 [Scienze filologiche e letteratura, 7]; il testo è edito anche da P. GEYER, *Itineraria et alia geographica*, Turnhout, 1965, pp. 127-164 [CC SL CLXXV].

<sup>723</sup> La raccolta di *Vitae e Passiones* tradita dal manoscritto è stata sovente molto utile agli studiosi per la preparazione delle edizioni critiche di alcuni dei testi ivi contenuti e dei quali il codice offre il più antico testimone (sul codice Vat. Lat. 5771 vd. N. EVERETT, *The earliest recension* cit., pp. 883-895).

<sup>724</sup> Vd. L. CANETTI, *Gloriosa Civitas* cit., pp. 45-49, citazione a p. 45.

<sup>725</sup> Il papa Giovanni VIII tentò di appianare le divergenze incaricando il metropolita ravennate di risolvere le opposizioni sorte nella città piacentina, tuttavia la situazione si risolse solo nell'886 quando vescovo e canonici sottoscrissero un dettagliato documento sulla gestione dei beni e dei diritti di rispettiva competenza (cfr. IOHANNES VIII, *Registrum*, MGH *Epistolae*, VII, n. 282, p. 249; cfr. L. CANETTI, *Gloriosa Civitas* cit., pp. 36-38).

nel momento dell'intervento dell'arcivescovo Romano interpellato dal papa, avrebbe potuto giocare una parte importante nella redazione dell'*Inventio sancti Antonini* che, attraverso il ricordo del primo vescovo cittadino Vittore, mira a certificare non solo l'antichità delle proprie origini, ma anche la completa indipendenza della fondazione della sede episcopale locale.

Il Canetti circoscrive, poi, la datazione agli ultimi decenni del secolo segnati dalla minaccia ungarica – evenienza che avrebbe propiziato la coesione della società cittadina attorno al detentore della cattedra locale – e dai disordini provocati dalla lotta per l'eredità carolingia scatenatasi in seguito alla morte di Carlo il Grosso (888). Lo studioso suggerisce che l'anonimo agiografo avrebbe potuto redigere il testo in questione durante il periodo di episcopato del vescovo piacentino Everardo († 904), colui che avrebbe provveduto alla restaurazione della basilica di San Savino, rasa al suolo dagli Ungari che dilagarono nella pianura padana nell'899, e che sarebbe, infine, riuscito a sanare la frattura con il capitolo cittadino. L'*Inventio sancti Antonini* sarebbe, così, il frutto della ritrovata concordia tra le due principali istituzioni ecclesiastiche della città.

In verità l'ipotesi avanzata dal Canetti manca di prove decisive che rimandino all'episcopato di Everardo e la stessa cronologia del suo episcopato (893-904), a ridosso del momento in cui il testo sarebbe entrato a far parte del passionario bobbiese, rende assai problematica una redazione in tale lasso di tempo. Jean-Charles Picard si arrendeva di fronte all'impossibilità di precisare la datazione del testo, per la quale si limitava ad indicare il IX secolo quale probabile contesto cronologico.<sup>726</sup> È altrettanto vero che l'episodio narrato nell'*Inventio sancti Antonini* nel quale è descritta la consultazione che ebbe luogo tra il vescovo Savino, il suo clero e quei non meglio identificati '*primos civitatis*' rimanda necessariamente ad un momento in cui la società cittadina si era ormai raccolta intorno al detentore della carica episcopale e tale processo è caratteristico della seconda metà del secolo IX piuttosto che di un periodo precedente. A partire dalla metà del IX secolo il vescovo piacentino appare circondato dai suoi vassalli, non necessariamente membri delle *élites* ecclesiastiche locali, attestati nella documentazione privata.<sup>727</sup> I detentori della cattedra episcopale di Piacenza cominciarono, così, a legare a sé la società locale ponendosi al vertice della gerarchia cittadina: a tale contesto parrebbe alludere la convocazione di quei 'primi cittadini' ricordata nel testo dell'*Inventio sancti Antonini* che potrebbero essere nient'altro che quegli stessi vassalli che presenziavano alle azioni giuridiche che coinvolgevano il vescovo piacentino ponendo il proprio *signum manus* sulle pergamene contestualmente vergate. In tal senso, le scelte agiografiche dell'anonimo compilatore parrebbero additare ad un momento successivo alla creazione della

---

<sup>726</sup> J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., p. 651.

<sup>727</sup> All'859 risale il primo documento originale che ricorda la concessione di una locazione livellaria ad un uomo libero di alcuni beni che fanno parte del *beneficium* di Alloardo, vassallo del vescovo Giovanni, cfr. ChLA<sup>2</sup> LXIX, n. 6.

canonica della cattedrale – i *sacerdotes* ai quali si appella il vescovo Savino potrebbero essere proprio la trasposizione letteraria dell’esperienza vissuta dall’agiografo in seno alla propria Chiesa – e precedente all’inserzione del racconto nel passionario bobbiese.

Poiché si tratta, verosimilmente, del primo testo agiografico compilato a Piacenza, le ragioni che mossero l’anonimo agiografo dell’*Inventio sancti Antonini* possono coerentemente coincidere anche con la volontà di dotare la propria chiesa episcopale di un racconto che celebrasse la memoria della coppia di santi locali più prestigiosi. La scelta di un martire e di un vescovo non sorprende: con un analogo procedimento a Verona si era scelto di celebrare da un lato il *sacerdos* Zeno, dall’altro l’*episcopus* Procolo e i martiri Fermo e Rustico. Nell’impossibilità di conciliare nello stesso personaggio le due tipologie di santità più prestigiose, gli agiografi attivi in molte città episcopali del *regnum Italiae* avevano optato per la proposizione di due distinte figure di santi, il *martyr* e l’*episcopus*, la cui memoria fosse legata alla Chiesa locale. In questo senso il testo dell’*Inventio sancti Antonini* non costituisce un’eccezione. Al contrario, consapevole del successo riscosso da tali strategie agiografiche nelle principali città episcopali del regno italico, l’anonimo compilatore di BHL 580 potrebbe aver voluto dotare la sua città di quella necessaria memoria scritta atta a propagandare il prestigio dei detentori della cattedra episcopale piacentina attraverso il ricordo dei gloriosi santi delle origini.

Le motivazioni che indussero l’anonimo compilatore a costruire un racconto che celebrasse l’avvenuta invenzione potrebbero, poi, coincidere con le ragioni dello scarso successo del testo agiografico. L’*Inventio sancti Antonini*, una *pièce* que Guy Philippart e Michel Trigalet non esitano a definire «un texte “prêt-à-être-lu”»,<sup>728</sup> si inserisce, infatti, in un contesto di promozione del santuario e della città che ospitava il corpo del santo: il radicamento della storia narrata e delle aspirazioni espresse dal testo nella sola dimensione locale ne decretarono la ridotta tradizione manoscritta limitata alla sola area italica. Sorprendentemente BHL 580 non si trova inserita in nessun codice di origine transalpina e l’area di diffusione del testo appare circoscritta alla pianura padana alla quale rimandano i testimoni manoscritti dell’opera.<sup>729</sup> L’*Inventio sancti Antonini* era certamente un testo poco adatto ad un uso liturgico in una Chiesa che non fosse quella piacentina, o che a essa non fosse in qualche modo collegata da legami di prossimità geografica o di ordine diocesano. BHL 580 condivise, così, il destino di molti racconti di *translationes* il cui uso liturgico e l’interesse alla commemorazione dell’evento furono limitati alla Chiesa che promosse l’azione ‘traslazione’ e all’area immediatamente adiacente: questi testi sovente non entrarono in quella rete

<sup>728</sup> G. PHILIPPART – M. TRIGALET, *Légendes hagiographiques des provinces de Parme et Plaisance* cit., p. 299.

<sup>729</sup> *Ibidem*, pp. 299-301: si tratta di due passionari bobbiesi (Vat. Lat. 5771 della fine del IX secolo e Torino B. N. F II 10 dell’XI secolo), quattro codici lombardi e un codice ravennate allestiti tra XI e XIII secolo.

di circolazione dei testi e della cultura che permise a larga parte dell'agiografia italica di diffondersi ed essere copiata nelle fondazioni religiose, episcopati e monasteri, delle regioni transalpine dell'Impero carolingio. A tale esito poté, inoltre, contribuire il momento di redazione del testo: se, come è verosimile, l'anonimo agiografo si accinse a scrivere l'*Inventio sancti Antonini* nell'ultima parte del IX secolo, la diffusione del racconto si trovò compromessa anche in ragione della complicazione delle vicende politiche che interessarono gli ultimi decenni di vita della costruzione imperiale carolingia. Malgrado la presenza, e la residenza, di uomini delle *élites* transalpine nella città di Piacenza, queste appaiono radicate nel tessuto connettivo italico mentre i membri della famiglia comitale erano, ormai, sempre più coinvolti al di là delle mura piacentine nelle lotte scatenatesi per raccogliere l'eredità dell'Impero di Carlo Magno.

## 7.2. La Liguria: san Siro patrono di Genova carolingia

La Liguria, in un primo tempo congiunta all'*Aemilia* per poi esserne separata, costituì una delle province dell'Italia annonaria secondo il riordinamento amministrativo dell'Impero decretato da Diocleziano.<sup>730</sup> Genova costituiva il naturale sbocco al mare dell'area padana e, in quanto tale, rappresentò, nella tarda antichità, il porto naturale di Milano sul Mediterraneo. La documentazione e la letteratura relative alla Liguria, e a Genova, negli ultimi secoli di vita dell'Impero romano sono scarse: anche qui la religione cristiana dovette diffondersi nel III secolo per affermarsi, poi, in quello successivo. La prima attestazione di una comunità cristiana organizzata nella città ligure risale alla fine del IV secolo, quando al concilio di Aquileia (381) partecipò l'*episcopus ianuensis* Diogene.<sup>731</sup> Un nuovo lampo di luce, sebbene in verità assai ambiguo, sulla storia ecclesiastica genovese è offerto da Gregorio Magno che, in uno degli episodi narrati nei suoi *Dialogi*, ricorda la chiesa dedicata al santo confessore Siro dalla quale sarebbe stato miracolosamente espulso il corpo del *defensor Mediolanensis ecclesiae* Valentino: l'omonimia tra il santo genovese e il protovescovo pavese rende, però, assai problematica l'identificazione del beato confessore al quale era intitolata la chiesa con il vescovo cittadino che la tradizione locale ha voluto riconoscere in un supposto

---

<sup>730</sup> Sulla città nell'Altomedioevo la storiografia è avara. Per una presentazione della storia di Genova nei secoli precedenti al Mille, vd. M. G. ANGELI BERTINELLI, *Genova, fra Liguri e Romani, nell'Antichità*, in *Storia di Genova. Mediterraneo, Europa, Atlantico*, D. PUNCUH (a cura di), Genova, 2003, pp. 35-109; V. POLONIO, *Da provincia a signora del mare. Secoli VI-XIII, ibidem*, pp. 111-231, sul periodo altomedievale pp. 111-136. Delle stesse autrici, con una prospettiva più attenta alla storia ecclesiastica della città vd. M. G. ANGELI BERTINELLI, *Le origini: l'età romana e tardoantica*, in *Il cammino della Chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, D. PUNCUH (a cura di), Genova, 1999, pp. 33-75 [Atti della Società ligure di Storia Patria. Nuova Serie, vol. XXXIX (CXIII), fasc. II]; V. POLONIO, *Tra universalismo e localismo: costruzione di un sistema (569-1321)*, *ibidem*, pp. 77-210.

<sup>731</sup> J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, III, col. 600.



vescovo detentore della cattedra episcopale nel 324.<sup>732</sup> È pur vero che la chiesa di San Siro insieme a San Lorenzo costituisce uno dei due poli religiosi della città altomedievale: la basilica dedicata al santo *episcopus* è stata identificata con la prima cattedrale di Genova, mentre successivamente all'arrivo nella città ligure dell'alto clero milanese, fuggito davanti alla discesa dei Longobardi, la sede dei vescovi sarebbe stata trasferita a San Lorenzo. È nella fascia tirrenica che si attestano le difese imperiali alla fine del VI secolo e al principio del VII: l'antica *Liguria* acquista, così, una diversa consistenza politica e si converte nella *Maritima Italarum*, appendice tirrenica di quell'Impero romano spinto sempre più agli estremi della penisola. La presenza in città di una fazione importante della Chiesa milanese ampliò certamente il quadro della vita locale: il metropolita Costanzo, che fu eletto a Genova, decise di edificare un luogo di culto che potesse ospitare il proprio clero e la neonata fondazione fu intitolata a sant'Ambrogio. L'ultimo avamposto tirrenico dell'Impero era, però, anch'egli destinato a soccombere davanti allo slancio offensivo dei Longobardi: intorno al 643 Rotari conquistava la fascia costiera distruggendo tutte le città episcopali della costa ligure, tra di esse Genova, Albenga e Luni.

È assai probabile che la conquista longobarda abbia rappresentato un momento di frattura nella storia altomedievale di Genova, tuttavia la città mantenne il proprio rango episcopale e nel 680 il vescovo di Genova, Giovanni, assisteva a Roma ai lavori della sinodo convocata per la condanna dell'eresia monotelita. Con l'annessione al *regnum langobardorum*, il porto genovese ritrovava il suo ruolo di raccordo tra il Mediterraneo e la pianura padana: il corpo di sant'Agostino, prelevato in Sardegna dalla flotta di Liutprando, potrebbe così essere approdato sulla penisola proprio a Genova per essere da qui trasferito verso la capitale Pavia.<sup>733</sup>

La vocazione marittima della città si rafforza durante il periodo carolingio: proprio sul mare, nell'806, trovò la morte il conte Ademaro incaricato di guidare le navi contro i saraceni che devastavano la Corsica.<sup>734</sup> La carica comitale di Ademaro potrebbe, in verità, essere legata alla spedizione militare e non ad una carica civile legata alla città di Genova, tuttavia Valeria Polonio appare propensa a credere alla presenza in città di un funzionario dell'impero carolingio soprattutto in ragione della problematicità della difesa delle coste tirreniche.<sup>735</sup> A Genova si concluse, poi, il pellegrinaggio del bizantino Giacomo – soldato di Leone V Armeno che vesti in successione prima gli abiti di *presbyter* e poi quelli monastici – trattenuto nella città ligure dal vescovo Mansueto: il resoconto del viaggio di Giacomo testimonia, tra le numerose informazioni offerte dal testo,

---

<sup>732</sup> GREGORIUS I PAPA, *Dialogi*, ed. A. DE VOGÜE, lib. IV, cap. LV, pp. 180-183. Cfr. M. G. ANGELI BERTINELLI, *Genova, fra Liguri e Romani* cit., p. 90.

<sup>733</sup> PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, p. 348.

<sup>734</sup> Cfr. *Annales Regni Francorum*, MGH SRG in usum scholarum, VI, p. 122.

<sup>735</sup> V. POLONIO, *Da provincia a signora del mare* cit., p. 121.

l'importanza del porto genovese ben inserito nelle rotte che univano le coste del Mediterraneo.<sup>736</sup> L'importanza delle coste liguri come punto di approdo delle navi che giungevano da Oriente è confermato anche dalla notizia inserita negli *Annales Regni Francorum* dello sbarco a Porto Venere del celebre elefante donato da Harun al-Rashid a Carlo Magno.<sup>737</sup>

Nel leggendario bobbiese allestito durante la seconda metà del IX secolo (Vat. Lat. 5771) è inserita la *Vita sancti Syri Ianuensis* (BHL 7973), un racconto dedicato ad un santo vescovo genovese che è stato spesso erroneamente attribuito alla piuma del vescovo Oberto vissuto nell'XI secolo.<sup>738</sup> Malgrado la precoce inserzione nel codice di Bobbio, il successo della *Vita* dedicata a san Siro appare circoscritto all'area italica: il santo non è ricordato in nessun martirologio storico e, fino ad oggi, non è stato rinvenuto alcun manoscritto transalpino che riporti il testo agiografico a lui dedicato.<sup>739</sup>

La *Vita sancti Syri Ianuensis*, per la quale sarebbe necessaria la preparazione di una nuova edizione che sostituisca quella pubblicata dai Bollandisti,<sup>740</sup> è un testo piuttosto breve redatto per iniziativa dell'*episcopus orthodoxus Pusillus* a fini di edificazione morale, come viene dichiarato nel breve prologo al racconto della parabola del santo. Il santo nato in località Emiliana (S. Siro di Struppa) fu oblato dai suoi genitori al vescovo genovese Felice dal quale è istruito *ut mos sacerdotum est*.<sup>741</sup> Il primo miracolo che ha per protagonista il santo ha luogo durante la celebrazione del mistero eucaristico quando *super holocaustum protinus splendor emicuit, atque radiavit*. Siro è, poi, inviato da Felice a *Matutiana*, poi ribattezzata San Remo, presso il coepiscopo Ormisda: qui il santo genovese libera dal demonio la figlia dell'esattore fiscale Galione che provvede, come forma di ringraziamento a donare a Siro una *curtis, quae Tabia nuncupatur*, posta tra il fiume Taggia, il mare ed il giogo alpino. La donazione comprende, inoltre, le case massarie e le famiglie giuridicamente legate alla *curtis*, nonché la cappella dedicata a san Pietro qui edificata.

---

<sup>736</sup> Per il resoconto di Giacomo vd. P. SCHREINER, *Bisanzio e Genova. Tentativo di una analisi delle relazioni politiche, commerciali e culturali*, in IDEM, *Studia byzantino-bulgarica*, Vienna, 1986, pp. 131-148 [Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich. Miscellanea bulgarica, 2].

<sup>737</sup> Sull'approdo a Genova della nave che trasportò l'elefante del califfo omayyade, vd. *Annales Regni Francorum*, MGH SRG *in usum scholarum*, VI, p. 116; cfr. G. MUSCA, *Carlo Magno e Harūn al-Rāshīd*, Bari, 1996.

<sup>738</sup> Maria Gabriella Angeli Bertinelli distingue diverse recensioni della *Vita sancti Syri*: una prima versione, perduta, che potrebbe essere stata compilata già nel V secolo dal vescovo Pascasio e, poi, quella redatta nell'XI secolo dal vescovo Oberto di Genova. La studiosa non presenta, però, nessun indizio a corredo di tale affermazione e l'ipotesi di una recensione primitiva del testo databile all'episcopato di Pascasio – vescovo che partecipò alla sinodo milanese del 451 convocata per pronunciarsi sulla dottrina di Eutichio – non costituisce altro che un'accattivante proposta non suffragata da elementi documentari. Cfr. M. G. ANGELI BERTINELLI, *Genova, fra Liguri e Romani* cit., p. 91, 96. Sul manoscritto si rimanda ancora una volta a N. EVERETT, *The earliest recension* cit., in particolare per il contenuto del codice pp. 904-913.

<sup>739</sup> Sul culto di san Siro di Genova vd. J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 601-603.

<sup>740</sup> La *Vita sancti Syri Ianuensis* (BHL 7973) è edita in AASS *Iun.* V, pp. 481-482. Il manoscritto della Chiesa genovese in base al quale fu preparata l'edizione del testo è oggi perduto.

<sup>741</sup> *Ibidem*, p. 481.

Il santo è, infine, richiamato a Genova da Felice e, alla morte di questo, Siro è eletto vescovo *unanimiter et consona voce*. L'agiografo passa, dunque, alla narrazione del miracolo al quale il nome del santo *episcopus* fu da allora in poi associato: la liberazione della città dalla minaccia del basilisco che giaceva in un pozzo non lontano dall'atrio della basilica dei SS. Apostoli, successivamente intitolata a san Siro. Il presule genovese, dopo aver ordinato un digiuno di tre giorni e aver arringato la propria comunità *divinis hortamentis et spiritalibus armis*, si reca sul luogo in cui giaceva il pericoloso serpente e, dopo essersi raccolto in preghiera, cala nel pozzo un secchio nel quale ingiunge al basilisco di entrare per portarlo alla luce. L'anonimo compilatore indulge, quindi, in una vivida descrizione dell'animale dal terribile aspetto, provvisto di una cresta che ricorda quella di un gallo. Dopo aver citato il celebre passo dei Salmi (*Psalms* 90, 15) che celebra la vittoria dell'uomo che confida in Dio sulle creature del male – aspidi e vipere, leoni e draghi – Siro ordina al basilisco di liberare la città dalla sua minaccia e di gettarsi in mare, ingiunzione immediatamente eseguita dall'animale. L'agiografo si dedica, poi, alla narrazione di un miracolo *post mortem*: Siro, morto il 29 giugno – giorno di commemorazione del martirio dei santi Pietro e Paolo – è adagiato al suolo nella basilica dei SS. Apostoli dove tutta la sua *plebs* si accalca per piangerlo e per strappare una porzione dei suoi vestiti. Tra di essi è presente un nocchiero africano, *Libyae Provinciae*, che, accortosi dell'emorragia che fuoriesce dalle narici del santo, la deterge con la stoffa del turbante che porta avvolto intorno al proprio capo. Una volta conclusi gli affari che lo avevano portato a Genova, il nocchiero riparte alla volta della Libia, dove il suo approdo è accolto da una moltitudine di infermi, *qui a spiritibus immundis vexabantur*,<sup>742</sup> miracolosamente informati dell'arrivo delle reliquie di san Siro. Grazie al contatto con il sudario impregnato del sangue del santo, tutti i malati sono liberati dalle loro infermità. Informato degli avvenimenti, il vescovo locale procede all'edificazione di una basilica intitolata al santo genovese dove viene collocata la preziosa reliquia, protagonista di miracolose guarigioni *usque in praesentem diem*.

Tale è la narrazione presentata dal manoscritto *Ecclesiae Genuensis* sul quale i Bollandisti prepararono l'edizione inserita negli *Acta Sanctorum* e su tale testo sono finora state fondate tutte le ipotesi di datazione per la compilazione del primo racconto agiografico genovese. L'episodio più caratterizzante da un punto di vista cronologico, il periodo di esilio di Siro che gli sarebbe valso le importanti donazioni nella Liguria occidentale, dimostra, tuttavia, ad un esame più ravvicinato della tradizione manoscritta la propria inconsistenza. Se si verifica l'edizione del testo di BHL 7973 pubblicato negli *Acta Sanctorum* visionando la *Vita sancti Syri* inserita nel passionario bobbiese

---

<sup>742</sup> *Vita sancti Syri Ianuensis*, p. 482.

(Vat. Lat. 5771) si può agevolmente osservare come, malgrado un *incipit* e un *explicit* comuni, il testo non sia esattamente il medesimo.<sup>743</sup> Manca, e non è dettaglio di poco conto, tutta la sezione dedicata alla permanenza del santo a San Remo: con essa sono assenti, quindi, la menzione del *coëpiscopus* Ormisda, l'esorcismo della figlia dell'esattore del fisco Galione e la donazione della *curtis quae Tabia nuncupatur*. Il racconto agiografico tradito dal manoscritto più antico recita, molto più banalmente:

*Quod vir dei non egre ferens, iussu patris laetus, ad locum qui vocatur matuciana perrexit ibique assiduis orationibus vacabat ita ut eius suffragiis egris salus prestaretur. Et post dies non multos pater ministrum precepit reverti.*<sup>744</sup>

D'altronde i dettagli inseriti nell'episodio interpolato – la *curtis cum massariciis* – rimandano ad un contesto cronologico non anteriore al IX secolo inoltrato, quando tali unità di lavoro rurale di tradizione franca si affermarono nei territori del regno italico.

A conti fatti, l'unico miracolo caratterizzante la parabola terrena di san Siro resta, quindi, la liberazione della città dal basilisco. Allo stesso modo nella *Vita sancti Syri* attestata nel passionario bobbiese è ricordato il miracolo *post mortem* dell'effusione di sangue dalle narici del santo detersa dal nocchiero libico, così come il viaggio della reliquia di contatto fino alle coste africane, dove furono tumulate in una basilica dedicata al vescovo genovese. Restano alcune informazioni, come l'esistenza di un oratorio dedicato al santo nel luogo dove egli nacque e l'invio in esilio a San Remo, malauguratamente poco utili ai fini della datazione del testo: San Siro di Struppa fu, infatti, una delle più antiche pievi della Chiesa genovese mentre San Remo rappresentava effettivamente una circoscrizione ecclesiastica minore a carattere prevalentemente rurale in area extradiocesanea.<sup>745</sup> Forse alcuni indizi ulteriori per illuminare l'intricata vicenda possono essere cercati nella successiva tradizione agiografica dedicata a san Remo: una *Vita sancti Romuli* (BHL 7335) fu, infatti, compilata verosimilmente nel X secolo e in essa si narra come il vescovo di Genova Sabatino si fosse recato a *Villa Matutiana* (poi, San Remo) per cercare nella chiesa di San Siro qui edificata il corpo di un certo Romulus che sarebbe stato designato *episcopus* proprio alla

---

<sup>743</sup> Il testo della *Vita sancti Syri Ianuensis* è vergata ai ff. 266r-268r del codice Vat. Lat. 5771.

<sup>744</sup> Vat. Lat. 5771, f. 267. La grossolana interpolazione nel testo edito negli *Acta Sanctorum* è smascherata dalla ripetizione della sollecitazione a rientrare a Genova, cfr. *Vita sancti Syri Ianuensis*, p. 481: *Praefatus denique Beatissimus Syrus, mirabilibus coruscans, in eadem villa persistens, usque quo a Beatissimo Felice revocaretur ad urbem Ianuensem; praedicatione sua plebem ab errore revocans, Domino sociabat. Et post dies multos Pater ministrum praecepit reverti.*

<sup>745</sup> M. G. ANGELI BERTINELLI, *Le origini: l'età romana e tardoantica* cit., pp. 48-50.

morte di Siro.<sup>746</sup> Tra i personaggi reputati santi che sarebbero stati sepolti nella chiesa di San Siro a *Villa Matutiana* è ricordato un *beatus* Ormisda che altri non è se non quel *coepiscopus* ricordato nell'interpolazione della *Vita sancti Syri Ianuensis*.<sup>747</sup> Appare, così, assai verosimile che il brano inserito nel primitivo testo agiografico per evidenziare l'intervento di Siro a San Remo e ricordare il nome di Ormisda sia il risultato di una contaminazione agiografica successiva alla compilazione della *Vita sancti Romuli* e, in conclusione, non antecedente al X secolo. La menzione originaria di *Villa Matutiana* in BHL 7973 sarebbe, invece, semplicemente connessa alla volontà dell'agiografo di render conto di tutte le fondazioni ecclesiastiche intitolate al nome del santo, tra le quali quella del borgo di San Remo era particolarmente degna di nota perché testimone della diffusione del culto di Siro al di là della città di Genova.

Liberato il campo dalle suggestioni offerte dall'episodio interpolato restano scarsi dati ai quali afferrarsi per ipotizzare un preciso contesto cronologico per la redazione della *Vita sancti Syri Ianuensis*. Colpisce, tuttavia, la qualifica con la quale il vescovo *Pusillus* si autodefinisce *orthodoxus, catholicus et amator rectae fidei*. Allo stesso modo l'episodio della cacciata del basilisco, simbolo dell'eresia ariana sembra rimandare ad un contesto ancora impregnato dall'ideologica opposizione tra la fede cattolica e quella eterodossa dei seguaci di Ario nei primi secoli medievali (V-VI secolo). Tale motivo agiografico non è, d'altronde, un *unicum* nel genere: tale simbologia è, infatti, collegata ad altre leggende di vescovi antiariani, quali Eusebio di Vercelli, Dionisio di Milano, Lucifero di Cagliari e Ilario di Poitiers. Nel caso di quest'ultimo, si tramanda un analogo avvenimento che avrebbe visto il santo della Gallia scacciare i serpenti che infestavano l'isola della Gallinaria, posta di fronte alla città di Albenga, nel suo viaggio di ritorno attraverso la Liguria.<sup>748</sup> Malgrado la menzione dell'esistenza di una chiesa intitolata a san Siro nella città di Genova – informazione inserita nei *Dialogi* di Gregorio Magno – appare improbabile che il testo della *Vita sancti Syri* fosse già stato compilato nel VI secolo: in tal caso, il pontefice romano non avrebbe esitato a riproporre i dettagli di un miracolo tanto spettacolare, come quello della liberazione della città dal basilisco, nel momento in cui faceva esplicito riferimento alla basilica di San Siro. La compilazione di BHL 7973 può, quindi, considerarsi ragionevolmente un prodotto agiografico successivo all'insediamento dei Longobardi nella penisola.

Un dettaglio altrettanto interessante riguarda l'*oblatio* di Siro bambino al vescovo Felice: se è vero che tale pratica era comune fin dai primi tempi del monachesimo – l'affidamento di bambini

---

<sup>746</sup> Cfr. le brevi considerazioni in merito alla *Vita sancti Romuli* proposte in J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., pp. 602-603.

<sup>747</sup> La *Vita sancti Romuli* è edita negli AASS Oct. VI, pp. 204-211.

<sup>748</sup> VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita sancti Hilarii*, MGH AA. AA. IV/2, cap. X, p. 5.

alla comunità monastica è oggetto di una rigida regolamentazione, che assume le caratteristiche di un vero e proprio rituale, già nella *Regula sancti Benedicti* –<sup>749</sup> è pur vero che l’oblazione di bambini subì una decisa accelerazione a partire del periodo carolingio. La preoccupazione dei sovrani franchi per l’uniformazione degli usi liturgici delle Chiese dell’Impero condusse non solo all’imposizione della regola benedettina a tutte le fondazioni monastiche, ma anche alla prescrizione di norme precise per la pratica dell’*oblatio puerorum* – che doveva essere volontaria, quindi confermata dal bambino diventato adulto, ed era considerata irrevocabile – destinata a diffondersi capillarmente nei confini della costruzione politica carolingia. Dal contesto monastico nel quale si affermò tale pratica sociale viene curiosamente ricondotta, nella *Vita sancti Syri Ianuensis*, nell’ambito episcopale: sebbene il ricorso ad un tale espediente letterario non possa costituire una prova certa per la datazione del testo, tuttavia esso potrebbe additare ad un contesto cronologico carolingio, periodo nel quale, come si è detto, l’oblazione di bambini divenne una pratica istituzionalizzata e diffusa. Il rapporto tra il vescovo Felice e il discepolo Siro ricorda, inoltre, la relazione tra il *protoepiscopus* Siro di Pavia e il suo successore Ivenzio: oltre all’ovvio dato dell’omonimia, è particolarmente accattivante l’affinità tra la maggior gloria del discepolo rispetto al maestro attestata sia nella leggenda di Siro genovese che nell’inno dedicato ai due santi pavesi (BHL 7977b), quest’ultimo probabilmente composto precedentemente alla *Vita sanctorum Syri atque Yventii* (BHL 7976), come si è suggerito in un precedente capitolo.<sup>750</sup> In entrambi i casi, nella *Vita sancti Syri Ianuensis* e nell’*Hymnus*, sono i discepoli a giocare il ruolo più importante: potrebbe, così, non essere estranea alla volontà dell’agiografo il proposito di eclissare il Siro pavese, adottando quella stessa strategia che poneva Ivenzio, educato dal suo predecessore, nella posizione di maggior rilievo. D’altronde, dal momento della conquista della *Maritima Italarum* da parte di Rotari le comunicazioni tra la capitale del regno, Pavia, e le coste liguri erano indubbiamente facilitate sia poiché Genova divenne il naturale sbocco sul mare del *regnum*, sia in ragione del ruolo di mediazione che il monastero di Bobbio poteva svolgere tra la capitale regia e i centri ecclesiastici della costa tirrenica. Non è un caso, infatti, che le due leggende di Siro di Pavia e del suo omonimo genovese si trovino per la prima volta riunite proprio nel passionario di Bobbio, testimoniando come la fondazione irlandese abbia costituito allo stesso tempo il catalizzatore e il canale verso il quale, e per il quale, viaggiavano i testi agiografici dell’Italia altomedievale. Il confronto tra la coppia genovese Felice-Siro e quella pavese Siro-Ivenzio potrebbe aver costituito,

---

<sup>749</sup> Sul fenomeno dell’*oblatio puerorum* nella Cristianità occidentale il riferimento d’obbligo è M. DE JONG, *In Samuel’s image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden, 1996.

<sup>750</sup> Cfr. *supra* pp. 122-128.

così, uno dei moventi per la compilazione della *Vita sancti Syri Ianuensis* in tale precisa struttura testuale imperniata nel rapporto tra l'*episcopus magister* e l'*episcopus discipulus*.

Se accordiamo valore alla suggestione proposta, il testo della *Vita sancti Syri Ianuensis* deve necessariamente risalire ad un momento successivo alla conquista longobarda della Liguria, dunque in un arco cronologico successivo alla metà del VII secolo. È possibile, altrettanto, che la leggenda poggiasse le proprie basi su una tradizione preesistente centrata sull'episodio della liberazione della città dalla minaccia del basilisco: non solo tale episodio rientra in una simbologia cristiana anti-ariana particolarmente diffusa tra V e VI secolo, ma il ricorso ad un tale espediente agiografico ben si collocherebbe in un momento prossimo alla caduta della regione in mani longobarde. In tale contesto di minaccia imminente o di scoramento per le distruzioni subite – le città della costa ligure furono vittime dei saccheggi e delle devastazioni compiute dall'esercito di Rotari – ben si colloca la formazione della leggenda di Siro, protettore della città dalla minaccia dell'eresia ariana, così come assume un senso l'autopresentazione del vescovo agiografo *Pusillus* come *Orthodoxus episcopus catholicus et amatore rectae fidei*.

Nel panorama di dati presentati appare, dunque, difficile pronunciarsi con decisione per una datazione del testo all'età carolingia: i tratti arcaici, e marcati in senso ideologico anti-ariano, lascerebbero supporre una compilazione del testo antecedente al IX secolo o, in ogni caso, fondata su un nucleo agiografico preesistente centrato sull'episodio del basilisco. Allo stesso modo il ricordo della diffusione del culto di Siro, grazie all'intervento del nocchiero libico, sulle coste africane non permette, per la sua genericità, di ipotizzare come datazione del testo un momento antecedente alla conquista musulmana dell'Africa settentrionale nel VII secolo: quest'ultima, infatti, non interruppe del tutto, malgrado evidenti contrazioni, le comunicazioni tra i due lati del Mediterraneo, e non pregiudicò i traffici marittimi di Genova che continuò con le sue navi a percorrere le rotte che univano i territori dell'Islam a quelli cristiani come testimoniano non solo la cultura materiale ma anche i celebri episodi dell'elefante di Carlo Magno approdato a Porto Venere e del monaco bizantino Giacomo.<sup>751</sup> In tal senso all'episodio del nocchiere non può essere conferito altro significato se non quello di ricordare la vocazione marittima e commerciale di Genova nel cui porto attraccavano navi provenienti dalle lontane coste del Mediterraneo meridionale ed orientale. Il ricorso a simili espedienti letterari rappresenta, infatti, un tratto ricorrente nella produzione agiografica propria dei centri marittimi: senza voler suggerire un'artificiale analogia tra le due *pièces* letterarie è certamente chiarificatore rammentare come un episodio di 'viaggio oltremare'

---

<sup>751</sup> Sui rapporti tra le coste del Mediterraneo analizzati attraverso i dati offerti dalla cultura materiale si rimanda all'esauriente capitolo sui sistemi di scambio del lavoro di sintesi di C. WICKHAM, *Framing the early Middle Ages. Europe and the Mediterranean (400-800)*, Oxford, 2005, pp. 693-831.

delle reliquie del santo costituisca la sezione finale della *Passio sancti Torpetis* (BHL 8307), testo dedicato alle vicende di un soldato romano martirizzato a Pisa ai tempi di Nerone.<sup>752</sup> Il corpo acefalo di Torpé, affidato al mare in una piccola imbarcazione, raggiunge le coste della Spagna dove viene raccolto, in seguito ad un'apparizione angelica, dalla matrona Celerina. Anche in questo caso l'agiografo ricorda la fondazione di una chiesa destinata a ospitare le reliquie del santo della quale non viene indicato il nome, ma semplicemente che essa esisteva ancora ai tempi dell'anonimo compilatore, come d'altronde la chiesa di san Siro edificata nella provincia libica. La mancanza di maggiori precisioni da parte degli agiografi della *Passio sancti Torpetis* e della *Vita sancti Syri Ianuensis*, entrambi estremamente attenti a fornire le coordinate topografiche delle fondazioni e degli spazi urbani/extraurbani legati al culto dei santi celebrati, conferma la genericità di tali episodi ai quali, in mancanza di un riscontro in altre tipologie di fonti, non è conveniente attribuire un peso specifico determinante.

D'altronde la mancanza di documentazione sulla storia episcopale di Genova longobarda e carolingia non permette di discernere il momento, o i frangenti, nei quali il culto di san Siro fu lanciato o rilanciato. L'argomento *a silentio* costituito dall'assenza di una *notitia* dedicata al santo genovese nei martirologi storici non può costituire una prova certa per escludere la datazione del testo ad un'epoca precedente alla fine dell'VIII secolo: poco condivisibile appare, infatti, l'affermazione di Jean-Charles Picard secondo la quale la mancata menzione nei calendari martiriali di età carolingia «exclut qu'elle ait une réelle ancienneté».<sup>753</sup> Il ricorso all'*oblatio* per spiegare il rapporto tra il vescovo Felice e Siro, pur costituendo un accattivante dettaglio per circoscrivere la compilazione del testo all'epoca carolingia, non può essere impugnato come un elemento decisivo per la datazione della *Vita* considerata l'antichità della pratica in questione nella tradizione monastica benedettina. In tale desolato panorama di fonti appare più prudente, in mancanza di ulteriori elementi, collocare la compilazione del testo a quell'ampio arco cronologico che si estende dai primi secoli medievali (V-VI secolo) – durante il quale la simbologia anti-eretica e anti-ariana fu spesso impugnata quale vessillo ideologico dai vescovi cattolici – alla prima metà del secolo IX. Il silenzio di Gregorio e la spiccata coloritura ortodossa del testo consigliano di abbassare il limite alto della datazione almeno alla fine del VI secolo: l'insediamento dei Longobardi al potere – che spinse una parte della Chiesa milanese a rifugiarsi a Genova – e le tensioni ideologiche scatenate dal protrarsi dello scisma tricapolino possono, infatti, costituire lo sfondo storico sul quale cominciò a delinearsi la figura di san Siro. Ancora una volta lo studioso deve, così, confrontarsi con

---

<sup>752</sup> Il testo della *Passio sancti Torpetis*, redatto tra VI e VIII secolo, è edito in AASS *Mai*. IV, pp. 7-11.

<sup>753</sup> J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques* cit., p. 602.



lo scarto temporale che separa la prima formazione di una leggenda agiografica, che in questo caso appare riconducibile alla fine del VI secolo o al principio del VII, e il momento della fissazione della sua memoria in un documento scritto. Nella larga forchetta temporale proposta è, forse, possibile individuare un più circoscritto intervallo cronologico per la compilazione del testo che si estenderebbe dalla metà del VII secolo al principio del IX secolo: in questi due secoli, infatti, l'anonimo agiografo genovese avrebbe potuto raccogliere le suggestioni provenienti dalla formazione della leggenda dei santi pavesi Siro e Ivenzio e decidere di dare forma ad una *Vita sancti Syri* che sciogliesse ogni possibile ambiguità tra i due santi omonimi.

## 8. Alle periferie del *regnum Italiae* e dell'Impero di Carlo Magno

### 8.1. Tra Longobardi e Carolingi: la letteratura agiografica nel panorama italico

La scelta delle tre realtà politiche della penisola italiana (Tuscia, il ducato di Spoleto e il principato di Benevento) sulle quali fondare l'analisi comparativa è dettata da alcune considerazioni sulla storia dell'Italia carolingia. La Tuscia appartenne, infatti, al *regnum langobardorum*, ma nel secolo successivo alla caduta di Desiderio la regione registrò una decisa accelerazione del processo che condusse alla formazione di una compagine politica a livello regionale gravitante intorno alla figura del conte di Lucca. L'esito della parabola politica dei *comites* lucchesi insediati da Carlo Magno culminò nel riconoscimento della peculiarità toscana che si concretizzò nelle formule documentarie, sul volgere del IX secolo, nella conversione del titolo di conte in quello di *marchio Tusciae*. L'alterità dell'esperienza toscana rispetto alla storia del regno italico impone di analizzare separatamente la produzione agiografica compilata nei confini della Tuscia, che rivela anch'essa dei forti tratti peculiari assenti nella coeva letteratura del regno. L'assenza di un approfondito studio di sintesi dedicato all'agiografia della Tuscia carolingia rende provvisorie le conclusioni avanzate da chi scrive sul gruppo di testi compresi nel *corpus* di biografie di santi e racconti di traslazioni redatti nell'area toscana tra l'ultimo quarto dell'VIII secolo e la fine del IX. In particolare lo studio di alcuni testi toscani altomedievali – la *Passio sancti Torpetis* (BHL 8307) e la *Passio sancti Miniatis* (BHL 5965) per le quali sarebbe auspicabile la preparazione di un'edizione critica – meriterebbe di

essere approfondito per permettere una maggiore precisione riguardo alle ipotesi di datazione delle due *Passiones*, alla tradizione manoscritta delle due biografie agiografiche e agli eventuali prestiti letterari ai quali gli anonimi compilatori ricorsero al momento della stesura dell'opera. Poiché uno studio di tale portata valica le possibilità del presente lavoro, si è scelto di suggerire di volta in volta alcuni spunti di riflessioni atti a preparare il campo ad un'approfondita analisi del panorama agiografico della Tuscia altomedievale. Tali conclusioni provvisorie sono tuttavia suscettibili di essere rettificata dai dati che offrirà l'auspicato riesame del repertorio di *Vitae*, *Passiones* e *Translationes* compilate nell'orizzonte toscano.

Il caso del ducato di Spoleto è particolarmente interessante ai fini di un'analisi comparativa in considerazione della tradizione longobarda condivisa con i territori del regno: anch'essa era, comunque, destinata a stemperarsi nei decenni successivi al crollo del *regnum langobardorum* contestualmente a un processo di inserimento dell'area ducale, riunita ai territori bizantini dell'Umbria, nell'orbita romana e carolingia. L'agiografia spoletina è, così, un punto di osservazione ideale per valutare la letteratura di un'epoca di transizione quale furono i decenni intercorrenti tra la sottomissione degli Spoletini al pontefice romano nel 773 e la disgregazione della costruzione politica carolingia nell'ultimo quarto del IX secolo. Il boom agiografico registrato nell'area umbra in queste coordinate temporali permette di procedere, da un lato, ad un'analisi delle strategie soggiacenti alla compilazione dei testi spoletini e, dall'altro, ad una comparazione tra tali esiti agiografici e quelli evidenziati nella produzione letteraria relativa ai territori del *regnum Italiae*.

Infine il principato di Benevento costituisce l'ultima realtà italica con la quale si è scelto di procedere, in prima battuta, a una presentazione dei tratti peculiari dell'agiografia locale e, successivamente, a una successiva enucleazione dei punti di convergenza/divergenza con la letteratura compilata nelle terre direttamente sottoposte all'autorità dei sovrani carolingi residenti in Italia. L'area del ducato beneventano si contraddistingue, infatti, per una decisa promozione del genere agiografico da parte dei principi longobardi, slancio che appare strettamente connesso agli esiti politici della sostituzione della famiglia carolingia ai vertici del potere del regno longobardo nell'anno 774. La forte connotazione politica dell'agiografia beneventana, influenzata dai modelli franchi, ben illustra la politica di rivendicazione dell'eredità longobarda lanciata dai principi di Benevento negli ultimi decenni dell'VIII secolo; gli orizzonti agiografici si contrassero, poi, nella seconda metà del IX e nel X secolo, sulla dimensione locale caratterizzata da una spiccata conflittualità tra i *principes*, i vescovi di Benevento e le autorità episcopali e politiche poste appena al di là dei confini della *Langobardia minor*.

La complessità del panorama politico dell'Italia nel primo periodo carolingio non si esaurisce, ovviamente, ai tre casi appena enunciati. I racconti agiografici compilati nel IX secolo negli *scriptoria* romani, o a Ravenna dove fu attivo Andrea Agnello († 854) o, ancora, nel ducato bizantino di Napoli sono gruppi di testi ai quali si sarebbe potuta estendere la riflessione proposta per la Tuscia e i ducati longobardi di Spoleto e Benevento.<sup>754</sup> Le ragioni per le quali non si è proceduto in tal senso risiedono nelle limitate competenze di chi scrive, insufficienti ad addentrarsi nell'intricato panorama di testi, modelli e influenze culturali peculiare delle aree di contatto tra Occidente latino e Oriente greco al quale appartengono le produzioni agiografiche delle città di Roma, Ravenna e Napoli tra la fine dell'VIII e il IX secolo. Tale scelta è confortata dalla constatazione che queste tre realtà politiche non conobbero direttamente né la dominazione longobarda né quella carolingia, essendo tuttavia soggette all'influenza di entrambe: in nessuno di questi casi è, infatti, possibile osservare un momento di frattura e cambio ai vertici dello scenario politico locale paragonabile a quelli attestati nel 774 nei territori sottoposti al governo longobardo o, fuori dall'orizzonte italico, nel 788 nel ducato di Baviera e alla fine dell'VIII secolo nell'area sassone.

È possibile, tuttavia, delineare un elemento comune tra gli esiti agiografici attestati nelle diverse aree della penisola tra VIII e IX secolo: lo sforzo di ripercorrere la storia delle cattedre episcopali locali fino al remoto passato delle missioni apostoliche accomuna, effettivamente, le strategie perseguite dagli agiografi attivi nei centri episcopali del regno italico allo stesso modo in cui guidò le scelte di Andrea Agnello a Ravenna e dei chierici attivi nel IX secolo nello *scriptorium* dei vescovi di Napoli. L'indirizzo inaugurato da Paolo Diacono nell'ultimo scorcio dell'VIII secolo con il *Liber de episcopis Mettensibus* veniva, così, raccolto e rielaborato a beneficio delle diverse chiese episcopali della penisola: che esse fossero soggette o meno all'autorità politica dei sovrani franchi, l'influenza dei modelli culturali proposti dall'agiografia carolingia fu destinata ad estendersi ben al di là dei territori sottoposti al governo di Carlo Magno e dei suoi eredi.

---

<sup>754</sup> Si segnalano qui alcuni contributi dedicati al panorama agiografico di età carolingia delle città di Roma, Ravenna e Napoli, vd. C. LEONARDI, *L'agiografia romana nel secolo IX*, in *Hagiographie, cultures et sociétés* cit., pp. 471-490; R. SAVIGNI, *I papi e Ravenna. Dalla caduta dell'Esarcato alla fine del secolo decimo*, in *Storia di Ravenna*, II, A. CARILE (a cura di), Venezia, 1992, pp. 331-368; G. P. ROPA, *Agiografia e liturgia a Ravenna tra alto e basso medioevo* cit.; M. DELIYANNIS, *About the Liber Pontificalis of the Church of Ravenna*, in *Liber, Gesta, Histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes*, F. BOUGARD – M. SOT (a cura di), Turnhout, 2009, pp. 283-297; T. GRANIER, *La difficile genèse de l'Histoire des évêques de Naples (milieu du IX<sup>e</sup>-début du X<sup>e</sup> siècle): le scriptorium et la famille des évêques*, *ibidem*, pp. 265-282.

### 8.1.1. L'agiografia carolingia della Tuscia: la dimensione locale di un genere letterario

Delle undici regioni nelle quali Augusto aveva suddiviso l'Italia, l'*Etruria* rappresentava la settima circoscrizione che, se si presta fede alla testimonianza di Plinio il Giovane, doveva estendersi dalla foce del Magra fino a quella del Tevere lungo la costa tirrenica.<sup>755</sup> Quasi tre secoli dopo Diocleziano costituiva la più ampia regione della *Tuscia et Umbria*, i cui funzionari risedevano a *Florentia*. Tale suddivisione veniva ulteriormente bipartita alla fine del IV secolo in un'area settentrionale detta «annonaria» e una meridionale «suburbicaria»: il ricordo delle due diverse circoscrizioni era, però, destinato a sbiadirsi con l'avanzare dei secoli e, nei convulsi anni della guerra greco-gotica, Procopio parla solamente di un'unica e grande Tuscia che comprendeva l'Umbria ed era posta a sud della regione Emilia estendendosi fino ai confini con Roma. L'evangelizzazione della Tuscia – un processo che si estese tra la fine del II e il IV-V secolo – dipese con ogni probabilità dalla Chiesa romana: il legame con la sede petrina era destinato a giocare un ruolo importante nella storia religiosa tardoantica e altomedievale della Tuscia, riflettendosi nella produzione agiografica che qui vide la luce.

L'area toscana appare fin da subito conquistata dai Longobardi nel 569, come testimonia Paolo Diacono nell'*Historia Langobardorum*: in attesa di espugnare Pavia, Alboino avrebbe, infatti, invaso «tutti i territori fino alla Tuscia, eccetto Roma e Ravenna e alcune piazzeforti poste sui litorali».<sup>756</sup> È tuttavia assai probabile che Paolo Diacono facesse riferimento a delle incursioni, e non ad una vera e propria presa di possesso del territorio: la presenza longobarda non significò, infatti, la sostituzione integrale della dominazione bizantina, ma un'integrazione nel territorio che vide a lungo coesistere, nello stesso spazio regionale, longobardi e bizantini. La città di Lucca, occupata probabilmente già negli anni immediatamente successivi al 568-569, divenne l'epicentro della dominazione longobarda nella Tuscia, come è possibile arguire dalla presenza di un *dux* –

<sup>755</sup> Per un'agile presentazione della storia altomedievale della Tuscia vd. M. RONZANI, *Dalla regione romana alla Marca di Tuscia*, in *Storia della Toscana*, vol. I, *Dalle origini al Settecento*, E. FASANO GUARINI – G. PETRALIA – P. PEZZINO (a cura di), Roma-Bari, 2004, pp. 72-90; F. SCORZA BARCELLONA, *La Tuscia tra Tardoantico e Medioevo: aspetti territoriali ed ecclesiastici*, in *Da Populonia a Massa Marittima. I 1500 anni di una diocesi*, A. BENVENUTI (a cura di), Firenze, 2005, pp. 13-22. A questi si aggiungono i contributi riuniti nei due volumi frutto delle tavole rotonde pisane dedicate alla storia medievale della regione, vd. *Etruria, Tuscia, Toscana. L'identità di una regione attraverso i secoli. II (secoli V-XIV)*, 2 voll., Pisa, 1992-1998: tra i contributi qui riuniti si segnalano P. M. GIUSTECCHI CONTI, *La Tuscia dai tempi di Odoacre alla conquista franca (476-774)*, *ibidem*, II, pp. 1-16; W. KURZE, *Dall'età franca al Mille*, *ibidem*, II, pp. 17-52. Su Lucca e la Tuscia nell'alto medioevo restano ancora un riferimento imprescindibile gli *Atti del V Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Lucca, 3-7 ottobre 1971)*, Spoleto, 1973, in particolare i lavori di H. KELLER, *La Marca di Tuscia fino all'anno Mille*, *ibidem*, pp. 117-140; H. SCHWARZMAIER, *Società e istituzioni nel X secolo: Lucca*, *ibidem*, pp. 143-161; G. TABACCO, *Arezzo, Siena, Chiusi nell'Alto Medioevo*, *ibidem*, pp. 163-189; G. ROSSETTI, *Società e istituzioni nei secoli IX e X. Pisa Volterra e Populonia*, *ibidem*, pp. 209-338; W. KURZE, *Monasteri e nobiltà nella Tuscia altomedievale*, *ibidem*, pp. 339-362; R. GRÉGOIRE, *Aspetti culturali della letteratura agiografica toscana*, *ibidem*, pp. 569-625. Altrettanto fondamentali W. KURZE, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena, 1989; e gli articoli riuniti in *Vescovo e città nell'alto medioevo: quadri generali e realtà toscane*, G. FRANCESCONI (a cura di), Pistoia, 2001.

<sup>756</sup> PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, p. 106.

l'unico altro duca residente nella regione sedeva a Chiusi – attestato nella documentazione solo a partire dall'VIII secolo, sebbene l'insediamento di un'alta carica militare e civile sia verosimilmente da imputare a un momento antecedente. Al periodo di dominazione longobarda deve, inoltre, essere ricondotta la scissione dell'antica provincia diocleziana nelle due diverse circoscrizioni della Tuscia – in una certa misura assimilabile alla Toscana odierna – e l'Umbria nella quale si era precocemente installato il ducato di Spoleto.

La conquista franca non stravolse, almeno inizialmente, l'assetto politico-istituzionale della regione: i *duces* longobardi conservarono le loro posizioni a Lucca e a Chiusi, mentre un duca faceva la sua comparsa a Firenze. Solo qualche decennio dopo, a cavallo del volger del secolo, Carlo Magno scelse di insediare i propri uomini di fiducia insigniti della qualifica di *comites* nei centri più importanti della regione, dunque Lucca, Firenze e Pistoia. D'altronde la continuità con il passato longobardo della Tuscia è apprezzabile nella facilità con la quale il titolo di *comes* veniva alternato a quello di *dux* mostrando come le due cariche fossero venute di fatto a coincidere, senza attrito, anche nella nomenclatura ufficiale.

Se l'area che in età tardoantica era conosciuta come la Tuscia annonaria non registrò evidenti cambiamenti amministrativi e giurisdizionali nel passaggio dai Longobardi ai Carolingi, la parte suburbicaria della regione fu protagonista di un deciso processo di assimilazione da parte della Chiesa di Roma: nell'aprile del 781 Carlo Magno cedeva buona parte della Tuscia meridionale, centrata sulla città episcopale di Populonia, al pontefice Adriano I.<sup>757</sup> In questo senso le sorti della antica Tuscia suburbicaria si riavvicinavano a quelle dell'area umbra: la lunga mano di san Pietro si protendeva, ormai, non solo sui territori che avevano fatto parte dell'Esarcato di Ravenna, ma anche sulle aree di occupazione longobarda quali appunto la Tuscia meridionale e il ducato di Spoleto. La concessione fatta dal sovrano franco al pontefice comprendeva verosimilmente i beni regi nell'area popoloniese e la diretta giurisdizione sulla diocesi, escluso il governo temporale sugli uomini. Il tenore di alcune lettere di Adriano I riunite nel *Codex Carolinus* lasciano intendere che il processo di annessione dei *finis Popolonienses seu Rossellenses* intrapreso dalla Chiesa romana incontrò forti resistenze, probabilmente legate agli interessi che la città di Lucca nutriva per la più importante area mineraria della Tuscia.<sup>758</sup> Nei decenni successivi la Val di Cornia, compresa nella *iudiciaria* e nella diocesi popoloniese, vide il trasferimento del proprio centro amministrativo, civile ed

---

<sup>757</sup> G. ROSSETTI, *Società e istituzioni* cit., p. 246.

<sup>758</sup> Sul processo di formazione del patrimonio di San Pietro, vd. TH. F. X. NOBLE, *La Repubblica di San Pietro. Nascita dello Stato Pontificio (680-825)*, Genova, 1998, pp. 152-170 (ed. orig. *The Republic of St. Peter. The birth of the Papal State (680-825)*, Philadelphia, 1984), pp. 153-183). Cfr. *Codex Carolinus*, ed. W. GUNDLACH, *Epistolae Karolini Aevi*, I, MGH *Epistolae*, III, n. 75, p. 611. Grazie all'intervento di messi regi, la Chiesa di Roma riuscì ad entrare in possesso degli *episcopia, monasteria et curtes publicas, simul claves de civitatibus sine hominibus*, come testimonia ancora una volta una lettera di Adriano I, cfr. *Codex Carolinus, ibidem*, n. 84, p. 620.

episcopale, nell'entroterra in quell'area meglio conosciuta come Cornino: la costa tirrenica era ormai entrata nelle mire saracene e nell'809 l'area di Populonia fu vittima del saccheggio portato a termine dai *Graecis qui Orobiotae vocantur*, che devono essere piuttosto identificati con i pirati *Mauri*.<sup>759</sup> Durante la prima metà del IX secolo – posteriormente al processo di ampliamento territoriale del distretto avvenuto tra 805 e 826 e, forse, contestualmente al ripiegare del baricentro della *iudiciaria populoniensis* nell'entroterra – i *fines Maritimenses* longobardi venivano allora battezzati con il nuovo titolo di *comitatum*, come appare testimoniato in un documento del 901, sicuramente tardivo rispetto al cambio di nomenclatura.<sup>760</sup> Parallelamente Lucca aveva perso la propria giurisdizione civile sull'area del Cornino, dove si trovavano due centri religiosi protagonisti dello slancio agiografico della Tuscia altomedievale: la chiesa di San Regolo in Gualdo e il monastero di San Pietro in Palazzuolo di Monteverdi.

Negli ultimi anni di regno di Carlo Magno, la presenza carolingia si faceva intanto più forte e tra l'812 e l'813 fu insediato a Lucca il conte bavarese Bonifacio. Questi riuscì a far valere la propria autorità ben oltre la circoscrizione cittadina fino alla città di Pisa, Pistoia, Luni e Volterra e fu contestualmente capace di radicare la propria famiglia nel territorio della Tuscia così che, alla sua morte, fu il figlio omonimo a succedergli nella carica comitale. Bonifacio II fu, indubbiamente, un uomo carismatico: per contrastare le incursioni delle navi arabe sulla costa della Tuscia, il conte si imbarcò nell'828 con una piccola flotta per attaccare la costa nordafricana ed ottenne, nelle vicinanze di Cartagine, la vittoria che gli valse la menzione negli *Annales Regni Francorum*.<sup>761</sup> Il successo di Bonifacio II, del quale è difficile misurare la portata, permette di evidenziare due degli aspetti che caratterizzano la storia della Tuscia altomedievale: la presenza di una tutela della massima carica civile della regione sulla Corsica, per la difesa della quale il conte aveva deciso di levare l'ancora dal porto di Pisa, e le relazioni certo conflittuali, ma ancora esistenti, con i territori dell'Africa settentrionale ormai in mani musulmane. Il culto dei santi e la produzione letteraria ad essi dedicata sono, d'altronde, un campo privilegiato per apprezzare la continuità dei contatti tra le

---

<sup>759</sup> Gabriella Garzella ha dedicato vari lavori allo studio della diocesi di Populonia e del suo trasferimento dapprima nel Cornino e, infine, a Massa Marittima, vd. G. GARZELLA, *Populonia, Cornino, Massa Marittima: l'itinerario di una sede diocesana*, in *Da Populonia a Massa Marittima* cit., pp. 137-151, in particolare p. 143-144; EADEM, *Cronotassi dei vescovi di Populonia – Massa Marittima dalle origini all'inizio del XIII secolo*, in *Pisa e la Toscana occidentale nel Medioevo. A Cinzio Violante nei suoi 70 anni*, Pisa, 1991, pp. 1-21; EADEM, *La diocesi suffraganea di Populonia – Massa Marittima*, in *Nel IX centenario della Metropoli ecclesiastica di Pisa*, M. L. CECCARELLI – S. SODI (a cura di), Pisa, 1995, pp. 171-182; EADEM, *Da Populonia a Massa Marittima, problemi di storia istituzionale*, in *Populonia e Piombino in età medievale e moderna*, M. L. CECCARELLI – G. GARZELLA, Pisa 1996, pp. 7-16; EADEM, *Vescovo e città nella diocesi di Populonia – Massa Marittima fino al XII secolo*, in *Vescovo e città nell'alto medioevo* cit., pp. 297-320. Sulla notizia del saccheggio saraceno dell'809 vd. *Annales Regni Francorum*, MGH SRG in *usum scholarum*, VI, p. 128.

<sup>760</sup> *I diplomi di Ludovico III e di Rodolfo II*, L. SCHIAPARELLI (a cura di), Roma, 1910, n. 6 [Fonti per la Storia d'Italia, 37].

<sup>761</sup> *Annales Regni Francorum*, MGH SRG in *usum scholarum*, VI, p. 176.

diverse sponde del Mediterraneo: i più celebri *viri Dei* toscani (gli africani Regolo e Cerbonio, l'irlandese Frediano) per i quali si sono conservati i relativi testi agiografici compilati nell'Alto Medioevo, sono santi venuti d'oltremare. Ciò conferma quanto già osservato per altre regioni della penisola.<sup>762</sup> L'area di provenienza di una fetta importante dei culti martiriali che si radicarono sul territorio italico nel periodo tardoantico e medievale coincide proprio con l'area africana.

La difesa delle coste e la protezione della Corsica rappresentarono fin dal periodo longobardo, certamente nell'VIII secolo e forse anche precedentemente, i compiti specifici del duca di Lucca: nell'isola del Tirreno vantavano importanti possedimenti il duca Valperto, il vescovo Valprando e altri membri delle *élites* longobarde; lo stesso *dux* lucchese Allone in carica negli anni successivi alla conquista franca, disponeva di una flotta grazie alla quale garantiva la sicurezza delle coste della Tuscia.<sup>763</sup> Tali peculiarità della storia della regione si riflettono puntualmente anche nella produzione agiografica che vide la luce nelle diocesi lucchese e pisana nel periodo altomedievale.

Grazie ad una *notitia* del *Liber Pontificalis* è, poi, possibile misurare l'evoluzione della massima carica politica della Tuscia: sotto l'anno 846 viene, infatti, ricordato il figlio di Bonifacio II, Adalberto, al quale viene affiancato l'inedito titolo di marchese.<sup>764</sup> Negli anni di Adalberto I e, poi, di suo figlio Adalberto II fu portato lentamente a termine il processo di sovrapposizione del titolo marchionale sulla realtà geografica della Tuscia che può definirsi concluso sul finire del IX secolo quando, nei diplomi imperiali e negli Annali di Fulda, appare la titolatura «*Adalbertus illustris Tusciae marchionis*».<sup>765</sup>

La continuità tra periodo longobardo e carolingio testimoniata dalla permanenza dei *duces* nelle loro cariche dopo il 774 si ritrova anche in ambito ecclesiastico: il potere dei vescovi, che si stava accrescendo già sotto gli ultimi *reges langobardorum*, fu protagonista di un notevole processo di valorizzazione malgrado la permanenza ai vertici della gerarchia ecclesiastica di uomini di estrazione locale. D'altronde l'VIII secolo longobardo vide in tutti i territori del regno un apprezzabile potenziamento delle autorità episcopali cittadine e un investimento sempre più ingente delle *élites* locali nelle istituzioni religiose, chiese e monasteri, di recente fondazione. Il vescovo e, più in generale, la gerarchia ecclesiastica appaiono come i veri protagonisti della storia della Tuscia nel primo periodo carolingio probabilmente anche in ragione della conservazione di una

<sup>762</sup> I contatti tra l'Africa e l'Alto Adriatico sono al cuore di P. CHIESA, *Relazioni agiografiche tra Africa romana e Alto Adriatico in epoca tardoantica* cit. Allo stesso modo sottolinea l'origine trans-marittima dei santi toscani R. GRÉGOIRE, *Aspetti culturali della letteratura agiografica toscana* cit., soprattutto vedi pp. 610-611.

<sup>763</sup> Su Lucca altomedievale si rimanda a H. SCHWARZMAIER, *Lucca und das Reich bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Studien zur Sozialstruktur einer Herzogsstadt in der Toskana*, Tubinga, 1972.

<sup>764</sup> *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, II, p. 99.

<sup>765</sup> Il diploma in questione è quello sottoscritto da Ludovico III a favore di Arezzo nell'anno 900, cfr. *I diplomi italiani di Ludovico III e di Rodolfo II*, ed. L. SCHIAPARELLI, n. 7; sotto l'anno 896 si legge invece nella *Continuatio Ratisbonensis* degli *Annales Fuldenses* (cfr. MGH SRG *in usum scholarum*, VII, p. 127)



documentazione ‘episcopale’ preponderante rispetto alle carte relative alle autorità civili della regione. Per la città di Lucca si è, infatti, conservata quella che è indubbiamente la maggiore massa documentaria rispetto a tutti i territori italici. Certamente il momento immediatamente a ridosso della conquista dovette rappresentare uno scossone per la struttura episcopale locale, come proverebbe la presenza alla corte carolingia dei vescovi di Lucca, Pisa e Reggio, solo successivamente rinviiati nelle proprie città.<sup>766</sup> Tuttavia, con l'assestarsi del potere franco nei territori del *regnum langobardorum*, tali misure precauzionali divennero *de facto* inutili e ciò soprattutto in considerazione dell'allineamento dei vescovi italici sulle posizioni caroline in materia religiosa ed ecclesiastica. Così a Lucca salirono sulla cattedra cittadina i fratelli vescovi Giovanni I (781-800) e Iacopo (800-818), entrambi appartenenti alle *élites* locali di tradizione longobarda. In questo senso è possibile sottoscrivere le affermazioni di Hansmartin Schwarzmaier che sagacemente sottolineava come, dopo un breve periodo di esitazione, le maggiori famiglie longobarde erano riuscite a restare ai vertici del potere mantenendo nella Tuscia, con qualche lieve modifica, l'apparato amministrativo ereditato dall'epoca longobarda: «anzi, la corte vescovile non conobbe da questo punto di vista alcuna soluzione di continuità, mentre in quella del duca si ebbero evidentemente solo mutamenti al vertice».<sup>767</sup> Tale fusione tra il passato longobardo e il presente carolingio può dirsi conclusa negli anni di regno di Ludovico II quando gli Adelberti giunsero a monopolizzare la carica comitale lucchese: membri delle *élites* longobarde entrarono, così, nelle schiere dei vassalli regi e fecero il loro ingresso nella stessa corte del sovrano franco vestendo gli abiti di cappellani di corte.

La vocazione marittima della Tuscia è una delle caratteristiche predominanti nella documentazione agiografica della regione: alcuni dei santi di più antico culto sarebbero, secondo la rispettive leggende, degli uomini di oltremare. Regolo, martire a Lucca, e Cerbonio, vescovo di Populonia, sono entrambi esuli africani sfuggiti alla minaccia ariana dei Vandali d'Africa.<sup>768</sup> Il corpo di Torpé, che subì il martirio a Pisa, è protagonista a sua volta di un lungo periplo che porta, infine, le sue spoglie in Spagna. Come sottolineato in un contributo a quattro mani di Maria Luisa Ceccarelli Lemut e Gabriella Garzella, la via marittima fu, in effetti, «il tramite per l'arrivo nell'area

---

<sup>766</sup> *Codex Carolinus*, ed. W. GUNDLACH, MGH *Epistolae Karolini Aevi*, I, n. 50 pp. 569-571. Cfr. G. ROSSETTI, *Società e istituzioni* cit., pp. 216-225; H. SCHWARMAIER, *Società e istituzioni* cit. pp. 158-159.

<sup>767</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>768</sup> Per un'agile presentazione del profilo dei due santi vd. N. EVERETT, *The hagiography of Lombard Italy* cit., pp.107-110.

pisana del culto di un buon numero di santi».<sup>769</sup> In un articolo dedicato allo studio dell'agiografia campana Antonio Vuolo si è interrogato sul “ricorrente motivo dell’immigrazione di santi africani” nei testi compilati tra IX e XII ed Enrico Susi sottolinea come tale tipologia di santità, ugualmente riscontrabile sulle coste dell’alto Tirreno, abbia potuto effettivamente costituire uno stereotipo agiografico volto a “esorcizzare” quell’insicurezza dei litorali davanti ai quali sempre più spesso si materializzavano le navi saracene in cerca di bottino.<sup>770</sup> I dossier agiografici dei tre santi, sono tuttavia difficili da datare. Pietro Conte riconduce, piuttosto convincentemente, la redazione della prima recensione della *Vita Cerbonii* (BHL 1729) alla seconda metà del X secolo,<sup>771</sup> datazione ulteriormente abbassata dal Susi agli ultimi decenni del XI,<sup>772</sup> sebbene Nicholas Everett sia propenso ad individuare in essa un nucleo (africano e popoloniese) più antico.<sup>773</sup> Allo stesso modo la *Passio Torpetis* (BHL 8307) oscilla tra il VI secolo, nel quale la colloca Réginald Grégoire,<sup>774</sup> e la data del primo manoscritto che la ospita, inevitabilmente assai più tardo, il cui allestimento può essere ricondotto alla seconda metà sec. IX.<sup>775</sup>

L’analisi dei dossier agiografici della Toscana, orbitanti in vario modo intorno a Lucca, principale centro ecclesiastico della regione, deve necessariamente partire da alcune riflessioni sulla *Vita Fridiani*, della quale esistono tre diverse recensioni – riunite in maniera poco precisa nel repertorio dei Bollandisti sotto le quattordici sigle comprese tra BHL 3174 e BHL 3177k – alle quali Gabriele Zaccagnini ha consacrato una monografia.<sup>776</sup> Il testo dedicato al vescovo lucchese inaugura quello che si rivela un tratto ricorrente nella letteratura agiografica della Toscana: il ricorso a quella mina di informazioni sui culti di area italica dei primissimi secoli del Medioevo che sono i *Dialogi* di

<sup>769</sup> M. L. CECCARELLI LEMUT – G. GARZELLA, *Sulle rotte dei santi. Circolazione di culti e reliquie a Pisa (VI-XII secolo)*, in *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, ed. J.-L. DEUFFIC, Saint-Denis, 2006, pp. 227-244, citazione p. 228 [PECIA Ressources en médiévistique, 8-11].

<sup>770</sup> A. VUOLO, *La nave dei santi*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, G. VITOLO (a cura di), Napoli, 1999, pp. 57-66; E. SUSI, *Africani, Cefalofori e “saraceni”. I cicli agiografici popoloniesi dall’Alto Medioevo al XII secolo*, in *Da Populonia a Massa Marittima* cit., pp. 23-66.

<sup>771</sup> P. CONTE, *Osservazioni sulla leggenda di san Cerbonio vescovo di Populonia († 575)*, «Aevum» LII (1978), pp. 235-260.

<sup>772</sup> E. SUSI, *Africani, Cefalofori e “saraceni”* cit., pp. 49-65.

<sup>773</sup> N. EVERETT, *The hagiography of Lombard Italy* cit., p. 108.

<sup>774</sup> R. GRÉGOIRE, *Aspetti culturali della letteratura agiografica toscana* cit., p. 572. Maria Luisa Ceccarelli Lemut non si allontana dal Grégoire e considera il testo composto tra il VI e il VII secolo da un estensore di area pisana (cfr. M. L. CECCARELLI LEMUT – G. GARZELLA, *Sulle rotte dei santi* cit., p. 229).

<sup>775</sup> Il manoscritto più antico, indicizzato dai Bollandisti, è il leggendario MB 14, conservato a Bruxelles, nel quale la *Passio Torpetis* è posta in esordio alla raccolta di testi agiografici. Allo stesso modo il testo è presente nel celebre leggendario di Lorsch Pal. Lat. 846 databile alla prima metà del X secolo.

<sup>776</sup> G. ZACCAGNINI, *Vita Sancti Fridiani. Contributi di storia e di agiografia lucchese medioevale. Edizione critica ed elaborazioni elettroniche*, Lucca, 1989. Sulla promozione del culto di san Frediano tra la seconda metà dell’VIII secolo e la prima metà del IX ad opera dei vescovi lucchesi Peredeo (755-779), Giovanni I (781-800) e Iacopo (801-819) vd. anche M. STOFFELLA, *Aristocracy and rural churches in the territory of Lucca between Lombards and Carolingians: a case study*, in *774: ipotesi su una transizione. Atti del seminario internazionale Poggibonsi (16-18 febbraio 2006)*, S. GASPARRI (a cura di), Turnhout, 2008, pp. 289-311.

Gregorio Magno. Alla collezione dei miracolosi exploit dei *viri Dei* narrati dal pontefice romano attinse l'anonimo agiografo della più antica recensione della *Vita Fridiani* (BHL 3177b, BHL 3177k) per la narrazione dell'episodio della deviazione del fiume Auser che avrebbe scongiurato le frequenti inondazioni che affliggevano la città di Lucca.<sup>777</sup> Tale nucleo narrativo fu, così, sviluppato dai tre compilatori che in momenti successivi riorganizzarono in una biografia la memoria del santo lucchese. Senza entrare nei dettagli del testo, peraltro analiticamente approfonditi dal Zaccagnini, è necessario, in questa sede, ritornare sulla cronologia del dossier agiografico dedicato a Frediano.<sup>778</sup> la prima *recensio* deve essere imputata ad un momento quasi certamente anteriore alla conquista franca poiché il corpo del santo è ancora ricordato sepolto presso la basilica extra-muranea di San Vincenzo, nella quale sarà elevato per essere trasferito nella nuova cripta edificata durante l'episcopato di Giovanni I (781-800). La seconda recensione del testo (BHL 3175, 3176 e 3175b) può, invece, essere ricondotta al periodo carolingio: in essa è, infatti, incluso un breve resoconto della traslazione operata negli ultimi due decenni dell'VIII secolo. Allo scarno resoconto redatto in età longobarda è integrato un prologo, è poi chiarita l'origine irlandese di san Frediano e sono aggiunti due episodi inediti. La terza, ed ultima, versione è invece, certamente, imputabile ai secoli successivi al periodo di nostro interesse – fu compilata tra XI e XII secolo – e, per tale ragione, non se ne discuterà in questo lavoro.

Le iniziative in campo liturgico promosse, a cavallo tra periodo longobardo e carolingio, dai vescovi lucchesi Peredeo, Giovanni I e Iacopo – i loro episcopati coprono i decenni compresi tra il 755 e l'819<sup>779</sup> – ebbero un'importante ripercussione sulla produzione agiografica dedicata ai santi venerati a Lucca: i presuli, appartenenti a gruppi parentali di tradizione longobarda, portarono avanti una vera e propria politica di valorizzazione della cattedra cittadina e di affermazione dell'autorità episcopale su alcune aree periferiche della diocesi. Il processo di appropriazione degli spazi cittadini e rurali, attraverso l'esercizio di un controllo sempre più marcato sulle fondazioni ecclesiastiche, rivela, infatti, l'obiettivo perseguito dalle *élites* riunite intorno alla figura del vescovo in un momento in cui gli equilibri di potere erano stati rimessi in discussione dalla conquista di Carlo Magno.

Tali strategie sono chiaramente percepibili proprio nei due episodi aggiunti nella seconda recensione della *Vita Fridiani*: l'agiografo ricorda, infatti, la violenta vendetta divina che si abbatté

---

<sup>777</sup> GREGORIUS I PAPA, *Dialogi*, ed. A. DE VOGÜE, III, 9, pp. 286-288.

<sup>778</sup> G. ZACCAGNINI, *Vita sancti Fridiani* cit., pp. 61-116.

<sup>779</sup> Sul coinvolgimento delle *élites* cittadine lucchesi nel processo di appropriazione delle aree rurali della diocesi, vedi anche M. STOFFELLA, *Crisi e trasformazioni delle élites nella Toscana nord-occidentale nel secolo VIII: esempi a confronto*, «RM Rivista» 8/1 (2007), pp. 1-49 [distribuito online su <http://www.retimedievali.it>]; IDEM, *Aristocracy and rural churches* cit.

sugli abitanti del centro di Lunata che avevano osato bastonare il santo vescovo lucchese.<sup>780</sup> Come afferma in modo convincente Marco Stoffella, tale episodio ben illustra gli esiti del rafforzamento del potere episcopale nell'epoca di transizione tra periodo longobardo e carolingio, così come chiarisce le ricadute che questo processo ebbe sulle *élites* rurali e sul controllo delle fondazioni ecclesiastiche. In questa prospettiva la seconda recensione della *Vita Fridiani* può convincentemente essere collocata posteriormente a quel momento di rottura, rappresentato dalla metà del IX secolo, che vide il potere episcopale porsi come l'unica autorità preposta al controllo e alla gestione delle fondazioni ecclesiastiche nel territorio di Lunata.

Le strategie di valorizzazione dell'episcopato lucchese si concretizzarono inoltre in un'importante politica traslazionale mirata al rilancio del culto dei santi venerati nella diocesi di Lucca. Al vescovo Giovanni I deve, infatti, essere ricondotta l'*elevatio* delle reliquie di san Frediano collocate in una nuova cripta edificata nella basilica di San Vincenzo dove il presule lucchese e il suo successore al soglio episcopale Iacopo, nonché suo fratello, scelsero di essere sepolti.<sup>781</sup> La memoria dell'*elevatio* è inserita in conclusione al racconto della vita del santo nella seconda recensione del testo agiografico redatta in età carolingia, versione che celebra l'iniziativa di Giovanni e l'istituzione del giorno di festa dedicato alla commemorazione dell'evento.

Una maggior precisione può essere raggiunta riguardo al dossier agiografico di san Regolo, articolato in una *Passio* (BHL 7102) e in una *Translatio* (la cui recensione più antica sembrerebbe essere BHL 7104). Il culto del santo è documentato, infatti, solo a partire dall'VIII secolo, quando le fonti lucchesi ricordano la presenza del corpo del martire nella chiesa di San Regolo in Gualdo nel territorio di Populonia.<sup>782</sup> Come prevedibile, il testo della *Translatio sancti Reguli* è più agevolmente databile, rappresentando l'atto traslazionale l'imprescindibile *terminus a quo*. Il trasferimento delle reliquie del santo costituì, infatti, una delle prime azioni di Giovanni I al momento del suo insediamento sulla cattedra episcopale lucchese negli anni ottanta dell'VIII secolo. L'azione liturgica, riconducibile con certezza al lasso di tempo intercorrente tra il 778 e il 782, non fu altro che l'espressione del contemporaneo tentativo da parte delle *élites* locali di affermare il proprio controllo su una società rurale periferica, quale quella di S. Regolo in Gualdo. La

---

<sup>780</sup> *Vita sancti Fridiani*, ed. G. ZACCAGNINI, p. 180: *Unde factum est ut quidam accolae agelli Lunatae, dolosa machinamenti fraude, sanctum virum ledere temptarent atque verberibus aggredientes caesum a suo confinio abire compulerunt.*

<sup>781</sup> G. ZACCAGNINI, *Vita sancti Fridiani* cit., p. 38.

<sup>782</sup> Sull'attrazione della società rurale di Gualdo nell'orbita lucchese è tornato Simone Maria Collavini in un acuto contributo nel quale la documentazione privata e il testo agiografico relativo al trasferimento del corpo di Regolo a San Martino di Lucca sono brillantemente messi in prospettiva rivelando come essi siano la testimonianza di un medesimo particolare momento storico. Vd. S. M. COLLAVINI, *Da società rurale periferica a parte dello spazio politico lucchese: S. Regolo in Gualdo tra VIII e IX secolo*, «Un filo rosso». *Studi antichi e nuove ricerche sulle orme di Gabriella Rossetti in occasione dei suoi settanta anni*, G. Garzella – E. Salvatori (a cura di), Pisa, 2007, pp. 231-247.

compilazione di un testo agiografico, dedicato alla celebrazione dell'evento, è ricondotta dal Collavini agli anni immediatamente successivi alla traslazione o, in ogni caso, al secolo IX: l'operazione che impoverì la società rurale rappresentò, infatti, un importante investimento da parte della Chiesa e della società lucchese. Tuttavia è necessario operare un'importante distinzione tra l'azione liturgica compiuta da Giovanni I e la produzione letteraria del testo dedicato alla memoria dell'evento: se le strategie politiche sottese al trasferimento del corpo di Regolo da un non meglio precisato *locum maritime* sono agevolmente comprensibili, più problematica appare l'individuazione delle strategie agiografiche sottese alla compilazione del testo. In un recente studio dedicato ai dossier di san Regolo e san Cerbonio, Enrico Susi ha convincentemente dimostrato come la *Passio sancti Reguli*, fin ad oggi datata al periodo longobardo,<sup>783</sup> sia piuttosto da imputare all'età carolingia.<sup>784</sup> Alcune evidenti spie linguistiche a lungo passate inosservate – tra le quali spicca la titolatura *comitatum populoniensem* – rendono altamente improbabile una compilazione del testo della *Passio* in un momento anteriore al terzo decennio del IX secolo. La progressiva attrazione del Cornino nell'orbita romana rappresentò un attacco potente alla giurisdizione lucchese esercitata sulla zona, soprattutto nel periodo successivo al trasferimento nell'entroterra della sede episcopale popoloniese ormai subordinata al detentore della cattedra petrina. La volontà da parte del vescovo lucchese di legittimare i propri diritti nella Val di Cornia fu indubbiamente uno dei moventi per la compilazione della *Passio sancti Reguli* intenta a sottolineare la continuità della presenza lucchese nell'area. La differenza tra la strategia politica perseguita da Giovanni I con la traslazione e l'obiettivo agiografico è evidente: mentre il primo mirò ad affermare il proprio controllo su una società periferica come quella di San Regolo in Gualdo, come ha brillantemente dimostrato Simone Collavini – non va dimenticato che il presule lucchese era il rappresentante degli interessi di un'*élite* più ampia che si raccoglieva intorno al detentore della carica episcopale nei decenni a cavallo tra VIII e IX secolo – le strategie agiografiche sottese alla *Passio sancti Reguli* hanno una portata più ampia ed una vocazione chiaramente episcopale. Lo stesso ritratto di Cerbonio, vescovo di Populonia morto negli anni immediatamente successivi alla discesa dei Longobardi e raffigurato come un ecclesiastico scelto da Regolo e a questi subordinato, potrebbe rappresentare un tentativo coerente di ridimensionare il prestigio del santo di Populonia e ricondurlo

---

<sup>783</sup> L'editore della *Passio sancti Reguli* e della *Translatio* ha, infatti, creduto di leggere nella catechesi anti-ariana e nell'*apologia de fuga in persecutione* inserite nel testo della *Passio* due tratti indissolubilmente connessi alla dominazione longobarda in Italia. A questa considerazione Manlio Simonetti aggiungeva alcune riflessioni sullo stile della *Passio* che avrebbero tradito un influsso irlandese, ipotizzando così il centro monastico di Bobbio come il probabile *scriptorium* nel quale l'agiografo avrebbe portato a termine la redazione del racconto (cfr. M. SIMONETTI, *Note sulla tradizione agiografica di S. Regolo di Populonia*, in *Atti del convegno. Il Paleocristiano nella Tuscia (Viterbo, 16-17 giugno 1979)*, Viterbo, 1981, pp. 107-130 [Biblioteca di Studi Viterbesi, 5]).

<sup>784</sup> E. SUSI, *Africani, cefalofori e "saraceni"* cit., pp. 48-49.

nell'orbita lucchese, ristabilendo attraverso la gerarchia dei santi il corrispondente equilibrio tra le due sedi episcopali. La stessa prossimità tra la chiesa di San Regolo in Gualdo, retta da un chierico scelto dal presule lucchese, e il luogo di residenza delle massime autorità civili ed ecclesiastiche popolonesi, probabilmente insediate a Suvereto,<sup>785</sup> contribuirono a creare le condizioni per un serrato confronto tra l'episcopato lucchese e quello di Populonia.

Poiché la *Passio sancti Reguli* fu compilata in un momento successivo all'arrivo delle reliquie del santo nella città di Lucca vengono a cadere anche le ragioni che spingevano a considerare come eterogenei il testo dedicato alla narrazione della vita del santo e quello relativo alla traslazione promossa da Giovanni I. Dopotutto, le millantate differenze stilistiche, considerate la prova della redazione delle due *pièces* agiografiche da parte di due diversi compilatori, possono coerentemente essere spiegate alla luce delle due tipologie testuali: la *Passio* è, infatti, centrata sul racconto di eventi dall'inevitabile sapore leggendario mentre la *Translatio* si rivela più profondamente radicata nella storia anche in ragione della prossimità temporale tra il momento di composizione del testo e quello delle vicende narrate. Inoltre, così come le ripetute operazioni di copiatura alla quale furono soggette le produzioni agiografiche rendono estremamente difficile la valutazione della sintassi e del lessico dell'antigrafo, allo stesso modo diventa altamente problematica la comparazione linguistica di due testi che, pur essendo espressione di uno stesso periodo storico, seguirono successivamente modalità e canali di diffusione differenti.<sup>786</sup> Un altro indizio racchiuso nella *Translatio sancti Reguli* permette, invece, di considerare i due testi come un unico prodotto letterario redatto in ragione delle medesime aspirazioni consentendo, così, una maggiore precisazione dell'ambito cronologico nel quale la *Passio et Translatio* fu compilata. In chiusura della compilazione agiografica è inserita la *notitia* relativa all'anniversario di Regolo estratta da un martirologio metrico che viene identificato nel testo come l'opera di Beda. In verità i versi non sono altro che l'adattamento alla liturgia lucchese del martirologio metrico di Wandalberto di Prüm, composto intorno all'850: la metà del secolo costituisce, così, il termine *a quo* per la compilazione del racconto agiografico dedicato al martire lucchese. Lo stesso esplicito paragone istituito tra Lucca e Roma attraverso il celebrato progetto di ristrutturazione della chiesa episcopale di San Martino *similem beati Petri apostoli urbis Romae* potrebbe coerentemente spiegarsi con il confronto

---

<sup>785</sup> G. GARZELLA, *Populonia, Cornino, Massa Marittima* cit., pp. 143-144.

<sup>786</sup> Il manoscritto usato dal Simonetti per l'edizione della *Translatio*, il *Casanatensis* 719 (XI secolo), pur essendo il più antico non riporterebbe la prima versione del testo (BHL 7104), ma piuttosto un successivo rimaneggiamento (BHL 7103a) incentrato sulla celebrazione della città di Lucca e, dunque, più verosimilmente compilato durante il periodo comunale. Per il testo di BHL 7103a, vd. M. SIMONETTI, *Note sulla tradizione agiografica* cit., pp. 128-130, mentre per BHL 7104 vd. AASS *Sept.* I, pp. 238-239.

competitivo, ormai ineludibile, con Roma, i cui interessi, come si è visto, entravano in conflitto con quelli della città di Lucca nella Val di Cornia.

La politica di prestigio e di valorizzazione del sacro intrapresa da Giovanni I non si limitò, come si è visto, al trasferimento del corpo di Regolo.<sup>787</sup> La valorizzazione della chiesa episcopale e degli edifici sacri cittadini è, d'altronde, una delle strategie perseguite anche nelle altre città dell'Italia carolingia e Lucca non fa, in questo, eccezione. Allo stesso Giovanni I può essere ricondotta l'inaugurazione di una serie di azioni di ispirazione «franca» quali la concessione di *beneficia* in cambio della fedeltà politica e l'introduzione della *curtis* quale sistema di gestione dei patrimoni rurali.<sup>788</sup> Sebbene il presule lucchese appartenesse a una facoltosa famiglia di estrazione longobarda le sue azioni appaiono largamente ispirate da modelli di stampo transalpino senza per questo rappresentare una rottura rispetto al periodo precedente al fatidico 774. Al contrario gli anni di episcopato di Giovanni I e di suo fratello appaiono piuttosto il coronamento delle premesse lanciate quando Peredeo sedeva sulla cattedra lucchese, a cavallo tra periodo longobardo e età carolingia, in una prospettiva di evidente continuità nelle strategie delle *élites* raccolte intorno al presule locale. La produzione agiografica che da queste vicende trasse ispirazione costituisce un'istantanea dell'esito di tali strategie: la seconda *recensio* della *Vita Fridiani* e la *Passio et Translatio sancti Reguli* sono in questo senso il risultato letterario di tale processo di affermazione dell'episcopato lucchese sui territori prossimi alla città – Vaccoli e Lunata dove sono ambientati due miracolosi interventi di Frediano – e su quelle aree periferiche nelle quali gli interessi lucchesi erano minacciati dall'estensione delle mire espansionistiche dei pontefici romani. La connessione in età carolingia tra il culto dedicato a Frediano e quello di Regolo trova un'ulteriore conferma nella rivendicazione al vescovo irlandese della fondazione della chiesa episcopale di Lucca, come è ricordato nella *Translatio sancti Reguli*:<sup>789</sup> i due santi sono, così, entrambi chiamati in causa nel programma di valorizzazione della cattedra cittadina che in essi vide i campioni in grado di dar voce letteraria alle aspirazioni delle *élites* ecclesiastiche lucchesi. Nel caso di Lucca carolingia l'agiografia, di committenza chiaramente episcopale, assume una dimensione tutta locale che presenta, tuttavia, alcuni punti di confronto con la letteratura prodotta nei confini del *regnum Italiae*: ancora una volta si tratta di testi profondamente marcati dal programma politici promossi dai presuli cittadini, così come in essa è possibile ritrovare quella spinta

---

<sup>787</sup> A questo riguardo vd. H. SCHWARZMAIER, *Movimenti religiosi e sociali a Lucca nel periodo tardo-longobardo e carolingio*, Lucca, 1979.

<sup>788</sup> S. M. COLLAVINI, *Da società rurale periferica* cit., p. 241.

<sup>789</sup> *Translatio sancti Reguli* (BHL 7104), AASS Sept. I, p. 238: *sic oportet beatum Regulum proprium habere sepulchrum intus in basilica beati Martini confessoris Christi, quam beatus episcopus Frigidianus a fundamentis aedificavit.*

all'emulazione/competizione che caratterizza la produzione del regno. Nel caso della *Passio et translatio sancti Reguli* è, infatti, evidente come l'intervento della Chiesa romana abbia contribuito all'accelerazione del processo di affermazione della presenza lucchese nei *finis maritimenses* che, agiograficamente, si tradusse in un'analogia celebrazione della superiorità di Regolo sul popoloniese Cerbonio e in un velato confronto con la sede petrina sul modello della quale Giovanni I scelse di ristrutturare la chiesa episcopale di San Martino.

L'area dei *finis maritimenses* ospitava un'altra importante fondazione ecclesiastica della Tuscia altomedievale: nel 754 il benestante cittadino pisano Walfredo, di concerto con i quattro figli, dotava il monastero di San Pietro in Palazzuolo di Monteverdi – posto fuori dalle diocesi di Pisa e di Lucca in un'area isolata sebbene nominalmente sotto la giurisdizione civile lucchese – di considerevoli donazioni di terreno che si estendevano tra i territori pisani, la valle del Serchio, la Versilia, l'area popoloniese e la Corsica.<sup>790</sup> Il monastero, che era stato istituito nel 752-753, come narra il testo agiografico dedicato alla vita del suo fondatore-benefattore, è il risultato della sinergia di intenti – *coniuncti amore* – di un gruppo di ricchi uomini longobardi: oltre a Walfredo e ai suoi figli, che decisero di ritirarsi nel chiostro di San Pietro, parteciparono alla fondazione il cognato lucchese di Walfredo, Gundualdo, assistito anch'egli dal figlio Andrea insieme al quale fece professione monastica, e il vescovo corso Forte.<sup>791</sup> All'iniziativa degli stessi Walfredo e Gundualdo deve essere ricondotta anche la fondazione del cenobio femminile di San Salvatore in Versilia dove si dedicarono alla vita monastica le mogli dei due uomini insieme ad altre donne.<sup>792</sup>

---

<sup>790</sup> A San Pietro in Palazzuolo è dedicato un intero volume che riunisce l'edizione del testo della *Vita Walfredi* dedicato al fondatore del cenobio e vari studi consacrati al documento agiografico e alla storia della fondazione monastica, vd. *Vita Walfredi und Kloster Monteverdi Toskanisches Mönchtum zwischen langobardischer und fränkischer Herrschaft*, K. SCHMID (a cura di), Tubinga, 1991; per una sintetica presentazione della storia del monastero vedi anche G. GIULIANI, *Il monastero di San Pietro in Palazzuolo dalle origini (secolo VIII) alla metà del XIII secolo*, in *Da Populonia a Massa Marittima* cit., pp. 175-204. Sull'estensione del patrimonio di terre donato al monastero da Walfredo vd. EADEM, *Il monastero di S. Pietro in Palazzuolo dalle origini (sec. VIII) alla metà del secolo XIII*, in *L'abbazia di S. Pietro in Palazzuolo e il comune di Monteverdi*, S. P. P. SCALFATI (a cura di), Pisa, 2000, pp. 9-38, sulle donazioni di terre pp. 16-17 [Società Storica Pisana. Biblioteca del «Bollettino Storico Pisano». Fonti, 8].

L'edizione della *Cartula dotis* è pubblicata in S. MOLITOR, *Walfreds "cartula dotis" aus dem Jahre 754*, in *Vita Walfredi* cit., pp. 146-173, l'autore da alle stampe i due *exempla* del documento risalenti all'XI secolo – identificati con le lettere B e C – alle pp. 152-165.

<sup>791</sup> La *Vita Walfredi* sopravvissuta in cinque manoscritti transalpini – il più antico dei quali è il passionario di Treviri (Stadtsbibliothek 1152/776) risalente al XII secolo sul quale è stata approntata la recente edizione critica che corregge la più antica recensione data alle stampe dai Bollandisti (AASS Febr. II, pp. 842-846) – è pubblicata, con traduzione tedesca a fronte, da H. MIERAU, *Edition und Übersetzung der Vita Walfredi*, in *Vita Walfredi* cit., pp. 37-63. Sulla tradizione manoscritta del testo agiografico vd. IDEM, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vita Walfredi*, *ibidem*, pp. 21-36.

<sup>792</sup> M. HASDENTEUFEL-RÖDING, *Zur Gründung und Organisation des Frauenklosters San Salvatore an der Versilia*, in *Vita Walfredi* cit., pp. 174-185.



La famiglia di Walfredo fu, così, promotrice di un vero e proprio programma di investimento del patrimonio familiare in due istituzioni religiose che garantivano una maggiore sicurezza e stabilità a quei possedimenti che entravano a far parte delle pertinenze dei due monasteri. L'iniziativa di Walfredo e dei due cofondatori ben si inserisce nella campagna di fondazioni monastiche longobarde che si inaugura con l'VIII secolo raggiungendo il suo apice proprio negli anni cinquanta e sessanta del secolo. A questo periodo risalgono le istituzioni da parte dei sovrani dei celebri cenobi benedettini di Nonantola (751-752), San Salvatore di Leno (757-758), San Salvatore di Brescia (759), così come in Toscana devono essere ricordate le fondazioni aristocratiche di S. Agata di Tempagnano (750) e S. Pietro di Camaiore (761) nella diocesi lucchese, S. Bartolomeo di Pistoia (767) e San Salvatore del Monte Amiata (ante 774) per non citare che le più importanti.<sup>793</sup> L'orizzonte nel quale si inseriva la fondazione di San Pietro di Palazzuolo è, d'altronde, indicata nello stesso documento del 754 nel quale Walfredo indicava gli abati di San Salvatore di Ponziano e di San Frediano di Lucca come le autorità di riferimento per la correzione delle devianze e il ristabilimento dell'ordine in caso di discordia tra i monaci.<sup>794</sup> La decisione di legare il patrimonio e i membri della propria famiglia a una fondazione monastica appare connessa al difficile momento vissuto dalla monarchia longobarda ormai in rotta con Roma – Astolfo aveva occupato Ravenna e il papa Stefano II aveva deciso di rivolgersi, in cerca di aiuto, al sovrano dei Franchi Pipino che di lì a poco avrebbe preso la decisione di intervenire militarmente in difesa del pontefice romano, mentre il sovrano longobardo procedeva ad una capillare chiamata alle armi –<sup>795</sup> piuttosto che ad una scelta legata ad una supposta vocazione religiosa risultato della conversione di un gruppo di Longobardi al cattolicesimo, come suggeriscono Jan Gerchow e Gabriella Giuliani.<sup>796</sup> È pur vero, come suggerisce Cinzio Violante, nell'introduzione al volume di studi dedicato al monastero di Monteverdi, che la famiglia di Walfredo si inserisce perfettamente in quell'atmosfera di transizione – solitamente definita 'crisi' – che orientò le scelte dei membri delle *élites* longobarde verso una politica di

<sup>793</sup> Per un'agile presentazione delle fondazioni monastiche longobarde vd. G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, Milano, 1985, in particolare pp. 107-120; Per le fondazioni monastiche di area toscana vd. G. SPINELLI, *Monasteri maschili nella Toscana dell'Alto Medioevo*, in *Il Monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, G. SPINELLI (a cura di), Cesena, 2006, pp. 391-423.

<sup>794</sup> *Cartula dotis* 'B', ed. S. MOLITOR, p. 154.

<sup>795</sup> Il vescovo lucchese Valprando procedeva proprio nel 754 alla stesura del proprio testamento prima di partire per raggiungere l'esercito di Astolfo (cfr. CDL I, ed. L. SCHIAPARELLI, n. 114).

<sup>796</sup> Cfr. J. GERCHOW, *Zur Gründergruppe und Klosterverfassung von Monteverdi*, in *Vita Walfredi* cit., pp. 194-218; G. GIULIANI, *Il monastero di S. Pietro in Palazzuolo* cit., 2000, p. 13. La studiosa sottolinea correttamente le analogie tra le arenghe dei documenti di fondazioni dei monasteri della Toscana altomedievale – San Silvestro di Lucca, S. Eugenio nella diocesi senese, S. Bartolomeo di Pistoia e San Savino nella giurisdizione ecclesiastica della città di Pisa – tuttavia, ad avviso di chi scrive, il topico motivo della ricerca della salvezza eterna che introduce le disposizioni della *Cartula dotis* non può essere considerato un'informazione affidabile della disposizione spirituale del fondatore. Come in molti altri casi, anche in questo frangente è più prudente riconoscere che le genuine intenzioni emotive e le motivazioni più puramente 'religiose' dell'azione non possano essere comprese nella ricostruzione storica dello studioso.

investimento nelle istituzioni religiose.<sup>797</sup> Senza voler ridimensionare la genuinità della fede e delle intenzioni dei fondatori, sulla quale la documentazione non permette tuttavia di pronunciarsi con sicurezza, alla nascita del monastero toscano contribuì, se non fu il movente principale, la volontà di preservare il proprio patrimonio dalle ingerenze dei detentori del potere laico – il re e i suoi funzionari – ed ecclesiastico. Non può essere considerato un caso che il luogo nel quale sorse San Pietro in Palazzuolo facesse parte di quella *iudicaria lucensi* sottoposta alla giurisdizione della diocesi di Lucca, ma sostanzialmente ancora immune, alla metà dell’VIII secolo, dalle ingerenze dei presuli lucchesi. Lontana dai maggiori centri di potere laico ed ecclesiastico, Monteverdi garantiva una certa autonomia ai superiori del monastero: i primi tre abati di San Pietro, tutti appartenenti al gruppo parentale di Walfredo, poterono, quindi, continuare a gestire senza interferenze il patrimonio della propria famiglia e a goderne l’usufrutto. D’altronde la *cartula dotis* di Walfredo, peraltro assai precisa, mancava proprio di definire l’autorità sotto la protezione della quale si poneva il monastero: tale condizione fu risolta probabilmente già sotto la dominazione carolingia, con il passaggio del cenobio sotto la tutela del sovrano, sebbene il primo diploma imperiale a favore del monastero di San Pietro risalga solo al tempo di Enrico II (1014).

Nello *scriptorium* del monastero benedettino di San Pietro in Palazzuolo di Monteverdi vide la luce l’unica agiografia di area italica dedicata alla figura di un santo abate. Si tratta di un vero *unicum* nel panorama agiografico della prima età carolingia: la *Vita Walfredi* (BHL 8792b) compilata da Andrea, terzo abate preposto alla guida del monastero, ripercorre, infatti, le vicende che videro protagonista il fondatore della badia longobarda ricordato nell’atto di dotazione vergato nel 754. Si tratta dell’unico caso di “agiografia monastica familiare”: Andrea altri non è che il figlio di quel Gundualdo, cofondatore del cenobio e cognato di Walfredo. Non solo si tratta di un testo dedicato a un santo abate, ma persino la tipologia di santità descritta si differenzia nettamente dai profili dei *viri Dei* celebrati nelle agiografie compilate nel *regnum Italiae* durante il primo secolo carolingio: la *Vita Walfredi* si modella, infatti, sulla prestigiosa *Vita Antonii* di Atanasio che Andrea evidentemente conobbe nella sua versione latina. Tra le altre fonti confluite nel testo sono compresi i *Dialogi* di Gregorio Magno – come si è visto ineludibile raccolta di dati alla quale si rivolsero gli agiografi della Tuscia carolingia e alla quale potrebbe aver attinto l’abate Andrea per l’episodio della castrazione ad opera di un angelo apparso in sogno al santo –<sup>798</sup> e l’apocrifa *Visio* di Paolo. Come sottolinea Ulrich Eigler l’abate Andrea fu probabilmente influenzato anche dai modelli agiografici merovingi che insistevano sulla nobile estrazione dei santi di cui si celebravano le vite: a

---

<sup>797</sup> C. VIOLANTE, *Presentazione*, in *Vita Walfredi* cit., pp. XI-XVII.

<sup>798</sup> Cfr. GREGORIUS I PAPA, ed. A. DE VOGÜÉ, *Liber I*, cap. IV, p. 38. Sull’episodio della castrazione notturna di Walfredo si tornerà nelle pagine seguenti.

tale tendenza potrebbe, effettivamente, non essere estranea l'appartenenza alla comunità cenobitica di San Pietro in Palazzuolo di Imitanco, monaco proveniente dal monastero di San Vincenzo al Volturno, dove a metà dell'VIII secolo Ambrogio Autperto aveva proceduto alla redazione della vita degli abati fondatori.<sup>799</sup> Il risultato delle suggestioni derivanti dai modelli adottati dall'abate Andrea è un ritratto fortemente stereotipato di un uomo che recide ogni suo legame con il mondo secolare per ritirarsi nel chiostro dove combatte con successo quei peccati della carne che comunemente affliggevano coloro che rinunciavano al proprio corpo.

Un'acuta analisi del testo agiografico è stata, poi, condotta dalla studiosa anglosassone Clare Pilsworths che ha abilmente portato alla luce le celate tensioni tra i membri del gruppo fondatore per la successione alla carica abbaziale: la studiosa suggerisce che proprio tali opposizioni abbiano potuto spingere Andrea a provvedere alla stesura di un testo dedicato alla memoria del primo abate del monastero.<sup>800</sup> Il tema dominante della *Vita Walfredi* è ricondotto dalla storica sotto la categoria di «crime and punishment» nella quale rientrano quattro interi capitoli del testo agiografico.<sup>801</sup> L'interpretazione dell'episodio che vede il santo lottare contro le tentazioni della carne – scena che per Ulrich Eigler non sarebbe altro che un *topos* agiografico preso in prestito dalla *Vita Antonii* di Atanasio –<sup>802</sup> è completamente rovesciata dalla Pilsworth che suggerisce «the passage [...] could be an example of precisely the opposite process, whereby it is an actual event that is described, justified and sanctified by the judicious use of existing models».<sup>803</sup> Come ha dimostrato Paul Fouracre per l'agiografia merovingia, la realtà poteva condizionare il ricorso da parte dell'agiografo a determinati stereotipi agiografici per spiegare e nobilitare gli eventuali episodi poco dignitosi legati alla vita di un santo.<sup>804</sup> D'altronde il passaggio dalla realtà alla memoria scritta è un tratto peculiare della letteratura dedicata ai santi, come ha giustamente sottolineato Sofia Boesch Gajano

---

<sup>799</sup> U. EIGLER, *Die Vita Walfredi: Ein Spätes Zeugnis "langobardischer Literatur"?*, in *Vita Walfredi* cit., pp. 64-74; Sul monachesimo merovingio e gli 'Adelsheilige' celebrati nelle agiografie franchese vd. anche F. BOSL, *Il Santo nobile*, in *Agiografia altomedievale*, S. BOESCH-GAJANO (a cura di), Bologna, 1976, pp. 161-190. F. PRINZ, *Italien, Gallien und das frühe Merowingerreich: Ein Vergleich zweier monastischer Landschaften*, in *Atti del 7° Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, I, Spoleto, 1982, pp. 117-136; IDEM, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Darmstadt, 1988.

<sup>800</sup> C. PILSWORTH, *Sanctity, Crime and Punishment in the "Vita Walfredi"*, «Hagiographica» VII (2000), pp. 181-199. L'idea che sia stata proprio la discordia sul controllo del monastero a propiziare la compilazione della *Vita Walfredi* era già stata avanzata da M. COSTAMBEYS, *The transmission of tradition: Gregorian influence and innovation in eighth-century Italian monasticism*, in *Uses of the past in the Early Middle Ages*, M. INNES – Y. HEN (a cura di), Cambridge, 2000, pp. 78-101, in particolare vd. pp. 87-90.

<sup>801</sup> Si tratta dei capitoli VI, VII, XII e XIV della *Vita Walfredi* (cfr. *Vita Walfredi*, ed. H. MIERAU, pp. 46-50, 54-55, 56-57).

<sup>802</sup> U. EIGLER, *Die Vita Walfredi* cit., pp. 68-69.

<sup>803</sup> C. PILSWORTH, *Sanctity, Crime and Punishment* cit., p. 187.

<sup>804</sup> P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography* cit., in particolare su questa problematica vedi pp. 27.-38; IDEM – R. GERBERDING, *Late merovingian France: history and hagiography (640-720)*, Manchester, 1996, p. 45.

in una sua lezione spoletina.<sup>805</sup> Le *pièces* agiografiche scaturivano, in effetti, proprio da quell'incontro, nella mente del compilatore, tra la memoria degli eventi – sempre più labile quanto maggiore era la distanza tra il momento della redazione e il tempo della vita del *vir Dei* di cui si volevano narrare le gesta – e i modelli e gli stereotipi peculiari del genere letterario che costituivano il linguaggio di codificazione della realtà e dell'invenzione narrativa. Nel caso della *Vita Walfredi*, la prossimità temporale tra il momento della redazione e le vicende narrate dovette giocare indubbiamente un ruolo sia nella scelta degli episodi che nella loro incastonatura negli stereotipi del genere agiografico ai quali l'abate Andrea ricorse. In questo senso il paragone istituito dalla Pilsworth con l'agiografia merovingia studiata da Paul Fouracre – una letteratura centrata sulla costruzione della memoria di santi recenti – è particolarmente illuminante. Con la *Vita Walfredi* l'agiografo volle offrire e fissare per la posterità la chiave di lettura e la propria visione degli eventi proponendosi di risolvere, così, le discrepanze tra le eventuali 'memorie' conflittuali. L'imbarazzante *carnis pollutio* di cui era stato vittima Walfredo riceve una vera e propria aura di legittimazione inserendosi perfettamente in quella tradizione ascetica che considerava la lotta contro i vizi della carne una delle tappe sul percorso della santità.<sup>806</sup> Nella dialettica «crime and punishment» la purificazione di Walfredo non ebbe, così, altro risultato che quello di aumentare la sua autorità e la sua legittimazione come santo. Anche l'episodio della fuga del figlio di Walfredo, Gunfredo, sembrerebbe fondato su un fatto realmente accaduto: Andrea narra, infatti, che il giovane, mal sopportando il duro addestramento alla vita monastica, decise di fuggire dal monastero portando con sé *homines, caballos et cartas monasterii*.<sup>807</sup> Il furto delle carte di San Pietro, che dettagliavano i possessi del cenobio, suggerisce che le ragioni della fuga di Gunfredo, della quale non vi è ragione di dubitare, siano andate ben al di là dell'insofferenza dimostrata dall'uomo per la vita monastica. Anche in questo caso all'azione criminosa dell'abbandono del monastero segue l'intervento punitivo della *virtus* divina invocata da Walfredo. Andrea non fornisce i dettagli necessari alla comprensione delle ragioni del gesto di Gunfredo, così come restano oscure le motivazioni che ricondussero il giovane tra le pareti claustrali dopo che uno sfortunato incontro a Sutri con dei soldati che gli costò un dito mozzato. La punizione coincide, tuttavia, con la riabilitazione di Gunfredo che, perdonato per il suo gesto, poté accedere alla morte del padre alla carica abbaziale.

---

<sup>805</sup> S. BOESCH-GAJANO, *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo (3-9 aprile 1997)*, Spoleto, 1998, p. 826.

<sup>806</sup> G. WEBER, *Hagiographische und monastische Aspekte der Vita Walfredi*, in *Vita Walfredi cit.*, p. 81.

<sup>807</sup> *Vita Walfredi*, ed. H. MIERAU, p. 48.

La relazione tra Walfredo e suo figlio è al centro anche di un altro miracoloso episodio che vede ancora una volta la punizione divina abbattersi su Gunfredo per essersi accinto a redigere alcuni versi elogiativi destinati ad essere incisi sulla tomba del padre. L'insistenza di Andrea sulle mancanze del secondo abate di San Pietro in Palazzuolo potrebbe essere dovuta a molteplici ragioni, tuttavia, come suggerisce Clare Pilsworth, tale strategia sembrerebbe consistere in un *process of accomodation* piuttosto che in una banale denigrazione.<sup>808</sup> Se il problema della successione costituisce uno dei motivi all'origine della redazione del testo, un altro obiettivo perseguito dall'agiografo è l'istituzione di un efficace e potente santuario presso la tomba del santo dove si manifestavano le capacità taumaturgiche di Walfredo. Il pubblico al quale si rivolge Andrea sembrerebbe, inoltre, valicare i limiti della comunità ospitata nel monastero – un pio laico è, infatti, compreso tra gli uomini che beneficiarono della *virtus* del santo – e tale intento appare strettamente connesso con la volontà di istituire un centro di pellegrinaggio presso il sepolcro del santo. Tale proposito appare confortato dalla *Continuatio alla Vita Walfredi* compilata sempre da Andrea in un momento successivo all'incursione saracena che colpì la città di Populonia nell'809. Il terzo abate di San Pietro istituisce, infatti, un evidente seppur implicito paragone tra il porto *qui dicitur Populonium, ubi corpus quiescit humatum sancti Cervonii confessoris et pontificis*,<sup>809</sup> e il monastero di Monteverdi: mentre il centro populoniense, posto sotto la protezione divina di san Cerbonio, non fu risparmiato dal saccheggio della *gens nefandissima Maurorum*, il favore del quale Walfredo godeva presso Dio garantiva l'incolumità alla comunità monastica che si riunì intorno al suo sepolcro per invocare la sua protezione.

Il cenobio fondato da Walfredo registrò un fulminante successo: il gruppo di monaci era piuttosto nutrito – l'agiografia fissa a 60 il numero dei membri che costituiva la comunità originaria destinata ad allargarsi ai 160 monaci che vissero nel monastero durante l'abbaziato di Andrea – sancito in età carolingia dal gemellaggio con il monastero imperiale di Reichenau.<sup>810</sup> A lungo tali numeri sono stati considerati una mera finzione agiografica: il confronto, tuttavia, con i nomi inseriti nel *Liber Confraternitatum* del *monasterium Augiensis* – tra i quali figurano i fondatori Walfredo, Gundualdo, Benedetto, *Rachis* e Gumfredo – sembrerebbe confermare i dati offerti dalla *Vita Walfredi* e, con essi, il successo di cui godette rapidamente il cenobio benedettino di San Pietro in Palazzuolo. L'istituzione del gemellaggio tra i due monasteri può esser fatto risalire al soggiorno

<sup>808</sup> C. PILSWORTH, *Sanctity, Crime* cit., p. 195.

<sup>809</sup> *Vita Walfredi*, ed. H. MIERAU, p. 58.

<sup>810</sup> Le donne della famiglia sono ugualmente destinate alla vita monastica nella fondazione femminile di San Salvatore, cfr. M. HASDENTEUFEL-RÖDING, *Zur Gründung und Organisation des Frauenklosters San Salvatore* cit.. Per la lista dei monaci di S. Pietro in Palazzuolo vd. U. LUDWIG, *Bemerkungen zu den Monchlisten von Monteverdi*, in *Vita Walfredi* cit., pp. 89-107; il documento si trova in MGH *Libri Confraternitatum S. Galli, Augiensis, Fabariensis*, p. 155, pp. 243-244.

sul suolo italico dell'abate Waldo, che fu inviato da Carlo Magno a sedere sulla cattedra episcopale di Pavia tra il 791 e l'802, e del conte Hunfrid entrambi in relazione con il *monasterium Augiensis* e compagni nel viaggio che li portò insieme in Corsica.<sup>811</sup> Qui i due avrebbero potuto conoscere delle personalità legate al monastero, incontrare quel vescovo *Fortis* che aveva partecipato alla fondazione o, più semplicemente rendersi conto della vastità dei possedimenti di S. Pietro di Monteverdi che si estendevano fin nell'isola del Tirreno.<sup>812</sup> Come correttamente suggerisce Gabriella Giuliani è poco probabile che il gemellaggio istituitosi tra Reichenau e San Pietro in Palazzuolo possa essersi stretto esclusivamente in considerazione dell'incontro casuale in Corsica tra due uomini dell'*entourage* carolingio e delle persone legate al monastero di Monteverdi.<sup>813</sup> A tale risultato potrebbe piuttosto aver contribuito il passaggio di San Pietro in Palazzuolo sotto la tutela regia, condizione che avrebbe indubbiamente accresciuto il prestigio non solo della fondazione monastica, ma anche del suo superiore.<sup>814</sup> L'abate di Monteverdi si trovò, infatti, ad agire nel IX secolo sia in qualità di esecutore testamentario che di dispensatore di opere in favore dei poveri, incarichi che riconoscevano entrambi l'autorevolezza del superiore del monastero.<sup>815</sup>

La compilazione di un testo riguardante la vita del fondatore del cenobio toscano si rendeva, dunque, ancor più necessaria, considerati i legami che San Pietro in Palazzuolo seppe intessere non solo con la realtà geografica che lo circondava – la Tuscia longobarda e carolingia –, ma anche con il mondo franco all'interno del quale si conservò la memoria di Walfredo. Il progetto di affermazione del centro di Monteverdi come santuario, e dunque meta di pellegrinaggio, perseguito dal terzo abate del monastero non poteva sussistere senza un programma agiografico mirato a certificare, dentro e fuori dalle mura claustrali, la fama del santo e l'efficacia della *virtus* che si irradiava nel luogo della sua sepoltura. Il successo di tale programma fu, tuttavia, limitato nello spazio e nel tempo, come testimonia la stessa tradizione manoscritta del testo: nessun codice contenente la *Vita Walfredi* è stato ad oggi ritrovato in area italica, evidenziando il radicamento esclusivamente locale di un culto che non ebbe probabilmente diffusione al di là dei limiti segnati dalle terre che facevano parte del patrimonio del monastero. La storia del successo longobardo-carolingio di San Pietro in Palazzuolo si arresta, così, alla prima metà del IX secolo, periodo lungo il quale si conserva intatto il gemellaggio tra il cenobio toscano e Reichenau: la documentazione

---

<sup>811</sup> La notizia del viaggio è affidata al racconto agiografico della *Translatio sanguinis Domini* compilato nel X secolo, cfr. T. KLÜPPEL, *Reichenauer Hagiographie* cit., pp. 152-164.

<sup>812</sup> U. LUDWIG, *Bemerkungen zu den Mönchslisten* cit., 105-107.

<sup>813</sup> G. GIULIANI, *Il monastero di S. Pietro in Palazzuolo* cit., 2000, pp. 18-19.

<sup>814</sup> F. SCHNEIDER, *L'ordinamento pubblico della Toscana medievale*, F. BARBOLANI DI MONTAUTO (a cura di), Firenze, 1975, p. 331.

<sup>815</sup> Cfr. G. GIULIANI, *Il monastero di San Pietro in Palazzuolo* cit., 2000, per i puntuali riferimenti ai documenti vd. p. 19 nota 53.

riguardante il monastero tace, infatti, per tutto il secolo IX – l'ultimo documento è dell'807 – fino alla metà del X, momento in cui il monastero è ormai entrato nelle mire dei conti Aldobrandeschi e dell'episcopato di Volterra.

Come emerge dalla presentazione fin qui condotta, l'area della Tuscia nella quale è possibile circoscrivere la produzione agiografica altomedievale coincide approssimativamente con la fascia tirrenica e con la sfera di influenza e competenza della diocesi lucchese. Tuttavia, nel volume dedicato alla basilica di San Miniato di Firenze, Claudio Leonardi dedica un sintetico contributo al culto del santo *Minias* radicato su quel monte fiorentino dove fu eretta la chiesa a lui intitolata.<sup>816</sup> Al martire cristiano è stata dedicata già in età altomedievale una *Passio* identificata dal numero BHL 5965 che fu compilata anteriormente alla metà del IX secolo, momento in cui fu inserita nel codice conservato oggi a Bruxelles presso la Biblioteca dei Bollandisti e segnato con la sigla MB 14.<sup>817</sup> La *Passio sancti Miniatis* è, inoltre, presente nel codice sangallese Stiftsbibliothek 569 nel quale un *libellus* contenente la biografia del santo toscano (pp. 153-160) – databile al IX-X secolo – fu integrato a una più ampia collezione di racconti agiografici.<sup>818</sup> Poiché le caratteristiche calligrafiche del libello non sembrano potersi ricondurre a uno *scriptorium* italico, è assai verosimile che la *Passio sancti Miniatis* godesse già di una certa diffusione nella prima età carolingia. Contrariamente alla larga maggioranza dei testi italici redatti tra VIII-IX secolo, il testo dedicato al martire toscano può infatti vantare due testimoni manoscritti di notevole antichità relativi a due differenti aree dell'Impero di Carlo Magno: mentre il codice di Bruxelles MB 14 fu allestito nell'area nord-orientale della *Francia*, l'inserimento della Passione di san Miniato nel codice sangallese è una prova tangibile della circolazione del testo nell'area alamanna.

La prima testimonianza documentaria della venerazione dedicata a san Miniato presso il monte di Firenze rimanda anch'essa a un momento successivo alla conquista franca del *regnum langobardorum*: si tratta di un diploma di Carlo Magno nel quale viene fatta menzione di una chiesa intitolata al martire, *ubi eius venerabile corpus requiescit*,<sup>819</sup> nei confronti della quale il sovrano

---

<sup>816</sup> C. LEONARDI, *San Miniato: il martire e il suo culto sul monte di Firenze*, in *La basilica di san Miniato al Monte a Firenze*, Firenze, 1988, pp. 279-285.

<sup>817</sup> Per la descrizione del codice MB 14 vd. H. MORETUS, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae Bollandianae*, AB 24 (1905), pp. 432-439. In apertura del codice è inserito un altro testo di area toscana dedicato a Torpé, martire a Pisa: la *Passio sancti Torpetis* (BHL 8307) è un testo certamente antecedente all'affermazione del culto petrino a San Piero a Grado, area che viene menzionata nel testo senza alcun riferimento alla forte devozione che qui si radicò a partire dall'età carolingia. Il testo meriterebbe, tuttavia, un'analisi più approfondita in ragione della particolarità della parabola del santo, il cui corpo acefalo viene affidato alle acque ed approda infine sui lidi spagnoli (cfr. *Passio sancti Torpetis*, AASS Mai. IV, pp. 7-11).

<sup>818</sup> Sul *libellus* in questione vd. J.-C. POULIN, *Les libelli dans l'édition hagiographique* cit., p. 132.

<sup>819</sup> MGH *Dipl. Kar.*, I, n. 155, pp. 210.

diede prova della propria munificenza donando alcune terre appartenenti al fisco regio in memoria della defunta moglie Ildegarda. Il diploma edito nei *Monumenta Germaniae Historica* è sprovvisto di data, tuttavia esso è indubbiamente posteriore al 783, anno di morte della regina Ildegarda, e deve essere verosimilmente considerato un risultato della sosta effettuata dal sovrano a Firenze dove celebrò il Natale, come ricordano gli *Annales regni Francorum*.<sup>820</sup> La donazione alla basilica retta dal *presbyter Haderisus*, la cui fondazione si perde in un passato ormai inconoscibile, assume le forme di un'immunità da ogni futura ingerenza dei detentori dell'autorità civile ed ecclesiastica. A questo contesto cronologico (fine VIII – inizio IX secolo) Claudio Leonardi riconduce la compilazione della *Passio sancti Miniatis* (BHL 5965), della quale troviamo menzione anche nella prima recensione del martirologio di Usuardo redatto negli anni sessanta del IX secolo.<sup>821</sup> Il testo presenta, tuttavia, alcuni tratti di indubbia arcaicità: tra di essi spiccano l'apparizione di Cristo in *similitudine militis iuvenis*,<sup>822</sup> la cruda sequenza delle pene corporali, il ruolo giocato nella vicenda dall'emissario angelico che assiste il martire durante le torture e lo accompagna sul luogo dove il santo subisce la *decollatio* e, infine, la violenza della *virtus* divina che provoca la morte delle fiere aizzate contro Miniato.<sup>823</sup> L'intera vicenda è centrata sul serrato scambio di battute tra il martire e l'imperatore Decio e sui molteplici tentativi del monarca pagano di piegare la volontà del santo con le torture e le lusinghe: la struttura del testo, peraltro assai scarna, è sprovvista di dettagli che permettano di ricondurre la *Passio* a un preciso contesto cronologico. L'agiografo fa sfoggio di una buona conoscenza scritturale e appare informato dei culti romani – in apertura è ricordato il martirio sotto Decio del pontefice romano Sisto e dell'arcidiacono Lorenzo –,<sup>824</sup> ma è difficile discernere l'ambito ecclesiastico al quale l'anonimo compilatore era legato, poiché il testo non appare connotato in senso episcopale.

Il successo del culto di Miniato sembrerebbe, così, confinato in quella zona d'ombra delimitata da un lato dal silenzio del *martyrologium hieronymianum* e dall'altro dalla *notitia* inserita nel

<sup>820</sup> *Annales Regni Francorum*, MGH SRG ad usum scholarum, VI, a. 786, p. 72.

<sup>821</sup> USUARDUS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS, p. 329. Claudio Leonardi segnala erroneamente che una *notitia* dedicata a Miniato sarebbe stata inserita anche nel calendario martiriale di Floro di Lione: ad una verifica ravvicinata dei martirologi storici risulta, tuttavia, che il primo ad introdurre la menzione del martire fiorentino fu il monaco Usuardo, cfr. J. DUBOIS, *Le Martyrologe d'Usuard* cit., p. 69.

<sup>822</sup> *Passio sancti Miniatis* (BHL 8965), AASS Oct. XI, p. 430.

<sup>823</sup> La tipologia dei tratti arcaici menzionati ricorda da vicino analoghi episodi inseriti nella prima recensione (BHL 2836) della *Passio Faustini et Iovitae* redatta probabilmente in età longobarda (cfr. *supra* pp. 68-78).

<sup>824</sup> *Ibidem*, p. 428: *Eo vero tempore beatissimus Sixtus Romanae urbis episcopus una cum Laurentio archidiacono suo praecesserant ad martyrium, coepitque religio christiana turbari.*

Vale la pena sottolineare che i testi agiografici dedicati ai due santi romani (BHL 7801 e 4754) sono entrambi riuniti nel primo testimone manoscritto della *Passio sancti Miniatis* (Bruxelles MB 14) che presenta ai ff. 79v-84r i complessi atti del martirio di Lorenzo compilati in età tardoantica che riuniscono le vicende di un gruppo nutrito di santi (Policronio, Parmenio, Sisto, Ippolito, Abdon, Senne e Lorenzo, cfr. G. N. VERRANDO, *Passio SS. Xysti Laurentii et Yppoliti. La trasmissione manoscritta delle varie recensioni della cosiddetta Passio Vetus*, «Recherches Augustiniennes» 25 (1991), pp. 181-221).



calendario martiriale di Usuardo. Peraltro l'inserzione del testo della *Passio* nel manoscritto di Bruxelles, che raccoglie testi di provata antichità, suggerisce di diffidare da un'attribuzione del testo ad un'epoca eccessivamente prossima alla sua inserzione in un passionario di tale ampiezza. In tale incertezza appare più prudente la sospensione di ogni giudizio riguardo all'individuazione del periodo di redazione del testo: la prima attestazione documentaria del culto di Miniato non può, e non deve, essere considerata una prova attendibile della redazione del racconto agiografico nello stesso arco cronologico, ma soltanto la testimonianza del successo del culto dedicato a Miniato presso la basilica dove riposava il suo corpo negli anni a cavallo tra il periodo longobardo e quello carolingio. La compilazione dell'agiografia dedicata al martire può, in effetti, aver preceduto il riconoscimento del sovrano franco che non ebbe altro effetto che proiettare la fama del santo ben al di là di quel *montem qui vocatur Florentius* che rappresentò il primo centro del culto di Miniato destinato, poi, ad allargarsi all'intera Tuscia, come testimonia la notizia della devozione consacrata da san Frediano al martire fiorentino che si può leggere nella terza recensione della *Vita* del santo vescovo lucchese.<sup>825</sup>

Sospendendo ogni giudizio sull'epoca di compilazione della *Passio sancti Miniatis* appare con chiarezza il ruolo propulsore della Chiesa lucchese nella produzione agiografica di età carolingia redatta nella Tuscia altomedievale. Altra caratteristica evidente riguarda la concentrazione dell'attività di compilazione negli *scriptoria* della fascia tirrenica della regione: le dinamiche politiche successive all'insediamento al potere dei Franchi di Carlo Magno diedero un forte impulso alla promozione di un'agiografia profondamente marcata in senso politico che si rivolgeva a quell'area meridionale e marittima della Tuscia che ora doveva essere difesa anche dalle mire della Chiesa romana. Che l'area della Val di Cornia attirasse su di sé l'attenzione delle sedi episcopali toscane e del papato appare il naturale effetto dell'importanza economica dei *finis rosellenses et populonienses* che ospitavano i più importanti giacimenti minerari della regione. Le rivendicazioni territoriali furono così il movente che sostenne la mano dell'anonimo agiografo nella compilazione della *Vita et Translatio sancti Reguli*. Allo stesso modo l'affermazione della giurisdizione del vescovo lucchese sui territori prossimi alla città di Lucca spinse un chierico della Chiesa locale a infoltire la biografia di san Frediano con nuovi episodi mirati a legittimare le relazioni di collaborazione/subordinazione stabilite con alcune realtà rurali interne alla diocesi. L'appropriazione dello spazio che circondava il centro lucchese non si limitò alle aree periferiche o a quelle rurali: l'intervento di Giovanni I nella basilica di San Vincenzo è il chiaro segnale della

---

<sup>825</sup> *Vita sancti Fridiani*, ed. G. ZACCAGNINI, p. 181.

volontà dei vescovi di Lucca di porre sotto il proprio controllo lo spazio religioso urbano. Tale programma di affermazione del controllo dei presuli lucchesi sul tessuto connettivo urbano è, peraltro, un aspetto correttamente messo in rilievo da Marco Stoffella in un contributo recente.<sup>826</sup> I detentori dell'episcopato mirarono, così, a presentarsi come gli unici arbitri delle relazioni tra le *élites* ecclesiastiche locali e le diverse realtà territoriali.

Tale attenzione allo spazio sul quale si estendeva il controllo dei vescovi appare una preoccupazione comune nelle azioni delle autorità religiose toscane: non fu certamente un caso se i fondatori di Monteverdi scelsero per il loro monastero un'area periferica, proprio quella popoloniese, nella quale la capacità di intervento dei vescovi lucchesi fu molto debole fino alla fine dell'VIII secolo. Allo stesso modo, l'opera agiografica dell'abate Andrea tradisce le strategie di affermazione del monastero di S. Pietro in Palazzuolo come il principale santuario della Val di Cornia. Il cenobio benedettino era, però, destinato a subire – proprio nella seconda metà del IX secolo, come accadde per l'area di San Regolo in Gualdo rispetto all'episcopato lucchese – l'inesorabile estensione dell'orbita giurisdizionale dei conti Aldobrandeschi e del vescovo di Volterra, perdendo quella sfera di indipendenza garantita dalla lontananza geografica e dalla scarsa capacità di intervento dei maggiori attori politici della regione.

La contrazione dell'agiografia sulla politica locale dell'episcopato o della fondazione monastica in questione costituiscono la caratteristica principale della letteratura sui santi compilata nella Tuscia carolingia e il principale elemento di distanza tra la produzione toscana e quella del Regno Italico. Pur condividendo con l'area dell'*ex regnum langobardorum* sia la presenza sul territorio degli uomini del re che la condizione di prossimità tra sedi episcopali concorrenti, i testi agiografici toscani non furono il prodotto di quella competizione per il prestigio e la legittimazione che fu, invece, il movente principale per la compilazione nelle più importanti città episcopali del regno. Sorprende in questo senso che la prossimità geografica e politica tra sedi episcopali – Pisa e Lucca su tutte – non sia sfociata nella compilazione di un'agiografia mirata a celebrare le gloriose origini della cattedra locale. I martiri e i vescovi venerati a Lucca sono forestieri e nessun agiografo manifestò la necessità di celebrare un santo i cui natali e la biografia fossero radicati nella propria città. Un timido tentativo in tal senso testimoniato solo nella seconda metà del IX secolo, e dunque in ritardo rispetto alle città episcopali dell'Italia settentrionale, può essere visto nella menzione inserita nella *Translatio sancti Reguli* che ricorda san Frediano come il vescovo fondatore della cattedra episcopale locale. Ciò nonostante sia Regolo che Frediano appartengono già al periodo medievale essendo vissuti il primo negli anni di regno del goto Totila e il secondo proprio a cavallo

---

<sup>826</sup> M. STOFFELLA, *Aristocracy and rural churches* cit., vedi in particolare pp. 304-305.

dell'insediamento dei Longobardi nella penisola italiana. Un passato, dunque, piuttosto recente rispetto al culto dedicato ai santi vissuti in età apostolica o, comunque, durante il periodo delle grandi persecuzioni sui quali verte la quasi totalità delle agiografie compilate nell'ex regno longobardo. Tale discrepanza, soprattutto in considerazione della preponderanza della 'tematica delle origini' nella letteratura del Regno Italico, segna lo scarto fondamentale tra le due produzioni agiografiche: in tale panorama sarebbe auspicabile un approfondito studio di quella *Passio sancti Torpetis* (BHL 8307) la cui datazione oscilla in un arco cronologico troppo ampio i cui estremi sono costituiti dal silenzio del calendario geronimiano e dalla menzione nella prima recensione del martirologio di Adone di Vienne.<sup>827</sup> Il 'tempo delle origini' scelto dall'agiografo di Torpé, precedente alla stessa formazione di una primitiva comunità cristiana, rende il martire pisano l'unico santo del panorama toscano la cui vita è contemporanea all'età apostolica.<sup>828</sup> Solo recentemente, in una relazione presentata nel 2007 in occasione del convegno fiorentino dedicato ai culti della Toscana medievale, Eugenio Susi consigliava di abbassare l'epoca di redazione di BHL 8307 al primo periodo carolingio (fine VIII – inizio IX secolo) ravvisando una sottile polemica dell'agiografo sia nei confronti dell'episcopato pisano che rispetto alla politica di espansione sul territorio dei vescovi di Lucca.<sup>829</sup> La proposta del Susi, indubbiamente interessante, dovrà essere attentamente meditata – e malauguratamente non sono questi la sede e il momento appropriati – e non potrà che arricchire il dibattito sulla storia carolingia di Pisa, arco temporale troppo a lungo trascurato dalla comunità scientifica.

Mentre nel Regno Italico la competizione contraddistinse i rapporti tra le diverse sedi episcopali e la connessa produzione agiografica, nella Tuscia carolingia l'unico reale polo competitivo con il quale si dovettero misurare la politica e la propaganda ecclesiastica di Lucca fu la Chiesa romana: la ristrutturazione della cattedrale di san Martino, sul modello della basilica petrina puntualmente ricordata dal compilatore, è un indizio certamente sottile, ma pur sempre rivelatore del parametro di comparazione che l'agiografo aveva in mente al momento della redazione del testo.

---

<sup>827</sup> ADO VIENNENSIS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS – G. RENAUD, p. 162.

<sup>828</sup> Il compilatore della storia del martirio di Torpé insiste in più occasioni sull'assenza a Pisa di cristiani, e quindi di ogni gerarchia ecclesiastica. L'angelo che accompagna il santo giustifica la propria presenza in ragione della mancanza di uomini capaci di difendere la propria fede anche contro la persecuzione (cfr. *Passio sancti Torpetis* cit., p. 7: *Tunc Angelus Domini dixit ad eum: Noli timere, Torpes, qui Dominus te hac nocte per suam manum coronavit: neque paveas minas inimicorum tuorum, quia ego tecum sum, et non est in hac civitate inventus homo qui pro Christo alapam sustinisset, vel pro iustitia caelum intuitus esset*).

<sup>829</sup> Il dott. Eugenio Susi ha acconsentito con estrema disponibilità e gentilezza ad anticipare a chi scrive i risultati della sua ricerca intitolata "Il culto di san Torpé a Pisa tra l'Alto Medioevo e l'età comunale" in corso di stampa in *Forme e caratteri della santità in Toscana nell'età dei Comuni: agiografia, iconografia, istituzioni*, G. ROSSETTI (a cura di) [Piccola Biblioteca GISEM, 24].

La conquista franca significò, così, nelle regioni centrali della penisola l'aprirsi di un confronto sempre più serrato con la politica espansionistica dei pontefici romani. L'estraneità della Tuscia rispetto ai modelli (prettamente episcopali e talora 'apostolici) prevalenti nel resto dell'Italia carolingia – malgrado i contatti dell'area toscana con le *élites* transalpine e con i modelli culturali che queste avevano portato con loro – può trovare, forse, una spiegazione nella capacità delle famiglie dell'aristocrazia locale di mantenere le proprie posizioni di potere e di continuare a offrire un candidato scelto *in loco* per la carica episcopale cittadina. Per la storia ecclesiastica della Tuscia il 774 non si tradusse in un solco profondo tra passato longobardo e presente carolingio: i vescovi continuarono ad essere l'espressione della società locale e in tale continuità potrebbe risiedere la ragione di un riassetto meno problematico degli equilibri tra i diversi centri episcopali rispetto alle aree a nord degli Appennini. La lontananza dei sovrani carolingi residenti in Italia può contribuire anch'essa a spiegare il ripiegamento dell'agiografia su una dimensione certamente locale, ma pur sempre connotata in senso politico. La vocazione politica resta, così, l'unico significativo punto di contatto tra la letteratura agiografica della Tuscia carolingia e quella del Regno Italico. La stessa tradizione manoscritta delle *Passiones* e *Vitae* lucchesi – il caso di Monteverdi rappresenta, infatti, un'eccezione in ragione del rapporto di *fraternitas* che legava il cenobio a una delle maggiori fondazioni monastiche dell'Impero carolingio – testimonia ampiamente la mancata percorrenza di quei canali di diffusione dei testi che permisero alle agiografie compilate nell'Italia settentrionale di raggiungere le Chiese e i monasteri d'oltralpe, malgrado gli uomini delle *élites* transalpine incaricati dell'amministrazione civile risedessero in città fin dalla fine dell'VIII secolo.

Un'ultima osservazione merita di essere fatta riguardo ai debiti della produzione agiografica della Tuscia carolingia. Un elemento importante di distacco tra la produzione letteraria toscana e quella del Regno è, infatti, marcato dall'influenza evidente nell'agiografia della celebre raccolta di miracoli allestita alla fine del VI secolo dal papa Gregorio Magno. La Tuscia condivide il ricorso al materiale agiografico dei *Dialogi* con le altre regioni dell'Italia centrale e soprattutto, come verrà sottolineato nel prossimo paragrafo, con il Ducato di Spoleto.

8.1.2. La spinta centripeta di Roma: la produzione agiografica carolingia del ducato di Spoleto

L'esistenza di un ducato con sede a Spoleto è attestata fin dai primi anni successivi alla discesa dei Longobardi in Italia: Paolo Diacono ricorda nella sua *Historia Langobardorum* il primo duca

spoletino Faroaldo protagonista del saccheggio del porto bizantino di Classe.<sup>830</sup> La storiografia ha ormai chiarito in maniera convincente la genesi dei due ducati longobardi di Spoleto e Benevento, risultato delle campagne di alcuni capi longobardi condotte in maniera indipendente rispetto alla volontà dei sovrani: i duchi spoletini e beneventani furono di conseguenza slegati da ogni vincolo con la monarchia. I rapporti con il *regnum* si strinsero, momentaneamente, nel VII secolo quando Grimoaldo, duca di Benevento, occupò il trono pavese, tuttavia tale coinvolgimento della realtà periferiche del regno fu un episodio transitorio. Solo una quarantina di anni dopo, con Liutprando, la monarchia longobarda tentò concretamente e ripetutamente di riportare sotto il suo controllo i ducati di Spoleto e Benevento, anche se tale politica appare per lo più caratterizzata da esiti altalenanti. Gli ultimi sovrani longobardi vollero in ogni caso imporre i propri uomini di fiducia a capo di tali realtà periferiche: Ratchis insediò a Spoleto il veronese Lupo, mentre Desiderio affidava il ducato al proprio fedele Teodicio. La fedeltà personale al re non si traduceva, però, con la fedeltà al regno; così i momenti di transizione tra un sovrano e l'altro registrarono sovente un cambio nella politica del duca spoletino in carica, come accadde alla morte di Astolfo nel 756 quando Alboino di Spoleto si rivolse al papa Stefano II per chiederne la mediazione in vista di un accordo con il re dei Franchi Pipino. Le difficoltà dei sovrani di affermare il proprio controllo nell'area ducale erano, inoltre, legate alla peculiarità dello scacchiere geopolitico umbro: il ducato era lontano dai centri di potere del regno e la comunicazione era complicata dall'interposizione tra di essi dei domini bizantini e papali. Già dall'VIII secolo, poi, l'area del ducato avvertiva sempre più prepotentemente l'attrazione del potente monastero di Farfa, ormai il più ricco proprietario di terre della Sabina. La particolare configurazione geopolitica dell'Umbria precarolingia costituisce un aspetto fondamentale per comprendere la letteratura agiografica prodotta in tale orizzonte geografico nel periodo altomedievale: la regione fu, infatti, attraversata per quasi due secoli (fine VI – 774) dal cosiddetto “corridoio bizantino”, quella fascia di terra che si estendeva lungo la Via Amerina e che fu sottratta ai Longobardi dall'esarca Romano permettendo, così, il collegamento tra il ducato di Roma e i territori dell'Esarcato.<sup>831</sup> Quest'area-cerniera – nella quale si trovavano le città di Orte,

---

<sup>830</sup> Sui ducati longobardi si rimanda ai contributi riuniti nei volumi *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento. Atti del XVI Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 20-23 ottobre 2002)*, 2 voll., Spoleto, 2003. Dedicato al ducato spoletino è un altro volume del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, vd. *Il ducato di Spoleto. Atti del IX Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 27 settembre – 2 ottobre 1982)*, 2 voll., Spoleto, 1983. Centrato sui culti umbri sono i due volumi *Umbria Cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X). Atti del XV Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 23-28 ottobre 2000)*, 2 voll., Spoleto, 2001; sull'area meridionale dell'Umbria vd. *L'Umbria meridionale tra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno di Studi, Acquasparta 6-7 maggio 1989*, G. BINAZZI (a cura di), Perugia, 1991. Sulla *notitia* del saccheggio di Classe ad opera di Faroaldo vd. PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, p. 144.

<sup>831</sup> A tale fascia di territorio è dedicato un volume spoletino, vd. *Il corridoio bizantino e la Via Amerina in Umbria nell'Alto Medioevo*, E. MENESTÒ (a cura di), Spoleto, 1999 [Uomini e mondi medievali].

Amelia, Todi, Perugia e il *castrum Luceolis* – rappresentò in effetti la linea di confronto tra Longobardi e Bizantini, il corridoio lungo il quale si esercitavano le capacità politico-diplomatiche delle maggiori realtà politiche della penisola: il *regnum langobardorum* e il ducato spoletino qui si confrontavano con il ducato romano e l'Esarcato senza che ciò significasse, anche nei momenti di maggiore frattura, l'azzeramento della circolazione di uomini, merci ed idee che transitavano lungo e attraverso quella sottile striscia umbra.

L'importanza del ducato di Spoleto è confermata negli esiti della conquista franca: sebbene Carlo Magno avesse promesso di donare al pontefice romano i territori sui quali si estendeva l'autorità del duca spoletino, la dinamicità della costruzione politica ducale convinse il re franco a perseguire la strada del riconoscimento e della valorizzazione dei *duces* di Spoleto, persone scelte nella società locale ma, al tempo stesso, fedeli al nuovo sovrano.<sup>832</sup> L'abitudine della nuova dinastia al potere di appoggiarsi sui monasteri per affermare il proprio controllo sul territorio ebbe come risultato l'accelerazione del processo di attrazione dell'area umbra verso Santa Maria di Farfa. Malgrado l'obbligo della tonsura *more romanorum* alla quale furono costretti gli Spoletini nel momento in cui giurarono fedeltà al pontefice romano,<sup>833</sup> l'autonomia del loro ducato è infatti riconosciuta dal sovrano franco, anche se è possibile osservare il progressivo inglobamento dell'area ducale nell'orbita romana, tramite la mediazione della fondazione farfense. Come sottolinea Simone Collavini nella sua analisi puntuale, la parabola di numerose famiglie di ufficiali ducali si concluse, durante il periodo carolingio, con l'ingresso nella clientela farfense in forme molteplici: le chiese diventarono, così, gli obiettivi delle strategie politico-patrimoniali delle *élites* reatine, a scapito della gerarchia degli uffici, ormai inflazionata.<sup>834</sup>

La complicata transizione dal ducato longobardo alla nuova entità politica gravitante nell'orbita romana fu accompagnata da un vero e proprio boom agiografico, i cui risultati sono stati mirabilmente e approfonditamente analizzati in diversi contributi recenti da Emore Paoli ed Eugenio Susi.<sup>835</sup> La produzione agiografica spoletina è, infatti, profondamente segnata dal clima

---

<sup>832</sup> Sulla transizione dai Longobardi ai Carolingi vd. C. AZZARA, *L'Umbria dai Longobardi ai Carolingi*, in *Umbria Cristiana*, cit., I, pp. 199-222; S. M. COLLAVINI, *Duchi e società locali nei ducati di Spoleto e Benevento nel secolo VIII*, in *Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento* cit., I, pp. 125-166; G. V. B. WEST, *Charlemagne's involvement in Central and Southern Italy: Power and the limits of authority*, «Early Medieval Europe» 8 (1999), pp. 341-367; R. RUGGIERO, *Il ducato di Spoleto e i tentativi di penetrazione dei Franchi nell'Italia meridionale*, «Archivio Storico per le province napoletane» 84-85 (1968), pp. 77-116; con una prospettiva più generale vd. S. GASPARRI, *Il passaggio dai Longobardi ai Carolingi*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, I, C. BERTELLI – G. P. BROGIOLO (a cura di), Milano, 2000, pp. 25-44.

<sup>833</sup> *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I, pp. 495-496.

<sup>834</sup> S. M. COLLAVINI, *Duchi e società* cit., pp. 163-166.

<sup>835</sup> E. PAOLI, *Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati* cit., I, pp. 289-315; IDEM, *L'agiografia umbra altomedievale*, in *Umbria Cristiana* cit., II, pp. 479-529; IDEM, *I santi siri dell'Umbria e della Sabina*, in IDEM, *Agiografia e strategie politico-religiose. Alcuni esempi da Gregorio Magno al concilio di*

instauratosi nei decenni successivi all'affermazione dei Carolingi in Italia: i numerosi testi compilati tra la fine dell'VIII e il IX secolo traducono su pergamena quelle strategie condivise e ben caratterizzate il cui massimo comune denominatore consisté nella volontà di obliterare il passato longobardo del ducato e di aderire alla nuova riorganizzazione territoriale franco-papale nel tentativo di preservare l'antica estensione territoriale propria della costruzione politica ducale.

In tale prospettiva si inseriscono gli *Acta Cethei* (BHL 1730),<sup>836</sup> certamente composti successivamente al 773 per un evidente dettaglio *post eventum*. È evidente l'adesione ideologica del compilatore al programma politico della sede apostolica. I dettagli offerti dal racconto agiografico – quali l'esistenza di un ducato spoletino precedente all'invasione longobarda e il pellegrinaggio dei longobardi di Amiterno (antica città sita nei pressi dell'odierna L'Aquila) presso la tomba di san Pietro dove si sottomettono al pontefice romano – si spiegano, infatti, alla luce degli eventi verificatisi poco prima della caduta del regno in mano franche. Si tratta di quegli stessi avvenimenti narrati, poi, nel *Liber Pontificalis*: gli spoletini capeggiati dal futuro duca Ildeprando si erano effettivamente recati a Roma da Adriano I *ut eos in servitio beati Petri sanctaque Romanae ecclesiae susciperet*.<sup>837</sup> In questo senso è chiaramente intellegibile la strategia agiografica del compilatore volta ad offrire un'immagine di un ducato spoletino indipendente e pur strettamente legato alla Chiesa apostolica romana. Nel tragitto coperto dalle spoglie del vescovo Ceteo lungo il corso del fiume Pescara fino *in Jaternensem civitatem*,<sup>838</sup> Eugenio Susi intravede, inoltre, la dissoluzione del confine che separava *Aternum* (nel luogo dove oggi sorge la città di Pescara) e tutto il territorio teatino dal ducato di Spoleto, un risultato, anch'esso, dell'inserimento del ducato nell'orbita romana. Nelle parole pronunciate negli *Acta Cethei* da Gregorio Magno per istigare i Longobardi a non alienare gli *ecclesiastica praedia* è, poi, possibile leggere la preoccupazione della diocesi di *Amiternum* – spesso erroneamente identificata con Aterno (Pescara) ma che non fu mai sede episcopale – di conservare la propria integrità davanti alle voraci integrazioni patrimoniali del monastero di Farfa nell'area amiternina. Un desiderio, tuttavia, destinato a restare frustrato come

---

Trento, Spoleto, 1977, pp. 3-50 [Biblioteca del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria», 19]; in un unico volume sono ormai raccolti sette saggi di Eugenio Susi pubblicati tra il 1999 e il 2006, vd. E. SUSI, *Geografie della santità. Studi di agiografia umbra mediolatina (secc. IV-XII)*, Spoleto, 2008 [Uomini e mondi medievali, 10]; E. SUSI, *Agiografia e territorio*, in *I Longobardi dei ducati* cit., pp. 317-356.

Per un'analisi squisitamente letteraria degli stessi testi agiografici umbri vd. M. DONNINI, *Struttura letteraria dell'agiografia umbra altomedievale*, in *Umbria Cristiana* cit., pp. 531-552.

<sup>836</sup> *Acta Cethei* (BHL 1730), AASS *Iun.* II, pp. 689-693. Sul testo agiografico vd. E. PAOLI, *Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento* cit., pp. 291-292; E. SUSI, *Agiografia e territorio* cit., pp. 344-355.

<sup>837</sup> *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I, p. 495-496.

<sup>838</sup> *Acta Cethei* cit., p. 692.

testimonia la scomparsa dell'episcopato di Amiterno ricondotto nel X secolo sotto il controllo dei presuli di Rieti.<sup>839</sup>

Allo stesso modo tale spirito di adesione all'ideologia romana traspare negli *Acta XII Fratrum* (BHL 1620) che hanno per protagonisti dodici missionari siriani giunti nell'Italia centrale proprio per evangelizzare i territori del ducato di Spoleto. La leggenda, compilata necessariamente nell'arco temporale i cui estremi sono costituiti dai *Dialogi* di Gregorio Magno e dalla *notitia* inserita nel martirologio del diacono lionese Floro,<sup>840</sup> è tuttavia fortemente impregnata dalle aspirazioni spoletine caratteristiche del primo periodo carolingio. Pur riutilizzando preesistenti tradizioni agiografiche, il compilatore rivela una scarsa capacità di gestire coerentemente tale materiale al punto di istituire un'inverosimile collocazione temporale nella quale il papa Urbano I (227-231) è reso contemporaneo di Eugenio I (654-657), mentre gli imperatori romani Massimiano (286-310) e Diocleziano (284-305) vivono negli stessi anni di Totila (541-552). Questi isolati dettagli bastano a dimostrare la distanza tra il momento di redazione e i fatti narrati: l'analisi delle strategie agiografiche messe in atto dall'anonimo compilatore permette, tuttavia, di restringere ulteriormente il campo ai decenni immediatamente successivi alla conquista franca del regno longobardo. L'agiografo si preoccupa, infatti, di disegnare la mappa ecclesiastica dell'intera regione ponendo la città di Spoleto in posizione centrale, e ciò non soltanto dal punto di vista geografico:<sup>841</sup> i santi siri, dopo la sfortunata sosta romana durante la quale il capofamiglia Anastasio viene decapitato, si dirigono ciascuno in una delle città dell'Umbria. Il rilievo dato alla figura di Anastasio permetterebbe, secondo l'avviso di Emore Paoli, di considerare il santo siro come il doppio agiografico di Anastasio persiano: a tale ipotesi si potrebbe, poi, aggiungere un'ulteriore sovrapposizione con il santo omonimo le cui reliquie furono scoperte a Terni negli anni quaranta del IX secolo.<sup>842</sup> Tra i dodici missionari siri spicca la figura di Brizio, evangelizzatore nell'area dei Monti Martani, *in sextum miliarium a civitate Spoletina*:<sup>843</sup> il santo, catturato e ridotto in ceppi, riceve in prigione l'apparizione di san Pietro che gli attribuisce i poteri metropolitani *ut per singulas civitates episcopos ordinaret*.<sup>844</sup> Senza dilungarsi oltre sulla struttura del racconto agiografico,

---

<sup>839</sup> Sull'estinta diocesi amiterlina vd. anche M. R. BERARDI, *Appunti sulla diocesi di Amiterno e sulla plebania di S. Leonardo di Racinaro*, «Bollettino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria» LXXVII (1987), pp. 91-121.

<sup>840</sup> GREGORIUS I PAPA, *Dialogi*, ed. A. DE VOGÜÉ, II, pp. 298-302; FLORUS DIACONUS LUGDUNENSIS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS – G. RENAUD, pp. 123, 222.

<sup>841</sup> Sulla leggenda dei dodici Siri si è espresso diffusamente Emore Paoli, cfr. E. PAOLI, *I santi siri dell'Umbria e della Sabina* cit., pp. 24-50. Il testo agiografico è pubblicato negli *Acta Sanctorum*, vd. *Acta XII Fratrum* (BHL 1620), AASS *Iul.* I, pp. 9-16.

<sup>842</sup> E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale* cit., p. 487.

<sup>843</sup> *Acta XII Fratrum* cit., p. 14.

<sup>844</sup> *Ibidem*, p. 14.



ripercorsa esaustivamente negli studi spoletini del Paoli,<sup>845</sup> appare evidente già da questi pochi dettagli – Brizio ordinò, poi, i vescovi di Spoleto, Bevagna, Bettona e Perugia – come la geografia disegnata dall’agiografo sorpassi i limiti della carta geopolitica del periodo precedente al 773: il corridoio bizantino, nel quale si trovava Perugia, è integrato alla mappa territoriale sulla quale si realizza l’opera evangelizzatrice e ordinatrice dei missionari siriani. Il rapporto descritto tra Spoleto e Perugia presuppone non solo la presenza di un referente comune, Roma, ma anche un contestuale potenziamento della posizione politica dell’ex ducato spoletino rispetto a quello perugino. Gli elementi presentati permetterebbero, così, di riportare la compilazione degli *Acta XII fratrum* al periodo di governo del successore di Ildeprando, Winichis (789-822), caratterizzato da un lato dall’intensificarsi del ‘franchizzazione’ del Ducato e dall’altro da un forte politica di espansione.<sup>846</sup> L’attribuzione della guida della delegazione missionaria a un santo di nome Anastasio – Anastasio persiano era venerato a Roma presso il monastero *ad Aquas Salvias* e Liutprando, in occasione di un accordo con il papa Zaccaria nel 742, aveva deciso di far costruire a Cortona una chiesa dedicata proprio a sant’Anastasio in ricordo di una visione ricevuta nella città petrina nel 729, data che coincide con la pacificazione tra Longobardi e Romani –<sup>847</sup> potrebbe, inoltre, tradire una strategia agiografica mirata a ridimensionare la memoria delle tensioni tra il ducato e il papato durante i secoli longobardi: attraverso la figura di Anastasio l’immagine armonica del rapporto tra Spoletini e Romani sarebbe, così, stata artificialmente retrodatata per sottolineare la precocità dell’intesa con la città petrina.

Allo stesso contesto temporale è ricondotta la stesura della *Passio sancti Constantii episcopi et martyris* (BHL 1938) che narra le vicissitudini del nobile perugino Costanzo evangelizzatore e taumaturgo della città di Perugia.<sup>848</sup> Vittima delle persecuzioni, il santo si rifugia *ad locum qui dicitur Monticellus*,<sup>849</sup> dove trascorre molti giorni con Anastasio, *dei famulo*, finché, scovati dai pagani i due non vengono arrestati insieme a Carporo. I miracoli compiuti da Costanzo piegano, tuttavia, l’incredulità dei persecutori che liberano il santo e lo abbandonano sulla via Salaria, da dove egli si dispone a intraprendere il viaggio per incontrare i suoi ‘fratelli’ spoletini Concordio e

---

<sup>845</sup> E. PAOLI, *L’agiografia umbra altomedievale* cit., pp. 485-491; IDEM, *I santi siriani dell’Umbria e della Sabina* cit., pp. 25-26.

<sup>846</sup> Sulla storia del ducato di Perugia vd. G. RIGANELLI, *Perugia: da Ducato bizantino a Comune cittadino. Governo della città e assetto del territorio dalla fine del secolo VIII all’inizio del XII*, in *Studi sull’Umbria medievale e umanistica. In ricordo di Olga Marinelli, Pier Lorenzo Meloni, Ugo Nicolini*, M. DONNINI – E. MENESTÒ (a cura di), Spoleto, 2000, pp. 421-430.

<sup>847</sup> Cfr. E. PAOLI, *L’agiografia umbra altomedievale* cit., pp. 497-499; O. BERTOLINI, *Roma e i Longobardi*, Roma, 1972, pp. 38-42, 57; A. BADINI, *La concezione della regalità in Liutprando e le iscrizioni della chiesa di S. Anastasio a Cortona*, in *Longobardi e Lombardia: aspetti di civiltà longobarda*, I, Spoleto, 1980, pp. 283-302 [Congressi internazionali di Studi sull’Alto Medioevo, VI].

<sup>848</sup> Per il testo della *Passio*, vd. *Vita sancti Constantii episcopi et martyris*, AASS *Ian.* II, pp. 925-928.

<sup>849</sup> *Ibidem*, p. 926.

Ponziano. Intercettato dagli uomini dell'imperatore, Costanzo è nuovamente catturato e portato ad Assisi, dove viene sottoposto ad ulteriori tormenti per essere, infine, martirizzato nei pressi della città. Il suo corpo è, poi, riportato da Leviano a Perugia, dove viene sepolto. Non può essere considerato un caso il ricorso alle figure di Anastasio e Carpofo, un altro dei dodici missionari siriani, così come la menzione di Concordio e Ponziano, martiri spoletini, e la scelta di Assisi, città 'culturalmente' legata a Spoleto in ragione della condivisione della leggenda di san Savino.<sup>850</sup> L'appello a santi legati all'area dell'ex ducato longobardo tradirebbe, dunque, l'attrazione di Perugia verso Spoleto, processo testimoniato dalla medesima agiografia perugina, in un periodo che non può che coincidere, anch'esso, con la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo. La forchetta cronologica proposta è confermata dall'affermazione del culto dei santi Concordio e Ponziano proprio nell'VIII secolo, quando furono compilate la *Passio Concordii* (BHL 1906) e la *Passio Pontiani* (BHL 6891), che dalla prima dipende. Il contatto tra il martire Concordio e i santi Antimo ed Eutiche permetterebbe, inoltre, di circoscrivere l'ambito redazionale allo *scriptorium* del monastero di Santa Maria di Farfa, nel quale fu compilato il cosiddetto 'ciclo salario'.<sup>851</sup> L'osservazione dei debiti dell'agiografia umbra rispetto alla letteratura farfense, uniti ad altri accattivanti indizi come la frequentazione ricorrente della Via Salaria che rappresentava uno degli itinerari prediletti dai santi promossi dalla produzione agiografica di Farfa,<sup>852</sup> permetterebbe di scorgere dietro la compilazione dei testi dedicati ai martiri della regione proprio i monaci del monastero sabino. Allo *scriptorium* del potente cenobio farfense Emore Paoli riconduce la compilazione non solo della *Passio Constantii*, ma anche degli *Acta XII Fratrum*, riuscendo, così, a spiegare l'identità di vedute tra l'agiografia 'spoletina' e 'perugina', così come il favore con il quale i due agiografi guardano a Spoleto, città alla quale Farfa fu legata fin dalle origini. Independentemente dalla correttezza dell'ipotesi proposta, che appare tuttavia assai convincente, entrambe le agiografie videro la luce in un contesto caratterizzato da una ristrutturazione politico-territoriale la cui chiave di volta è rappresentata dall'incombente presenza della sede apostolica romana: all'intervento di san Pietro l'anonimo compilatore degli *Acta XII Fratrum* riconduceva, infatti, la nomina di Brizio a metropolita dell'Umbria tratteggiando quel legame di subordinazione al quale la regione si trovò effettivamente sottoposta successivamente al 773.

<sup>850</sup> Cfr. C. LA ROCCA, *L'évolution d'une figure hagiographique* cit., in particolare sull'evoluzione carolingia della figura di Savino pp. 939-943.

<sup>851</sup> I testi in questione sono stata approfonditamente studiati da Manlio Simonetti al quale si rimanda per ogni approfondimento, vd. M. SIMONETTI, *Note su alcune passioni di martiri umbri*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 39 (1963), pp. 251-254; IDEM, *I santi e i santuari antichi della Via Salaria da Fidene ad Amiterno*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 66 (1990), pp. 254-259.

<sup>852</sup> E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale* cit., pp. 495-497.

Alla ricordata convergenza tra il ducato spoletino, Farfa e la sede petrina potrebbe rimandare anche la redazione della *Vita sancti Laurentii* (BHL 4748b), un vero e proprio calco della Vita di papa Gaio inserita nel *Liber Pontificalis*: il testo, tramandato da un unico manoscritto,<sup>853</sup> rappresenterebbe, da un lato, uno dei risultati della subordinazione della cattedra spoletina alla sede romana e, dall'altro, il prodotto della collaborazione tra l'episcopato di Spoleto e i monaci di Farfa, per i quali è particolarmente pregnante la devozione per Lorenzo, santo considerato il fondatore del prestigioso cenobio. Questi sarebbe, infatti, comparso nel proemio della *Constructio monasterii Farfensis*, redatto alla fine del IX secolo e malauguratamente andato perso, sebbene tale tradizione può essere convincentemente ricondotta a origini più antiche.<sup>854</sup>

Il passato longobardo di Spoleto è, invece, sorprendentemente obliterato anche a livello agiografico, come dimostra il silenzio che circonda il vescovo e martire di Spoleto, san Sabino, tratteggiato durante il periodo longobardo come un 'santo di stirpe', protettore del ducato in lotta contro i Romani.<sup>855</sup> La *Passio sancti Sabini* (BHL 7452),<sup>856</sup> anch'essa compilata posteriormente al 773, tace il celebre episodio narrato da Paolo Diacono nella sua *Historia Langobardorum* e presenta, invece, il santo come un anziano vescovo di Assisi, città nella quale si svolge tutta la parabola del martire fino all'estremo momento del martirio che ebbe luogo a Spoleto. Il testo agiografico, che Emore Paoli considera composto nella città ducale, sarebbe la trasposizione letteraria della volontà «di rinforzare agiograficamente i confini tra il nord del ducato e Perugia»<sup>857</sup> proprio nell'area in cui si trovava Assisi, ormai inglobata nell'orbita spoletina. In tale contesto, l'obliterazione dell'episodio che vedeva il santo agire *contra Romanos* altro non sarebbe che il tentativo di evitare che i progetti espansionistici del duca fossero recepiti come una nuova offensiva contro la sede apostolica romana.

Ai progetti di espansione di Spoleto sembra invece opporsi la *Passio sancti Feliciani* (BHL 2846), testo che vide la luce nella città di Foligno e che è tradito dal celebre passionario farfense del IX secolo (Farf. 29) conservato presso la Biblioteca Nazionale di Roma "Vittorio Emanuele".<sup>858</sup> La

---

<sup>853</sup> BHL 4748b è tradita dal manoscritto viennese Palat. Lat. 357, ff. 203r-v (X secolo) ed è stata trascritta da A. DUFOURCQ, *Études sur les Gesta martyrum romains*, III, *Le mouvement légendaire grégorien*, Parigi, 1907, p. 62, n. 3.

<sup>854</sup> Su san Lorenzo di Farfa vd. E. PAOLI, *I santi siri dell'Umbria e della Sabina* cit., pp. 39-50.

<sup>855</sup> O. GUILLOT, *Les saints des peuples et des nations dans l'Occident des V<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. Un aperçu d'ensemble illustré par les cas des Francs et Gaule*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto, 1989, pp. 210-211 [Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXVI]. Cfr. l'episodio dell'*Historia Langobardorum* che narra il confronto tra il duca Ariulfo e il santo spoletino, PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, pp. 192-194.

<sup>856</sup> Il testo della *Passio sancti Savini episcopi et martyris* è pubblicato in S. BALUZIUS, *Miscellanea*, I, Lucca, 1761, pp. 12-14.

<sup>857</sup> E. PAOLI, *Tradizioni agiografiche* cit., p. 295.

<sup>858</sup> Il testo è edito in M. FALOCI PULIGNANI, *La Passio sancti Feliciani e il suo valore storico*, Perugia, 1918, pp. 45-51. Sul passionario Farf. 29 vd. E. SUSI, *Strategie agiografiche altomedievali in un leggendario di Farfa*, «Cristianesimo

*Passio* lega indissolubilmente l'opera di evangelizzazione di Feliciano alla Chiesa romana: il martire dedito a una poca proficua attività missionaria – i cui unici esiti positivi si registrano nella città di Perugia – riceve da papa Vittore il pallio e, dunque, con esso i poteri di un *episcopus* metropolitano, ai quali il santo ricorre per ordinare vescovo Valentino di Terni. Il martire folignate, associato ai santi Abdon e Sennen, viene, poi, riportato a Roma per ordine dell'imperatore Decio: Feliciano, vecchio e malato, non raggiunge, tuttavia, l'Urbe e muore nei pressi di Foligno, dove viene sepolto. Il testo, datato soventemente al periodo precarolingio,<sup>859</sup> deve invece essere anch'esso ricondotto ad un contesto posteriore alla subordinazione di Spoleto alla Chiesa petrina: non a caso la concessione del pallio episcopale ricorda l'elargizione dello stesso privilegio da parte di san Pietro a Brizio negli *Acta XII Fratrum*. La stessa geografia nella quale si muove san Feliciano interessa, come sottolinea incisivamente Emore Paoli, proprio quei territori che non erano ancora stati rivendicati dall'agiografia di Spoleto nel tentativo di disegnare uno spazio parallelo e opposto a quello tracciato dai testi pro-spoletini. Proprio Spoleto ed Assisi costituiscono, infatti, i maggiori ostacoli nell'opera di evangelizzazione svolta da Feliciano: la prima, dedita al culto di Diana, si rivela sorda alla predicazione del santo di Foligno, così come Assisi resiste ad ogni tentativo di conversione. Nel testo trova, invece, espressione letteraria il tentativo della Chiesa di Foligno di stabilire un legame con Perugia al fine di contenere le mire espansionistiche di Spoleto: Perugia si rivela, così, l'unica città che accoglie il *verbum* predicato da Feliciano sublimando sul piano agiografico quella volontà di dialogare con un altro centro della regione interessato ad opporsi all'invadente presenza spoletina. Anche la scelta di associare il martire folignate ai santi romani Abdon e Sennen potrebbe alludere, per assonanza onomastica, agli *Acta XII Fratrum* che ricordavano la sepoltura dei due santi Abbondio e Carpofofo proprio a Foligno: in questo senso l'anonimo compilatore avrebbe voluto dissimulare i legami con Spoleto e proporre una leggenda anti-spoletina fortemente marcata in senso competitivo, condizione che non può che rimandare a quel processo di riconfigurazione territoriale successivo al giuramento di fedeltà degli abitanti di Spoleto ad Adriano I. Tali strategie agiografiche sembrerebbero sconsigliare di ricondurre la committenza della *Passio sancti Feliciani* al monastero di Farfa, come si è detto schierato a fianco della politica del ducato spoletino, e ciò malgrado il precoce inserimento del testo nel passionario

---

nella storia» 18 (1997), pp. 277-302. Il testo è finemente analizzato in E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale* cit., pp. 501-505.

<sup>859</sup> Sulle differenti datazioni proposte da Michele Faloci Pulignani, Francesco Lanzoni e Albert Dufourcq vd. E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale* cit., p. 501, n. 119.

farfense.<sup>860</sup> La committenza farfense potrebbe, tuttavia, costituire un'ipotesi concreta e percorribile nel caso in cui il testo sia stato compilato in quel particolare momento che vide temporaneamente distanziarsi le posizioni del duca di Spoleto e del monastero durante il governo di Winichis nei primi anni novanta dell'VIII secolo.<sup>861</sup> Un'altra ipotesi accattivante, e pur tuttavia convincente, vedrebbe invece i monaci di Farfa alimentare in modo spregiudicato le opposizioni tra le diverse città dell'Umbria allo scopo di cogliere gli inevitabili benefici rappresentati dalla possibilità di porsi come l'attore più forte, e l'arbitro, nel palcoscenico regionale.

Più sicura appare, invece, la paternità farfense della *Passio sancti Felicis episcopi Martani* (BHL 2868b) il cui elemento caratterizzante è rappresentato dalla traslazione delle reliquie del vescovo Felice dalla diocesi tudertina (*vicus Martis ad Tudertum*) a Giano, *castrum* del ducato di Spoleto.<sup>862</sup> Non solo l'area diocesana di Todi rientrava nei territori verso i quali si rivolgevano le mire espansionistiche di Spoleto, ma per di più il 'corridoio bizantino' nel quale si muove san Felice altro non era che una delle zone destinate ad essere inglobate progressivamente nel patrimonio di Santa Maria di Farfa.<sup>863</sup>

Nello stesso 'pacchetto agiografico' rientra, infine, la *Vita sancti Fortunati presbyteri* (BHL 3087) compilata dal prete Audelao:<sup>864</sup> sebbene il santo ritratto conservi forti tratti di ascendenza germanica, l'agiografo riconduce abilmente la sua parabola in una prospettiva romano-cattolica. Senza voler sottolineare eccessivamente alcuni espedienti agiografici dal sapore decisamente 'barbarico' – tra i quali vale la pena ricordare la verga conficcata sulla tomba del santo destinata a trasformarsi in un grande albero al quale vengono attribuiti dalla popolazione poteri miracolosi –<sup>865</sup> è pur vero che le interpretazioni offerte da Audelao inseriscono mirabilmente la vita di san Fortunato in un contesto in cui ogni possibile opposizione ideologica tra tradizioni germaniche e cattoliche è ormai resa inconsistente e, anzi, essa sembra confluire, quale nuova linfa vivificatrice, nella produzione agiografica che in tali presupposti affondava le proprie radici. Il palcoscenico nel quale si muovono i vari personaggi della *Vita* riunisce, poi, in un unico orizzonte i territori bizantini

---

<sup>860</sup> Eugenio Susi considera, invece, il racconto dedicato a Feliciano come uno dei risultati dell'intensa attività agiografica che si svolse nell'VIII secolo, parallelamente all'ampliamento del patrimonio territoriale, in quell'instancabile fucina che fu Santa Maria di Farfa, cfr. E. SUSI, *Strategie agiografiche* cit., p. 291.

<sup>861</sup> Sugli attriti tra il duca spoletino e Santa Maria di Farfa, vd. S. GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto. Istituzioni, poteri, gruppi dominanti*, in *Il ducato di Spoleto. Atti del IX Congresso internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1983, pp. 103-104, 117-120.

<sup>862</sup> Le tre recensioni del testo sono pubblicate in M. FALOCI PULIGNANI, *S. Felice vescovo martire dell'Umbria*, «Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria» 4 (1917-1919), pp. 456-479.

<sup>863</sup> Cfr. E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale* cit., pp. 505-506.

<sup>864</sup> Il testo è stato recentemente ripubblicato in S. NESSI, *La Vita sancti Fortunati presbyteri*, in IDEM – E. PAOLI, *San Fortunato di Montefalco. Un evangelizzatore umbro del IV secolo*, S. Maria degli Angeli, 1995, pp. 20-32.

<sup>865</sup> Per una presentazione e analisi di tali 'residui germanici e pagani' nella produzione documentaria, letteraria e iconografica altomedievale si rimanda a S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto, 1983 [Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 6].

e quelli del ducato spoletino tradendo ancora una volta una composizione successiva al 773. Il momento della compilazione del testo è probabilmente da considerarsi a ridosso di tale data, poiché il ricordo delle barriere intercorrenti tra l'area longobarda e quella bizantina appare ancora vivido nella memoria di Audelao. Anche il culto del santo restò, nei fatti, circoscritto ai territori del ducato e si oppose a quello del santo omonimo, vescovo di Todi, venerato nell'area di Perugia e di Gubbio. In questo senso la ricomposizione territoriale dell'Umbria non significò una repentina ricucitura delle due realtà politico-territoriali e, di conseguenza, neanche un'osmosi tra le tradizioni culturali relative a due aree che per secoli si erano trovate su versanti contrapposti. Un'analoga integrazione della 'tradizione germanica' in una prospettiva cattolica è testimoniata dal testo della *Vita sancti Iohannis Penariensis* (BHL 4420), la cui composizione oscilla tra il VI e il IX secolo.<sup>866</sup> La datazione del testo, che Sofia Boesch Gajano ritiene compilato in un momento successivo alla conversione al cattolicesimo degli Spoletini, dunque tra la metà del VII e l'VIII secolo, potrebbe tuttavia essere mossa ulteriormente verso il basso se nella figura di Giovanni si volesse intravedere l'influenza della leggenda degli eremiti-monaci siriani immortalata negli *Acta XII Fratrum*.

Analogamente a quanto accadde nei territori del *regnum langobardorum*, la novità rappresentata dall'insediamento al potere dei Carolingi costituì un momento di necessaria ridefinizione degli equilibri ormai assestati nei due secoli di presenza longobarda. Nel caso spoletino, l'arrivo dei Franchi si tradusse nella prepotente rivendicazione delle terre del ducato da parte della Chiesa Romana: pur mantenendo nominalmente la propria autonomia, i duchi di Spoleto smisero di sentirsi e di comportarsi come longobardi inserendosi rapidamente, e mirabilmente, nella nuova rete di poteri e comunicazioni che si tesseva in Umbria tra la sede apostolica romana e il potente monastero di Santa Maria di Farfa. Il processo accelerò in maniera considerevole quella sterzata nelle strategie politiche delle *élites* spoletine, attestata già nell'VIII secolo, che le portò a volgersi con frequenza sempre maggiore al cenobio farfense, ormai patrono più appetito della regione. Ancora una volta il passaggio dal periodo longobardo a quello carolingio si compì senza grandi scossoni: le *élites* locali riuscirono a conservare le proprie posizioni di potere adeguandosi ai nuovi equilibri che imponevano la necessità del dialogo con le istituzioni che dalla conquista franca avevano tratto i maggiori vantaggi, cioè la Chiesa romana e il monastero sabino. La conquista franca non poteva che rafforzare la presa di Santa Maria di Farfa sulla società locale: il costume di appoggiarsi sulle fondazioni cenobitiche quali efficaci avamposti di potere nelle aree di recente annessione trovava nel cenobio sabino un ennesimo candidato per la mediazione e l'inquadramento dell'area spoletina

---

<sup>866</sup> *Vita sancti Ioannis abbatis Paranensis*, AASS Mart. III, p. 31.

nel panorama carolingio. L'appropriazione di quell'orizzonte costituito dal ducato di Spoleto significò un parallelo interesse da parte dei monaci sabini nell'inserire le devozioni locali nel proprio *pantheon sanctorum*. Il processo, come sempre accade in questi casi, non fu unilaterale, anche se è innegabile che lo *scriptorium* di Farfa giocò il ruolo determinante del centro in cui le diverse strategie agiografiche trovarono la propria massima coerenza e pregnanza.<sup>867</sup>

Competizione e integrazione possono essere identificati come i due estremi polari della dialettica che si stabilì tra la società umbra, nella quale erano cadute le antiche frontiere tra ducato longobardo e terre bizantine, e il contesto 'romano' nel quale si incontravano, anche se non sempre senza attriti, sia gli interessi dei pontefici dell'Urbe che quelli dei monaci di Farfa. Da un lato, dunque, la produzione agiografica spoletina diede voce alle aspirazioni del ducato di imporsi sui territori che avevano fatto parte del corridoio bizantino – in questo senso è possibile leggere gli *Acta XII Fratrum* (BHL 1620), la *Passio sancti Sabini* (BHL 7452), la *Passio sancti Feliciani* (BHL 2846), la *Passio sancti Felicis episcopi Martani* (BHL 2868b), la *Vita sancti Fortunati presbyteri* (BHL 3087)– e, soprattutto, sulle città di Perugia e Assisi. Lo slancio espansionistico spoletino è avvertibile nella risposta agiografica coniugata nei testi dedicati ai santi venerati nei centri compresi in quel sottile lembo di terra che separò per due secoli le terre del *regnum langobardorum* dal ducato: la *Passio sancti Constantii episcopi et martyris* (BHL 1938) e la *Passio sancti Feliciani* (BHL 2846) testimoniano, come si è visto, il tentativo di resistere all'ampliamento dell'orbita spoletina conservando in qualche modo il ricordo dell'antica opposizione tra la fascia settentrionale ed occidentale dell'Umbria, nella quale si trovavano Perugia, Monticellus e Todi, e l'area meridionale sulla quale si esercitava l'autorità del duca di Spoleto.<sup>868</sup> Tale tipo di agiografia competitiva, contrariamente a quanto avvenne nei territori del regno italico, era espressione non tanto della Chiesa episcopale locale, quanto piuttosto il risultato di una politica di espansione e di legittimazione condotta dalle élites politiche *tout court* occupate contestualmente ad ampliare l'estensione delle aree sottoposte al proprio controllo. La voce dei vescovi, potentemente veicolata dalle agiografie compilate nei territori del regno, si confonde nella letteratura spoletina con le aspirazioni ducali e con quelle dell'aristocrazia che intorno al duca si riuniva. In questa constatazione risiede la maggiore divergenza tra i testi agiografici spoletini e quelli redatti nei centri episcopali dell'Italia settentrionale: le Chiese episcopali del regno manifestarono una maggiore consapevolezza di sé e, con essa, una spiccata attitudine a porsi come interlocutori principali

---

<sup>867</sup> In tal senso è pertinente ricordare ancora una volta l'allestimento del passionario farfense (Farf. 29) che organizzò in un'unica raccolta un numero importante di testi dedicati ai santi venerati nei luoghi sui quali si protendeva, ormai, la lunga mano del monastero, vd. E. SUSI, *Strategie agiografiche altomedievali* cit., in particolare vd. pp. 290-294.

<sup>868</sup> Estremamente utile per visualizzare gli opposti orizzonti geografici disegnati dall'agiografia umbra altomedievale è la carta presentata in E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale* cit., p. 490.

rispetto alle autorità caroline. Il caso spoletino si differenzia in tal senso anche rispetto alla Tuscia, dove la letteratura agiografica fu, invece, espressione evidente della propaganda politica dei vescovi e della Chiesa di Lucca. A Spoleto, l'assenza di emissari regi e, dunque, la maggiore coesione tra le autorità civili ed ecclesiastiche, espressioni della stessa società locale, potrebbe aver costituito il presupposto per la compilazione di un'agiografia nella quale le posizioni episcopali e ducali si fusero in un unico programma propagandistico. La competitività che caratterizza l'agiografia di Spoleto carolingia si diresse, così, verso i nuovi territori sui quali si poteva ormai estendere l'autorità del duca, cioè quelle aree che fino alla caduta della monarchia longobarda avevano separato il ducato dal regno. In tale contesto appare poco importante la preoccupazione per le 'gloriose origini' delle cattedre episcopali che caratterizzò, invece, le scritture agiografiche del regno italico: la volontà di celebrare il prestigio dei presuli locali e delle loro Chiese costituì certamente uno dei moventi per la compilazione leggibili in filigrana nei testi umbri, tuttavia tale aspetto non rappresenta in nessun caso l'elemento predominante dell'agiografia dell'Umbria carolingia come fu, invece, il caso per la letteratura del regno italico.

Alla 'competizione' che si sviluppava ad un livello orizzontale si sovrappone l'integrazione, su una scala verticale, dello spazio regionale umbro nell'orbita farfense e romana. Il recupero e la riproposizione non solo degli itinerari battuti dai santi protagonisti dell'agiografia di Farfa – la Via Salaria è l'itinerario lungo il quale si muove san Costanzo –, ma anche del nome del santo principale del pantheon farfense, il patrono del cenobio san Lorenzo, ben illustrano l'inserimento della letteratura umbra nel panorama agiografico del monastero sabino. Tale integrazione fu, in misura preponderante, un processo perseguito da entrambe le parti: da un lato il cenobio sabino accresceva e tutelava i propri interessi in area umbra, dall'altro le *élites* locali trovavano nelle strutture del monastero, ormai potente proprietario terriero, i nuovi canali per l'esercizio del proprio peso politico e per la dimostrazione del proprio prestigio. Le competizioni tra l'area spoletina e gli ex territori bizantini si ricomponevano, talvolta artificialmente e proditoriamente, nell'opera di organizzazione del materiale agiografico umbro condotta dai monaci di Farfa: le opposizioni potevano, allora, diventare un ulteriore strumento nelle mani del monastero per affermare la propria autorità su uno scacchiere locale che la ricomposizione territoriale non aveva potuto rendere veramente coeso. D'altro canto l'allineamento sulla posizione romana rappresentava per Spoleto il requisito indispensabile per perseguire le proprie politiche di espansione: l'adesione al programma politico della sede apostolica che traspare negli *Acta Cethei* (BHL 1730), così come le allusioni ai momenti di collaborazione tra Longobardi e Romani – basti ricordare la sovrapposizione tra il siro Anastasio coprotagonista degli *Acta XII Fratrum* e l'omonimo persiano venerato a Roma –



costituiscono le prove evidenti del tentativo di offrire un ‘passato agiografico’ ad una sinergia di intenti che faticosamente si andava stabilendo tra Spoletini e Chiesa petrina nel primo periodo carolingio. Roma costituiva, ormai, il termine di confronto ineludibile con il quale le realtà politiche ed ecclesiastiche dell’Italia centrale dovevano fare i conti: com’è stato possibile osservare per la Tuscia, l’estensione delle aree sottoposte al controllo del pontefice romano costituì un elemento di destabilizzazione degli equilibri territoriali al quale le società locali tentarono di opporsi. La conquista franca provocò, in tutte le aree della penisola, un riassetto delle gerarchie tra i diversi attori politici sul territorio. Mentre nei territori del regno la competizione si scatenò tra le città episcopali, nell’Italia centrale il vero paradigma di confronto fu rappresentato dalla Chiesa romana rispetto alla quale doveva ridisegnarsi la carta geopolitica della regione. L’inserimento dell’area umbra nell’orbita romana non significò, tuttavia, la disgregazione della società spoletina o l’incapacità di esprimere una genuina voce locale: parallelamente ai grandi enti ecclesiastici si andava radicando sul territorio la rete degli ufficiali locali, espressioni entrambe, spesso senza alcuna frizione, delle *élites* regionali. Così, nell’ultimo scorcio del IX secolo, l’Umbria poteva lanciare il proprio candidato alla lotta per l’eredità carolingia: il duca Guido cinse, così, in successione, nell’889 a Pavia, la corona di re d’Italia e, nell’891 a Roma, quella imperiale. L’avventura del duca di Spoleto non era destinata a durare, ma essa è non di meno la prova della vivacità della vita politica spoletina e della solidità della società locale in grado di sostenere la candidatura all’Impero del proprio esponente di punta.

### 8.1.3. I santi al sostegno dell’ultimo baluardo longobardo: l’agiografia del ducato di Benevento

Come fu il caso per il ducato di Spoleto, anche la più meridionale realtà politica longobarda fu uno dei risultati immediati della discesa del popolo in armi di Alboino nel 568-569.<sup>869</sup> Sebbene la

---

<sup>869</sup> La bibliografia sul ducato di Benevento è molto ampia e per tale ragione un’indicazione completa di tutti i riferimenti non è praticabile in questa sede. Per ragioni di economicità si rinvia ad alcuni importanti lavori di sintesi, nei quali è possibile ritrovare ulteriori e puntuali rimandi alla bibliografia, vd C. AZZARA, *Spoletto e Benevento e il regno longobardo in Italia*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento* cit., pp. 105-123; F. BURGARELLA, *Bizantini e Longobardi nell’Italia meridionale*, in *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento* cit., pp. 181-204; S. GASPARRI, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, II/1, Napoli, 1987, pp. 85-146; S. PALMIERI, *Duchi, principi e vescovi nella Langobardia meridionale*, in *Langobardia e longobardi nell’Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, Atti del 2° Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell’Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), G. ANDENNA – G. PICASSO (a cura di), Milano, 1996, pp. 43-99; J.-M. MARTIN, *La Langobardia meridionale*, in *Il Regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, S. GASPARRI (a cura di), Spoleto, 2004, pp. 327-365; V. VON FALKENHAUSEN, *I Longobardi meridionali*, in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Torino, 1983, pp. 249-364 [Storia d’Italia diretta da G. Galasso, 3]; C. D.

comunità storiografica non abbia ancora raggiunto un accordo definitivo sulla data precisa dell'insediamento dei Longobardi nel Meridione, e ciò soprattutto in ragione del peso accordato alla versione dei fatti offerta da Paolo Diacono nella sua *Historia Langobardorum*,<sup>870</sup> oggi l'ipotesi più accreditata riconosce negli ausiliari dell'esercito bizantino, già stanziati nella regione, il primo nucleo longobardo che nel tempo avrebbe dato corpo al ducato di Benevento. È innegabile, in ogni caso, che fin dalla fine del VI secolo i Longobardi avevano occupato larga parte della Campania e della *Daunia* – con tale denominazione si identificava nel linguaggio delle fonti la parte settentrionale della Puglia – giungendo nel 581 a porre sotto assedio la città di Napoli. Nel secolo seguente il duca Romualdo I si impadroniva della Puglia centrale raggiungendo lo sbocco sul golfo di Taranto e nel 702 Gisulfo I sottraeva all'Impero d'Oriente le città di Sora, Arpino, Arce e Aquino. Sebbene la parte più importante del Meridione rispondesse ormai agli ordini del duca di Benevento, alcune zone conservavano la loro indipendenza o, quanto meno, nominale subordinazione al *basileus* residente a Costantinopoli: tra queste il ducato di Napoli (che a quell'epoca comprendeva ancora Amalfi), Gaeta, la Calabria meridionale e il sud del Salento. Ad eccezione di queste porzioni di territorio, il ducato longobardo arrivò ad occupare tutto il mezzogiorno conferendogli un'unità istituzionale.

Il particolarismo del ducato di Benevento è particolarmente forte, più di quanto lo siano quello di Spoleto e del Friuli, e ciò certamente in ragione della lontananza geografica dal cuore del regno. Rispetto alla monarchia longobarda, i detentori della carica ducale godettero di una lunga continuità dinastica: la famiglia di origine friulana che si insediò al potere con Arechi I (590-640) si mantenne ininterrottamente al vertice del ducato fino al 731. La posizione del *dux* di Benevento si appoggiava, d'altronde, su solide basi economiche: non solo la massima carica civile possedeva notevoli estensioni demaniali e fondazioni ecclesiastiche, sulle quali riscuoteva multe e confische giudiziarie, ma riusciva a porsi quale autorità alternativa rispetto all'Impero d'Oriente coniando, a partire dalla fine del VII secolo, monete d'oro che erano chiare contraffazioni della monetazione bizantina. L'importanza e la forza del ducato beneventano sono evidenti nel risultato di tale politica monetaria: la moneta del duca si affermò, infatti, come il circolante dominante nell'Italia meridionale. La coniazione d'oro, pur attraverso le inevitabili svalutazioni, sarebbe proseguita

---

FONSECA, *Langobardia minore e Longobardi nell'Italia meridionale*, in *Magistra barbaritas. I barbari in Italia*, Milano, 1984, pp. 127-184; N. CILENTO, *Italia meridionale longobarda*, Milano-Napoli, 1966.

<sup>870</sup> PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, p. 168. In questo senso è importante ricordare l'atteggiamento 'filo-beneventano' di Paolo Diacono motivato dai contatti che lo storico longobardo intratteneva con la corte di Arechi II. Tale simpatia è inevitabilmente il filtro attraverso il quale le vicende del ducato vengono reinterpretate e fissate su pergamena nell'opera storico-letteraria dell'intellettuale, vd. P. CAMMAROSANO, *Spoleto e Benevento e gli imperi*, in *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento* cit., pp. 167-179, in particolare pp. 169-170.

ininterrotta fino alla metà del IX secolo quando giunse al proprio termine.<sup>871</sup>

Con l'intervento di Liutprando il ducato periferico riprende, infine, contatto con la monarchia: il sovrano longobardo insedia, in due riprese, a Benevento prima il proprio nipote Gregorio, poi nel 742 un altro membro del suo gruppo familiare, Gisulfo II, che era stato privato della carica ducale nel decennio precedente. Malgrado i due interventi nel sud della penisola, la monarchia non sembra possedere beni nel ducato meridionale e la totalità del fisco appare nelle mani del duca: come sottolinea Jean-Marie Martin anche le donazioni dei sovrani ai monasteri siti nei territori del ducato riguardano beni esterni alle pertinenze del *dux* beneventano.<sup>872</sup> Fu, poi, il figlio di Gisulfo II, Liutprando, alleatosi con il papa Desiderio nel 758, ad insediare al potere con un intervento militare, il duca Arechi II che probabilmente apparteneva all'antica dinastia ducale. Negli ultimi decenni di vita della monarchia longobarda i contatti tra il nord e il sud della penisola si infittirono: soprattutto Astolfo si adoperò per ricondurre alla subordinazione al regno i due ducati periferici, come testimoniano i due documenti vergati rispettivamente nel 756 e nel 766.<sup>873</sup> La collaborazione tra le due realtà politiche longobarde è testimoniata, inoltre, dalla presenza di guerrieri beneventani nelle fila dell'esercito che tra il 755 e il 756 pose d'assedio Roma.<sup>874</sup> In senso inverso Arechi II offrì in donazione al monastero regio di S. Salvatore di Brescia, fondato dal suocero Desiderio, alcuni beni tra i quali spicca il cenobio di S. Liberatore sito in *finibus Beneventanis*.<sup>875</sup>

Al momento della rovinosa caduta della *regnum langobardorum* in mani franche, il ducato di Benevento costituiva non solo la realtà politica longobarda che poteva vantare la maggiore antichità, come si è detto soprattutto in considerazione della continuità dinastica, ma anche la più prestigiosa erede della famiglia regia decaduta in ragione del matrimonio celebrato tra il duca Arechi II e la figlia di Desiderio Adelperga. Non deve sorprendere, quindi, che l'incoronazione di Carlo Magno a *rex langobardorum* abbia avuto come naturale conseguenza la rivendicazione del duca beneventano che poteva ora presentarsi come l'unico capo della *gens langobardorum*.

Il titolo di *princeps* assunto nel 774 dal *dux* di Benevento costituì certamente una svolta fondamentale nell'ideologia politica del ducato, tuttavia il potenziamento della massima autorità longobarda del Meridione era un processo avviato già nei primi anni di governo di Arechi II: poco

---

<sup>871</sup> Cfr. J.-M. MARTIN, *Economia naturale ed economia monetaria nell'Italia meridionale longobarda e bizantina (secoli VI-XI)*, in *Storia d'Italia, Annali, 6. Economia naturale, economia monetaria*, R. ROMANO – U. TUCCI (a cura di), Torino, 1983, pp. 181-219, in particolare sulla monetazione beneventana vedi pp. 185-188.

<sup>872</sup> J.-M. MARTIN, *La Longobardia meridionale* cit., pp. 335-336.

<sup>873</sup> Per il giudicato del 756 vd. *Chronicon Sanctae Sophiae (Cod. Vat. Lat. 4939)*, ed. J.-M. MARTIN, I, Roma, 2000, n. 25, pp. 375-378 [Fonti per la storia dell'Italia medievale, RIS<sup>3</sup>, I-II]. Il documento relativo al processo del 766 è, invece, edito nel CDL V, ed. H. ZIELINSKI, n. VII (766).

<sup>874</sup> Cfr. O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Roma, 1941 [Storia di Roma dell'Istituto di studi romani, IX], pp. 558-572.

<sup>875</sup> CDL III/I, ed. C. BRÜHL, n. 44.

dopo il suo insediamento al potere il duca aveva proceduto a riunire a Benevento numerose reliquie di santi che avrebbero dovuto non solo esaltare l'unità del ducato, ma anche sottolineare la sacralità del palazzo nel quale risiedeva la massima autorità politica. Il principe beneventano procedette ad una vera e propria imitazione dei modelli regi che per due secoli avevano trovato a Pavia la loro massima espressione. Il deciso sviluppo del ducato beneventano in senso monarchico è manifesto nell'iconografia: a Capua, nella chiesa dei SS. Apostoli, Arechi II è raffigurato con una corona in testa e con uno scettro in mano mentre riceve, seduto su un trono d'oro, la delegazione inviata da Carlo Magno. L'influenza bizantina in tale simbologia monarchica è evidente, tuttavia il modello di sovranità adottato resta fortemente connotato in senso longobardo. La politica edilizia del *princeps* Arechi II contribuì anch'essa a mutare profondamente il paesaggio urbano del principato: Salerno divenne la seconda capitale, così la sua superficie fu quadruplicata e la città venne dotata di un palazzo di residenza per il principe; allo stesso modo, a Benevento una *civitas nova* fu affiancata al centro antico e i due nuclei furono, poi, congiuntamente fortificati. L'edilizia religiosa è un altro punto importante del programma 'monarchico' di Arechi II: nella capitale venne fondato il monastero femminile di Santa Sofia, sottoposto alla tutela di Montecassino, e nel territorio di Alife fu edificato il cenobio di San Salvatore, entrambi legati alla famiglia del *princeps* tramite l'affidamento delle due fondazioni rispettivamente alla sorella e alla figlia di Arechi II. Quest'ultimo eredita, inoltre, la vocazione legislatrice dei sovrani del *regnum langobardorum* rivendicando a sé una delle prerogative distintive della monarchia. Il rilancio del principato investì, infine, anche il campo culturale: Paolo Diacono è, infatti, attivo proprio alla corte di Arechi II dove diresse la 'scuola di palazzo'. Il talento letterario dell'intellettuale longobardo fu, così, chiamato ripetutamente in causa per esaltare diversi membri della famiglia del *princeps* attraverso la composizione di epitaffi.

L'energica rivendicazione dell'eredità del regno longobardo da parte di Arechi II non poteva non allarmare Carlo Magno che obbligò, nel 787, il principe beneventano e suo figlio Romualdo a prestargli giuramento. In verità è possibile che il sovrano franco fosse stato istigato ad intervenire direttamente nel Mezzogiorno dai pontefici romani, interessati a mettere le mani su centri come Capua: Arechi II venne, così, tacciato di istigare la rivolta contro i sovrani franchi di concerto con i duchi di Spoleto, Chiusi e Cividale. Poi, quando tali imputazioni si rivelarono infondate, il principe beneventano fu accusato di tramare contro Carlo Magno insieme ai Bizantini. Mancò, però, al re e a suo figlio Pipino la volontà di intervenire in modo decisivo nella *Langobardia minor* accontentandosi della formale sottomissione dei *principes beneventani*. La volontà di irreggimentare la svolta monarchica del ducato di Benevento si fece più forte al momento

dell'insediamento al potere di Grimoaldo (787-806), trattenuto come ostaggio presso i Franchi e poi rinvio nel sud Italia solo dietro promessa di imporre ai Longobardi di radersi la barba e di iscrivere il nome del re franco sulle monete e nella documentazione ufficiale.<sup>876</sup> Probabilmente il monaco longobardo Erchemperto ingigantì l'episodio, tuttavia è innegabile che i primi anni di governo di Grimoaldo III siano stati caratterizzati da una formale subordinazione al sovrano carolingio. A tale conclusione indirizza l'analisi del materiale documentario: un diploma emanato nel 789 dal principe longobardo è, ad esempio, effettivamente datato secondo gli anni di regno di Carlo Magno.<sup>877</sup> I contatti con il mondo franco e l'influenza esercitata dai programmi politici promossi dai sovrani carolingi ebbero ripercussioni nel principato beneventano anche in campo economico: a partire da Grimoaldo III la coniazione si allineò, infatti, al sistema monetario carolingio con l'emissione del denaro d'argento, su alcuni dei quali fu inciso il monogramma di Carlo Magno. Nella nomenclatura ufficiale la formula *Langobardorum gentis princeps* venne, poi, progressivamente affiancata dalla dicitura *Beneventane provincie princeps* testimoniando la perdita di quell'orgogliosa ed aggressiva rivendicazione dell'eredità longobarda tipica degli anni di principato di Arechi II. Come acutamente sottolinea il Martin il cambiamento nella titolatura da *dux* a *princeps* sembra aver colpito più i sovrani franchi che i Longobardi di Benevento: la documentazione privata, fino all'epoca di Grimoaldo III, continuò infatti ad etichettare la massima carica civile con il titolo di *dux*. Malgrado le interferenze esercitate dai sovrani franchi, l'ex ducato beneventano riuscì a evitare l'insediamento sul suo territorio degli uomini dell'*entourage* di Carlo Magno che progressivamente furono invece inviati a occupare le postazioni di potere nel *regnum langobardorum*, in Tuscia e, in una certa misura, anche a Spoleto.

Come è consuetudine nelle realtà territoriali poste appena oltre i confini e, dunque, a stretto contatto con più potenti costruzioni politiche, il principato di Benevento adottò una diplomatica strategia di mediazione tra le posizioni franco-romane e quelle bizantine nella speranza di conservare la propria autonomia conservando una pragmatica equidistanza tra i due poli politici i cui interessi si contrapponevano nel Mezzogiorno: pur partecipando all'offensiva militare franca contro i Bizantini nel 788, il principe Grimoaldo III sposò, infatti, la cognata dell'imperatore Costantino VI, Evanzia.

Alla morte di Carlo Magno i suoi successori non intervennero più nel sud Italia fino al periodo di regno di Ludovico II che soggiornò ripetutamente nel Mezzogiorno nel tentativo di scongiurare la minaccia saracena: fu il figlio di Lotario I a istituire la spartizione tra Benevento e Salerno e la sua

---

<sup>876</sup> ERCHEMPERTUS, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, ed. G. WAITZ, MGH SRLI, p. 236.

<sup>877</sup> *Chronicon sanctae Sophiae*, ed. J.-M. MARTIN, II, n. 27, pp. 524-526.

presenza sul territorio è percepibile nella scelta di datare secondo i suoi anni di regno non solo un diploma principesco dell'867, ma anche gli atti privati salernitani redatti tra l'868 e l'874.<sup>878</sup> Sono le ultime occasioni per i Carolingi di intervenire nel sud della penisola: i ripetuti saccheggi compiuti dai pirati musulmani, uniti al rinnovato slancio offensivo dei Bizantini e alla condizione di debolezza in cui versava il papato nella seconda metà del secolo IX, provocarono un ripiegamento degli orizzonti politici dei principi beneventani impegnati all'interno a governare la microconflittualità dell'aristocrazia e all'esterno a contenere l'invasione del vicino ducato napoletano. A partire dagli anni quaranta del IX secolo il potere del *princeps* cominciò, così, a contrarsi in seguito ai disordini causati dalla lotta dinastica tra Siconolfo e Radelchi nell'839. Lo sgretolamento del potere principesco fu, poi, accelerato nell'849 dalla scissione del principato in due realtà politiche concorrenti centrate sulle città di Benevento e Salerno. Lo sbarco dei saraceni in Puglia nell'847 provocò un'ulteriore riduzione delle terre sottoposte al governo del principe beneventano: l'emirato di Bari, riconquistato temporaneamente dai Franchi nell'871, cadeva solo quattro anni dopo in mani bizantine insieme a buona parte della *Langobardia minor*. Al volgere del secolo la stessa capitale del principato subiva l'onta dell'occupazione bizantina per la durata di quattro anni tra l'891 e l'895. La forte autorità esercitata nel Mezzogiorno dal primo principe beneventano Arechi II si era, ormai, completamente dissolta.

L'analisi della letteratura agiografica prodotta nel principato di Benevento tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo è particolarmente interessante nel panorama offerto da questo lavoro perché costituisce l'unica agiografia genuinamente connotata in senso longobardo e, pur tuttavia, fortemente influenzata da modelli estranei all'area beneventana.<sup>879</sup> Come a giusto titolo sottolinea Thomas Granier l'Italia meridionale costituiva allora, e tale restò per molti secoli a venire, «un monde de contacts et de coexistence».<sup>880</sup> Le influenze rilevabili nella documentazione agiografica beneventana sono molteplici: la stessa scelta di ricorrere alla 'letteratura sui santi' rivela la consapevolezza delle potenzialità di un genere fino ad allora di scarso successo nei territori della

---

<sup>878</sup> Cfr. J.-M. MARTIN, *La Longobardia meridionale* cit., pp. 342-343.

<sup>879</sup> Sull'agiografia beneventana si terranno conto in questa sede dei contributi recenti di E. PAOLI, *Tradizioni agiografiche* cit., pp. 297-315; A. VUOLO, *Agiografia beneventana*, in *Longobardia e longobardi* cit., pp. 199-237; E. D'ANGELO, *Agiografia latina del Mezzogiorno continentale d'Italia*, in *Hagiographies* cit., IV, G. PHILIPPART (sotto la direzione di), pp. 41-134, in particolare sull'area beneventana vedi pp. 47-57.

<sup>880</sup> T. GRANIER, *Napolitains et Lombards aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. De la guerre des peuples à la "guerre des saints" en Italie du Sud*, «Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge» 108 (1996), pp. 403-450, citazione a pagina 403 (distribuito in formato digitale su [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)). Sugli scambi culturali nel Mezzogiorno lo studioso è tornato in un altro articolo, vd. IDEM, *Les échanges culturels dans l'Italie méridionale du Haut Moyen Âge: Naples, Bénévent et le Mont-Cassin aux VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in *Les échanges culturels au Moyen Âge (XXXII<sup>e</sup> Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, 17-19 mai 2001)*, Parigi, 2002, pp. 89-105 [Série Histoire Ancienne et Médiévale, 70].

*Langobardia minor*. È possibile che il cenobio di Montecassino abbia contribuito a stimolare la produzione agiografica del ducato/principato: il rilancio della vita monastica nella prestigiosa fondazione benedettina ad opera del provenzale Ambrogio Autperto, uomo dell'*entourage* di Carlo Magno, rappresentò indubbiamente una delle occasioni di contatto tra la cultura longobarda e quella franca, avvezza al ricorso all'agiografia come strumento di propaganda ideologica e politica. In questo senso il confronto tra la produzione agiografica del regno italico e quella del principato beneventano può rivelarsi illuminante: la necessità di dar voce alle proprie aspirazioni politiche e alla volontà di legittimazione nei confronti delle realtà politiche concorrenti costituisce, infatti, il punto di incontro tra i testi prodotti nell'Italia carolingia e quelli che videro la luce in quella parte di Italia che era ancora governata dai Longobardi.

Nei testi dedicati ai santi che furono compilati nei confini dell'ex ducato si è letta a lungo la naturale traiettoria che l'agiografia longobarda avrebbe disegnato se la conquista franca non ne avesse interrotto bruscamente lo sviluppo.<sup>881</sup> Tale visione non è del tutto condivisibile, poiché la forte connotazione politica dell'agiografia beneventana può essere compresa solo attraverso la consapevolezza, da un lato, dell'impatto che ebbe nel ducato di Benevento la notizia della caduta del regno di Desiderio e, dall'altro, dell'appropriazione dell'eredità monarchica longobarda da parte di Arechi II che si poneva ormai come il maggiore, e l'unico, rappresentante politico del suo popolo. Non è un caso, infatti, che l'agiografia beneventana sia strettamente legata alle vicende del ducato/principato longobardo a dimostrazione della volontà dei compilatori di celebrare, anche nella letteratura dedicata ai santi, quell'identità longobarda promossa con decisione da Arechi II.

Rispetto all'agiografia del regno italico e della maggior parte dell'impero carolingio volta a celebrare le glorie del passato, la produzione beneventana si concentra sul passato prossimo esaltando le azioni liturgiche promosse dalla dinastia al potere. Se nel ducato spoletino un anonimo compilatore scrisse gli *Acta XII fratrum*, a Benevento fu redatta la *Translatio XII fratrum* (BHL 2302) volta a lasciare memoria scritta del trasferimento delle reliquie di dodici martiri tumulate nella basilica di Santa Sofia nel secondo anno di ducato di Arechi II.<sup>882</sup> I santi di origine africani erano già stati immortalati da una *Passio* (BHL 2297) di difficile datazione che narra le loro vicissitudini nella penisola italica fino al martirio che li colpì a gruppi nelle città di Potenza,

---

<sup>881</sup> Paolo Tomea prende le distanze da tale semplicistica fiducia nella possibilità di riconoscere gli esiti non realizzati della produzione agiografica nel regno longobardo attraverso l'analisi della letteratura beneventana, cfr. P. TOMEA, *Intorno a Santa Giulia* cit., pp. 30-33.

<sup>882</sup> Il testo della *Translatio* è edito negli AASS *Sept.* I, pp. 142-143.

Venosa, *Velinianum* e *Sentianum*.<sup>883</sup> Il testo della *Translatio* è centrato sulla persona di Arechi II che, dopo essersi consultato con i magnati del ducato, procede alle varie *elevationes* dei corpi dei martiri e poi al loro trasferimento nella capitale Benevento dove viene accolto dalla folla inneggiante secondo un modello che ricorda da vicino quello dell'*adventus* imperiale.<sup>884</sup> Come ben sottolinea Emore Paoli è evidente la volontà dell'anonimo agiografo di celebrare il consenso di cui godeva il duca esaltato come *protector civitatis*, congiuntamente ai santi che facevano il loro ingresso in città. La propaganda politica veicolata nel testo si concretizza in una rappresentazione assai singolare dell'atto liturgico presenziato da Arechi II e non dalle autorità ecclesiastiche, come sarebbe lecito attendersi. Tale peculiarità sembrerebbe, in effetti, indicare la subordinazione della gerarchia ecclesiastica beneventana nei confronti del potere ducale/principesco sebbene un' 'invenzione letteraria' non possa essere presa *au pied de la lettre*. Non va dimenticato, tuttavia, che Arechi II intervenne con forza sulla struttura del clero conferendo uno statuto particolare ai chierici dipendenti dal palazzo ducale: in questo senso trova piena giustificazione la posizione di Jean-Marie Martin per la quale il principe beneventano restò il più potente capo ecclesiastico della *Langobardia minor*.<sup>885</sup> Il ruolo di protagonista interpretato da Arechi II trova il suo corrispettivo spaziale nel luogo in cui furono raccolti i corpi dei santi martiri, cioè quella basilica di Santa Sofia che si configura come un vero e proprio «santuario nazionale» per la superstita realtà politica longobarda.

Analogamente ai dodici fratelli africani, anche il corpo del santo locale Mercurio, venerato a Quintodecimo – così detta perché distava quindici miglia da Benevento – venne portato nella basilica di Santa Sofia e un racconto agiografico fu compilato per celebrare l'avvenuto trasferimento. La *Translatio sancti Mercurii* (BHL 5936 e 5938) trasforma l'identità del martire riconoscendo in lui l'omonimo santo guerriero di Cesarea il cui corpo sarebbe giunto nella penisola italica ai tempi della spedizione nel Mezzogiorno di Costante II.<sup>886</sup> Tale circostanza è ovviamente un'invenzione letteraria, però essa è altamente indicativa della volontà dell'anonimo compilatore di sottolineare la tradizione guerriera dei Longobardi vittoriosi nel confronto con l'imperatore bizantino, come lo stesso Paolo Diacono annota nella sua *Historia Langobardorum*.<sup>887</sup> La celebrazione delle doti guerriere dei Beneventani è enfaticata anche nel testo della *Translatio*

<sup>883</sup> La *Passio* è pubblicata, sulla base di un codice liturgico del XII secolo, nell'opera settecentesca di un erudito prelado della Curia pontificia, vd. V. GIOVARDI, *Acta passionis et translationes sanctorum martyrum Mercurii ac duodecim Fratrum*, Roma, 1730, pp. 77-86.

<sup>884</sup> *Translatio XII fratrum* cit., p. 143.

<sup>885</sup> J.-M. MARTIN, *La Longobardia meridionale* cit., p. 346. Sui rapporti tra principato, aristocrazia e Chiesa nell'ex ducato longobardo vd. B. RUGGIERO, *Principi, nobiltà e Chiesa nel Mezzogiorno longobardo. L'esempio di S. Massimo di Salerno*, Napoli, 1973 [Università di Napoli. Istituto di Storia Medioevale e moderna. Ricerche e documenti, 2].

<sup>886</sup> Per il testo del racconto di traslazione vd. *Translatio sancti Mercurii*, ed. G. WAITZ, MGH SRLI, pp. 576-580.

<sup>887</sup> PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, pp. 256-266.



*sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii* (BHL 4140) centrato sulla spedizione militare lanciata dal *princeps* Sicone (817-832) contro la città di Napoli, allora bizantina.<sup>888</sup> Ancora una volta il modello dell'*adventus* imperiale è chiaramente chiamato in causa dal compilatore per la narrazione del ritorno del principe a Benevento con le reliquie dei santi: il popolo armato longobardo riceve il principe vittorioso *cum clangore agminum* riconoscendo così quella legittimità politica che sembrava far difetto al principe Sicone, che altri non era se non uno dei ribelli che nell'817 scalzò dal potere il legittimo detentore della carica principesca, Grimoaldo IV.

L'entusiasmo dei principi beneventani per la raccolta di reliquie contagiò anche le *élites* longobarde che attorno ad essi si raccoglievano: la *Translatio sancti Heliani* (BHL 3799) ricorda, infatti, la traslazione a Benevento del corpo di Eliano, uno dei quaranta soldati martiri di Sebaste, effettuata nel 763 ad opera del gastaldo Gualtari.<sup>889</sup> Sempre negli anni di governo di Arechi, un altro aristocratico si occupò del trasferimento delle reliquie del vescovo di Trivento le cui spoglie vennero tumulate nella capitale del principato in una chiesa di proprietà del nobile traslatore.<sup>890</sup> Entrambi i testi necessiterebbero di un approfondito studio critico mirato a circoscrivere il periodo di redazione in modo da poter accordare il giusto peso a queste prime attestazioni di "Eigenkirche" beneventane. Per il testo della *Translatio sancti Heliani*, Antonio Vuolo suggerisce di avvicinare il periodo di compilazione a quello della *Vita Barbati* (dunque IX-X secolo): nel racconto agiografico sarebbe, infatti, ravvisabile una malcelata rivalità tra Beneventani e Bizantini che potrebbe rappresentare l'espressione letteraria delle lotte che impegnarono i Longobardi meridionali e i romani d'Oriente nella seconda metà del IX secolo. Il corpo del martire di Sebaste è, infatti, acquisito da Gualtari in occasione di una missione diplomatica promossa da Arechi II a Costantinopoli durante la quale il santo manifesta al gastaldo e all'imperatore bizantino la propria volontà di essere trasferito a Benevento. Se è legittima tale ricostruzione, i due testi agiografici sarebbero la coerente illustrazione da un lato del progressivo indebolimento dell'autorità del *princeps*, dall'altro del serrato confronto tra Longobardi e Bizantini che li vide fronteggiarsi in diverse occasioni tra la fine del IX e il principio del X secolo. L'indebolimento dell'autorità carolingia si tradusse, infatti, in una progressiva perdita di controllo e di capacità di intervento nel Mezzogiorno, malgrado le ripetute campagne militari condotte nel sud dall'imperatore Ludovico II. La minaccia saracena aveva, in effetti, convertito l'Italia meridionale in un teatro di guerra, condizione che complicò notevolmente il gioco delle alleanze politiche, destinate a serrarsi e a

---

<sup>888</sup> Sempre nella monumentale collezione bollandista vd. *Translatio sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii*, AASS Sept. VI, pp. 880-890.

<sup>889</sup> La *Translatio sancti Heliani* è edita nella settecentesca opera del cardinale Borgia, cfr. S. BORGIA, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento*, I, Roma, 1763, pp. 199-206.

<sup>890</sup> La *Vita sancti Casti episcopi Triventini* (BHL 1651d) è edita negli AASS Nov. III, pp. 341-343.

sciogliersi secondo le convenienze: il duca bizantino di Napoli, Andrea (834-840), non esitò, così, a schierarsi a fianco dei pirati musulmani in un'offensiva diretta contro i Beneventani.

Sicone è, poi, protagonista di uno dei testi più rappresentativi dell'agiografia beneventana compilata nel primo periodo carolingio: si tratta dell'*Apparitio sancti Michaelis* (BHL 5948) dedicata all'arcangelo per il quale il popolo longobardo nutriva una devozione particolare.<sup>891</sup> Il testo analizzato nel dettaglio da Giorgio Otranto è stato datato all'arco cronologico che si estende tra gli ultimi decenni dell'VIII secolo e i primi anni del IX.<sup>892</sup> nell'*Apparitio* è riproposta quella stessa opposizione tra Napoletani e Longobardi che è al cuore della *Translatio sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii*. La protezione dell'arcangelo Michele, apparso sul Monte Gargano al vescovo di Siponto, garantisce la vittoria ai Beneventani, veri protagonisti del racconto agiografico: il pontefice romano e l'*episcopus* sipontino, chiamati in causa al momento di decidere il giorno per la celebrazione dell'Arcangelo, si trovano esautorati dallo stesso messaggero divino che rivendica a sé la scelta del luogo di fondazione e dell'intitolazione di una basilica da edificare in memoria della sua apparizione. Come correttamente nota Emore Paoli il testo è una coerente trasposizione letteraria dello «sbilanciamento di potere a favore della componente laica del gruppo dirigente del ducato/principato di Benevento» malgrado la tutela effettivamente esercitata dall'episcopato beneventano sul santuario micaelico testimoniata nella documentazione giuridica coeva.<sup>893</sup> L'affermazione del controllo del vescovo di Benevento sulla diocesi sipontina e sul Monte Gargano era, infatti, costituzionalmente debole perché imposta *de facto* senza la necessaria legittimazione fornita da un'approvata azione di diritto.

Le rivendicazioni politico-territoriali costituiscono il cuore di un'altra pregnante leggenda beneventana: si tratta della *Vita Barbati episcopi* (BHL 793).<sup>894</sup> Come giustamente sottolinea Antonio Vuolo il testo dedicato al vescovo Barbato costituisce, insieme alla *Vita Paldoni, Tatonis et Tasonis* di Ambrogio Autperto, l'unica biografia nel panorama delle *Translationes* redatte tra la fine dell'VIII e il IX secolo.<sup>895</sup> Jean-Marie Martin è propenso a ritenerla il risultato di un processo di

---

<sup>891</sup> *Liber de apparitione sancti Michaelis in Monte Gargano*, ed. G. WAITZ, MGH SRLI, pp. 541-543.

<sup>892</sup> G. OTRANTO, *Il "Liber de apparitione" e il culto di san Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale*, «*Vetera Christianorum*» 18 (1981), pp. 423-42.

<sup>893</sup> E. PAOLI, *Tradizioni agiografiche* cit., pp. 302-303.

<sup>894</sup> L'interesse della comunità scientifica per la *Vita Barbati* (BHL 793) è testimoniato dai numerosi interventi dedicati al testo beneventano. Si segnalano A. VUOLO, *Ancora a proposito della "Vita Barbati episcopi Beneventani"*, «*Hagiographica*» 13 (2006), pp. 11-31; T. GRANIER, *Évêques d'Italie méridionale latine (VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*, in *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du Moyen Âge*, A. WAGNER (a cura di), Rosny-sous-Bois, 2004, pp. 141-151. S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi* cit., in particolare pp. 69-91. J.-M. MARTIN, *À propos de la Vita de Barbatus évêque de Bénévent*, «*Mélanges de l'École Française de Rome*» 86 (1974), pp. 137-164; M. MONTESANO, *La «Vita Barbati». Culti longobardi e magia a Benevento*, «*Studi Beneventani*» 4-5 (1991), pp. 39-56.

Il testo di BHL 793 è edito nei MGH SRLI, ed. G. WAITZ, pp. 556-563.

<sup>895</sup> A. VUOLO, *Ancora a proposito della "Vita Barbati"* cit., p. 11.

stratificazione nel quale diversi agiografi intervennero sul testo consecutivamente, tra il IX e il X secolo, aggiungendo di volta in volta nuovi dettagli ed episodi. A tale ricostruzione si preferisce oggi ipotizzare una redazione della *Vita* da parte di un unico compilatore che scrisse avendo in mente un obiettivo ben preciso, quello della rivendicazione giuridico-patrimoniale del santuario del Monte Gargano e della diocesi di Siponto.<sup>896</sup> Queste, infatti, sarebbero state concesse come ricompensa al vescovo Barbato in seguito alla miracolosa vittoria ottenuta dal duca beneventano Romualdo contro l'imperatore d'Oriente Costante II per intercessione della *piissima Dei genitrix Maria* alla quale è intitolata la Chiesa di Benevento.<sup>897</sup> A lungo ritenuto un testo compilato nell'arco del IX secolo,<sup>898</sup> la redazione della *Vita Barbati* è stata sospinta dal Paoli verso un termine più basso: nel X secolo, infatti, sarebbe stato vergato – se la datazione della carta in questione dovesse rivelarsi corretta –<sup>899</sup> un falso privilegio del 668 testimone di un analogo tentativo di giustificare i diritti dell'episcopato di Benevento sul Monte Gargano e sulla Chiesa sipontina. Il 'falso' documento e la compilazione di un'agiografia sono, così, espressione del medesimo intento: la consonanza di vocabolario tra il documento e il testo letterario confortano, poi, l'ipotesi di una redazione della *Vita Barbati* nel X secolo.<sup>900</sup> In ogni caso il racconto agiografico costituisce la risposta episcopale all'appropriazione principesca del santuario micaelico veicolata da un lato dall'*Apparitio sancti Michaelis* e dall'altro da quel giudicato dell'839 nel quale il principe Sicardo (832-839) contestava la giurisdizione ecclesiastica dei vescovi di Benevento sul Monte Gargano e su Siponto, possesso definito *contra canones*.<sup>901</sup> La consapevolezza di sé e la ricerca di legittimazione manifestate dalla voce episcopale che trovò espressione nella *Vita Barbati* avvicinano quest'agiografia ai testi compilati in seno ad altre Chiese in altre regioni della penisola italiana durante il primo periodo carolingio. In questo senso, e poiché il testo appare rispondere a un'azione politica attestata nella prima metà del IX secolo (il giudicato dell'839), è, forse, più prudente collocare la sua compilazione tra IX e X secolo in attesa di una maggiore precisione riguardo alla datazione del falso privilegio del 668. Le molteplici influenze culturali alle quali fu soggetta l'area beneventana sono evidenti anche nella scelta operata dall'agiografo di far vestire al

---

<sup>896</sup> In questo senso si pronunciano Emore Paoli e Antonio Vuolo nei loro recenti studi. Cfr. E. PAOLI, *Tradizioni agiografiche* cit., p. 304; A. VUOLO, *Ancora a proposito della "Vita Barbati"* cit., pp. 27-28.

<sup>897</sup> *Vita Barbati* cit., p. 560-561.

<sup>898</sup> Antonio Vuolo si limita a indicare un termine *a quo* per la datazione della *Vita Barbati* «la cui età, benché incerta, non è anteriore ai primi decenni del secolo IX», cfr. A. VUOLO, *Agiografia beneventana* cit., p. 215.

<sup>899</sup> Il documento in questione è, infatti, stato alternativamente datato al IX-X secolo e al X-XI rendendo assai problematica la ricostruzione di un'affidabile cronologia assoluta non solo della carta, ma anche dell'agiografia ad essa strettamente connessa, vd. A. VUOLO, *Ancora a proposito della "Vita Barbati"* cit., p. 14, n. 12.

<sup>900</sup> Sulla datazione della *Vita Barbati* al X secolo vd. E. PAOLI, *Tradizioni agiografiche* cit., pp. 306-309.

<sup>901</sup> Cfr. sulla questione S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi* cit., p. 71; A. VUOLO, *Ancora a proposito della "Vita Barbati"* cit., p. 14.

vescovo Barbato i panni del *defensor civitatis* impegnato ad invocare la protezione della Vergine sulla città: l'intervento della Madre di Dio a difesa di Benevento tradisce, infatti, un'evidente matrice costantinopolitana testimoniando i contatti e le contaminazioni attestate nell'Italia meridionale tra le due culture, longobarda e bizantina.

Tra la fine del IX e il X secolo venivano, inoltre, celebrate, a Napoli e a Capua, le fondazioni apostoliche dei rispettivi seggi episcopali.<sup>902</sup> Anche a Benevento la Chiesa locale cercò un proprio rappresentante per rivendicare la fondazione apostolica: il candidato scelto fu Bartolomeo, le cui reliquie vennero traslate dall'isola di Lipari nella capitale del principato nell'838. Malauguratamente di tale traslazione non si è conservata la prima memoria scritta, ma solo i più tardivi rifacimenti estranei al centro beneventano.<sup>903</sup> Tuttavia la scelta del luogo di sistemazione delle reliquie, deposte probabilmente nel complesso della chiesa episcopale, insieme all'interesse dimostrato dal vescovo Aione per ottenere da Anastasio Bibliotecario una traduzione in latino del *sermo* di Teodoro Studita su san Bartolomeo, sembrerebbero testimoniare uno slittamento dell'iniziativa agiografica dalla corte principesca all'ambiente episcopale.<sup>904</sup> In tal senso sia l'azione di traslazione che la *pièce* letteraria della *Vita Barbati* si allontanano da quel primo *exploit* dell'agiografia beneventana attestato nei decenni immediatamente successivi alla caduta del regno longobardo. In un primo momento la letteratura agiografica di Benevento aveva, infatti, rappresentato gli interessi e le ambizioni di legittimazione dei principi longobardi; poi, mentre tale spasmodica ricerca di affermazione si esauriva nella stabilizzazione degli equilibri tra i vari attori politici sul palcoscenico italico, le rivendicazioni si contrassero sulle dinamiche regionali del principato e l'episcopato locale si appropriò di quello strumento, l'agiografia, fino ad allora impugnato dai *principes* beneventani.

Il distacco tra l'episcopato di Benevento e i principi è tra l'altro evidente anche nei successivi testi agiografici compilati tra X e XI secolo – la *Vita Laurentii Sipontini* (BHL 4969-4970) e la *Vita sancti Sabini episcopi Canusini* (BHL 7443) – che registrano non solo le rivendicazioni filo-bizantine della Chiesa di Siponto, ma anche l'inserimento dell'area beneventana nell'orbita romana.

---

<sup>902</sup> A Napoli fu redatto un vero e proprio manifesto episcopale volto a sottolineare il legame diretto tra la Chiesa locale e il *princeps apostolorum*: i *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, il cui primo nucleo fu probabilmente composto negli anni quaranta del IX secolo, si aggiunse, poi, la *Vita et Translatio sancti Athanasii Neapolitani episcopi* scritta alla fine del IX. Della biografia di sant'Atanasio è stata recentemente pubblicata l'edizione critica, cfr. *Vita et Translatio s. Athanasii Neapolitani episcopi* [BHL 735 e 737] *sec. IX. Introduzione, edizione critica e commento*, A. VUOLO (a cura di), Roma, 2001 [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Antiquitates, 16]. A Capua, probabilmente già nel IX secolo, venne invece rivendicata la fondazione apostolica ad opera del protovescovo Prisco (cfr. G. BOVA, *L'apostolicità della sede vescovile di Capua: una "vexata quaestio"*, «Benedictina» 47 (2000), pp. 559-570).

<sup>903</sup> Sulla complessa vicenda della compilazione della *Translatio corporis sancti Bartholomei* vd. U. WESTERBERGH, *Anastasius Bibliothecarius sermo Theodori Studitae de sancto Bartholomeo apostolo*, Stoccolma, 1963, in particolare vd. pp. 49-52, 130-137.

<sup>904</sup> Cfr. A. VUOLO, *Agiografia beneventana* cit., pp. 224-226.

Un processo, però, ormai relativo a un'altra storia, quella dei Normanni e del papato dell'XI secolo.

Come accadde nell'area toscana e umbra, anche il principato beneventano risentì dell'espansione dell'orbita romana: i detentori della cattedra di san Pietro caldeggiarono, infatti, in più occasioni l'intervento dei sovrani carolingi nel sud Italia sebbene tali iniziative non si tradussero in una subordinazione del ducato di Benevento all'autorità dei pontefici di Roma come avvenne per Spoleto. Malgrado gli innegabili elementi di continuità, tra i quali la permanenza al potere di una dinastia che era stata profondamente legata alla monarchia longobarda, l'esplosione agiografica beneventana che caratterizzò il primo periodo carolingio rivela la portata dei cambiamenti che interessarono l'intera penisola. Il ricorso all'agiografia quale importante veicolo di propaganda è certamente un aspetto che accomuna le strategie promosse in seno alle diverse realtà politiche italiche e che appare caratteristica del primo secolo carolingio: nel caso di Benevento tale scelta è particolarmente pregnante poiché si scontra con l'assenza di letteratura agiografica precedente alla fatidica data del 774. Pur nella continuità, l'agiografia beneventana non sarebbe comprensibile senza un'accorta valutazione degli effetti della caduta del regno longobardo nelle strategie inaugurate da Arechi II. Per tale ragione è assai difficile pronunciarsi sulla componente 'longobarda' della letteratura beneventana nella quale si tende spesso a leggere gli esiti che l'agiografia avrebbe potuto registrare nei territori del regno se Carlo Magno non avesse avuto ragione di Desiderio nel 774. La prima letteratura sui santi compilata nel ducato/principato di Benevento è diretta emanazione della massima autorità civile della *Langobardia minor*. La differenza rispetto alle altre aree italiche è evidente: nel caso beneventano è possibile parlare di una vera e propria 'agiografia principesca' espressione del palazzo del principe al quale era indissolubilmente legato una parte del clero beneventano a giusto titolo detto 'palatino'. I primi testi agiografici di età carolingia sono, poi, profondamente marcati dal bisogno di affermazione e di legittimazione della dinastia al potere: la propaganda politica e ideologica costituisce il principale movente all'origine della compilazione dei testi redatti tra la fine dell'VIII e la prima metà del IX secolo. La scelta operata dai compilatori rispetto al genere agiografico è anch'essa indicativa della particolarità del caso beneventano: il ricorso alle *Translationes* piuttosto che alle *Vitae e Passiones* rivela l'interesse per la celebrazione del tempo presente e, di conseguenza, dei protagonisti della scena politica che costituiscono i veri eroi delle narrazioni beneventane.

La voce dei vescovi è completamente assente in queste prime agiografie e, contrariamente a quanto accadeva nell'Italia settentrionale, è possibile individuare una chiara vena antiepiscopeale nel tentativo, testimoniato dall'*Apparitio sancti Michaelis*, di rivendicare alla giurisdizione principesca

la tutela del principale santuario della *Langobardia minor*. L'iniziativa agiografica della Chiesa episcopale beneventana registra, infatti, un ritardo di almeno mezzo secolo rispetto alle *Translationes* principesche e fu un'evidente risposta alla politica di appropriazione dell'area del santuario messa in atto dai *principes* di Benevento. L'uso dello strumento agiografico nelle competizioni di ordine territoriale, testimoniato da un lato nella *Apparitio sancti Michaelis* e dall'altro dalla *Vita Barbati* accomuna tali scelte a quelle operate in Tuscia e nel ducato Spoletino dove l'agiografia accompagnò la ridefinizione degli spazi nel periodo successivo alla conquista franca del regno longobardo. Il ruolo di *defensor civitatis* interpretato dal vescovo Barbato in occasione dell'assedio posto alla propria città rivela, con altrettanta evidenza, la volontà della Chiesa episcopale cittadina di recuperare una propria autonoma sfera di azione rispetto all'intera società urbana. Persino l'iniziativa di portare a Benevento il corpo dell'apostolo Bartolomeo è promossa nell'838 dal principe Sicardo, sebbene sia verosimile che l'episcopato cittadino sia riuscito successivamente ad appropriarsi di tale azione traslazionale, come testimonierebbe l'appello rivolto, intorno all'870, ad Anastasio Bibliotecario dal vescovo Aione per ottenere la traduzione del sermone dedicato all'apostolo dal monaco bizantino Teodoro Studita. Anche in questo caso, tuttavia, l'iniziativa di Aione è successiva di alcuni decenni rispetto all'azione di Sicardo confermando il 'ritardo agiografico' e la subordinazione della gerarchia ecclesiastica beneventana rispetto all'autorità principesca. Solo nel momento in cui le posizioni dei principi furono soggette ai potenti scossoni provocati, da un lato, dalla scissione tra Benevento e Salerno e, dall'altro, dallo stato di guerra endemica che coinvolse, all'interno, l'aristocrazia del principato e, all'esterno, i rapporti con le altre realtà politiche del Mezzogiorno, i detentori della cattedra episcopale beneventana poterono affidare le proprie rivendicazioni alla letteratura agiografica. L'intervento nella *Langobardia minor* dell'imperatore Ludovico II per contenere gli attacchi dei saraceni sulle coste meridionali e le successive campagne belliche lanciate dai bizantini per recuperare i propri possedimenti nel Sud Italia decretarono, infatti, l'eclissi ormai definitiva dell'autorità dei principi di Benevento, oscuramento del quale certamente si avvantaggiarono i vescovi cittadini. A tale stato di competitività diffuso nella seconda metà del IX secolo possono, infatti, essere ricondotte le strategie agiografiche che a Napoli, Capua e forse Benevento – se l'iniziativa di Aione può tradursi, come sembra, in una volontà di esaltare la figura dell'apostolo martire - si tradussero in una celebrazione delle 'origini gloriose' delle rispettive cattedre episcopali in una prospettiva che ricorda le scelte operate dai vescovi del regno italico nella prima età carolingia. Certamente le iniziative promosse dai presuli beneventani appaiono poco incisive se comparate con quelle lanciate nella seconda metà del IX secolo da parte dagli *episcopi* napoletani che poterono contare, però, su

un prolifico *scriptorium* nel quale videro la luce nuovi testi agiografici e inedite traduzioni dal greco.<sup>905</sup> Con il X secolo Benevento cadeva nelle mani della dinastia longobarda di Capua: si chiudeva così la breve storia dell'indipendente principato e, con esso, si estingueva la produzione agiografica che ne aveva accompagnato il destino politico.

## **8.2. Alla periferia dell'impero: l'agiografia di rivendicazione nelle regioni di conquista**

Conclusa la presentazione del panorama agiografico delle aree italiche periferiche rispetto al *regnum Italiae* – regioni, come si è detto, sottoposte al governo (Tuscia) o all'influenza politica e culturale, delle autorità e delle *élites* caroline (il ducato di Spoleto e il principato di Benevento) – è il momento di consacrare un'ultima sezione di questo lavoro alle due aree germaniche integrate nella costruzione politica carolingia negli ultimi due decenni dell'VIII secolo, la Baviera e la Sassonia. La presentazione della letteratura sui santi compilata in queste due realtà regionali costituisce, infatti, il presupposto fondamentale per cogliere la peculiarità delle strategie agiografiche promosse nei territori del regno italico durante il primo secolo carolingio: i punti di osservazione scelti, la Baviera e la Sassonia, rappresentano, infatti, altrettante realtà caratterizzate da un periodo di transizione, breve nel primo caso e più problematico nel secondo, durante il quale i principali attori politici locali dovettero apprendere a dialogare, nel modo più proficuo possibile, con le nuove autorità di riferimento.

Per evidenziare le eventuali analogie e, in particolar modo, le divergenze tra i processi d'integrazione nel regno dei Franchi è necessario, da un lato, ripercorrere brevemente le vicende politiche all'origine della conquista delle due periferie germaniche e, dall'altro, presentare concisamente il *corpus* di testi agiografici datato al secolo intercorrente tra gli ultimi decenni dell'VIII e la fine del IX secolo.<sup>906</sup> L'analisi dei testi scritti nelle due aree in questione può, infatti, valersi dei recenti studi dedicati da eminenti specialisti alla storia e all'agiografia della Baviera e della Sassonia carolingia: l'individuazione dei modelli letterari di riferimento e delle strategie (rimaneggiamenti, riscritture) perseguite dai compilatori rende, ormai, possibile un confronto attendibile e fondato tra le diverse realtà locali comprese nei confini dell'Impero costruito da Carlo

---

<sup>905</sup> Sull'attività dello *scriptorium* napoletano vd. F. DOLBEAU, *Le rôle des interprètes dans les traductions hagiographiques d'Italie du sud*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Parigi, 1989, pp. 145-162; P. CHIESA, *Le traduzioni dal greco: l'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo*, in *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 24-25 (1989-90), pp. 67-86.

<sup>906</sup> Per un completo repertorio dei testi agiografici compilati nell'area germanica nei due secoli compresi il 750 e il 950, vd. T. KLÜPPEL, *Die Germania (750-950)*, in *Hagiographies* cit., II, pp. 161-209.

Magno. Di entrambe le produzioni agiografiche, bavarese e sassone, saranno enucleati i tratti caratteristici e in conclusione di ognuno dei due paragrafi si procederà al confronto tra tali elementi distintivi e le peculiarità evidenziate nei precedenti capitoli di questo lavoro rispetto ai racconti agiografici compilati negli *scriptoria* del regno italico. La prospettiva comparativa adottata ha, così, permesso di evidenziare le profonde differenze tra la grande aristocrazia germanica, promotrice della produzione agiografica attestata in entrambe le periferie bavarese e sassone, e le *élites* ecclesiastiche italiche riunite intorno alla propria cattedra episcopale.

### 8.2.1. L'agiografia di un ducato cattolico: la Baviera tra Agilolfingi e Carolingi

Pur essendo la Baviera una periferia inglobata nel regno di Carlo Magno alla fine dell'VIII secolo, la storia della regione è profondamente legata a quella del regno franco:<sup>907</sup> i duchi bavaresi appartenevano, infatti, a una famiglia franca cattolica che seppe sempre mantenere vivi i legami sociali e culturali con i re merovingi.<sup>908</sup> Le *élites* locali avevano, inoltre, stabilito contatti duraturi con la Chiesa romana, con il regno longobardo e specialmente con l'area friulana. Le fonti franche ricordano, ovviamente, l'antichità della subordinazione della Baviera ai sovrani della dinastia merovingia, tuttavia è indiscutibile che la regione abbia goduto di un'indipendenza che, per lunghi periodi, fu pressoché totale. Gli anni di ducato di Theodo (696-717/18) furono, ad esempio, caratterizzati da una sostanziale autonomia della politica bavarese rispetto al regno merovingio malgrado l'intervento nella regione dei vescovi missionari franchi. Al duca Theodo è, inoltre, possibile imputare l'allacciamento dei rapporti con i detentori della cattedra di san Pietro destinati a costituire un elemento caratterizzante della rete di contatti stretti dalle *élites* bavaresi per tutto il periodo altomedievale. È altrettanto vero, però, che gli eserciti franchi intervennero ripetutamente nella regione durante la prima metà dell'VIII secolo: nel bottino raccolto da Carlo Martello nella sua campagna bavarese era, infatti, compresa la moglie del duca Grimoaldo e la nipote Swanahild con la quale il maestro di palazzo si unì, poi, in matrimonio. A partire da tale episodio la storia del ducato bavarese è profondamente intrecciata all'ascesa della dinastia pipinide destinata a scalzare dal trono i sovrani merovingi. Come ha giustamente sottolineato Rosamond McKitterick nel recente

---

<sup>907</sup> Sulla storia della Baviera precedente all'annessione al regno franco si rimanda alle sintesi di J. JARNUT, *Agilolfingerstudien: Untersuchungen zur Geschichte einer adligen Familie im 6. und 7. Jahrhundert*, Stoccarda, 1986 [Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 32]; J. JAHN, *Ducatus Baiuvariorum: das bairische Herzogtum der Agilolfinger*, Stoccarda, 1991 [Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 35]; C. HAMMER, *From ducatus to regnum: ruling Bavaria under the Merovingians and early Carolingians*, Turnhout, 2007.

<sup>908</sup> Le divergenze tra la storia dell'integrazione del ducato bavarese e dell'area sassone al regno dei Franchi sono analizzate in P. DEPREUX, *L'intégration des élites aristocratiques de Bavière et de Saxe au royaume des Francs – Crise ou opportunité?*, in *Les élites au Haut Moyen Âge. Crises et renouvellement*, F. BOUGARD – L. FELLER – R. LE JAN, Turnhout, 2006, pp. 225-252 [Haut Moyen Âge, 1].



libro dedicato a Carlo Magno, l'annessione della Baviera non può essere compresa se si trascura, da un lato, l'importanza dell'ostilità che spesso oppose i duchi ai sovrani franchi e, dall'altro, il peso dei tentativi dei maestri di palazzo pipinidi di interferire nella politica interna della regione già nella prima metà dell'VIII secolo.<sup>909</sup> Un altro elemento determinante che legò il destino della Baviera al regno di Carlo Magno risiede nell'esistenza di un forte vincolo di sangue tra i sovrani della nuova dinastia regia e i duchi bavaresi. Sfortunatamente la versione offerta dalle fonti sulle vicende che portarono all'annessione del ducato cattolico coincide con quella dei vincitori, rendendo assai difficile la ricostruzione dei fatti, delle scelte e delle dinamiche che caratterizzarono i rapporti e gli esiti delle relazioni franco-bavaresi nell'VIII secolo.

Una data certamente capitale della storia altomedievale della Baviera è rappresentata dal 736/37 quando Odilone, il figlio del duca agilolfingio alamanno Godfredo, divenne duca di Baviera forse grazie all'intervento del longobardo Liutprando, anch'egli di origine bavarese e per lungo tempo confinato nella regione germanica per sfuggire alle minacce che gravavano sulla sua persona all'epoca di Ariperto II. Dall'unione tra Odilone e la sorella di Pipino III, detto il Breve, nacque nel 741 l'ultimo duca della Baviera indipendente, Tassilone. Alla morte di Odilone nel 748 Pipino III si trovò, così, nella posizione ideale per imporre la propria autorità, in qualità di tutore, sul giovanissimo nipote destinato a governare sul ducato. Tale relazione ebbe importanti ripercussioni sulle strategie politiche messe in atto dal giovane duca quando raggiunse l'età per esercitare la propria autorità sulla regione bavarese. Le prime azioni indipendenti di Tassilone sono chiaramente ispirate alle iniziative messe in atto nel regno franco dallo zio Pipino: tra queste il ricorso ad una politica missionaria diretta dal duca verso i territori della Carinzia e la promozione della riforma ecclesiastica per la quale furono convocate diverse sinodo bavaresi. Lo stesso patrimonio delle Chiese episcopali della Baviera è il risultato delle ingenti donazioni concesse dalla famiglia degli Agilolfingi nella seconda metà dell'VIII secolo. L'interesse nutrito da Tassilone per la vita religiosa nei confini della Baviera si tradusse, inoltre, in un'importante campagna di fondazioni monastiche, tra le quali emergono Mondsee, Kremsmünster e Innichen, e nel potenziamento dei centri episcopali di Frisinga e Salisburgo destinati a giocare un ruolo fondamentale nella cultura religiosa della regione e, successivamente, dell'Impero carolingio.<sup>910</sup> Ad esse seguì, come sottolinea Geneviève Bühner-Thierry, una «grande vague de donations» da parte dell'aristocrazia locale.<sup>911</sup> Il risultato di

---

<sup>909</sup> Sull'annessione della Baviera vd. R. MCKITTERICK, *Charlemagne* cit., pp. 118-127.

<sup>910</sup> Sull'importanza della Chiesa bavarese nel panorama carolingio vd. R. MCKITTERICK, *Unity and diversity in the Carolingian church*, in *Unity and diversity in the Church*, R. N. SWANSON (a cura di), Oxford, 1996, pp. 59-82 [Studies in Church History, 32].

<sup>911</sup> Sulla costituzione del patrimonio delle Chiese bavaresi, e in particolare l'episcopato di Frisinga, vd. G. BÜHRER-THIERRY, *Des évêques, des clercs et leurs familles dans la Bavière des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*, in *Sauver son âme et se*

tali campagne di donazioni fu l'ingresso di una porzione notevole delle cappelle e dei monasteri privati nel patrimonio degli episcopati bavaresi, evoluzione che è stata particolarmente studiata per la Chiesa di Frisinga.<sup>912</sup> Al momento dell'integrazione della Baviera al regno di Carlo Magno le sedi episcopali rappresentavano indubbiamente i più ricchi e potenti proprietari terrieri della regione il cui ruolo politico era destinato a potenziarsi ulteriormente nel secolo successivo. L'emulazione dei sovrani franchi è visibile anche nell'attività legislatrice di Tassilone al quale è probabilmente da imputare la prima redazione della *lex Baiuvariorum*. Le affinità tra le scelte politiche del duca bavarese e quelle di Pipino III coinvolgono anche la diplomazia: Tassilone intrattenne, infatti, rapporti amichevoli con il sovrano longobardo Desiderio, del quale sposò la figlia Liutperga, e con i pontefici romani come testimonia nel 772 il battesimo di suo figlio Theodo celebrato proprio dal papa Adriano I.<sup>913</sup> Niente poteva lasciar presagire il suo sfortunato destino: un'attenta lettura delle fonti franche, le uniche a narrare le vicende relative all'annessione del ducato bavarese, permette infatti di evidenziare come l'aggressiva politica condotta da Carlo Magno nei confronti del cugino bavarese non fosse affatto un'azione di diritto come vorrebbero farla apparire gli annalisti del regno. Obbligato a ripetere in più occasioni il giuramento pronunciato davanti a Pipino III, Tassilone tentò di resistere ai tentativi di Carlo Magno di interferire nella vita politica del ducato, ma, forse abbandonato dalla sua stessa aristocrazia, fu sconfitto militarmente nel 787 e, poi, nello stesso anno, a Lechfeld, fu costretto a sottomettersi pubblicamente al sovrano franco insieme ai grandi del ducato. Nel 788, Tassilone fu definitivamente estromesso dal governo della Baviera: sottoposto al giudizio di un'assemblea convocata per pronunciarsi sulla sua condotta, il duca fu condannato a morte per aver infranto il giuramento di fedeltà ai sovrani franchi e per aver tramato con gli Avari per scalzare dal trono il cugino Carlo Magno.<sup>914</sup> Graziato della vita, Tassilone fu confinato in monastero dove spese gli ultimi anni della sua vita. La rinuncia alla propria carica ducale e a ogni rivendicazione futura è confermata nel 794 a Francoforte dove lo sfortunato duca dovette presentarsi al cospetto di un'assemblea che riuniva i maggiori magnati laici ed ecclesiastici del regno franco.<sup>915</sup> La convocazione pubblica di Tassilone potrebbe celare le difficoltà legate

---

*perpétuer: transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, F. BOUGARD – C. LA ROCCA – R. LE JAN (a cura di), pp. 239-264, citazione alla p. 239.

<sup>912</sup> H. STAHLER, *Bischöfliche und adelige Eigenkirchen des Bistums Freising im frühen Mittelalter und die Kirchenorganisation im Jahre 1351*, «Oberbayerisches Archiv» 104 (1979), pp. 117-188.

<sup>913</sup> Cfr. J. JAHN, *Ducatus Baiuvariorum* cit., pp. 335-550.

<sup>914</sup> Sui rituali di sottomissione e sulla narrazione di tali eventi cfr. S. AIRLIE, *Narratives of triumph and rituals of submission: Charlemagne's mastering of Bavaria*, «Transactions of the Royal Historical Society», 6° serie, 9 (1999), pp. 93-120; M. BECHER, *Zwischen Macht und Recht. Der Sturz Tassilos III. von Bayern 788*, in *Tassilo III. von Bayern: Grossmacht und Ohnmacht im 8 Jahrhundert*, Ratisbona, 2005, pp. 39-55.

<sup>915</sup> Per la dichiarazione di rinuncia ai suoi diritti sul ducato di Baviera vd. *Synodus Franconofurtensis*, MGH *Capitularia regum Francorum*, I, p. 74.

all'integrazione del ducato nella costruzione politica di Carlo Magno; tuttavia le fonti superstiti non permettono di pronunciarsi con sicurezza sulle ragioni soggiacenti alla riapparizione del duca sconfitto a Francoforte.<sup>916</sup> La dinastia agilolfingia era, così, destinata ad estinguersi, mentre la società bavarese si integrava nella complessa compagine politica riunita sotto il governo di Carlo Magno.<sup>917</sup> Sebbene l'integrazione del ducato sia a lungo apparsa un'operazione avvenuta senza attriti, tale è infatti dipinta dalle fonti franche, anche la scelta di risiedere tanto a lungo in Baviera (791-793) potrebbe costituire un segnale delle preoccupazioni, e verosimilmente delle difficoltà, nutrite da Carlo Magno rispetto al governo dell'area bavarese. Nella capitale ducale il re franco gestiva le operazioni militari contro gli Avari, tuttavia un soggiorno così prolungato potrebbe celare la volontà di affermare il proprio potere nella regione. Gli esiti di tale periodo di transizione furono indubbiamente positivi per Carlo Magno: il sovrano franco seppe, infatti, legare a sé le potenti fondazioni monastiche bavaresi e le cattedre episcopali di Frisinga e Salisburgo protagoniste indiscusse della vita religiosa e politica della regione. Le due più importanti personalità ecclesiastiche della Baviera, i vescovi di Frisinga e Salisburgo, finirono per schierarsi a lato del re franco ottenendo in contropartita una decisa valorizzazione dei loro seggi episcopali: nel 798 Arno, che altri non era se non un membro della potente aristocrazia locale, veniva insignito da Carlo Magno della giurisdizione metropolitana sull'intera Baviera a dimostrazione delle opportunità e ricompense politiche che potevano derivare dall'allineamento alle posizioni del sovrano. Allo stesso modo sulla cattedra episcopale di Frisinga sedettero per un intero secolo quattro vescovi appartenenti al medesimo gruppo familiare, quello degli *Huosi* che costituiva una delle dinastie aristocratiche più potenti della regione.<sup>918</sup> Come è stato recentemente dimostrato da Stephan Freund persino il vescovo Atto, che era sempre stato considerato come uno dei primi esponenti delle *élites* bavaresi a schierarsi a fianco di Carlo Magno, non accettò di buon grado l'estromissione di Tassilone, come appare evidente alla lettura delle formule di datazione delle carte redatte tra il 788 e il 790.<sup>919</sup> La documentazione archivistica permette, infatti, di ipotizzare che i primi anni successivi all'annessione del ducato (788-790) rappresentarono, in realtà, un periodo

---

<sup>916</sup> In questo senso si pronuncia Geneviève Bühner-Thierry in un recente contributo dedicato agli anni di transizione tra la caduta di Tassilone e la vigilia dell'incoronazione imperiale di Carlo Magno vd. G. BÜHRER-THIERRY, *De la fin du duché au debut de l'Empire: dix ans de transition en Bavière à la lumière des chartes (788-799)*, in 774. *Ipotesi su una transizione* cit., pp. 27-39.

<sup>917</sup> Sulle Chiese episcopali bavaresi tra il periodo agilolfingio e la prima metà del IX secolo vd. S. FREUND, *Von den Agilolfingern zu den Karolingern. Bayerns Bischöfe zwischen Kirchenorganisation, Reichsintegration und karolingischer Reform (700-847)*, Monaco, 2004.

<sup>918</sup> Sui gruppi aristocratici bavaresi vd. W. STÖRMER, *Adelsgruppen in Früh- und hochmittelalterlichen Bayern*, Monaco, 1972, in particolare sugli *Huosi* vd. p. 92, 107 e pp. 110-111 [Studien zur bayerischen Verfassung und Sozialgeschichte, 4].

<sup>919</sup> Vd. S. FREUND, *Von den Agilolfingern zu den Karolingern* cit., pp. 151-153. Cfr. G. BÜHRER-THIERRY, *De la fin du duché au debut de l'Empire* cit., pp. 29-30.

particolarmente problematico per le grandi istituzioni ecclesiastiche e monastiche bavaresi che si affannarono per ottenere dal nuovo sovrano la conferma dei propri patrimoni, generalmente acquisiti grazie alle donazioni della famiglia ducale. Le stesse operazioni di organizzazione del materiale archivistico promosso dai vescovi di Passau e Ratisbona e i dettagli inseriti nella *Notitia Arnonis* – un inventario dei beni territoriali posseduti dalla Chiesa di Salisburgo redatto dal diacono Benedetto per il vescovo Arno – lasciano intuire la preoccupazione delle Chiese episcopali bavaresi per la conservazione dei propri patrimoni nei difficili anni dell'integrazione nel regno franco. È assai probabile che il momento risolutivo che garantì la saldatura delle relazioni tra l'aristocrazia del ducato e il nuovo sovrano sia stato rappresentato dall'avvio delle campagne militari contro gli Avari che aprì certamente un nuovo e proficuo campo di azione per le *élites* bavaresi. L'affidamento di compiti di prestigio ai più grandi prelati della regione – Arno di Salisburgo fu designato *missus regio* e anche Sintperto di Ratisbona ricevette il titolo di *missus* e arbitro per risolvere le divergenze tra Waltrih di Passau e Salucho – e il rilievo dato da Carlo Magno alla Baviera nella costruzione politica sottoposta al suo governo contribuirono anch'essi a vincere le residue resistenze dell'aristocrazia. Nel 793 il sovrano franco provvedeva, poi, a confermare tutti i beni delle chiese di Baviera annullando definitivamente le preoccupazioni delle *élites* locali. I rapporti tra l'aristocrazia e i sovrani carolingi erano destinati a saldarsi ulteriormente durante gli anni di regno di Ludovico il Germanico che nell'854 impose il proprio candidato sulla cattedra di Frisinga, inaugurando una pratica che fu seguita dai suoi successori al trono e che portò sul seggio episcopale alcuni esponenti di spicco della cappella palatina. Come fu il caso per la Sassonia, anche la Baviera, una volta integrata alla costruzione politica carolingia, divenne la base per le successive campagne militari condotte dai sovrani franchi contro gli Avari negli anni novanta dell'VIII secolo.

Gli esordi dell'agiografia bavarese risalgono ai decenni precedenti all'annessione del ducato al regno franco:<sup>920</sup> ai vescovi Virgilio di Salisburgo (749-784) e Arbeo di Frisinga (764-783) devono, infatti, essere ricondotti i primi testi agiografici compilati in Baviera.<sup>921</sup> Al primo viene solitamente attribuita la primitiva redazione della *Vita Hrodberti* dedicata a Ruperto di Salisburgo andata malauguratamente persa, mentre la paternità di Arbeo della *Vita Corbiniani* e della *Vita Haimhrammi*, consacrate rispettivamente ai patroni della Chiesa di Frisinga e di Ratisbona, non solleva, invece, alcuna obiezione. Rispetto a questi tre testi, la produzione agiografica successiva è

---

<sup>920</sup> Per un sintetico panorama dell'agiografia bavarese di età carolingia vd. T. KLÜPPEL, *Die Germania* cit., pp. 177-178.

<sup>921</sup> Per un confronto tra le agiografie compilate tra VIII e IX secolo a Salisburgo e Frisinga vd. C. ROHR, *Hagiographie als Spiegel der Machtverhältnisse? Arbeo von Freising und die Gesta Hrodberti*, in *Tassilo III. von Bayern* cit., pp. 89-101.

stata sovente giudicata di minore rilevanza ed è generalmente assai difficile da collocare sull'asse del tempo: tutti i testi sopra menzionati furono, infatti, oggetto di riscritture portate a termine tra la fine dell'VIII e il IX secolo. L'attenzione riservata oggi dagli studiosi alle strategie di rimaneggiamento e riscrittura di testi preesistenti ha risvegliato l'interesse della comunità scientifica rispetto ai risultati di tali interventi sui testi.<sup>922</sup> Particolarmente feconda è la produzione letteraria fondata sulla *Vita Hrodberti* che portò alla compilazione di quattro nuovi testi che, in modo diverso, attinsero al primitivo racconto di Virgilio: tra questi i *Gesta Hrodberti* (BHL 7390) la cui redazione risale a un momento successivo al 793, come prova l'inserimento di un dettaglio estratto da un documento del 790 circa.<sup>923</sup> Allo stesso modo tra la fine dell'VIII e il IX secolo devono essere collocate le riscritture delle due Vite compilate da Arbeo identificate nel repertorio bollandista con i numeri BHL 1948 (*Vita II Corbiniani*) e BHL 2538 (*Vita Haimhrammi recensio B*).<sup>924</sup> Tali operazioni di riscrittura evidenziano l'attualità e l'interesse che ancora suscitavano le figure di Ruperto, Corbiniano e Emmerammo: il primo aveva occupato il seggio episcopale di Salisburgo appena fondato dal vescovo missionario Bonifacio, mentre gli altri due erano considerati i principali protettori rispettivamente della Chiesa di Frisinga e di quella di Ratisbona. Questi testi permettevano, infatti, di celebrare le origini delle tre cattedre episcopali più potenti della Baviera sulle quali sedettero alcuni degli ecclesiastici più carismatici dell'*entourage* di Ludovico il Germanico. Nel caso della cattedra episcopale di Frisinga è, infatti, evidente il programma di promozione della Chiesa locale portato avanti dal vescovo Hitto (811-836) che era succeduto ad un altro membro del proprio gruppo familiare, Atto (783-811), e che sarebbe stato sostituito alla sua morte dal nipote Ercanberto (836-854). Il controllo esercitato dagli *Huosi* sulla cattedra di Frisinga permise ai vescovi di procedere alla costruzione di una vera propria «memoria di famiglia» volta a celebrare i legami che univano la propria parentela alla Chiesa locale. Tale strategia è particolarmente visibile nella documentazione grazie all'abbondanza di fonti superstiti relative alla storia della città bavarese tra la fine dell'VIII e la prima metà del IX secolo. Il vescovo Hitto lanciò, inoltre, un importante programma edilizio mirato alla costruzione e al restauro degli edifici religiosi della diocesi, iniziativa alla quale parteciparono in qualità di benefattori numerosi componenti del suo gruppo familiare. Un'altra operazione capitale imputabile al presule bavarese riguarda

<sup>922</sup> In questa direzione si segnala per la Baviera M. DIESENBERGER, *How Collections shape the Texts* cit., pp. 195-224.

<sup>923</sup> *Gesta Hrodberti episcopi Salisburgensis*, ed. W. LEVISON, MGH SRM VI, pp. 140-162. Ian Wood segnala, tuttavia, come la parte più consistente del testo dei *Gesta* sembri essere stato compilato in un momento precedente al 793 poiché il compilatore omette alcune notizie importanti relative alla seconda metà dell'VIII secolo (cfr. I. WOOD, *The Missionary Life. Saints and the evangelisation of Europe, 400-1050*, Londra, 2001, pp. 146-150).

<sup>924</sup> *Vita II Corbiniani*, ed. B. KRUSCH, MGH SRM VI, pp. 594-635; *Vita Haimhrammi recensio B*, ed. B. KRUSCH, MGH SRM IV, pp. 472-524. Entrambi i testi sono stati successivamente riediti nei lavori di F. BRUNHÖLZL, *Vita Corbiniani. Bischof Arbeo von Freising und die Lebensgeschichte des Hl. Korbinian*, Monaco, 1983 e B. BISCHOFF, *Leben und Leiden des hl. Emmeram*, Monaco, 1953.

l'allestimento del primo cartolario della Chiesa di Frisinga conosciuto sotto il nome di *Liber traditionum*, il cui carattere memoriale è stato sottolineato dalla storiografia recente.<sup>925</sup> Nel cartolario furono copiati dal diacono Cozroh tutte le carte relative all'episcopato allo scopo, esplicitamente indicato nel documento, di conservare perpetua memoria dei lasciti e delle donazioni *pro remedio animae* devoluti alla Chiesa locale.<sup>926</sup> L'organizzazione e la conservazione della documentazione relativa ai beni di proprietà della cattedra di Frisinga è solo uno dei campi nei quali il vescovo Hitto decise di intervenire: Cozroh imputa, infatti, alla sua iniziativa il restauro e la decorazione dei libri liturgici appartenenti alla biblioteca episcopale. L'attenzione rivolta, in questi ultimi anni, dalla comunità scientifica ai procedimenti di costruzione e conservazione della memoria ha permesso di individuare nell'allestimento del cartolario di Frisinga una strategia di tipo analogo a quella sottesa alla stesura dei *Libri fraternitatum* il cui scopo consisteva nella costituzione di una comunità ideale che univa perpetuamente, nella *memoria*, i benefattori defunti e le fondazioni religiose che avevano potuto usufruire della loro munificenza. Tale operazione di costruzione e celebrazione della *memoria* congiunta del gruppo familiare e della Chiesa di Frisinga è proseguita dal nipote di Hitto, Ercamberto, all'iniziativa del quale deve essere ricondotta non solo l'integrazione delle carte inserite nel *Liber traditionum*, ma anche l'iscrizione del suo predecessore e del gruppo parentale al quale entrambi appartenevano nel *Liber Confraternitatum* del monastero imperiale di Reichenau. L'investimento promosso dai vescovi di Frisinga coinvolse verosimilmente anche l'ambito agiografico come proverebbe l'attività dello *scriptorium* episcopale locale nel quale fu portata a termine la riscrittura della *Passio sancti Corbiniani* di Arbeo.

Le iniziative memoriali dei presuli di Frisinga traspasano in modo analogo nelle scelte letterarie dei vertici ecclesiastici della Chiesa di Salisburgo: negli ultimi decenni dell'VIII secolo fu qui compilato il *Liber Vitae* che registrava i nomi dei vivi e dei morti commemorati dalla comunità religiosa locale.<sup>927</sup> Le preoccupazioni patrimoniali caratteristiche degli anni di transizione successivi all'annessione al regno dei Franchi sono anch'esse apprezzabili nelle strategie di rimaneggiamento della primitiva versione della biografia di san Ruperto scritta da Virgilio di Salisburgo. Il caso dei *Gesta Hrodberti* è certamente quello di più difficile valutazione in ragione della perdita del modello sul quale lavorò il compilatore: l'unico intervento certo da parte del

---

<sup>925</sup> A proposito del *Liber traditionum* della Chiesa di Frisinga vd. J. JAHN, *Virgil, Arbeo und Cozroh. Verfassungsgeschichtliche Beobachtungen an bairischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts*, «Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde», 130 (1990), pp. 201-291, in particolare sul cartolario allestito per iniziativa di Hitto vd. pp. 240-245. Sulla questione si è pronunciato anche P. GEARY, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996, pp. 141-146.

<sup>926</sup> Il *Liber traditionum* è edito in T. BITTERAUF, *Die Traditionen des Hochstifts Freising*, I, Monaco, 1905 [Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, n. s. 4 e 5]. Il nucleo primitivo organizzato dal diacono Cozroh è ordinatamente presentato in ordine cronologico e ripartito secondo i diversi periodi di episcopato, cfr. *ibidem*, pp. 1-20.

<sup>927</sup> Sul *Liber vitae* di Frisinga vd. R. MCKITTERICK, *History and memory* cit., pp. 174-185.

compilatore riguarda l'inserimento della notizia estratta dal diploma concesso nel 790 da Carlo Magno alla Chiesa di Salisburgo nella quale il sovrano procede alla conferma delle donazioni offerte da re, regine, duchi e altri benefattori alla chiesa episcopale di San Pietro.<sup>928</sup> Poiché, come osserva Ian Wood,<sup>929</sup> il resto della narrazione sembra essere stato redatto anteriormente al 793, è possibile che l'anonimo agiografo abbia voluto integrare un importante dettaglio relativo alla formazione del patrimonio della Chiesa di Salisburgo che era stato infine confermato da Carlo Magno. Il confronto tra i *Gesta Hrodberti* e le altre fonti (la *Notitia Arnonis*, le *Breves Notitiae* e la *Conversio Carantanorum et Bagoariorum*)<sup>930</sup> che attinsero alla primitiva biografia del santo ad opera di Virgilio permette, tuttavia, di formulare delle ipotesi sulle informazioni disponibili nella perduta *Vita Hrodberti*: lo scopo del primo vescovo di Salisburgo potrebbe coincidere con la volontà di attestare l'esistenza di una tradizione ecclesiastica locale anteriore all'arrivo del fondatore della cattedra cittadina, il missionario anglosassone Bonifacio. Le compilazioni successive permettono di seguire agevolmente le tappe dell'integrazione delle Chiese episcopali bavaresi nel regno di Carlo Magno tracciando una traiettoria simile a quella evidenziata dalle carte d'archivio. Mentre la *Notitia Arnonis*, probabilmente redatta tra 788 e 790, mostra chiaramente le preoccupazioni dei vescovi locali riguardo alla conservazione dei propri beni patrimoniali, le *Breves Notitiae* insistono sulla vocazione missionaria di Ruperto, aspetto che lascerebbe trasparire il debutto delle campagne di cristianizzazione promosse da Arno in seguito alla caduta del regno avaro.<sup>931</sup> Infine, la *Conversio Carantanorum et Bagoariorum* fu compilata intorno all'870 per iniziativa del vescovo di Salisburgo Adalwin: il testo è interamente dedicato alla storia della cristianizzazione della Baviera e alle successive campagne di conversione rivolte dagli arcivescovi bavaresi verso gli Slavi della Carinzia. L'agiografo ripercorre, così, le gesta non solo di Ruperto, ma anche di Virgilio, Arno e dei loro successori sulla cattedra metropolitana di Salisburgo nel tentativo di rivendicare il ruolo di guida della Chiesa bavarese nell'evangelizzazione degli Slavi dell'Europa centrale, operazione alla quale si erano dedicati con successo anche i missionari ortodossi Cirillo e Metodio.

Le riscritture delle Vite di Corbiniano e di Emmerammo permettono una più agevole analisi grazie alla conservazione di entrambi i modelli compilati da Arbeo. L'inserimento della *Vita II Haimhrammi* nel codice sangallese (Stiftsbibliothek 556) allestito a Ratisbona per l'abate di San

<sup>928</sup> Per il diploma di Carlo Magno del 790 vd. MGH *Dipl. Kar.* I, n. 168, p. 226.

<sup>929</sup> Sui *Gesta Hrodberti* vd. I. WOOD, *The Missionary Life* cit., p. 146-150.

<sup>930</sup> Per una sintetica presentazione dei quattro testi vd. M. DIESENBERGER, *How Collections shape the Texts* cit., pp. 196-197.

<sup>931</sup> Entrambi i testi sono pubblicati in F. LOŠEK, *Notitia Arnonis und Breves Notitiae. Die Salzburger Güterverzeichnisse aus der Zeit um 800: Sprachlich-historische Einleitung, Text und Übersetzung*, «Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde» 130 (1990), pp. 5-192.

Gallo Grimaldo (841-872) permette, infatti, di circoscrivere agevolmente la scrittura del testo alla prima metà del IX secolo. Sostanzialmente fedele al contenuto e alla struttura della biografia compilata da Arbeo, la riscrittura della Vita di Emmerammo ne migliora la veste linguistica e provvede ad offrire al lettore una narrazione più piana e comprensibile destinata ad una larga diffusione come dimostra il precoce inserimento di BHL 2538 nel celebre leggendario di Lorsch (Bibl. Vaticana, Palat. Lat. 846, IX secolo).<sup>932</sup> La datazione della *Vita II Corbiniani* è ricondotta, invece, a una forchetta temporale più ampia che abbraccia gli ultimi decenni del IX secolo e il principio del X. Anche in questo caso l'agiografo intervenne da un lato sulla lingua del modello levigandone le asperità e dall'altro sul contenuto condensando il testo (*stilo brevissimo*), chiarendo i passi più problematici e organizzando il racconto in *capitula*.

In modo analogo a quanto è possibile osservare per la Sassonia, anche la Baviera costituì la destinazione ultima di un buon numero di traslazioni per le quali in alcuni casi si è conservato il racconto di traslazione. Il vescovo Hitto di Frisinga promosse nell'834 il trasferimento delle reliquie del papa romano Alessandro e del *presbyter* Giustino da Roma al monastero di Weihenstephan: la *Translatio sanctorum Alexandri papae et Iustini* (BHL 271) fu composta poco dopo l'evento probabilmente da un membro della delegazione che aveva accompagnato il presule bavarese a Roma per ottenere dal pontefice romano i *pignora* dei due santi.<sup>933</sup> Hitto, provvisto di una lettera di Ludovico il Germanico, sottopose a Gregorio IV la propria richiesta di reliquie che fu esaudita solo dopo un lungo tentennamento da parte del papa che tali *postulationes nec spernere poterat nec exaudire volebat*.<sup>934</sup> La caratterizzazione del gruppo che circondava il vescovo di Frisinga è particolarmente indicativa, poiché offre un'immagine chiara delle relazioni intrattenute da Hitto con il proprio *entourage*, politico e familiare. L'agiografo ricorda, infatti:

*Aderant nostrae partis plurimi rogatores, quos vel xenia vel familiaritas nobis ante conciliaverat.*<sup>935</sup>

L'informazione inserita nel testo agiografico altro non è che un'altra declinazione di quell'operazione di costruzione della *memoria* della Chiesa di Frisinga e del gruppo familiare di Hitto testimoniata dalle carte di archivio. Il vescovo non è solo, ma è circondato da un coeso gruppo

---

<sup>932</sup> Sul leggendario di Lorsch vd. C. E. FINCH, *Catalogues and other Manuscripts from Lorsch*, «Transactions and proceedings of the American Philological Association» 99 (1968), pp. 165-179, in particolare sul Pal. Lat. 846 vedi p. 178. Cfr. sulla datazione del codice, fissata alla prima metà del IX secolo, B. BISCHOFF, *Lorsch im Spiegel seiner Handschriften*, Monaco, 1974, p. 32 e 114.

<sup>933</sup> *Translatio sanctorum Alexandri papae et Iustini presbyteri*, ed. W. WATTENBACH, MGH SS XV/1, pp. 286-288.

<sup>934</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>935</sup> *Ibidem*.



di persone e il successo dell'operazione di traslazione dipende dalle perorazioni non solo del presule ma anche dei *rogatores* che lo accompagnano. Il successo delle trattative con il pontefice romano non può che riverberarsi su entrambi i poli protagonisti: da un lato il prelado a capo della Chiesa bavarese e dall'altro il suo potente *entourage*. Gregorio IV e i cittadini romani devono, così, rassegnarsi alla partenza dei corpi dei due prestigiosi martiri mentre la *virtus* dei santi si dispiega benignamente sugli uomini della delegazione bavarese guarendo, durante il viaggio di ritorno, il febbricitante palafreniere di Hitto e il cuoco colpito da un inspiegabile amnesia. Dei tanti miracoli sui quali il compilatore avrebbe potuto soffermarsi per intrattenere il lettore solo alcuni sono inseriti nella narrazione a scopo edificatorio. Di questi l'agiografo rivendica la propria diretta testimonianza oculare: all'auditore desideroso di conoscerne altri basterà il racconto orale di coloro ai quali *hinc maiora videre donatum est*.

Nell'851 anche l'arcivescovo di Salisburgo Liutframmo provvedeva al trasferimento del corpo del martire romano Ermete che fu deposto nella chiesa intitolata a san Pietro e al primo *episcopus* locale, san Ruperto. Il testo agiografico destinato a commemorare l'evento si contraddistingue per la brevità e la precisione dei dati offerti: l'agiografo annota, infatti, le date della partenza da Salisburgo di Liutframmo, il giorno della concessione del corpo del martire, quello della ripresa del viaggio verso la Baviera e, infine, la data della deposizione delle reliquie nella chiesa dei Santi Pietro e Ruperto. Probabilmente compilata negli anni immediatamente successivi all'arrivo del corpo del santo a Salisburgo, la *Translatio sancti Hermetis* (BHL 3857) registra la benevolenza mostrata da Ludovico il Germanico nei confronti dell'iniziativa di Liutframmo e l'iniziale reticenza di papa Leone IV a concedere le reliquie di santi romani.<sup>936</sup> L'arcivescovo bavarese riesce, infine, ad ottenere l'assenso del pontefice romano che gli affida il corpo di Ermete insieme ad altre reliquie di santi *ad totius christianae plebis utilitatem et consolationem*.<sup>937</sup>

Un'ultima traslazione ha per protagonista l'abate del monastero di Niederaltaich, fondato nel 731 per iniziativa del duca Tassilone nella diocesi di Passau: in visita a Roma nell'840 l'abate Gozbaldo, arcicappellano e *familiaris* di Ludovico il Germanico nonché futuro vescovo di Würzburg (842-855), acquistò le reliquie dei martiri romani Felicissimo e Agapito per la chiesa bavarese di Isarhofen. La breve *notitia* della traslazione dei corpi dei due santi (BHL 2852), peraltro mutila, è conservata in un evangelionario della Biblioteca Universitaria di Würzburg datato alla seconda metà del IX secolo (MP. TH. Q. 01, f. 151v):<sup>938</sup> sebbene le informazioni provviste dalla

---

<sup>936</sup> *Translatio sancti Hermetis*, ed. G. WAITZ, MGH SS XV/1, p. 410.

<sup>937</sup> *Translatio sancti Hermetis*, p. 410.

<sup>938</sup> Per la *Translatio sanctorum Felicissimi et Agapiti* (BHL 2852), ed. W. WATTENBACH, «Neues Archiv» 13 (1888), p. 235; Cfr. H. THURN, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg*, II, *Handschriften aus benediktinischen*

breve entrata siano scarse, esse confermano l'itinerario privilegiato per l'acquisizione di reliquie a profitto delle chiese e dei monasteri di Baviera. Con il beneplacito o per ordine del sovrano, sono proprio le missioni a Roma dei grandi prelati bavaresi a costituire le occasioni per l'approvvigionamento di corpi santi. La tradizione manoscritta della breve *Translatio* dei corpi di Felicissimo e Agapito mostra altrettanto chiaramente i contatti culturali tra la Baviera e l'importante sede episcopale di Würzburg dove sedette per più di un decennio l'abate bavarese: negli anni di episcopato di Gozbaldo confluirono nella biblioteca della Chiesa fondata da san Bonifacio codici di origine bavarese, mentre in senso inverso si diffondeva la produzione letteraria di Fulda.<sup>939</sup> I contatti tra la Baviera e i principali centri di cultura dell'impero carolingio sono d'altronde testimoniati dalle stesse carriere dei vescovi di Baviera: Ermenrico di Passau soggiornò, infatti, a Fulda, Reichenau e San Gallo e certamente gli insegnamenti assorbiti nella roccaforte dell'anglosassone Bonifacio (il cenobio fuldense) giocarono un ruolo non trascurabile nell'impegno missionario che il vescovo rivolse all'evangelizzazione delle popolazioni slave residenti a est della propria diocesi.<sup>940</sup> I contatti tra la Baviera e l'area italica sono, invece, attestati già nei secoli antecedenti all'annessione del ducato al regno franco, così come è noto che gli stretti rapporti tra le Chiese bavaresi e il Papato abbiano preceduto la conquista di Carlo Magno. Se in Sassonia le reliquie provenivano dall'area occidentale del regno franco, come si illustrerà nel prossimo paragrafo, nel caso della Baviera l'asse lungo il quale si mossero i corpi dei santi lega direttamente l'ex ducato al centro della Cristianità latina.

L'agiografia bavarese celebra la comunione di intenti tra Ludovico il Germanico, che risiedeva abitualmente in Baviera dove riposavano le basi del suo potere, gli esponenti di punta delle *élites* ecclesiastiche della regione e i pontefici romani che non possono non accondiscendere, seppur malvolentieri, alle richieste di reliquie presentate dai potenti prelati bavaresi. Durante gli anni di regno di Ludovico il Germanico si saldavano in modo definitivo i legami tra l'aristocrazia locale e la dinastia carolingia: Ratisbona, antica capitale agilolfingia, aveva, infatti, recuperato il suo ruolo di città regia nel momento stesso in cui il nipote di Carlo Magno veniva designato re di Baviera nell'817. Il ducato bavarese ritrovava, così, la propria specificità all'interno dell'Impero carolingio.

---

*Provenienzen*, II, Wiesbaden, 1986, pp. 20-21. Sull'incontro tra l'abate Gozbaldo e papa Gregorio IV nell'842 vd. H. LÖWE, *Gozbald von Niederaltich und Papst Gregor IV*, in *Festschrift für Bernhard Bischoff*, J. AUTENRIETH – F. BRUNHÖLZL, Stoccarda, 1971, pp. 164-177.

<sup>939</sup> Cfr. J. M. WALLACE-HANDRILL, *The Frankish Church*, Oxford, 1983, p. 338; E. J. GOLDBERG, *Struggle for empire. Kingship and conflict under Louis the German (817-876)*, Athena, 2006, pp. 168-169.

<sup>940</sup> Per una sintetica presentazione dell'agiografia di Ermenrico di Passau vd. I. WOOD, *The Missionary Life* cit., pp. 176-178.

Le divergenze tra la letteratura agiografica bavarese e quella di area italica sono profonde, malgrado alcune analogie di fondo tra la situazione politica ed ecclesiastica della Baviera e quella del *regnum Italiae*. Entrambe le aree dell'impero potevano infatti vantare un sovrano della dinastia carolingia presente sul territorio al quale le *élites* dovevano facilmente avere accesso e da cui emanava la legittimità che le investiva di riflesso. Allo stesso modo le Chiese episcopali bavaresi e italiche vantavano un'orgogliosa tradizione locale che affondava le radici in un passato antecedente alla conquista di Carlo Magno e su questo passato – recente per la Baviera mentre risaliva ai primi secoli del cristianesimo per l'area italica – l'agiografia contribuì a costruire la memoria e il prestigio tramite la celebrazione delle 'gloriose origini' delle Chiese locali. Mentre le *Translationes* compilate in Baviera ricordano la sinergia d'intenti tra il sovrano carolingio e i vescovi, nell'area italica il successo delle azioni di traslazione riposa unicamente sulle autonome iniziative dei loro promotori locali, cioè i capi della Chiesa episcopale in questione e l'*ecclesia* che li circonda. Un'altra differenza fondamentale riguarda l'origine dei santi patroni delle sedi episcopali bavaresi: Ruperto, Corbiniano ed Emmerammo sono forestieri rispetto alle città che coltivarono la loro memoria, ma in nessun momento i detentori delle cattedre episcopali avvertirono il bisogno di cercare un santo i cui natali coincidessero con la città che li venerava. D'altronde la storia cristiana della Baviera era recente e le Chiese della regione non potevano scavare tra gli scheletri lasciati dalle grandi ondate persecutorie dell'età tardoantica.

In modo analogo a quanto accadde nel regno italico anche l'agiografia bavarese appare contraddistinta dalla continuità tra il presente carolingio e il passato della regione. Le scelte operate nei decenni immediatamente antecedenti all'annessione al regno dei Franchi sono al centro di un programma di valorizzazione che prosegue per tutta la prima età carolingia fino al principio del X secolo. La produzione agiografica dedicata nel IX secolo alle figure dei santi Ruperto, Corbiniano ed Emmerammo ripropone le figure di santi promosse da Virgilio e Arbeo di Frisinga quando i duchi agilolfingi governavano ancora nella regione. Le *élites* ecclesiastiche bavaresi non innovarono, ma integrarono abilmente l'eredità letteraria propria del ducato nella nuova produzione di testi: la perduta *Vita Ruperti* di Virgilio offrì materiale per un gruppo variegato di documenti, dei quali solo uno può essere considerato pienamente agiografico, allo stesso modo in cui i testi di Arbeo furono rimodellati nel IX secolo, seppur con una minore originalità, in due nuovi prodotti agiografici destinati entrambi a larga diffusione. La scelta di una santità missionaria era certamente debitrice delle strategie agiografiche promosse nel regno franco per celebrare alcuni dei protagonisti delle campagne di evangelizzazione condotte nell'VIII secolo, tra i quali l'anglosassone Bonifacio, Willehad e Gregorio di Utrecht. Il processo di assorbimento delle tipologie agiografiche

inizialmente promosse dagli *scriptoria* dei monasteri franchi iniziò nell'area ducale prima del fatidico 787-88. L'influenza esercitata dai maestri di palazzo pipinidi, e in particolar modo da Pipino III, sulle iniziative politiche, ecclesiastiche e culturali del ducato è evidente già alla metà dell'VIII secolo e, in tal senso, è possibile affermare che l'integrazione della Baviera al regno carolingio cominciò ben prima della caduta di Tassilone. Per tale ragione, superato il difficile biennio di transizione, il naturale processo di adattamento delle strutture politico-ecclesiastiche ai nuovi dominatori si concluse senza radicali cambiamenti nella realtà bavarese.

Come fu per la Sassonia, anche in Baviera le autorità ecclesiastiche promossero un'importante campagna di traslazioni di reliquie destinate alla valorizzazione delle Chiese episcopali locali: contrariamente a quanto avvenne nell'area sassone, i vescovi bavaresi poterono impossessarsi di prestigiosi corpi di martiri romani grazie sia alla rete di relazioni che collegava la regione all'area italica e al papato romano che al coinvolgimento diretto delle *élites* locali nella politica imperiale. In tale tradizione di contatti tra la Baviera e Roma, inaugurata dal duca Tassilone, risiede un ulteriore elemento di continuità tra il periodo agilolfingio e quello successivo. L'antica via di comunicazione che collegava l'area germanica alla penisola italica si integrava, ormai, mirabilmente con i circuiti dell'Impero carolingio: il beneplacito del re franco è costantemente ricordato nelle *Translationes* bavaresi a sottolineare la correttezza della procedura di trasferimento di corpi santi per la quale l'accordo del sovrano rappresentava uno dei requisiti indicati nella stessa legislazione carolingia.<sup>941</sup>

Mentre nell'area italica i motivi di prestigio sui quali scelsero di scommettere le Chiese episcopali risiedevano negli stessi confini del *regnum Italiae*, nel caso della Baviera carolingia le fonti di legittimazione erano estranee all'area ducale. I sovrani della dinastia carolingia, i missionari franchi attivi nella regione e i pontefici romani rappresentarono i poli politici e sociali intorno ai quali i compilatori bavaresi scelsero di far orbitare l'agiografia offrendo una sapiente immagine di profonda armonia tra la società locale e i punti di riferimento fondamentali dell'Impero (la dinastia e la Chiesa di Roma). Tale appello alle figure dei sovrani è assente nell'agiografia italica che è invece profondamente radicata nello spazio episcopale coincidente con l'area urbana ed extraurbana sottoposte alla giurisdizione del vescovo: neppure nel caso della letteratura milanese dedicata ad 'Ambrogio e ai suoi fratelli', in un contesto profondamente marcato dall'intervento dei re franchi e dagli uomini del loro *entourage*, la propaganda del legame tra i vertici della gerarchia ecclesiastica cittadina e la famiglia imperiale costituì un'opzione praticata dagli anonimi compilatori delle *Vitae* di Ambrogio, Satiro e Marcellina.

---

<sup>941</sup> Cfr. concilio di Magonza (813) in occasione del quale si decise: *Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat sine consilio principis vel episcoporum sanctaeque synodi licentia* [MGH *Concilia Aevi Karolini*, I, cap. LI, p. 272]

Pur accomunate dalla condizione condivisa di periferie recentemente integrate alla costruzione politica di Carlo Magno, le strategie agiografiche promosse nell'area italica e bavarese divergono sensibilmente nella scelta delle tipologie di testo e nelle operazioni letterarie. Lo sforzo di risalire l'arco temporale fino all'età degli Apostoli costituisce una specificità dell'agiografia del regno d'Italia, mentre le attenzioni dei compilatori attivi negli *scriptoria* della Baviera appare soprattutto rivolta alla celebrazione del passato recente – nel quale i missionari franchi provvidero all'organizzazione di una rete ecclesiastica nella regione – e del presente connubio tra i vertici dell'Impero e l'aristocrazia locale. L'esistenza di *élites* al tempo stesso radicate nel tessuto connettivo locale e non di meno ben inserite nei circuiti dell'Impero costituisce una peculiarità delle due periferie germaniche dell'Impero, bavarese e sassone (come si illustrerà nel prossimo capitolo). Le relazioni tra la grande aristocrazia e la famiglia carolingia sono chiaramente riflesse nella produzione agiografica regionale, mentre le *Vitae*, *Passiones* e *Translationes* redatte in ambito italico rinunciano alla celebrazione di tali legami. L'agiografia può, tuttavia, costituire un punto di osservazione ingannevole: l'esistenza di una tradizione letteraria dedicata alle biografie di santi le cui radici affondavano nel periodo tardoantico e la conseguente rigida codificazione di genere alla quale dovevano piegarsi i compilatori italici, insieme alla grande disponibilità di modelli prestigiosi ai quali potevano rivolgersi gli anonimi agiografi possono contribuire a spiegare il distacco tra gli esiti della letteratura italica sui santi e quella redatta nei territori del ducato di Baviera. Per concludere il quadro analitico presentato e verificare la validità delle ipotesi proposte è necessario, ormai, rivolgersi all'ultima periferia dell'Impero integrata non solo nello spazio politico franco, ma anche nel più largo orizzonte della Cristianità latina.

#### 8.2.2. Le armi e la religione: un genere letterario per la conquista definitiva della Sassonia

L'ultimo caso che si è scelto di illustrare in una prospettiva di confronto con l'area del regno italico è quello della Sassonia carolingia. La storia di quest'area germanica nei secoli precedenti all'VIII, quando la regione divenne l'obiettivo di campagne militari e missioni di evangelizzazione, soffre di un'assenza pressoché totale di documentazione: i Sassoni, infatti, non parteciparono in modo significativo al movimento di migrazione di popoli che caratterizzò il primo periodo del Medioevo e restarono, così, per lungo tempo ai margini di quella compagine 'europea' che parlava latino e professava il credo cristiano.<sup>942</sup> È possibile che dappprincipio l'intervento di Carlo Magno al

---

<sup>942</sup> Sulla storia della conquista della Sassonia si rimanda solo ad alcuni studi di sintesi, tra i tanti che potrebbero essere citati. Per una rapida presentazione della campagna sassone di Carlo Magno vd.R. MCKITTERICK, *Charlemagne. The formation of a European Identity* cit., pp. 103-106; A. BARBERO, *Carlo Magno. Un padre per l'Europa*, Roma-Bari,

di là del Reno si limitasse a voler rendere sicura la frontiera orientale del regno franco; d'altronde sia suo nonno Carlo Martello che suo padre Pipino il Breve avevano combattuto i Sassoni e avevano promosso l'azione dei missionari oltre il Reno senza, però, lanciarsi in quella campagna di annessione definitiva portata a termine dopo decenni di guerra sanguinosa dal loro erede. Nel 772 Carlo Magno distruggeva l'Irmisul – il santuario che rappresentava uno dei pochi elementi di coesione delle tribù sassoni – e, poco dopo, riuscì a prendere possesso del centro fortificato di Eresburg sul fiume Weser. Dopo essere intervenuto nuovamente nella regione nel 775, Carlo Magno dovette momentaneamente rinunciare al consolidamento delle posizioni acquisite per guidare l'esercito in Spagna nel 778. Nel 777 nella neonata città di Paderborn era, intanto, stata tenuta un'assemblea convocata per inquadrare la pagana Sassonia nelle maglie dell'organizzazione ecclesiastica: la regione fu, così, suddivisa in aree di missione, mentre la popolazione cominciò a essere sottoposta a quelle massive campagne di battesimo tanto deprecate da Alcuino.<sup>943</sup> Questa prima campagna sassone si concluse vittoriosamente, mentre l'abate di Fulda, Sturm, procedeva all'organizzazione della missione che avrebbe dovuto legare la popolazione pagana della Sassonia ai suoi conquistatori attraverso il vincolo sacro di una fede condivisa. Il sovrano scelse, inoltre, di dare fiducia all'aristocrazia locale permettendo la designazione di nobili sassoni alla carica comitale. L'evangelizzazione della Sassonia fu, però, bruscamente interrotta dall'ascesa dell'autorità del nobile westfaliano Widukindo intorno al quale si riunirono molte tribù sassoni: il re franco fu, così, costretto a intervenire nuovamente nel 779 e nel 781. Fu questa la fase più violenta della conquista. La disfatta dell'esercito franco guidato dal camerario Adalgiso, il connestabile Geilone e quattro conti tra le montagne del Süntel fu vendicata successivamente a Verden dove Carlo Magno passò l'ordine di decapitare ben 4 500 sassoni. La rappresaglia del sovrano non ebbe altro effetto che quello di acuire la resistenza della popolazione: ormai i Franchi erano, però, giunti ad occupare l'Elba e nel 782 venivano insediati sul territorio sassone dei conti incaricati di pacificare il paese.

---

2000, pp. 48-62; P. RICÉ, *Les Carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, Parigi, 1983, pp. 123-128; T. REUTER, *Germany in the early Middle Ages c.800-1056*, Londra, 1991; I. WOOD, *Beyond satraps and ostriches: political and social structures of the Saxons in the early Carolingian period*, in *The continental Saxons from the migration period to the tenth century. An ethnographic perspective*, D. H. GREEN – F. SIEGMUND, Repubblica di San Marino, 2003, pp. 271-297; J. HINES, *The conversion of the old Saxons*, in *ibidem*, pp. 299-328; M. ERBE, *Charlemagne's conquest of Saxony*, «*Concilium. International Journal for Theology*» 200 (1988), 120-125; H. MAYR-HARTING, *Charlemagne, the Saxons and the Imperial Coronation of 800*, «*English Historical Review*» 111 (1996), 1113-1133; sull'organizzazione ecclesiastica della Sassonia si rinvia ad alcuni studi di insieme vd. C. CARROLL, *The bishoprics of Saxony in the first century after Christianization*, «*Early Medieval Europe*» 8/2 (1999), pp. 219-245; K. HONSELMANN, *Bistumgründungen in Sachsen unter Karl der Grosse*, «*Archiv für Diplomatik*» 30 (1984), pp. 1-51; P. JOHANEK, *Der Ausbau der sächsischen Kirchenorganisation*, in *Kunst und Kultur der Karolingerzeit*, C. STIEGEMANN – M. WEMHOFF (a cura di), Magonza, 1999, II, pp. 494-506. Per un panorama analitico sull'organizzazione ecclesiastica della Sassonia corredato da un accurato apparato di carte, vd. C. EHLERS *Die integration Sachsens in das fränkische Reich (751-1024)*, Gottinga, 2005 [Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 231].

<sup>943</sup> ALCUINUS, *Epistolae*, ed. E. DÜMLER, n. 110, pp. 156-159.

Agli interventi militari si affiancarono ancora una volta le opere di evangelizzazione: delle missioni guidate dall'anglosassone Willihad, consacrato vescovo di Brema e Verden, e da Liudgero, discepolo di Gregorio di Utrecht, furono dirette la prima verso il basso corso della Weser, la seconda verso la Frisia orientale. A coronare la conquista, ad Attigny nel 785, Widukindo faceva atto di sottomissione a Carlo Magno: l'evento fu suggellato dalla cerimonia di battesimo alla quale il nobile sassone, assistito dal sovrano franco che gli fece da padrino, dovette infine rassegnarsi e piegarsi pubblicamente. La conquista fu considerata definitiva e i Sassoni entrarono nella costruzione politica carolingia attraverso l'inquadramento nei ranghi dell'esercito e la conversione di massa al cristianesimo. Sempre nel 785 un'assemblea riunita a Paderborn si pronunciò nuovamente sull'organizzazione ecclesiastica della Sassonia e le decisioni prese in quest'occasione furono fissate per iscritto nel celebre *Capitulare de partibus Saxoniae*.<sup>944</sup> La violenza della conquista è chiaramente percepibile nella legislazione che prevedeva la pena di morte per chiunque recasse offesa alla religione cristiana anche infrangendo banalmente l'obbligo di osservare il digiuno del venerdì.

La conquista ottenuta con la forza si rivelò, tuttavia, poco efficace e nel 793 una nuova insurrezione di massa scoppiava nella Sassonia settentrionale: gli Annali di Lorsch dipingono a tinte fosche il "ritorno al paganesimo" della popolazione che appiccò il fuoco alle chiese, massacrò i sacerdoti e si ritirò nuovamente nelle foreste con l'intenzione di resistere alla conversione forzata.<sup>945</sup> Esasperato Carlo Magno intervenne con rinnovata violenza nella regione e, per rendere una volta per tutte definitiva l'annessione della Sassonia, progettò la deportazione in massa della popolazione e il ripopolamento di quelle aree con coloni franchi e slavi. Alla violenza, però, il re seppe questa volta affiancare la diplomazia e nel 797 ad Aquisgrana venne emanato il *Capitulare saxonum* destinato a sostituire la prima legislazione 'di guerra' alla quale erano state sottoposte le tribù sassoni.<sup>946</sup> Il dialogo con i principali esponenti dell'aristocrazia locale permise, inoltre, di ottenere la loro duratura collaborazione e con essa la fine delle ostilità.

Lo spazio sassone fu, così, inquadrato nella costruzione politica carolingia: a Paderborn, città eretta per ordine di Carlo Magno a partire dagli anni settanta dell'VIII secolo, fu edificato un palazzo regio e una grandiosa cattedrale. Qui il sovrano risiedeva durante le sue campagne sassoni e qui, nel 799, fu ricevuto il pontefice romano Leone III in fuga per sottrarsi alle minacce della litigiosa aristocrazia romana. Da Paderborn partivano le missioni destinate all'evangelizzazione della Sassonia che riuscirono nell'arco di pochi decenni a sradicare dalla regione il paganesimo più

---

<sup>944</sup> *Capitulatio de partibus Saxoniae*, in MGH *Capitularia regum Francorum*, I, pp. 68-70.

<sup>945</sup> *Annales Laureshamenses*, ed. G. H. PERTZ, MGH SS I, a. 792, p. 35.

<sup>946</sup> *Capitulare saxonum*, in MGH *Capitularia regum Francorum*, I, pp. 71-72.

di quanto avessero potuto le spade sguainate dei guerrieri franchi. A Paderborn poté, così, essere insediato sulla cattedra episcopale cittadina proprio il sassone Hathumar che era stato uno degli ostaggi consegnati a Carlo Magno in tempo di guerra: tonsurato e istruito nelle lettere Hathumar fu integrato al clero di Würzburg, cioè a una delle Chiese episcopali incaricate dell'evangelizzazione della Sassonia.<sup>947</sup> Incominciò allora il vero flusso di ufficiali, chierici e monaci destinati a governare i Sassoni e a educarli nella nuova fede.

L'organizzazione ecclesiastica della Sassonia si tradusse nella fondazione di chiese che furono negli anni successivi elevate al rango episcopale: nel 777, come si è detto, veniva edificata la chiesa del San Salvatore di Paderborn. Nel 787-789 fu insediato sulla cattedra di Amburgo-Brema il missionario Willehad, poi vennero le fondazioni degli episcopati di Münster (793), Minden (805 ca), Colonia (791) ed infine Verden nell'801.<sup>948</sup> Negli stessi anni fu lanciata una vera e propria campagna di fondazioni di canoniche e monasteri inaugurata a Meppen nel 780 con l'insediamento di una comunità di monaci alla quale fecero seguito negli anni le fondazioni di alcuni dei più importanti cenobi di quello che diventerà l'Impero carolingio. Tra queste non possono non essere menzionati il monastero di Werden fondato da Liudgero nel 799 e Santa Felicità di Helmstedt (809); poi, intorno all'800, le istituzioni femminili di Santa Maria di Herford, fondata da Waltgar, figlio del capo sassone Widukindo, e dei Santi Ciriaco e Andrea di Erfurt. Anche la Frisia fu riallacciata alla nuova organizzazione sassone poiché il clero destinato alla sua evangelizzazione fu sottoposto all'autorità del vescovo di Münster. La Sassonia appena evangelizzata diventava, così, la base per le successive missioni nei territori danesi e scandinavi celebrate in una fetta importante dell'agiografia che vide la luce nella regione sassone. La rete ecclesiastica regionale fu, poi, completata da Ludovico il Pio che procedette alla fondazione degli episcopati di Hildesheim, Halberstadt e Osnabrück. Sempre agli anni di governo del figlio di Carlo Magno, più precisamente all'822, risale l'insediamento della comunità monastica di Corvey: *Corbeia Nova* fu edificata per iniziativa dei monaci del monastero regio di Corbie ed era destinata a giocare il ruolo di principale centro amministrativo e spirituale dell'area sassone.

La scarsità di documentazione ecclesiastica per lo studio della Chiesa sassone nel IX secolo non permette di seguire con agio il processo di affermazione dei nuovi episcopati che, nell'opinione di

---

<sup>947</sup> L'anonimo di Paderborn ripercorre nell'introduzione posta in testa alla sua versione della *Translatio sancti Liborii* (BHL 4913) le vicende della fondazione della Chiesa locale sottoposta inizialmente alla tutela dell'episcopato di Würzburg per essere solo successivamente affidata al sassone Hathumar, cfr. *Translatio sancti Liborii*, ed. A. COHAUSZ, *La translation de saint Liboire (836) du diacre Erconrad. Un document de l'époque carolingienne récemment découvert et les Relations déjà connues du transfert des reliques*, Le Mans, 1967, pp. 53-54 [Archives historiques du Maine, 14].

<sup>948</sup> Per la successione delle fondazioni episcopali si rinvia alla meticolosa analisi di Caspar Ehlers che distingue le diverse fasi dell'organizzazione ecclesiastica della Sassonia avvenuta durante le decennali campagne militari e nel successivo periodo di governo, cfr. C. EHLERS, *Die Integration Sachsens* cit., pp. 273-288.



Christopher Carroll non furono delle cattedre dotate di ingenti ricchezze.<sup>949</sup> Le neoconvertite *élites* sassoni dimostrarono, infatti, il loro interesse prevalentemente nei confronti delle fondazioni monastiche e ciò, in ogni caso, in maniera assai sporadica prima della metà del IX secolo. Le Chiese della Sassonia, penalizzate dalla maggiore capacità di attrazione patrimoniale dei monasteri e dalla 'povertà' dell'aristocrazia sassone – che probabilmente fu soggetta ad una violenta campagna di espropriazioni durante il periodo di guerra – ebbero così un destino differente rispetto agli episcopati, anch'essi di recente fondazione (VIII secolo), della Baviera, dell'Assia e della Turingia. È possibile che a tale ritardato coinvolgimento delle famiglie aristocratiche della Sassonia abbia contribuito anche il passaggio troppo repentino dal paganesimo alla fede cristiana, processo che portò con sé non solo un cambio di religione, ma anche di strutture politiche e sociali che solo il tempo poteva realmente radicare nelle inospitali lande sassoni. È, inoltre, evidente che per tutta la prima metà del IX secolo furono i monasteri regi (Corvey, Fulda, Werden), le Chiese missionarie del regno franco (Reims) e dell'area germanica (Amorbach, Würzburg) a fornire gli uomini per l'elevazione alle cattedre episcopali sassoni. I legami con i centri religiosi più prestigiosi dell'Impero carolingio non si tradussero, tuttavia, in un invadente interventismo da parte dei sovrani: le imposizioni di vescovi da parte dei re franchi si limitarono ad alcuni casi circoscritti e, per lo più, concentrati negli anni a ridosso delle lotte per la ripartizione dell'eredità dell'Impero di Carlo Magno risoltesi infine a Verdun nell'843. Come suggerisce Christopher Carroll «a bishopric that lacked land lacked political status and the low political status of the Saxon bishoprics is reflected in the lack of outside interest in their elections»:<sup>950</sup> la Chiesa sassone sembra, così, costituire un caso isolato nel panorama dell'Impero carolingio e tale condizione appare protrarsi fino agli anni di regno di Ludovico III il Giovane (865-882). A tale situazione si contrappone la ricchezza patrimoniale e il peso politico del monastero di Corvey: i suoi abati occuparono permanentemente la posizione di *missi* in Sassonia e poterono contare su un contingente militare di gran lunga più importante di quello di ogni altra Chiesa sassone o singolo aristocratico. Le ristrettezze nelle quali versavano i vescovi sassoni – che, in ogni caso, devono essere considerate tali solo rispetto alla ricchezza documentata di altre Chiese dell'area germanica, come la Baviera e l'Alemannia – coinvolgevano la quasi totalità delle *élites* locali il cui apporto nell'esercito franco e il peso in campagne di guerra appare assai limitato. L'unico gruppo familiare che riuscì a imporsi e ad acquistare una notevole ricchezza fu quello dei Liudolfingi tra i cui discendenti si distaccheranno Enrico I (919-936) e i suoi successori. In qualche modo, dopo l'enorme sforzo della conquista e

---

<sup>949</sup> C. CARROLL, *The bishoprics of Saxony* cit., pp. 222-232.

<sup>950</sup> *Ibidem*, p. 236.

delle campagne di evangelizzazione la famiglia imperiale sembrò perdere interesse per la Sassonia: la relativa pace di cui godette la regione e la sicurezza dei confini – anche le incursioni dei Vichinghi non furono che isolati episodi – si tradussero in un modesto investimento personale dei sovrani nello spazio sassone e tale stato di cose era destinato a prolungarsi fino alla fine del secolo IX quando una nuova minaccia si abbatté sulle periferie sassoni. Gli Ungari erano alle porte.

I legami instauratisi tra il paese appena conquistato e il cuore del regno franco sulle basi della comune fede cristiana furono suggellati dall'invio massivo di reliquie di santi. Tale flusso, il cui punto di partenza era prevalentemente costituito dai territori occidentali del regno dei Franchi, è stato mirabilmente analizzato in una monografia di Hedwig Röckelein.<sup>951</sup> Come ben sottolinea la studiosa tedesca proprio il fenomeno delle traslazioni di reliquie costituisce uno degli elementi fondamentali del processo di integrazione religiosa e politica della Sassonia: attraverso la creazione di legami “spirituali” tra le fondazioni religiose che inviavano i *sacra pignora* e le chiese, o i monasteri, che le ricevevano, la rete ecclesiastica della regione fu saldamente allacciata a quella del regno di Carlo Magno sotto il segno della protezione dei patroni divini le cui reliquie costituivano il pegno terreno del rapporto legittimato dal cielo. Della sessantina di corpi santi che confluirono in Sassonia tra l'VIII e il IX secolo solo una parte divenne protagonista di un racconto agiografico specificatamente dedicato: sono sette i testi analizzati con dovizia di dettaglio dalla storica tedesca ed essi furono dedicati al trasferimento delle reliquie di san Liborio nell'836 da Le Mans a Paderborn (BHL 4913, 4911a e 4911b), alla traslazione del corpo di san Vito da Saint-Denis a Corvey sempre nell'836 (BHL 8718-8719), a quella delle spoglie mortali di santa Pusinna (BHL 6995), ed, infine, ai racconti dedicati al trasferimento dei *pignora* di san Marso da Auxerre in Sassonia nell'864 (BHL 5544c) e a quello delle reliquie del martire Alessandro da Roma a Wildeshausen compilato in due riprese dai monaci Rodolfo e Meginardo di Fulda (BHL 283).

Lo schema nel quale vengono inserite le traslazioni sassoni è offerto dalla sociologia: il modello dello scambio di doni sembra, infatti, applicarsi con particolare aderenza al caso della Sassonia carolingia. Il valore del «don d'amitié» rappresentato dalle reliquie, come lo definisce Roman Michalowski,<sup>952</sup> è celebrato nei testi compilati per conservare la memoria degli eventi contestuali ai trasferimenti dei preziosi *pignora sanctorum*. In questo senso il caso più emblematico è costituito dalla traslazione delle reliquie del vescovo Liborio di Le Mans a Paderborn. Sulla cattedra sassone

---

<sup>951</sup> H. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stoccarda, 2002 [Beihefte der Francia, 48]. T. KLÜPPEL, *Die Germania* cit., in particolare per le pagine dedicate all'area sassone, vedi pp. 195-202.

<sup>952</sup> R. MICHALOWSKI, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les «Translationes sanctorum»*, in *Hagiographie, cultures et sociétés* cit., pp. 399-416.

sedevo a quel tempo Badurad (815-862), originario della Chiesa di Reims, e certamente prossimo alla corte di Ludovico il Pio per il quale aveva ricoperto la carica di *missus*: i contatti con il sovrano franco offrirono al presule di Paderborn l'occasione per richiedere all'imperatore delle reliquie, come dichiara il diacono della chiesa di Le Mans Erconrado al quale si deve la prima versione (BHL 4911a) della *Translatio sancti Liborii*.<sup>953</sup> Pur essendo correntemente citato come uno dei testi rappresentativi della “agiografia sassone”, la più antica recensione vide la luce in seno alla chiesa di Le Mans. È tuttavia assai probabile che una copia raggiunse già nel IX secolo la Chiesa sassone, poiché la terza versione del testo (BHL 4913) è chiaramente debitrice di BHL 4911a, racconto che l'agiografo doveva avere sotto mano al momento della compilazione del testo. La recensione BHL 4913 è visibilmente opera di un chierico di Paderborn che sul tramonto della prima età carolingia – Hedwig Röckelein e Alfred Cohausz propendono per una datazione del testo intorno all'890 – si accinse a redigere la *Vita et Translatio* del santo (BHL 4912-13) le cui reliquie erano giunte decenni prima a santificare la Chiesa paderbonense. Delle tre versioni dedicate alla traslazione dell'836 le due più antiche sono, infatti, da imputare a degli agiografi attivi nella Chiesa di Le Mans, mentre solo la redazione più tarda può a pieno titolo essere considerata un'agiografia sassone. Essa, in ogni caso, valica i limiti cronologici del primo periodo carolingio – la morte di Carlo il Grosso nell'888 chiude la storia dei discendenti diretti di Carlo Magno, la cui eredità fu, però, reclamata dai Liudolfingi-Ottoni, duchi di Sassonia, che salirono sul trono imperiale con Ottone I nel 962 – e può solo testimoniare il profondo scarto temporale tra l'azione “traslazione” e la scrittura di un'agiografia destinata a celebrare non solo gli eventi, ma anche la Chiesa di Paderborn alla quale, comprensibilmente, era stato dedicato poco spazio sia nella prima versione di Erconrado che in quella detta “di Avranches”. In questo senso l'enfasi posta sulla storia dell'episcopato di Paderborn, che costituisce l'apporto originale dell'agiografo sassone rispetto alle recensioni compilate nell'area franca, sembrerebbe il risultato della contrazione degli orizzonti dell'Impero carolingio sulle realtà regionali, nuove basi per le future ascese politiche del X secolo. Per questa ragione, BHL 4913 non può essere considerata a pieno titolo un prodotto dell'agiografia sassone della prima età carolingia, poiché i moventi per la compilazione del testo, del quale esistevano due precedenti versioni, appaiono piuttosto connessi ad un contesto storico estraneo al periodo e al panorama oggetto di questo lavoro.

Fu Corvey il vero centro culturale della regione e nel suo *scriptorium* lavorarono i compilatori della prima agiografia sassone. Fu un monaco del cenobio a redigere il racconto destinato a

---

<sup>953</sup> Le tre recensioni del *Translatio sancti Liborii* sono state edite criticamente in A. COHAUSZ, *La translation de saint Liboire (836) du diacre Erconrad* cit., i testi sono pubblicati alle pp. 50-118.

celebrare la memoria degli eventi verificatisi in occasione del trasferimento delle reliquie del martire Vito dal monastero regio di Saint-Denis nell'836.<sup>954</sup> La *Translatio sancti Viti* (BHL 8718-8719) è, indubbiamente, il documento agiografico più rappresentativo del panorama sassone per il primo periodo carolingio. Nel testo trovano, infatti, spazio tutti gli attori politici attivi in Sassonia tra la fine dell'VIII e la prima metà del IX secolo: da un lato Carlo Magno e Ludovico il Pio, coadiuvati da alcuni dei membri più influenti del loro *entourage*, dall'altro, Warino, esponente di punta della grande aristocrazia locale, e, sullo sfondo, la gente sassone, presenza silenziosa in ognuno dei momenti capitali della narrazione. Per queste ragioni è particolarmente utile ripercorrere rapidamente la trama del racconto agiografico e soffermarsi su alcune considerazioni necessarie a illustrare le specificità dell'agiografia sassone rispetto alla letteratura prodotta in area italica.

La prospettiva nella quale si iscrive la *Translatio sancti Viti* tradisce l'origine sassone del compilatore:<sup>955</sup> la traslazione del corpo del santo è, infatti, inserita nel provvidenziale disegno di Dio che portò all'affermazione della religione cristiana prima presso i Romani, poi i Longobardi, i Franchi, i popoli della Spagna, i Bretoni e gli Angli per raggiungere, infine, i Sassoni *qui devota mente colla submitunt*.<sup>956</sup> La conversione della popolazione sassone è presentata come il naturale compimento dell'opera di Dio: l'agiografo ripercorre le vicende che portarono alla cristianizzazione della *gens saxonica* tratteggiando il ritratto del conquistatore Carlo Magno che, dopo aver sottoposto il paese al suo governo, si era preoccupato con zelo della diffusione della parola cristiana scegliendo dei *sacerdotes bones spei* destinati a educare la popolazione ai precetti del cristianesimo e a istituire chiese ed episcopati. I prigionieri e ostaggi raccolti negli anni di guerra sono, invece, distribuiti nei monasteri franchi dove vengono istruiti alla disciplina monastica: tra i cenobi nei quali vengono ripartiti i sassoni l'agiografo ricorda con particolare attenzione i suoi compatrioti indirizzati verso Corbie.<sup>957</sup> Sono, quindi, narrate le circostanze grazie alle quali Adalardo (780-827), abate del monastero franco e cugino di Carlo Magno, si interessa alla fondazione di un cenobio in terra sassone domandando agli ostaggi posti sotto la sua supervisione in quale luogo della loro patria si possa procedere all'edificazione. Le sventure che si abbattano sul capo di Adalardo alla

---

<sup>954</sup> Sulla traslazione delle reliquie di san Vito vd. anche A. VAN LANDSCHOOT, *La translation des reliques de saint Vit de l'abbaye de Saint-Denis à celle de Corvey en 836*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 74 (1996), pp. 593-632.

<sup>955</sup> La *Translatio sancti Viti* è stata edita criticamente da I. SCHMALE-OTT, *Translatio sancti Viti martyris. Übertragung des Hl. Märtyrers Vitus*, Münster, 1979, pp. 30-70 [Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen, 41].

<sup>956</sup> *Translatio sancti Viti*, ed. I. SCHMALE-OTT, p. 32.

<sup>957</sup> *Translatio sancti Viti*, ed. I. SCHMALE-OTT, p. 36: *Sed cum omnem ordinem ecclesiasticum in illa regione tradidisset, qualiter ibidem monasticam religionem invenire potuisset, invenire nequivit, nisi tantum, quos illius gentis homines, quos obsides et captivos tempore conflictionis adduxerat, per monasteria Francorum distribuit, legem quoque sanctam atque monasticam disciplinam institui praecepit. Denique quia in Corbeia monasterio laudabilis eo tempore religio monachorum habebatur, multos inibi eiusmodi viros fore constituit.*

morte dell'imperatore carolingio nell'814 ritardano, però, i suoi progetti: dopo aver allontanato l'abate in carica, Ludovico il Pio ordina l'elezione di un nuovo superiore. La scelta ricade su Adalardo, il secondo con questo nome a ricoprire la carica abbaziale (814-821), che, desideroso di concretizzare i progetti del proprio predecessore, riprende in mano il progetto di fondazione di un monastero sassone. Ottenuto il beneplacito di Ludovico il Pio, Adalardo II si accorda con Hathumar di Paderborn suo luogo nel quale procedere all'edificazione del complesso monasteriale, ma il primo luogo scelto si rivela una terra arida e sprovvista delle necessarie risorse per l'insediamento di una comunità monastica, malgrado i lavori siano stati portati avanti per più di sei anni. Per iniziativa di Adalardo I, che nel frattempo è rientrato nelle grazie dell'imperatore, si procede, così, al cambio del luogo destinato a ospitare i monaci sassoni: ottenuta la licenza dell'imperatore, l'abate si reca insieme al fratello Wala in Sassonia dove, su suggerimento dei confratelli già residenti nel povero cenobio fondato anni prima, provvede al trasferimento della comunità monastica in un nuovo *locum quia erat optimus et habitationi monachorum congruus*.<sup>958</sup> La nuova sede, benedetta dal vescovo, fu battezzata con il nome di *Corbeia* il 25 agosto 822. L'agiografo ricorda la partecipazione della popolazione locale, giovani e vecchi, all'edificazione del monastero con ogni tipo di suppellettile che potesse servire all'opera. I monaci del neonato monastero sono, infine, istruiti nella liturgia e nella religione dall'abate e dai fratelli del cenobio di Corbie. Sempre per iniziativa di Adalardo, Corvey viene sottoposta alla tutela di Ludovico il Pio che eleva il monastero sassone al rango delle più celebri fondazioni regie dell'impero carolingio. Per la carica di abate viene scelto il giovane Warino, nel quale scorreva il sangue di entrambe le *gentes*, franca e sassone.<sup>959</sup> Abbandonata la vita coniugale, gli affari terreni e la corte, il nobile Warino si era, infatti, ritirato a vita monastica: alla morte di Adalardo I, il fratello Wala gli succede nella carica abbaziale, mentre i monaci di *Nova Corbeia* eleggono abate il prescelto del defunto. Passano gli anni e l'Impero di Ludovico il Pio attraversa le traversie della rivolta dei tre figli del sovrano: le conseguenze della ribellione si abbattano anche su Wala ed Ilduino, costretti all'esilio. L'abate di Saint-Denis viene relegato nel monastero sassone di nuova fondazione e qui promette a Warino di concedergli uno dei corpi santi conservati presso il suo ricco cenobio franco. Ripristinato successivamente in seno alla sua comunità, Ilduino acconsente a offrire al monastero sassone il corpo di san Vito che, durante l'abbaziato di Fulrado alla metà dell'VIII secolo, era stato trasferito da Roma a Saint-Denis. L'agiografo procede, dunque, alla narrazione degli eventi relativi alla

---

<sup>958</sup> *Translatio sancti Viti*, ed. I. SCHMALE-OTT, p. 42.

<sup>959</sup> *Ibidem*, p. 44: *Erat eo tempore in Corbeiensi monasterio quidam adolescens monachus, qui ex nobilissimo Francorum atque Saxonum genere fuerat ortus nomine Warinus.*

Per una sintetica biografia dell'abate Warino vd. P. DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux* cit., pp. 394-396.

solenne traslazione delle reliquie del martire lucano avvenuta nell'836. Il racconto è particolarmente ricco di dettagli sui miracoli intervenuti lungo il cammino e il compilatore presta grande attenzione all'indicazione dei fortunati fedeli che poterono beneficiare della *virtus* divina. Il corpo, giunto infine a destinazione, viene collocato *in loco congruo ut est dignum*.<sup>960</sup> L'anonimo agiografo ricorda, quindi, la partecipazione della popolazione sassone che da ogni angolo della regione converge a Corvey per venerare le reliquie del martire annotando alcuni dei miracoli avvenuti nel giorno di arrivo del corpo (12 giugno) e in quelli successivi (23 e 29 giugno). In appendice al testo vengono, poi, aggiunte alcune prodigiose guarigioni verificatisi nel primo anniversario della traslazione di san Vito (837) ed è infine narrata la miracolosa apparizione del martire ad un monaco sofferente di emicrania: il santo gli affida il compito di intimare all'abate Gottschalk (890-900) di rinunciare alla propria disobbedienza, della quale non precisa l'oggetto, altrimenti la condanna di Dio si abatterà su di lui e porterà un altro alla carica abbaziale. L'abate renitente non si cura dell'avvertimento del santo e ciò conduce all'elevazione di Bovo incaricato del governo del monastero tra il 900 e il 916.

A esclusione dell'episodio finale che è un'evidente aggiunta all'originaria narrazione – l'apparizione di san Vito è, infatti, inserita soltanto nel quattrocentesco codice della Biblioteca granducale di Weimar a sua volta dipendente da una copia del XII secolo –<sup>961</sup> la *Translatio sancti Viti* appare scritta da un monaco di Corvey che partecipò al solenne corteo che accompagnò le reliquie del martire da Saint-Denis in Sassonia. Si tratta verosimilmente di un sassone intento a dare il maggior rilievo possibile alla partecipazione della propria gente all'evento: sono gli ostaggi trapiantati dalla Sassonia a Corbie, dei quali l'agiografo elogia l'eccellenza nella religione malgrado la povertà in cui versavano, a indicare il primo luogo di fondazione del monastero nell'815. L'indigenza che caratterizza i monaci sassoni ha tutta l'aria di essere un banale *topos* agiografico, tuttavia tale scelta da parte del compilatore potrebbe confermare l'ipotesi avanzata da Christopher Carroll sull'esiguità delle ricchezze delle *élites* sassoni vittime di una campagna di espropriazioni successiva alla conquista. D'altronde il ricorso a un *topos* specifico, come quello della povertà quale requisito per l'eccellenza nella religione, poteva essere una scelta dettata dalla realtà che il compilatore aveva sperimentato e voleva descrivere 'agiograficamente' nella propria opera. Più tardi sono ancora i monaci sassoni a indicare la villa di Höxter sulla Weser per l'edificazione dei locali nei quali si trasferirà definitivamente la comunità cenobitica nell'822. L'opportuna evidenza nella quale è posta l'ascendenza franco-sassone di Warino è un ulteriore segnale della volontà

---

<sup>960</sup> *Translatio sancti Viti*, ed. I. SCHMALE-OTT, p. 60.

<sup>961</sup> Cfr. la presentazione della tradizione manoscritta della *Translatio sancti Viti* e lo *stemma codicum* in I. SCHMALE-OTT, *Translatio sancti Viti martyris* cit., pp. 1-6.

dell'agiografo di sottolineare la sinergia di intenti tra la componente franca e quella sassone che fu all'origine del successo di Corvey, rapidamente ascesa nelle grazie dell'imperatore in ragione della posizione occupata presso la corte dall'abate Warino. Il prestigio di quest'ultimo è tale che Ludovico il Pio gli concesse il monastero di Rebaix detto 'Hierusalem': si tratta della prestigiosa fondazione di età merovingia dove si erano ritirati nel 635 san Audoen e alcuni monaci di Luxeuil. Nella persona dell'abate di Corvey si incarna, così, alla perfezione quell'ideale di collaborazione e armonica fusione tra la popolazione sassone e i Franchi che l'agiografo vuole celebrare: la prossimità di Warino con il sovrano aveva, in ogni caso, preceduto l'ingresso del nobile nel chiostro di Corbie ed egli non fece parte di quei sassoni trapiantati nei monasteri franchi per essere educati nella fede cristiana. Sebbene sia possibile che il favore dell'imperatore abbia giocato un ruolo importante nell'elezione,<sup>962</sup> il primo abate eletto a Corvey crebbe probabilmente a corte e, prima di essere un uomo di Dio, fu un militare delle cui spiccate abilità poté, successivamente, avvalersi l'imperatore nella guerra che lo oppose al figlio Lotario. Warino era, infatti, rampollo della ricca famiglia franco-sassone degli Ecbertingi che giunse a occupare alcuni dei posti politici di maggior influenza in Sassonia: la sorella Addila era destinata a divenire badessa a Herford, mentre il fratello Cobbo deteneva la carica comitale nella circoscrizione di Osnabrück.<sup>963</sup>

L'accordo tra il superiore del monastero sassone e Ilduino per la concessione delle reliquie di san Vito è approvato non solo da Ludovico il Pio, ma anche dal vescovo parigino e dai nobili della diocesi ancora una volta a sottolineare l'atmosfera di concordia che fa da sfondo alla traslazione. Anche a Meaux, sosta intermedia del lungo viaggio, il corteo sassone è ricevuto solennemente dal vescovo locale che si fa incontro alle reliquie accompagnato dal clero e dalla comunità monastica del cenobio intitolato alla Santa Croce. L'ingresso in Sassonia non può che avvenire sotto il segno della partecipazione numerosa della popolazione *utriusque sexus de nobilissimo Saxonum genere*. Ancora una volta è sottolineata la nobiltà della gente sassone per la quale le reliquie serviranno di conferma nella nuova fede cristiana. La definizione usata dall'agiografo per descrivere lo spazio sassone, il *regnum Saxonum*, è altamente emblematica della prospettiva adottata: la *Translatio sancti Viti*, probabilmente compilata negli anni quaranta del IX secolo ha già fatto propria la ripartizione del grande impero di Carlo Magno nei diversi regni che furono spartiti tra i tre figli superstiti dell'imperatore: il regno dei Franchi orientali era ormai saldamente in mano a Ludovico il

---

<sup>962</sup> Cfr. J. F. BÖHMER – E. MÜLBACHER, *Regesta imperii*, I, n. 923 (a. 894) nel quale l'imperatore fa riferimento a Warino dicendo: *Warinus, quem in eodem monasterio abbatem praefecimus*.

<sup>963</sup> L'albero genealogico della famiglia degli *Ecbertiner-Cobbonen* è pubblicato in H. RÖCKELIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen* cit., pp. 381-382. Lo stesso gruppo familiare dette due abati al monastero di Corvey (Warino e Bovo I) e due badesse a Herford. La famiglia era, inoltre, imparentata per via di madre con l'imperatrice Giuditta, figlia del conte Welf di Baviera e di Heilwig di Sassonia.

Germanico che a sua volta avrebbe provveduto negli ultimi anni della sua vita alla suddivisione della parte di impero affidatagli tra i suoi tre figli. La regione sassone sarebbe, così, stata affidata a Ludovico il Giovane che detenne il titolo di re di Sassonia dall'865 all'anno della sua morte, l'882.

I debiti letterari chiaramente segnalati dalla Röckelein permettono di collocare la compilazione del testo, con un buon margine di certezza, in un lasso di tempo circoscritto agli anni tra l'845 e l'847: l'agiografo conosceva certamente il cosiddetto *Epitaphium Arsenii* di Pascasio Radberto e, sempre dello stesso autore, la *Passio Rufini et Valerii* (BHL 7374) compilata nell'845.<sup>964</sup> Allo stesso modo la conoscenza della *Translatio sancti Viti* da parte del vescovo missionario Anscario, che compilò i *Miracula sancti Willehadi* tra l'860 e l'865, e il riferimento all'evento inserito nell'anonima *Translatio sanctae Pusinnae* redatta tra l'862 e l'875 costituiscono il sicuro termine *ante quem* per la datazione del testo agiografico. Sono ormai lontani i tempi dei battesimi di massa e della lotta sanguinosa e la Sassonia si era ormai ritagliata un proprio spazio politico nel panorama dell'Impero carolingio: nel momento in cui il collante che aveva tenuto insieme l'eterogenea costruzione politica venne meno, congiuntamente alla morte di Ludovico il Pio, le diverse realtà regionali cominciarono ad acquisire consapevolezza della propria specificità. La seconda metà del IX secolo si distingue, infatti, in tutti i territori dell'impero per un chiaro processo di contrazione dello spazio politico e di radicamento del potere sulle sue basi locali. La celebrazione della fondazione congiunta di Corvey, nella quale confluirono le iniziative franche e l'intraprendenza dei monaci sassoni, permette di iscrivere il monastero nel panorama carolingio, dal quale trae la necessaria legittimazione, mentre il contesto coevo e il pubblico al quale si rivolge il testo è, ormai, circoscritto alla Sassonia all'interno della quale Corvey costituiva indubbiamente il principale centro culturale. Il monastero era, inoltre, in grado di esercitare un'influenza notevole nella vita politica sassone come dimostra la stessa carriera di Warino, sostenitore di Ludovico il Pio nei primi anni della sua carica abbaziale e, poi, del figlio Ludovico il Germanico al quale garantì in più occasioni l'appoggio delle proprie truppe armate.<sup>965</sup> Per queste ragioni la *Translatio sancti Viti* rappresenta un buon punto di osservazione del panorama sassone e degli esiti della conquista nella prima metà del IX secolo.

Alla *Translatio sancti Viti* è connesso anche il racconto del trasferimento delle reliquie della vergine Pusinna da Binson presso Châtillon-sur-Marne al monastero femminile di Herford in

---

<sup>964</sup> Sull'analisi delle fonti letterarie della *Translatio sancti Viti* e la datazione del testo vd. H. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen* cit., pp.100-108, cfr. poi le tabelle sulle varie dipendenze testuali (fonti e ricezione del testo) pp. 385, 390.

<sup>965</sup> E. J. GOLDBERG, *Struggle for Empire* cit., pp. 97-98, 243-244.



Sassonia.<sup>966</sup> Come Corvey, anche Herford appare particolarmente legato al gruppo familiare degli Ecbertingi che diedero almeno due badesse alla comunità monastica sassone. Come nel caso del corpo di san Vito, anche a Herford la badessa si rivolse al regno franco per cercare le reliquie da trasferire nel suo cenobio. In modo analogo al compilatore della *Translatio sancti Viti*, anche l'anonimo agiografo della *Translatio sanctae Pusinnae* (BHL 6995) antepone al racconto di traslazione vero e proprio la storia della conversione dei Sassoni al cristianesimo. Segue la narrazione delle vicende all'origine della fondazione dei monasteri di Corvey e Herford per opera di Adalardo I e di suo fratello Wala: l'agiografo si lancia in un vero e proprio elogio dei due prestigiosi consanguinei dell'imperatore Carlo Magno, la cui gloria si riflette sulle due comunità sassoni da loro istituite.<sup>967</sup> Dai fondatori franchi l'agiografo passa, quindi, a celebrare la memoria del primo abate di Corvey e con lui il gruppo familiare degli Ecbertingi al quale appartiene la badessa Haduwi, figlia della sorella di Warino. Desiderosa di seguire l'esempio dei suoi prestigiosi parenti, Haduwi si rivolge al sovrano Carlo il Calvo affinché gli conceda il permesso di conseguire dei *pignora sanctorum* nel regno sottoposto al suo governo. La prossimità della badessa di Herford con colui che era il re dei Franchi occidentali è dovuta alla consanguineità *tertio quartoque cognationis gradu* con il figlio dell'imperatrice Giuditta e alla frequentazione della corte del re da parte dei suoi parenti, tra i quali viene espressamente ricordato Cobbo. Dopo aver menzionato le celebri traslazioni promosse da Eginardo e da Ilduino l'agiografo registra, analogamente alla *Translatio sancti Viti* il periodo di esilio scontato dall'arcicappellano di Ludovico il Pio prima a Paderborn e poi a Corvey, dove grazie alla sua mediazione Warino riuscì ad ottenere le reliquie del martire romano Vito. Quanto occorso nel cenobio dello zio spinge Haduwi a promuovere un'analogo azione di traslazione per il monastero sottoposto al suo governo: la nobile badessa non si contenta, però, di una semplice particella di un corpo santo, ma aspira al possesso di tutta la materia corporale ormai ridotta a polvere.<sup>968</sup> In quest'affermazione è forse possibile scorgere alcune delle polemiche che avevano opposto anni prima Eginardo e Ilduino per il possesso delle reliquie di Marcellino e Pietro; la puntuale osservazione dell'agiografo potrebbe anche alludere

<sup>966</sup> Il racconto agiografico è pubblicato in modo incompleto negli *Acta Sanctorum* e nei *Monumenta Germaniae Historica* (cfr. AASS Apr. III, pp. 170-172; ed. G. H. PERTZ, MGH SS II, pp. 681-682). Il testo integrale, al quale si farà riferimento in queste pagine è pertanto quello offerto da Roger Wilmans, vd. R. WILMANS, *Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen 777-1313*, I, *Die Urkunden des karolingischen Zeitalters 777-900*, Münster, 1867, pp. 541-546.

<sup>967</sup> *Translatio sanctae Pusinnae*, ed. R. WILMANS, p. 542: *Nec alienum nostro proposito videtur perstringere, propter ignorantium institutionem, quod hi duo, tam morum honestate et vitae pariter sanctitate, quam etiam generositate praestantissimi fuerunt: fuerunt igitur consobrini sua aetate maximi et celebrandae memoriae Caroli imperatoris augusti; quod ideo praelibavi, ut ex conditorum dignitate locorum dignitas colligatur: hoc quippe non modo (non) postremae laudis, sed summae gloriae apud maiores fuit.*

<sup>968</sup> *Translatio sanctae Pusinnae*, ed. R. WILMANS, p. 543: *Reliquias dico; non particulam cuiuslibet corporis sancti, sed totum, quod remanet, carne in pulverem resoluta.*

all'imbarazzante condizione del possesso condiviso delle reliquie del medesimo *vir Dei* da parte di diverse fondazioni, condizione che aveva spesso come conseguenza la rivendicazione avanzata da centri diversi di essere gli esclusivi protettori e beneficiari della *virtus* del santo in questione. Haduwi entra, così, in possesso del corpo della vergine Pusinna: alla traslazione del corpo della santa, avvenuta nell'860, sono chiamati a partecipare i vescovi che ottenuta, la licenza del sovrano, procedono all'elevazione del corpo tra le lacrime della popolazione locale che si vedeva privato della protezione delle reliquie della vergine responsabile dei molti miracoli a beneficio degli abitanti del luogo. L'agiografo si sofferma, quindi, sul ruolo svolto dal vescovo di Paderborn Badurad nel trasferimento del corpo per concludere con alcune considerazioni sull'imperscrutabilità delle manifestazioni della *virtus* divina che curiosamente non si palesò in occasione della traslazione del corpo. Hedwig Röckelein suggerisce che l'assenza di miracoli e l'ambigua disquisizione che ne consegue potrebbero essere la conseguenza o dell'insufficiente informazione di cui disponeva l'agiografo o di una tacita messa in discussione del trasferimento del corpo della santa.<sup>969</sup> Proprio tale mancanza è di fatto all'origine, nei secoli successivi, della compilazione della *Vita sanctae Pusinnae* (BHL 6992t) e dei *Miracula* che confluirono nel *Chronicon* di Enrico di Herford (BHL 6994d). La datazione del testo è ricondotta al lasso di tempo intercorrente tra la traslazione stessa (860) e l'875, anno di morte di Carlo il Calvo considerato ancora vivente nel testo. Qualche problema in più presenta l'identificazione dello *scriptorium* nel quale fu compilato il racconto. Malgrado l'ipotesi dell'appartenenza dell'agiografo al monastero di Corvey sia stata a lungo la più condivisa dagli studiosi in ragione principalmente della quantità e qualità di notizie sull'Impero carolingio, Hedwig Röckelein appare piuttosto propensa a ricondurre la scrittura della *Translatio* alla stessa comunità di Herford non escludendo la possibilità che a compilare il testo sia stata Haduwi stessa.

Il *Sermo sancti Marsi* (BHL 5544c), che celebra gli eventi relativi al trasferimento delle reliquie del *presbyter* romano Marsus da Auxerre in Sassonia nell'864, è verosimilmente un prodotto dello *scriptorium* di Corvey.<sup>970</sup> Si tratta di un sermone compilato in occasione dell'anniversario della morte del santo e apparentemente destinato ad essere letto davanti ad una comunità monastica alle quale l'agiografo si rivolge utilizzando il vocativo *fratres karissimi*. La ricostruzione della vita di san Marsus, della quale il compilatore lamenta la perdita, costringe l'agiografo a ricercare notizie in

---

<sup>969</sup> Per l'analisi del testo della *Translatio* vd. H. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen* cit., pp. 108-117.

<sup>970</sup> Il *Sermo sancti Marsi*, che rappresenta il primo dei tre testi del dossier agiografico di san Marsus (BHL 5544c, 5544e, 5544g), è analizzato dettagliatamente in H. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen* cit., pp. 117-127, sulle fonti letterarie dell'opera vedi p. 394. Il sermone è edito in K. HONSELMANN, *Eine Essener Predigt zum Feste des hl. Marsus aus dem 9. Jahrhundert*, «Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für Vaterländische Geschichte und Altertumskunde» 110 (1960), pp. 199-221, il testo con traduzione tedesca a fronte alle pp. 208-221.

altre biografie di santi tra le quali la *Passio sancti Peregrini* (BHL 6623), un racconto compilato al principio del VII secolo per celebrare il martirio del primo predicatore del cristianesimo nella Gallia, e la *Revelatio Corcodomi* (BHL 5200), testo redatto pochi anni dopo la *Passio* per illustrare la vita del diacono che accompagnò Peregrino nella sua missione di evangelizzazione. Tra i compagni di Peregrino e Corcodomo figurava, in effetti, il prete Marsus: sopravvissuto al proprio mentore, secondo il sermone BHL 5544c, il santo avrebbe percorso la strada dell'ascetismo vissuto come un'alternativa al martirio basata sulla mortificazione della carne. Al breve riepilogo della vita di Marsus fa seguito il racconto della traslazione avvenuta nell'864.<sup>971</sup> L'orgoglio sassone dell'agiografo è evidente nell'esaltazione del proprio paese che non fu mai macchiato dal sangue dei santi: al contrario delle altre regioni dell'Impero (Germania, Gallia, Italia) ricche di martiri ma colpevoli delle persecuzioni subite dai primi cristiani, la Sassonia può godere dei benefici delle reliquie santorali senza essere macchiata di alcun delitto.<sup>972</sup> Il *Sermo sancti Marsi* prende spunto dall'episodio di traslazione, al quale peraltro dedica parole generiche, per concentrarsi su un intento eminentemente edificatorio: le opere del santo costituiscono, infatti, il modello di vita al quale i monaci devono conformarsi per sperare di ottenere la beatitudine. Le virtù del santo sono elencate dall'agiografo e il pubblico viene sollecitato a imitarle: tra di esse spicca l'amore per Dio e per il prossimo che nel contesto monastico assume il colore della *caritas* che lega tra loro i confratelli *una nobiscum unda baptismatis regeneratos, eorundem sacramentorum participes, eiusdem vite consortes*.<sup>973</sup>

L'agiografo rivendica a sé l'atto di traslazione del corpo del santo: Hedwig Röckelein ne deduce che traslatore e compilatore coincidano nella stessa persona che la studiosa identifica nell'abate di Corvey Adalgar (856-877). Sebbene il compilatore non espliciti il nome della fondazione religiosa nella quale furono trasferite le ossa del santo di Auxerre, è possibile escludere che si sia trattato sia di una comunità monastica o canonica femminile poiché la tipologia di santità descritta nel testo è fortemente caratterizzata in senso maschile. L'unica comunità monastica maschile in Sassonia che venerava san Marsus è la canonica di Niggenkerke presso Höxter, non lontano da Corvey. È verosimile, d'altronde, che il trasferimento del corpo del santo sia stato una conseguenza dei contatti intrattenuti dall'abate di Corvey con il vescovo di Auxerre Cristiano (860-873).

<sup>971</sup> *Sermo sancti Marsi*, ed. K. HONSELMANN, p. 212: *Ubi et nos sacratissima eius ossa, ut in translatione eius plenius refertur, anno post incarnationem dominicam DCCCLXIII suscipere et ad nostrum Christo propitio monasterium transferre meruimus. Proinde gaude nunc et exulta tanto Saxonia patrono potita.*

<sup>972</sup> *Sermo sancti Marsi*, ed. K. HONSELMANN, p. 212: *Beata plane et semper beatificanda, que nullo sanctorum sanguine polluta eorum patrocinia meruisti. Nam quamvis Germania, Gallia, Italia et precipue Roma sanctorum cineribus fertiles gloriose prorsus existant, ipsorum tamen mortibus cruentate rubescunt. Quo magis tua, Saxonia, beatitudo predicabitur, que sine scelere tantum bonum adquisisti.*

<sup>973</sup> *Ibidem*, p. 218.

All'iniziativa di Adalgar deve, peraltro, essere ricondotta un'altra traslazione, quella del corpo di santa Liuttrude da Châlons-sur-Marne sempre nella comunità canonica di Niggenkerke. La stessa conoscenza dimostrata dal compilatore del *Sermo sancti Marsi* della letteratura agiografica e storiografica di Auxerre potrebbe essere il risultato dei contatti intrattenuti da Adalgar con la sede episcopale franca. A questo punto appare assai verosimile l'ipotesi avanzata dalla Röckelein di riconoscere nell'abate di Corvey non solo l'autorità traslatrice ma anche l'anonimo compilatore del discorso destinato ad essere letto ai canonici di Niggenkerke.<sup>974</sup> Il testo dovette essere composto successivamente alla traslazione in un lasso di tempo probabilmente prossimo all'evento. In modo analogo alle *Translationes* di san Vito e santa Pusinna, l'agiografo celebra la propria patria meritevole di ospitare delle ossa tanto gloriose: le radici del prestigio della Sassonia cristiana affondano ancora una volta in terra franca, ma questa volta la regione germanica si distacca dalla sua matrice acquistando ulteriore gloria agli occhi di Dio poiché esente dalle colpe delle quali si erano macchiate le altre regioni dell'Impero nelle quali i primi cristiani avevano perso la vita nelle persecuzioni. Così, le traslazioni non sono altro che il mezzo attraverso il quale il favore di Dio si trasferisce, insieme alla ossa dei santi, sul paese sassone e qui accresce ulteriormente a beneficio della patria 'Saxonia'.

L'unico racconto dedicato alla traslazione di un martire romano in Sassonia è la *Translatio sancti Alexandri* (BHL 283) redatta in due momenti successivi da Rodolfo († 865) e Meginardo († 888) di Fulda.<sup>975</sup> Il corpo di sant'Alessandro fu, infatti, protagonista dell'unica traslazione, della quale sia sopravvissuto il racconto agiografico, che ebbe come punto di partenza la città di Roma e non il regno franco: l'occasione è offerta, questa volta, da un pellegrinaggio presso i *limina sancti Petri et Pauli* intrapreso nell'851 dal conte Walberto (†872) con il benestare dei sovrani carolingi, Lotario I e Ludovico II. Diversamente dai precedenti trasferimenti di corpi santi, nel caso del martire Alessandro fu il laico Walberto, nipote di Widukindo e fondatore del monastero di Wildeshausen, a promuovere la traslazione delle reliquie e a richiedere al monaco di Fulda Rodolfo

---

<sup>974</sup> Sull'attribuzione della paternità del testo a Adalgar di Corvey vd. H. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen* cit., pp. 124-127.

<sup>975</sup> Per l'analisi del racconto agiografico vd. H. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen* cit., pp. 127-134. Il testo della *Translatio* è edito nei *Monumenta Germaniae Historica* (ed. G. H. PERTZ, MGH SS II, pp. 673-681) e in un contributo di Bruno Krusch al quale si farà riferimento per le citazioni testuali (B. KRUSCH, *Die Übertragung des H. Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds 851. Das älteste niedersächsische Geschichtsdenkmal*, «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse», Berlino, 1933, pp. 405-436, il testo della *Translatio sancti Alexandri* è edito alle pp. 423-436). Sarebbe necessaria, ormai, la preparazione di una nuova edizione critica del testo del quale è, tuttavia, possibile consultare, ad integrazione dell'edizione del Pertz e del Krusch, la riproduzione del manoscritto di Hannover Ms. I 186 allestito nel IX secolo probabilmente sotto la stessa supervisione di Meginardo, cfr. H. HÄRTEL, *Translatio s. Alexandri auctoribus Ruodolfo et Meginharto Fuldensibus. Landesbibliothek Hannover Ms I 186*, Hildesheim, 1979 [Facsimilia textuum manuscriptorum, 5].

di compilare un testo che tramandasse la memoria dell'evento. Rodolfo si occupò, così, dei primi tre capitoli dedicati alla storia della Sassonia di quella che sarà, poi, conosciuta come la *Translatio sancti Alexandri*, mentre il racconto di traslazione vero e proprio (capp. 4-15) fu compilato da un suo allievo nella *Klosterschule* di Fulda, Meginardo. L'introduzione scritta dal *magister* Rodolfo si concentra sull'unico aspetto che è, invece, tralasciato dai racconti di traslazione redatti nello *scriptorium* di Corvey: alla storia cristiana della Sassonia il monaco di Fulda preferisce la narrazione della storia pagana della regione che si chiude con la guerra di trentatré anni esplosa tra la popolazione sassone e i Franchi. Rodolfo ricorda le promesse di conversione offerte insieme agli ostaggi al re Carlo Magno, il trasferimento di diecimila uomini con donne e bambine in Gallia e in Germania e, infine, il battesimo al quale dovette piegarsi Widukindo ad Attigny, atto con il quale viene suggellata la conquista e l'ingresso nella fede cristiana di tutta la Sassonia. Come chiarisce nella lettera inviata da Meginardo al *presbyter* Sundrolt il dolore e poi la morte avevano impedito a Rodolfo di concludere la propria opera consegnando al suo allievo il difficile compito di terminare quanto era restato incompiuto e imperfetto.<sup>976</sup>

Il testo di Meginardo si concentra immediatamente sulla figura di Walberto del quale viene celebrata la nobile discendenza e il precoce ingresso nell'entourage dell'imperatore Lotario I († 855) presso la corte del quale fu educato. Il desiderio del nobile sassone di recarsi presso i *limina sanctorum Petri et Pauli* per ottenere il perdono dei peccati e alcune reliquie di santi da portare nella propria patria incontra il favore dell'imperatore che non solo gli concede il permesso per il viaggio, ma lo dota dei beni ad esso necessari tra i quali alcune lettere 'lasciapassare' indirizzate la prima al figlio Ludovico II re d'Italia e la seconda *principibus post regem et primatibus Italiae provinciae* con la quale si pregava di lasciar transitare il *vasallus* Walberto nei loro territori. Una terza lettera è, infine, indirizzata al pontefice romano Leone con la quale si esorta il successore di Pietro a concedere delle reliquie di santi al nobile sassone *quorum signis et virtutibus omnipotentis Dei maiestas et magnitudo [...] cunctis pariter fidelibus et infidelibus aperte clarescat*.<sup>977</sup> La precarietà della conversione della popolazione sassone, soggetta all'influenza negativa delle genti pagane che vivevano al di là dei confini della regione, è la ragione per la quale Lotario I sollecita il pontefice romano a concedere *aliquod sacramentum ne forte effera gens laqueo erroris involuta, penitus a vera religione deficiat ac pereat*.<sup>978</sup> La dottrina e l'evidenza offerta da Dio attraverso i miracoli operati dalle reliquie dei santi sono, così, gli strumenti con i quali il programma politico-

---

<sup>976</sup> *Translatio sancti Alexandri*, ed. B. KRUSCH, p. 436: *Tum ego duarum rerum causa: nimio animi dolore commotus, una quidem quod tanto patre orbatus eram, altera vero, quod tam incliti atque perfecti viri opus imperfectum relictum fuerat, cogitare coepit quid facerem.*

<sup>977</sup> *Ibidem*, p. 428.

<sup>978</sup> *Translatio sancti Alexandri*, ed. B. KRUSCH, p. 429.

religioso carolingio tenta di scongiurare ogni possibile deviazione della popolazione della Sassonia dalla fede cristiana. Ricevuto con i dovuti onori da Ludovico II, Walberto prosegue il suo viaggio per Roma dove, una volta arrivato, si presenta a colloquio da Leone IV palesando la richiesta imperiale di reliquie per la Sassonia: il papa affida, così, al nobile sassone il corpo di Alessandro, figlio della vergine Felicità, raccomandando che sia trattato con il dovuto onore. Comincia, infine, il viaggio di ritorno di Walberto accompagnato dalla venerazione delle genti incontrate lungo il cammino e dai prodigi avvenuti per tramite delle sante reliquie. Il racconto assume poi la forma della raccolta di miracoli intervenuti successivamente presso il luogo di deposizione del corpo del santo nel monastero di Wildeshausen.

Lo scarto rispetto ai racconti di traslazione compilati a Corvey da monaci verosimilmente sassoni, o che ormai si sentivano tali, è evidente: Rodolfo e Meginardo di Fulda sono ancora debitori di un'ottica missionaria per la quale i corpi santi e i testi agiografici costituiscono uno strumento efficace per il consolidamento della fede della popolazione recentemente evangelizzata. Manca quell'orgoglio sassone che traspare nelle *Translationes* di san Vito, santa Pusinna e san Marsus e anche il ruolo del protagonista Walberto sbiadisce sullo sfondo dei 29 miracoli presentati con grande dovizia di dettagli da Meginardo. La vocazione missionaria del monastero di Fulda, che fin dai tempi delle prime campagne di evangelizzazione aveva giocato un ruolo fondamentale nella regione sassone, costituisce la matrice stessa del racconto dedicato alla traslazione delle reliquie di sant'Alessandro che, per questa ragione, deve essere piuttosto compreso in quel *corpus* di testi che possono essere a giusto titolo definiti "agiografia missionaria". Sebbene il racconto offra delle informazioni sull'iniziativa del nipote di Widukindo, il resto della narrazione sfugge inesorabilmente a un'ottica genuinamente 'sassone' per rientrare in quello sguardo particolare con il quale i conquistatori, con le armi e con la parola di Dio, integrarono la riottosa popolazione della Sassonia nella costruzione politica carolingia.

L' 'agiografia missionaria' costituisce peraltro una fetta importante della letteratura sui santi compilata in terra sassone. Gli studi dedicati a tale problematica da Ian Wood illustrano sapientemente come la terra di evangelizzazione si convertì nel IX secolo, da un lato, nella fucina in cui furono forgiate le *Vitae* di alcuni dei più prestigiosi missionari della regione e, dall'altro, nella base per nuove missioni di evangelizzazione questa volta dirette contro i Danesi, gli Scandinavi e le genti slave che abitavano i territori al di là dei confini dell'impero di Carlo Magno.<sup>979</sup> Dalla

---

<sup>979</sup> I lavori di Ian Wood dedicati al ruolo dei missionari e all'agiografia che tali uomini tramutò in santi è vasta. Per una sintesi sulla problematica generale vd. I. WOOD, *The Missionary Life* cit.. Per una maggiore focalizzazione sull'area sassone vd. IDEM, *An absence of saints? The evidence for the Christianisation of Saxony*, in *Am Vorabend der*

Sassonia partivano le campagne missionarie nelle quali furono reclutati uomini del calibro di Liudgero, Anscario e Rimberto che furono al tempo stesso evangelizzatori in prima persona ed eminenti agiografi. Il primo era, infatti, l'erede di un'importante famiglia della Frisia, una tra le prime ad essersi convertite al cristianesimo grazie alla predicazione dell'anglosassone Willibrord: la sua educazione si compie a Utrecht dove viene affidato ad uno dei compagni e discepoli del grande vescovo e monaco missionario Bonifacio, Gregorio di Utrecht. Coinvolto anch'egli nelle campagne di evangelizzazione della Sassonia della fine degli anni ottanta dell'VIII, Liudgero si dirige in Frisia e nelle terre danesi per essere poi destinato da Carlo Magno al ruolo di pastore in Westfalia dove viene insediato nell'805 in qualità di vescovo di Münster. Alla sua iniziativa devono essere ricondotte numerose fondazioni, tra le quali spicca quella del monastero di Werden. L'episcopato di Münster si convertì, così, nei propositi di Liudgero in una nuova base per future missioni che furono, però, frustrate prima dal mancato benessere di Carlo Magno poi dalla morte precoce che colpì il vescovo a soli quattro anni dall'insediamento sulla cattedra westfalica. Decenni dopo sarebbe stato nominato vescovo di Münster e *rector* del monastero di Werden proprio il nipote di Liudgero, Altfrid. Fu lui a compilare il testo destinato a celebrare l'opera missionaria dello zio, e di tutto il suo gruppo familiare, in Frisia. Sebbene compilata da un ecclesiastico incaricato di una diocesi della Sassonia, la *Vita Liudgeri* (BHL 4937) difficilmente può essere considerata a pieno titolo un'agiografia sassone e ciò malgrado essa rappresenti indubbiamente una fonte capitale per lo studio della Sassonia carolingia.<sup>980</sup>

Un analogo ragionamento può essere fatto per i racconti agiografici compilati dai vescovi incaricati delle cattedre episcopali di Amburgo-Brema, Anscario e Rimberto. Il primo era nato, infatti, nel regno franco ed era stato educato nel monastero di Corbie, sebbene raggiunse fin da giovane la Sassonia dove fu mandato insieme ad altri monaci per dar vita alla fondazione di Corvey. Il cenobio sassone costituì, poi, la base delle sue missioni di evangelizzazione nelle terre danesi e scandinave; successivamente, nell'831, gli fu confidato l'episcopato di Amburgo per il quale ottenne il *pallium* direttamente dal pontefice romano e, con esso, l'incarico di condurre le campagne missionarie verso i paesi settentrionali e i territori slavi, compito che Anscario avrebbe condiviso con Ebone vescovo di Hildesheim dall'846. Alla sua morte nell'865 gli succedeva nella sede metropolitana di Amburgo-Brema il suo discepolo Rimberto: la *Vita Anskarii* (BHL 544) è il frutto dell'ingegno di quest'ultimo che, probabilmente poco tempo dopo il decesso del suo maestro, si accinse al lavoro di redazione di un testo agiografico destinato a celebrare la memoria del più

---

*Kaiserkrönung. Das Epos "Karolus Magnus et Leo papa" und der Papstbesuch in Paderborn 799*, P. GODMAN- J. JARNUT – P. JOHANEK (a cura di), Berlino, 2002, pp. 335-352.

<sup>980</sup> ALTFRID, *Vita Liudgeri*, ed. W. DIEKAMP, *Die Vitae sancti Liudgeri*, Münster, 1881.

celebre evangelizzatore della Scandinavia.<sup>981</sup> Però, neanche Rimberto era un sassone, poiché fu raccolto da Anscario nella regione di Torhout e qui ricevette la sua prima educazione. Allo stesso modo della *Vita Liudgeri*, anche la *Vita Anskarii* non può, così, essere inserita nel *corpus* di testi agiografici da considerare propriamente sassoni: insieme ai *Miracula sancti Willehadi* (BHL 8899),<sup>982</sup> compilati da Anscario e dedicati al primo vescovo di Brema, questi racconti testimoniano piuttosto lo sguardo degli esponenti di punta di un programma missionario che interessò dapprima la sola Sassonia e che poi si estese ai territori posti ai confini settentrionali ed orientali della regione.

Pur rappresentando una ‘agiografia missionaria’ la *Vita antiqua sancti Lebuini* (BHL 4810b) potrebbe, invece, costituire un testo scritto da un anonimo compilatore sassone, come dimostrerebbero i puntuali dettagli inseriti nella narrazione a proposito dell’organizzazione politica della Sassonia.<sup>983</sup> Il racconto agiografico, redatto in un momento successivo rispetto alla *Vita Liudgeri* di Altfrid che l’agiografo mostra di conoscere, fu scritto tra gli anni quaranta del IX secolo e il principio del X, sebbene esistano indizi convincenti che circoscrivono la datazione ai decenni a cavallo della metà del IX secolo.

Un’ultima importante fetta dell’agiografia sassone riguarda, infine, le biografie dedicate rispettivamente a Hathumoda, santa badessa del potente monastero femminile di Gandersheim, e a Liutberga, una *reclusa* in seno alla comunità di Wendhausen.<sup>984</sup> La *Vita Hathumodae* (BHL 3763) fu compilata dal monaco di Corvey Agio, al quale era stato affidato il compito di assistere spiritualmente le monache di Gandersheim. L’incarico conferitogli lo mise, così, nelle condizioni di entrare in confidenza con la prima badessa del cenobio femminile che altri non era che la figlia del duca di Sassonia Liudolfo e della nobildonna franca Oda. Educata a Herford, Hathumoda assunse, all’età di appena dodici anni, la carica di badessa nel monastero fondato dai suoi genitori sulle terre di loro proprietà presso Gandesheim. Alla morte di Hathumoda nell’874 Agio completò in soli due

---

<sup>981</sup> RIMBERTUS, *Vita Anskarii*, ed. W. TRILLMICH, *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte des Hamburgischen Kirche und des Reiches*, Darmstadt, 1961, pp. 16-132.

<sup>982</sup> ANSKARIUS, *Miracula Willehadi*, ed. A. PONCELET, AASS Nov. III, pp. 847-851.

<sup>983</sup> *Vita Lebuini antiqua*, ed. A. HOFMEISTER, MGH SS XXX/2, pp. 789-795.

<sup>984</sup> Per l’edizione della *Vita Liutbirgae* vedi il testo pubblicato in O. MENZEL, *Das Leben der Liutbirg: Eine Quelle zur Geschichte der Sachsen in Karolingischer Zeit*, Lipsia, 1947. Per i testi agiografici dedicati a santa Hathumoda vd. *Vita Hathumodae*, ed. G. H. PERTZ, MGH SS IV, pp. 165-175; *De obitu Hathumodae dialogus* (BHL 3764), *ibidem*, pp. 176-189 (per quest’ultimo testo cfr. l’edizione di L. TRAUBE, MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, III, pp. 369-388). Sulla santità femminile nel mondo carolingio, con una particolare attenzione alle due sante sassoni, vd. J. SMITH, *The problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920*, «Past and Present» 146 (1995), pp. 3-37. I testi sono stati recentemente tradotti in inglese e provvisti di un’aggiornata introduzione, vd. F. X. PAXTON, *Anchoress and abbess in ninth-century Saxony. The Lives of Liutbirga of Wendhausen and Hathumoda of Gandersheim*, Washington, 2009, pp. 1-81. Sul modello di donna offerto dalla *Vita Liutbirgae*, vd. V. L. GARVER, *Learned women? Liutberga and the instruction of Carolingian women*, in *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, P. WORMALD – J. L. NELSON (a cura di), Cambridge, 2007, pp. 121-138.



anni la biografia della santa e un poema funebre di oltre 700 versi in distici elegiaci che costituisce una *pièce* assai singolare nel panorama agiografico carolingio. Il termine *a quo* è, infatti, stabilito dal diploma di Ludovico il Giovane dell'877 nel quale il monastero femminile sassone viene posto sotto la tutela del sovrano.<sup>985</sup> Il ritratto della santa badessa è modulato in un racconto agiografico dai chiari intenti edificatori e l'intimità condivisa dal monaco di Corvey con la santa si traduce nel testo in una descrizione caratterizzata da sobrietà e simpatia. L'umanità che contraddistingue la biografia di Hathumoda rende il testo uno delle più belle *Vitae* di sante donne di tutto il medioevo latino. A tale immagine concorre l'assenza di spettacolari exploit miracolosi: l'unico dono divino di cui è dotata la santa è quello della profezia grazie alla quale Hathumoda è in grado di conoscere e annunciare il futuro successo della fondazione monastica sottoposta al suo controllo. Appare, invece, totalmente estranea alla strategia agiografica di Agio la volontà di creare un santuario nel monastero in cui giaceva il corpo della santa e dove veniva coltivata la sua memoria. La biografia di Hathumoda è, infatti, pienamente 'umana' e meno soggetta a quella tipizzazione dei tratti biografici alla quale erano solitamente sottoposte le figure maschili. La maggiore libertà in assenza di forti modelli agiografici femminili per le biografie di donne il cui ricordo era ancora vivo e la scelta di pubblico al quale si rivolge il compilatore – la comunità di monache di Gandesheim – contribuiscono a spiegare la fisionomia della *Vita Hathumodae*: l'obiettivo perseguito dall'agiografo si concentra sulla costruzione di una tipologia di santità poco spettacolare, ma certamente esemplare nella tipizzazione di un 'modello di virtù' alla quale potevano ispirarsi non solo le monache di Gandesheim, ma anche le donne appartenenti al gruppo familiare dei Liudolfingi.

Anche nel caso della *Vita Liutbirgae* (BHL 4936) la santa appartiene alle fila dell'aristocrazia sassone: pur non essendo di nobili natali, Liutberga riesce ad entrare nelle grazie di Gisla, figlia del conte Hessi, che la introduce nel proprio gruppo familiare. Tali contatti le offrono nell'840 la possibilità di ritirarsi, con il beneplacito del figlio di Gisla e del vescovo di Halberstadt, nella fondazione monastica di Wendhausen nella quale la carica di badessa era esercitata da una delle figlie della sua benefattrice. Liutberga spese circa trent'anni nella sua cella – condizione che non significò, in ogni caso, la recisione di tutti i contatti con il mondo esterno – morendo probabilmente alla fine degli anni sessanta del IX secolo. L'agiografo fu, probabilmente un monaco, sebbene non sia possibile escludere che si sia trattato di una sorella del monastero di Wendhausen.<sup>986</sup> Questi

---

<sup>985</sup> Cfr. MGH *Diplomata rerum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, I, n. 3, pp. 335-337.

<sup>986</sup> In questo senso si pronuncia Rosamond McKitterick che evidenzia la qualità dei dettagli offerti dall'agiografo centrati sulla vita quotidiana e l'intima conoscenza dell'anima femminile, cfr. R. MCKITTERICK, *Women and Literacy in*

redasse la biografia della santa negli anni immediatamente successivi al suo decesso e, in ogni caso, precedentemente all'anno di morte di Ludovico il Germanico (876). Quale che sia l'identità del compilatore è evidente che il pubblico al quale era destinata la lettura del testo è costituito dalla stessa comunità di donne in seno alla quale Liutberga aveva vissuto la sua vita di reclusa. Le considerazioni espresse riguardo alla famiglia aristocratica che aveva fondato Wendhausen e aveva accolto la santa chiariscono altresì che la *Vita Liutberga* può a giusto titolo essere considerata una 'agiografia familiare' destinata a celebrare congiuntamente alla figura della reclusa quella del gruppo nobiliare nel quale si disegna la parabola della santa. Il testo agiografico indulge – ed è questa una caratteristica ricorrente della letteratura sassone sui santi – sulla storia della famiglia dalla conversione del conte Hessi, rapidamente schieratosi con Carlo Magno, alla fondazione dei due monasteri di Wendhausen e Karsbach non tralasciando le notizie relative al figlio di Gisla, il conte Bernardo, sposatosi due volte e padre di otto figli. Il compilatore fa, inoltre, mostra di una buona cultura letteraria, certamente conosceva la *Vita Sturmi* di Eigilo, e di una lodevole capacità di modulare il tono del proprio discorso adattando la lingua latina all'episodio narrato.

In entrambi i casi – malgrado la scelta di celebrare una figura della santità femminile che aveva vissuto in uno spazio e in un tempo condivisi – le due *Vitae* confermano la traiettoria disegnata dagli altri testi compilati in Sassonia nella seconda metà del IX secolo. Solo quando la rete di Chiese e monasteri fondati nella prima metà del secolo era ormai ben radicata sul territorio sassone, l'agiografia divenne appannaggio di compilatori appartenenti allo spazio geografico nel quale scrivevano. Tale letteratura è profondamente connotata in senso aristocratico denotando come la problematica integrazione delle riottose *élites* sassoni si fosse risolta in un generalizzato schieramento a favore del sovrano carolingio destinato a governare sui territori germanici, dunque in un primo momento Ludovico il Germanico e, poi, suo figlio Ludovico il Giovane che non a caso aveva sposato proprio la sorella di Hathumoda. Non sorprende, così, che proprio la Sassonia abbia rappresentato la base del potere dei successivi imperatori d'Occidente, gli Ottoni, discendenti di quei Liudolfingi la cui ascesa si disegnò proprio nel primo secolo carolingio.

L'elemento caratterizzante dell'agiografia sassone del primo periodo carolingio è indubbiamente il ruolo giocato dai monasteri di recente fondazione, il cui peso culturale, sociale e politico adombra per molti decenni quello delle sedi episcopali insediate sul territorio da Carlo Magno e Ludovico il Pio. La produzione agiografica degli *scriptoria* delle Chiese sassoni si condensa nell'ultimo quarto

---

*the Early Middle Ages*, in EADEM, *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, Ashgate, 1994, XIII, pp. 1-43, in particolare vd. p. 28.

del IX secolo ed è debitrice, in un primo momento, dell'iniziativa di vescovi provenienti da altre regioni dell'Impero la cui attività si dispiegò prevalentemente al di là dei confini della loro diocesi. I monasteri di Corvey, Herford e le fondazioni delle più potenti famiglie dell'aristocrazia locale costituirono i veri catalizzatori della società sassone: ad essi era deputato, da un lato, il compito di elaborare la storia della conquista e dell'integrazione della Sassonia pagana nell'Impero cristiano di Carlo Magno e, dall'altro, di celebrare la memoria dei principali gruppi aristocratici locali.

Il panorama offerto dall'agiografia sassone è agli antipodi rispetto a quello italico: se nel *regnum Italiae* sono le sedi episcopali ad affidare a *Vitae e Passiones* la *memoria* della Chiesa locale, in Sassonia tale compito è affidato alla rete di centri monastici fondati tra la fine dell'VIII e i primi decenni del IX secolo. Le ragioni della divergenza tra gli esiti agiografici osservati nelle due periferie dell'Impero carolingio risiedono primariamente nell'ovvia discrepanza tra le cronologie relative alla storia cristiana delle due aree in questione: la recente evangelizzazione della Sassonia era ovviamente marcata dall'assenza di santi locali, mentre la conversione e l'affermazione di una rete ecclesiastica nell'area italica affondava le sue radici negli ultimi secoli di vita dell'Impero romano. Le città episcopali del regno italico potevano, così, scegliere in un'ampia messe di santi, martiri o confessori, per eleggere il proprio patrono celeste; al contrario, gli ecclesiastici attivi in Sassonia e le *élites* locali dovettero attingere alle collezioni di reliquie conservate nelle Chiese e nei monasteri dell'area franca oppure celebrare la santità di uomini e donne vissuti nell'immediato passato. In entrambi i casi l'attenzione degli agiografi sassoni si rivolge al tempo presente: i racconti di traslazione permettevano, infatti, di costruire la *memoria* dell'integrazione della periferia sassone all'Impero di Carlo Magno e di esaltare il ruolo dei promotori responsabili dell'istituzione dei forti legami che univano nella fede comune le terre della Sassonia al cuore pulsante della costruzione politica carolingia.

Le relazioni tra le *élites* locali e i membri della famiglia e dell'*entourage* dei sovrani franchi costituiscono il perno sul quale si fonda ogni iniziativa agiografica sassone: la legittimazione dell'aristocrazia regionale è indissolubilmente connessa ai legami, sovente di sangue, che questa seppe stabilire con i vertici dell'Impero. Tale propaganda dei rapporti con la famiglia carolingia è, invece, totalmente assente nell'agiografia italica malgrado un sovrano franco sia stato presente sul territorio, circondato da una propria corte, fin dal lontano 781 e nonostante alcune delle politiche di traslazione promosse nel regno siano state oggetto di una compilazione agiografica ad esse dedicata. I motivi di prestigio e di legittimazione ricercati dalle Chiese episcopali italiane affondano nella storia delle origini della cattedra locale, tanto più degne di gloria quanto più esse si avvicinano all'età del primo degli Apostoli; le relazioni intessute nel presente dai vertici delle *élites*

ecclesiastiche italiane con i re franchi non costituiscono, così, oggetto di interesse agiografico. Gli scopi della compilazione dei testi redatti negli *scriptoria* episcopali dell'area italiana disegnano una politica di competizione per il prestigio che si dispiega in senso orizzontale e si rivolge alle concorrenti Chiese del regno. Le *élites* ecclesiastiche italiane si rivelano profondamente radicate nel tessuto connettivo locale, spesso limitato ai confini della città episcopale in questione, e meno capaci, o poco interessate, a promuovere una rete di stretti legami politici e sociali con la dinastia al potere. I potenti gruppi familiari attestati nella documentazione e nella letteratura agiografica sassone non trovano alcuna corrispondenza sul suolo italiano nel quale il panorama dell'aristocrazia locale appare caratterizzato dalla minore estensione dei suoi orizzonti e da un'estrema frammentarietà. La grande aristocrazia della Sassonia protagonista dei testi agiografici compilati nella regione fu, invece, capace di affermare la propria autorità su un'ampia scala che comprendeva da una parte il controllo esercitato sui più importanti centri di cultura e di potere – i monasteri – e, dall'altra, l'esercizio delle funzioni pubbliche connesse alla carica comitale. L'intervento congiunto nell'ambito della giurisdizione politica ed ecclesiastica è anch'esso un risultato della capacità delle *élites* sassone e dei sovrani carolingi di reagire alla conquista violenta attraverso la sapiente costruzione di una rete di relazioni indissolubili – poiché garantite dal sangue o dall'educazione ricevuta nelle principali scuole di formazione della 'classe dirigente' dell'Impero o dall'assidua frequentazione della corte palatina – che assicurava al tempo stesso la pacificazione della Sassonia e la creazione di una grande aristocrazia fedele alla dinastia e in grado di controllare le principali cariche politiche, laiche ed ecclesiastiche, della regione. La componente episcopale appare, così, per lungo tempo relegata in secondo piano da un lato dalle *élites* locali e dall'altro dai sovrani carolingi: gli avamposti del potere e i centri di ricchezza risiedono, infatti, nei monasteri confermando l'ipotesi suggerita da Christopher Carroll rispetto all'indigenza delle Chiese sassone. Sebbene i centri monastici abbiano rappresentato anche nell'area italiana i principali centri di cultura nei quali la materia agiografica veniva organizzata e esportata lungo i circuiti dell'Impero, essi non appaiono protagonisti della storia del primo periodo carolingio nella misura in cui è possibile apprezzare trasferendo il punto di osservazione in altre aree dell'Impero.

Un ultimo importante elemento di differenziazione tra l'agiografia italiana e quella sassone riguarda la varietà di formule agiografiche e di tipologie di santità alle quali ricorsero i compilatori. Nel *corpus* di testi compilato nei confini del *regnum Italiae* gli unici eroi cristiani protagonisti sono i santi *episcopi* e i martiri, spesso coincidenti nella stessa figura, mentre la produzione agiografica sassone spazia tra i racconti di traslazione, rivolti alla celebrazione delle autorità promotrici

dell'atto, e le biografie dedicate ai vescovi missionari delle Chiese sassoni e alle sante donne vissute nelle comunità monastiche di fondazione familiare.

Le regole del gioco politico determinarono, così, gli esiti letterari: nel *regnum Italiae* la competizione tra le diverse sedi episcopali e lo sforzo di dotarsi di un santo che racchiudesse nella stessa persona il massimo numero dei requisiti di una santità prestigiosa ebbe come risultato una forte tipizzazione dei testi agiografici e una riduzione del ventaglio di possibilità offerte dal genere letterario. Nella regione appena convertita al cristianesimo l'intero repertorio di opzioni agiografiche si dispiegava davanti ai compilatori sassoni che operarono le loro scelte in funzione degli obiettivi di volta in volta perseguiti: nei primi decenni si trattò della celebrazione dell'integrazione della Sassonia nell'Impero di Carlo Magno, successivamente dell'offerta di modelli di vita ai membri femminili dell'aristocrazia locale e, infine, dell'esaltazione della politica missionaria promossa dai detentori delle cattedre episcopali sassoni nelle aree ancora pagane poste a nord e a est della regione.

## 9. Conclusioni

La caduta della monarchia longobarda nel 774 scosse profondamente gli equilibri ormai stabilizzati tra i centri episcopali più importanti del regno: Pavia era riuscita tra VII e VIII secolo ad affermare il proprio speciale legame con i sovrani e a imporsi quale unica capitale regia, eclissando le altre città poste nei confini del *regnum langobardorum*. La prossimità alla dinastia longobarda conferì ai vescovi della Chiesa pavese un particolare prestigio che innalzò la cattedra locale al livello delle più importanti sedi episcopali della penisola italiana (Roma, Milano e Ravenna). La città ambrosiana aveva particolarmente sofferto il confronto con Pavia: perso il proprio rango di capitale imperiale, i metropolitani di Milano videro a poco a poco ridursi la propria area di competenza giurisdizionale. Dapprima i disordini politico-ecclesiastici scatenati dalla condanna giustiniana dei Tre Capitoli, poi l'insediamento al potere dei Longobardi e, infine, la preferenza accordata dalla nuova dinastia al potere alla città di Pavia costituirono lo sfondo sul quale alcune delle diocesi suffraganee da secoli sottoposte alla giurisdizione milanese riuscirono a sganciarsi dalla tutela degli arcivescovi ambrosiani. Tra di esse Como, che passò sotto l'autorità del patriarcato aquileiese, e Pavia appunto, che ottenne per i propri vescovi, sul finire del VII secolo o al principio dell'VIII, il privilegio di essere consacrati dal detentore della cattedra di san Pietro.

In questo contesto è possibile collocare le prime iniziative agiografiche volte a celebrare l'antichità della cattedra episcopale locale. Come si è sottolineato nei capitoli dedicati a Milano, Aquileia e Pavia, le origini delle leggende apostoliche che furono successivamente sviluppate in un

testo agiografico precedono l'età carolingia. Le figure di Anatalone, primo evangelizzatore di *Mediolanum*, di Ermagora di Aquileia, discepolo dell'evangelista Marco, e di Siro, a sua volta educato da Ermagora, costituiscono altrettanti casi di una comune strategia agiografica che si fondava sulla convinzione che il prestigio della Chiesa episcopale in questione fosse maggiore quanto più era possibile agganciare le origini della cattedra locale ai tempi apostolici e al *princeps apostolorum*. Il ricorso alla figura di un santo coinvolto in prima persona nelle missioni evangelizzatrici che si diressero nei diversi territori dell'Impero romano nella seconda metà del I secolo dopo Cristo fu una scelta indubbiamente debitrice del programma di promozione all'autocefalia lanciato dai vescovi di Ravenna nel corso del VII secolo: sant'Apollinare, discepolo di san Pietro, costituì così la figura di riferimento alla quale si ispirarono successivamente gli agiografi intenti alla riproposizione dello stesso modello 'apostolico' all'interno della propria realtà episcopale.

Il cambio ai vertici del potere nel 774 inaugurò un secolo particolarmente fecondo per l'agiografia: nei territori dell'ex regno longobardo, così come nelle altre periferie dell'Impero carolingio, si assiste a un vero e proprio boom agiografico che andò ad arricchire i repertori di *Vitae* e *Passiones* che proprio a partire dell'VIII secolo cominciarono ad essere organizzati nei passionari e leggendari in uso nelle Chiese e nei monasteri dell'Europa carolingia. Nel panorama di testi presentato in questo lavoro, i documenti compilati nei confini del regno italico costituiscono un *corpus* agiografico omogeneo il cui massimo comune denominatore è rappresentato dalla committenza episcopale alla quale è possibile imputare, nella quasi totalità dei casi, la compilazione delle diverse agiografie. I monasteri che giocarono un ruolo fondamentale nella produzione letteraria delle periferie bavarese e sassone sono assenti dalla scena italica: negli *scriptoria* di Bobbio, Nonantola e Sant'Ambrogio, che furono indubbiamente protagonisti e promotori della vita culturale del *regnum Italiae*, i documenti agiografici venivano raccolti, organizzati e riuniti in più ampie collezioni di testi per essere, poi, diffusi lungo quei circuiti di comunicazione che garantiva la solidità e la coesione della costruzione politica carolingia. I centri cenobitici che accoglievano e mettevano in circolazione larga parte della letteratura altomedievale non investirono, invece, nella compilazione di testi agiografici originali. L'orizzonte italico si distingue, così, per l'assenza di un'agiografia connotata in senso monastico: le prime biografie di santi abati, come quella dedicata ad Anselmo fondatore di Nonantola o a santa Giulia alla quale fu intitolato il cenobio femminile di Brescia, furono compilate solo a partire dal X secolo. Le vere fucine agiografiche del primo periodo carolingio sono gli *scriptoria* episcopali. È una constatazione, invero, che non ha in sé niente di sorprendente. I sovrani carolingi erano soliti delegare una parte importante del potere politico ai

capi delle Chiese cittadine dell'Impero: tuttavia, mentre nei territori transalpini i più influenti ecclesiastici dell'*entourage* dei re franchi seppero riunire nelle proprie mani il controllo di diverse cariche politiche – non di rado gli arcicappellani dei sovrani erano al tempo stesso vescovi e abati di importanti centri episcopali e monastici dell'Impero –, nell'area italica i vescovi appaiono radicati nella realtà locale nella quale esercitarono la loro giurisdizione. Personalità come gli alamanni Egino, Ratoldo o il carismatico vescovo franco di Milano Angilberto II legarono profondamente la propria attività alla città episcopale che li ospitava dialogando quotidianamente con la società locale e promuovendo i santi che in quello spazio urbano avevano disegnato la loro parabola.

Tra le prospettive con le quali lo storico può analizzare le informazioni racchiuse nella documentazione agiografica, la prima è certamente dedicata alla ricostruzione della storia locale: i testi costituiscono, infatti, un ottimo punto di osservazione per studiare le strategie politiche e culturali delle diverse istituzioni religiose cittadine e per delineare gli equilibri tra i diversi centri religiosi situati all'interno dell'area sottoposta alla giurisdizione del vescovo locale. L'agiografia veronese è particolarmente esemplare da questo punto di vista: in città la voce dei vescovi e dei canonici si esprime attraverso la compilazione di due diversi documenti – la *Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020-3021), espressione delle posizioni episcopali, e la primitiva recensione del *Sermo sancti Zenonis* (BHL 9001), redatta verosimilmente in ambito canonico – che furono successivamente integrate nella propaganda episcopale come testimonia la precoce diffusione di entrambi i testi al di là delle mura cittadine. Tale operazione era, infatti, resa possibile dalla rete di relazioni che i vescovi veronesi intrattenevano con alcune importanti personalità e istituzioni religiose del mondo carolingio. Lo studio dell'agiografia può altresì permettere di gettare nuova luce sugli equilibri tra i diversi poli della vita politica della città: nell'immagine del vescovo Savino circondato dai primi cittadini di Piacenza nell'operazione di recupero delle spoglie mortali del martire locale Antonino è, infatti, possibile leggere in controluce la trama dei rapporti che, nella seconda metà del IX secolo, legava il capo della Chiesa locale ai propri fedeli vassalli.

Se lo studio dell'agiografia per illuminare le singole realtà locali costituisce una strada battuta da molti eminenti studiosi, il progetto di ridiscutere i risultati di tali analisi nel più largo contesto del regno italico e dell'Impero di Carlo Magno ha costituito una valida scelta metodologica per individuare le specificità della produzione agiografica compilata nei territori del *regnum Italiae* e le affinità condivise con la medesima tipologia di documentazione prodotta in altre aree della compagine politica carolingia. A tale analisi, come si è cercato di dimostrare, può essere utilmente integrato a titolo comparativo il confronto con la letteratura agiografica prodotta nelle aree estranee alla giurisdizione diretta della dinastia pipinide ma soggette alla forte influenza culturale carolingia



(il ducato di Spoleto e il principato di Benevento). Ancora una volta la giustapposizione sull'ingombrato tavolo di lavoro dello storico dei testi scritti in un più vasto palcoscenico politico e culturale ha arricchito la discussione sulla documentazione italica che ha costituito il primo oggetto di questa ricerca. Allo stesso modo il confronto, condotto fin dove la scarsa documentazione lo ha permesso, tra le strategie agiografiche promosse nei secoli precedenti all'insediamento dei Carolingi al potere e quelle che possono essere ricondotte, con un buon margine di certezza, al periodo successivo al 774 ha consentito di apprezzare le novità e le continuità rispetto ai programmi inaugurati in età longobarda.

Così, le premesse lanciate nel secondo periodo longobardo – che può essere coerentemente circoscritto agli ultimi decenni del VII e all'VIII secolo – furono ampiamente sviluppate nella prima età carolingia, con un'unica significativa eccezione rappresentata dalla città di Milano. La città ambrosiana riuscì per prima a stabilire uno stretto rapporto di fiducia con i sovrani carolingi approfittando, da un lato, della 'punizione pavese' e, dall'altro, della presenza in città di carismatici ecclesiastici appartenenti all'*entourage* dei re franchi. Milano divenne, così, il principale centro della memoria carolingia in Italia: le strategie agiografiche dedicate alla celebrazione di sant'Ambrogio – vescovo che aveva saputo intessere una relazione paritaria con l'imperatore Teodosio e che, secondo la leggenda accolta da Gregorio di Tours, aveva officiato le esequie del patrono dei Franchi san Martino – sono la naturale trasposizione letteraria dei programmi politici promossi dagli arcivescovi milanesi nel IX secolo. D'altronde sant'Ambrogio era stato reclutato da Carlo Magno nel gruppo dei santi protettori della monarchia franca; non stupisce, così, che la volontà di affermazione della Chiesa milanese, frustrata nel periodo longobardo, seppe cogliere e sfruttare abilmente le opportunità offerte dal programma politico dei prelati franchi posti al vertice della gerarchia ecclesiastica locale. Le *élites* milanesi si schierarono, dunque, senza ripensamenti al fianco della nuova dinastia al potere riguadagnando quella posizione di eminenza che era stata persa nei secoli precedenti. Il 774 costituisce, così, per la città ambrosiana, e per essa sola, un chiaro momento di frattura rispetto al passato: a livello agiografico le strategie avviate nei secoli longobardi furono provvisoriamente accantonate per essere richiamate in causa solo quando si sciolsero i legami che univano la cattedra milanese alla famiglia imperiale nell'ultimo scorcio del IX secolo.

Per le altre realtà episcopali del *regnum langobardorum*, la caduta di Pavia nel 774 non comportò una virata evidente nelle strategie agiografiche locali. Il periodo di transizione successivo all'estinzione della monarchia longobarda provocò, tuttavia, la rottura degli equilibri permettendo ai diversi centri di potere di ridisegnare le proprie aree e ambiti d'influenza rispetto alla nuova dinastia

sul trono e alle realtà politiche concorrenti. Nel segno della continuità rispetto alle strategie promosse nei secoli longobardi, i principali centri episcopali del regno procedettero alla valorizzazione dei propri santi più rappresentativi in una prospettiva fortemente marcata in senso competitivo rispetto alle scelte operate nelle Chiese concorrenti.

Contrariamente a quanto accadeva nelle altre aree dell'Impero, nel *regnum Italiae* la categoria agiografica delle 'origini gloriose', come la si è definita sovente nelle pagine di questo lavoro, è sviluppata per dimostrare l'antichità e il radicamento nella dimensione locale delle esperienze di santità, episcopale e martiriale, sviluppate nelle biografie di santi del primo periodo carolingio. I *viri Dei* celebrati nell'agiografia italiana sono costantemente vissuti, o hanno subito il martirio, nelle città che celebrarono la loro memoria: lo sforzo di radicare il culto nel centro episcopale che rivendica la protezione del santo – solitamente garantita dal possesso delle sue reliquie – è spesso il movente che risiede dietro la compilazione del testo. La predilezione per i santi locali costituisce un elemento peculiare dell'agiografia italiana. Nella Tuscia carolingia l'episcopato si riconosceva, invece, nelle figure dell'irlandese Frediano e dell'africano Regolo; nel ducato di Spoleto l'opera di evangelizzazione era stata affidata a dodici predicatori siriani, mentre nel principato di Benevento Arechi II aveva tumulato nella basilica di Santa Sofia le reliquie di dodici martiri africani e quelle del santo guerriero di Cesarea, Mercurio. In modo analogo anche nelle due aree periferiche dell'Impero di Carlo Magno, la Baviera e la Sassonia, i santi non sono originari del luogo nel quale il loro culto si radicò durante il primo secolo carolingio. Tra le ragioni delle scelte agiografiche italiane un ruolo importante dovette giocare la fruibilità di corpi di martiri la cui tradizione culturale risaliva ai secoli della Tardoantichità; la spiegazione non sembra tuttavia esaurirsi in quest'ovvia considerazione. La volontà di celebrare in un testo scritto il pantheon locale di santi le cui biografie fossero inequivocabilmente legate alle città che promuovevano il loro culto – aspetto sottolineato apertamente in alcuni testi agiografici – deve essere messa in relazione con le strategie politico-ecclesiastiche perseguite dai vescovi dei principali centri episcopali del regno italiano. I tentativi promossi a Pavia e Verona per promuovere la cattedra cittadina, intorno alla quale si riuniva e si riconosceva la società locale, trovarono il loro corrispettivo agiografico nella celebrazione delle figure dei santi Siro e Ivenzio anticipatori di sant'Ambrogio e direttamente collegati al *princeps apostolorum* Pietro, così come il racconto del martirio di Fermo e Rustico dotava la città di Verona di una coppia di prestigiosi *milites Christi* e della figura di un santo vescovo, Procolo, il cui unico difetto, il mancato martirio, trovava infine giustificazione nella narrazione dell'agiografo.

Alle strategie di tipo competitivo si integravano quelle emulative: il caso di Brescia ne è un esempio illuminante. Le azioni politiche di Ramperto sono largamente ispirate dalle iniziative

promosse a Milano dall'arcivescovo franco Angilberto II: sul piano agiografico la predicazione di san Filastrio si modella, così, sull'attività anti-eretica di sant'Ambrogio. Gli stretti rapporti tra i presuli bresciani e i metropolitani milanesi, rinsaldatisi nel secondo periodo longobardo, trovarono espressione anche nella complessa leggenda consacrata ai martiri Faustino e Giovita nella quale sono narrate le vicende relative alla consacrazione romana dell'*episcopus* milanese Calimero. Il prestigio della cattedra di Brescia riposava così sulla relazione esclusiva che i santi e i vescovi locali intrattenevano con i *virii Dei* e i metropolitani della città ambrosiana. L'agiografia, utile strumento propagandistico, offriva la possibilità di celebrare tali legami e di fissarli nel glorioso passato nel quale furono ambientate le gesta degli eroi cristiani della città. La definizione della 'memoria delle origini' è, infatti, al cuore degli interessi dei vescovi italici. La restaurazione della grandezza perduta di Aquileia è centrata sulla celebrazione della fondazione marciana e petrina del seggio episcopale locale e la propaganda agiografica rappresentò uno degli strumenti impugnati dai patriarchi cividalesi nel programma politico di recupero delle competenze giurisdizionali del seggio patriarcale culminato nell'827 nella risoluzione a favore dei metropolitani di Cividale della disputa che li opponeva ai concorrenti patriarchi di Grado.

Se da un lato gli agiografi attivi negli *scriptoria* episcopali del regno dimostrarono una spiccata tendenza a sviluppare su una linea di continuità le leggende formatesi nei primi secoli medievali, d'altro canto la produzione letteraria, che fu il risultato di tale operazione culturale, appare profondamente marcata in senso competitivo. Il materiale agiografico disponibile nelle diverse realtà locali fu così adattato alle strategie politiche delle Chiese episcopali mirate alla conquista o alla conferma di una posizione di rilievo in quel processo di ridefinizione degli equilibri e delle gerarchie tra i centri di potere dell'area italica in atto nel periodo successivo alla caduta di Desiderio. 'Continuità' e 'competizione' rappresentano, così, i due principali parametri attraverso i quali si coniuga la produzione agiografica compilata nel regno italico. Se la scelta della continuità appartiene alle strategie politiche caroline, evidenti nella letteratura propagandistica compilata per giustificare l'insediamento dei maestri pipinidi al potere, la serrata competizione che contraddistingue il messaggio agiografico italico costituisce il tratto distintivo della letteratura sui santi prodotta nei principali centri episcopali dell'ex regno longobardo. Fu una battaglia combattuta su vari piani, da quello politico a quello giuridico, e l'agiografia costituì uno degli strumenti più efficaci per esprimere e sostenere le campagne di affermazione delle Chiese italiane. I santi furono così reclutati nelle campagne di rivendicazione promosse dalle sedi episcopali del regno. Come si è avuto occasione di sottolineare, i sovrani franchi e il loro *entourage*, che rappresentavano le sorgenti di legittimazione politica celebrate nella produzione agiografica bavarese e sassone, sono al

contrario invisibili in quella italica. La competizione per il prestigio che caratterizza l'agiografia del *regnum Italiae* elegge il proprio vessillo nel pantheon dei santi locali: i vescovi, le *élites* che si riunivano intorno all'autorità episcopale e la società cittadina, presenza spesso silenziosa nelle fonti, coordinarono così il proprio programma di affermazione politica attraverso la politica ecclesiastica sperimentando la propria coesione e individualità proprio nel confronto con i centri di potere rispetto ai quali dovevano essere ridisegnati i contorni della propria posizione. La società locale si riunì e lo fece intorno ai propri santi.

## 10. Appendice I. L'inno dei santi Siro e Ivenzio (BHL 7977b)

### **Sigle utilizzate nell'apparato**

Manoscritto di base:

S = San Gallo, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 566, pp. 250-251, sec. IX-X.

Edizione:

AH = *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XXIII, *Hymni Inediti*, ed. G. M. DREVES, Lipsia, 1896, n. 481, pp. 271-272.

## Ymnus sanctorum Syri et Hiventii

1.

Syrus tonantis unicum  
natum revelavit Dei,  
sacro beatus famine  
in urbe Ticinensium.

2.

Fultus perenni munere,  
religione floruit,  
orante quo functus redit,  
et lingua fatur impotis.

3.

Caecis refuso lumine,  
iusso fugavit daemones,  
languore sublato medens  
infirmirate tabidos.

4.

Primus pater plebis sacrae  
principium et vatum fuit,  
Hiventium fovit virum  
honore, actibus parem.

5.

Successor aequalissimus  
haec signa virtutum dedit ;  
iussit Ticini fluctibus :  
mox unda censum revehit.

6.

Pergit Mediolanensibus  
praecepta vitae pandere ;  
currunt malorum complices  
sanctum Dei perimere.

*Tit. ymnus — hiventii : de sancto syro AH*

1. tonantis *AH* : tonatis *S* // sacro *AH* : sacros *S* // famine *AH* : feminae *S*

3. refuso *S* : refulso *AH* // iusso *S* : iussu *AH* // tabidos *S* : tabidis *AH*

4. sacrae *S* : sacer *AH* // hiventium *S* : juventium *AH* // honore *AH* *in textu* : honorem *S* honore et *AH* *dubitanter in apparatu* // parem : patrem *S* *ante corr.*

5. ticini *AH* : ticinensi *S* // haec : aec *S* *ante corr.* // censum *S* : cursum *fort. leg.*

6. mediolanensibus *AH* : mediolanensium *S*

7.

Fixi superno arbitrio  
haesere confestim solo ;  
concidit impius furor,  
vastante prorsus grandine.

8.

Conversa tandem clamat  
elisa turba praesulem,  
quos ille fundavit fide  
undaque fontis abluit.

9.

Maiora gessit sanctior,  
clerum gradusve ceteros  
statuit in plebe nova,  
vitae perennis indices.

10.

Post haec Papiam remeans,  
dolore confectam sanat,  
tristem pellit paralisim,  
donat medelae gaudia.

11.

Insaniam Porphirii  
convertit ad modestiam,  
aqua lotum baptismatis  
praemittit ad regem poli.

12.

Quo nuntius sanctis iit  
et ipse luce perpeti  
usus, adsequi queat  
hanc coetus hic canentium.

13.

Deo patri et filio  
honor, potestas, gloria,  
sancto simul spiritui  
per infinita saecula.  
AMEN

7. haesere *AH* : hesere *S*

8. in *AH* : im *S*

10. pellit *S* : parat *AH in textu* fugat *AH dubitanter in apparatu* // paralisim *AH*

11. porphirii *S post corr.* : porpirii *S ante corr.* porphyrii *AH*

12. nuntius *AH* : nuntiis *S* // sanctis *S* : sanctus *AH* // iit *AH* : ut *S* // ipse luce *AH* : ipsae lucae *S* // hic : hinc *S ante corr.*

13. hanc (*scil. lucem*) : hunc *AH dubitanter in apparatu* // amen *om. AH*

## 11. Appendice II. Da Oriente a Occidente: i modelli dell'agiografia carolingia aquileiese

Nel suo articolo sul ruolo di modello letterario della *Passio Ananiae* (BHL 397), la studiosa Marianna Cerno ha brillantemente sottolineato la stretta adesione dell'agiografo della *Passio Helari et Tatiani* al testo dedicato al martirio del *presbyter* Anania.<sup>987</sup>

L'importanza della traduzione latina di un racconto agiografico compilato in area bizantina non si esaurisce al testo dedicato alla coppia di Ilario e Taziano, al contrario la *Passio Ananiae* costituì una vera e propria miniera per la successiva produzione agiografica della *Venetia et Histria*. Dalla tecnica del reimpiego di brevi sintagmi – tuttavia assai caratteristici – alla semplice riproposizione di uno stesso dettaglio della vicenda martiriale, echi della *Passio Ananiae* risuonano sparsi in almeno altre due *Passiones* legate alla *X Regio*.

Rispondendo ad un auspicio formulato da Réginald Grégoire nel 1992,<sup>988</sup> Stefano di Brazzano offriva la prima edizione critica della *Passio sancti Iusti martyris* (BHL 4604).<sup>989</sup> Il racconto del martirio di Giusto, il futuro patrono della città di Trieste, segue da vicino il modello degli *Acta martyrum* concentrandosi sulla narrazione del processo all'uomo cristiano, le torture, i miracoli ed

---

<sup>987</sup> M. CERNO, *Un modello letterario* cit..

<sup>988</sup> R. GRÉGOIRE, *Le Passioni degli antichi martiri di Trieste*, in V. CIAN e G. CUSCITO (a cura di), *La Tradizione martiriale tergestina. Storia, culto e arte, Trieste*, 1992, pp. 97-111.

<sup>989</sup> S. DI BRAZZANO, *Passio sancti Iusti martyris*, «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria» 98 (1998), pp. 57-85.



infine la condanna a morte. Se Grégoire e Saxer si erano pronunciati a favore di una datazione della *Passio* all'età carolingia,<sup>990</sup> l'editore, dopo un'accurata analisi della tradizione manoscritta, suggerì di anticipare il periodo di probabile composizione del testo alla seconda metà del VI secolo: secondo l'avvisato giudizio del filologo, la *Passio sancti Iusti* dovrebbe essere ricondotta all'episcopato di Frugifero, primo vescovo storicamente attestato di Trieste che resse la diocesi tergestina nei convulsi anni della restaurazione giustiniana. La convinzione di un'improbabile redazione della *Passio* in un periodo di poco successivo al martirio di san Giusto è motivata dalle inesattezze cronologiche commesse dall'agiografo al momento di indicare gli anni di impero e consolato degli imperatori Diocleziano e Massimiano. Proprio queste inesattezze avevano spinto R. Grégoire e V. Saxer ad allontanare la data di compilazione del testo agiografico dalle vicende narrate riconoscendo nell'età carolingia, momento particolarmente fecondo per l'agiografia nella *X Regio*, il probabile contesto di redazione. Lo studio dello stato della tradizione del testo, e più in particolare la constatazione di una biforcazione nello *stemma codicum* da collocarsi tra il momento di redazione e l'VIII-IX secolo, ha convinto l'editore della *Passio* a retrodatare la compilazione della *Passio* in epoca pre-carolingia.

Se affianchiamo sulla scrivania dello studioso la *Passio Sancti Iusti martyris* e la *Passio Hermachorae et Fortunati*, dunque un racconto agiografico redatto in Istria e l'altro ad Aquileia, balza immediatamente all'occhio la presenza di una stessa preghiera in entrambi i testi. La coincidenza è ancora più sorprendente se ingombriamo il tavolo di lavoro aggiungendo la *Passio Ananiae*, nella quale leggiamo la stessa invocazione:

<b>Passio Ananiae, Petri et septem militum BHL 397<sup>991</sup></b>	<b>Passio sancti Iusti martyris BHL 4604<sup>992</sup></b>	<b>Passio Hermachorae et Fortunati BHL 3838<sup>993</sup></b>
“Deus omnipotens, pius et misericors, qui non es commemoratus iniquitates nostras, qui vis poenitentiam peccatoris, vt convertatur de via iniusta et uiuat; Domine qui in tua voluntate duodecim Apostolos tuos conuocasti, et	“Domine Deus omnipotens, unigeniti Iesu Christi filii tui pater misericors, qui non es rememoratus iniquitates meas, qui uis paenitentiam peccatoris, ut conuertatur de uia iniusta et uiuat in tua uoluntate; qui duodecim apostolos coronasti et	“Domine Deus omnipotens, unigeniti Iesu Christi filii tui pater misericors, qui non memoras iniquitatem populi tui, qui uis paenitentiam peccatoris, ut conuertatur a uia sua iniusta et uiuat in tua uoluntate! Christe Iesu, qui duodecim apostolos

<sup>990</sup> V. SAXER, *L'Istria e i santi istriani Servolo, Giusto e Mauro nei martirologi e le passioni*, «Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria» n.s. XXXII (1984), pp. 57-96.

<sup>991</sup> *Passio Ananiae*, AASS Feb. III, p. 495.

<sup>992</sup> *Passio sancti Iusti martyris*, ed. S. DI BRAZZANO, p. 74.

<sup>993</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 178.

<p>misisti eos in seculum praedicare te prouisorem et saluatorem animarum nostrarum; te ergo deprecor, Domine, Patrem et Filium et Spiritus sanctum, qui potens es ad saluandum: accipe commendationem, quam credidisti nobis, quam tu conseruasti illibatam et custoditam”.</p>	<p>misisti eos per omnem mundum praedicare te, prouisorem et saluatorem animarum nostrarum; te ergo deprecor, Patrem et Filium et Spiritum sanctum qui potens es ad saluandum, accipere commendationem quam credidisti mihi. Itaque, Domine, in tuas manus commendo spiritum meum”.</p>	<p>coronasti et misisti eos in seculum istum praedicare te prouisorem et saluatorem animarum nostrarum! Te deprecor, patrem omnipotentem et filium tuum Iesum Christum, qui potens es ad saluandas animas seruorum tuorum in te confidentium opitulari, libera nos a persequentibus nos, ut non dicant: 'Ubi est Deus eorum?'; sed da, Domine Iesu Christe, misericordiam seruis tuis, ut confundantur inimici nostri et cognoscant quoniam tu es qui confringes ceruices peccatorum”.</p>
--	---	--

Accantonata l'ipotesi di un'inverosimile banale coincidenza, resta da chiarire la cronologia relativa dei tre testi agiografici per poter spiegare il reimpiego di uno stesso brano in due *Passiones* redatte nella stessa regione.

Marianna Cerno ha chiarito in modo convincente la derivazione della *Passio Ananiae* dalla redazione greca, la cui anteriorità è rivelata dalle ricorrenti aggiunte nei dialoghi di BHL 397, dalla sistematica eliminazione dei particolari più crudi, tipici delle *Passiones* orientali, ed infine dagli interventi di miglioramento sull'ordine logico delle vicende. La prima osservazione sulla *deprecatio* comune ai tre testi latini riguarda la sua assenza nel testo greco. La collocazione della preghiera nella *Passio Ananiae* si trova infatti proprio nel paragrafo in cui più marcato è stato l'intervento dell'agiografo traduttore: si tratta di una vera e propria *amplificatio* della più concisa indicazione del testo greco (BHG 2023) che si limitava ad indicare che Anania *πολὸν ἤρχετο* (pregava a lungo).<sup>994</sup> L'amplificazione della preghiera nelle Passioni di san Giusto e di sant'Ermagora, così come la puntuale correzione che sostituisce Gesù Cristo a Dio nell'investitura degli apostoli della missione di predicare al mondo la buona novella, denotano la posteriorità dei due testi rispetto alla *Passio Ananiae* che risulta essere, dunque, la fonte del reimpiego. Le leggere, ma sensate, modifiche nella prima parte della preghiera e la maggiore *amplificatio* nella chiusura del brano, che nel testo dedicato ad Ermagora è inserito al momento della convocazione dell'*episcopus* aquileiese chiamato

<sup>994</sup> M. CERNO, *Un modello letterario* cit., p. 19-20. Cfr. F. HALKIN, *Hagiologie byzantine. Textes inédits, publiés en grec et traduits en français*, Bruxelles, 1986, pp. 78-86 [Subsidia Hagiographica, 71].

a presentarsi davanti al tribunale del *praeses*, inducono ad ipotizzare la dipendenza della *Passio Hermachorae et Fortunati* dalla *Passio sancti Iusti* piuttosto che dalla *Passio Ananiae*.

A conferma dell'ipotesi appena suggerita, che vedrebbe l'antiorità della redazione della *Passio sancti Iusti* rispetto alla *Passio Hermachorae*, concorre la maggiore e stretta dipendenza dal modello del racconto relativo al martire tergestino. I prestiti della *Passio sancti Iusti* sono evidenti in almeno altri due punti del racconto: il primo riguarda il momento della pronuncia della sentenza di morte per annegamento da parte del governatore e l'accompagnamento al luogo del supplizio dei martiri; il secondo concerne il miracolo di liberazione dei corpi dei martiri dai pesi e dalle funi con i quali erano stati legati e il ritorno alla superficie delle salme, il cui ritrovamento da parte dei fedeli è reso possibile da una rivelazione divina.

<b>Passio Ananiae, Petri et septem militum</b> BHL 397 <sup>995</sup>	<b>Passio sancti Iusti martyris</b> BHL 4604 <sup>996</sup>
<p>Quod videns Praeses, confusione perfusus, dedit aduersus eos hanc sententiam, dicens: Ananiam sacrilegij criminis auctorem, et Petrum discipulum eius, et septem milites, qui arrepti dementia rebelles extiterunt, nec ad praecepta Imperatorum obediens fuerunt, sed prona voluntate proiicientes arma felicia, participes reatus eorum cum magno desiderio esse voluerunt; placet hos omnes hebetari pelago, perductos vsque ad mare, qui deos blasphemant, et infausti ad contumeliam Dominorum existunt: Hos vt digni sunt mala morte iubeo affici, et collo, manibus, pedibusque pondera plumbi colligata in profundo maris demergi. Et suscipientes eos officiales compulerunt ambulare. Et cum ducerentur Sancti, ibant gaudentes vnusquisque onus ferens, scilicet,plumbi immensum pondus aggrauati humeris suis portabant. Qui valefaciens fratribus qui erant in civitate, et amicis, qui ibant pariter cum illis, venerunt in quemdam locum semotum, vbi erat aqua parua.</p> <p>[segue la narrazione del battesimo dei sette soldati ad opera dal <i>presbyter</i> Anania] Et exinde</p>	<p>Tunc iratus Mannacius magistratus hanc ei dictavit sententiam dicens: “Iustum, sacrilegi criminis auctorem, nec ad praecepta imperatorum adquiescentem, ut dignus est mala morte adfici, collo, manibus, pedibusque pondera plumbi ligata, in profundum maris dimergi praecipimus”.</p> <p>Quem suscipientes ministri compellebant eum ambulare. Et cum duceretur sanctus Dei, ibat gaudens sibimetipse pondera plumbi portabat, valefaciens fratribus uel amicis suis fidelibus qui erant in civitate, et quasi ad epulas uocatus ita festinando ambulabat. Et dum peruenissent ad quemdam locum semotum iuxta litore maris, ligauerunt ei plumbum in manus et pedes et collum cum fune inmensa et imposuerunt eum in scafa modicissima, et perduxerunt eum ad pelagum. Ipse autem ymnum Domino canebat dicens: “Dominus factus est adiutor meus; conuertisti luctum meum in gaudium mihi; conscidisti saccum meum et praecinxisti me laetitia”.</p>

<sup>995</sup> *Passio Ananiae*, AASS Feb. III, pp. 494-495.

<sup>996</sup> *Passio sancti Iusti martyris*, ed. S. DI BRAZZANO, pp. 72-76.

<p>profecti (= milites) ibant laeti hymnum Deo dicentes: Deus factus es adiutor noster, conuertisti planctum nostrum in gaudium, et praecinxisti nos laetitia. Et vt venerunt ad locum destinatum, ligauerunt eos plumbo cum funibus immensis, et superposuerunt eos in scapham, perduxeruntque eos in medio pelagi.</p>	
<p>Vt autem compleuit orationem, signauit omnes, quos baptizauerat, vt prius ipsos mitterent in mare, et ipse signans se dicendo, In nomine Patris et Filij et Spiritus sancti, missus est post illos in mare. Et vt descenderunt in profundum maris, mox funes ipsi cum plumbo disrupti sunt, et omnium Sanctorum corpora eduxit mare ad littus, et alia die venerunt ad ciuitatem. Quidam autem, qui nocte peruisum commoniti fuerant viri religiosi, cum aliis Christianis militibus, colligentes corpora Sanctorum, colligauerunt eos aromatibus, hymnum Deo dicentes, et proferentes vocem resonantem in organis, et laetantes honorifice sepelierunt eos in Phoenice, in quo loco virtutes multae fiunt, daemonia expelluntur ab obsessis, omnium infirmantium valetudines curantur.</p>	<p>Et completa oratione, miserunt eum ministri in mare. Et ut descendit in profundum maris, mox funes ipsi cum plumbo disrupti sunt, et eius corpus eduxit mare ad litus huius Tergestinae ciuitatis, priusquam in occasum sol declinaret. Ea vero nocte per uisum conmonitus est quidam presbiter, Sebastianus nomine, dixitque ad eum sanctus Iustus: “Surge in hac hora, et inuenies corpus meum in litore maris, foris ab aqua, uolutans in arena. Recollige et sepeli me cum diligentia in occulto loco, propter tyrannorum inlusionem”. Qui consurgens beatissimus Sebastianus presbiter, nocte pergirans per domos fidelium adnuntians eis corpus beatissimi sancti Iusti martyris. Qui exeuntes omnes coeperunt quarere per circuitum litoris maris. Quem cum inuenissent, Domino gratias egerunt. Colligentes uero corpus eius, cum aromatibus condientes, inuoluerunt eum in lintheaminibus dignis et ualde pretiosis, et sepelierunt eum non longe ab eodem litore, ubi inuentum est sancti martyris corpus.</p>

In entrambi i passaggi le modifiche si spiegano agilmente ipotizzando la dipendenza dalla *Passio Ananiae* del testo dedicato a san Giusto: l’agiografo del santo triestino elimina ovviamente tutti i riferimenti ai compagni di martirio di Anania e mette in bocca a Giusto l’inno cantato dai sette soldati appena battezzati. L’episodio del battesimo è interamente espunto dalla *Passio sancti Iusti*, mentre viene amplificata la narrazione della visione grazie alla quale sarà ritrovato il corpo del santo: è san Giusto in persona a rivelarsi al *presbyter* Sebastiano indicandogli dove trovare il corpo ed esortandolo a seppellirlo con cura in un luogo nascosto, “per beffa verso i tiranni”.

Oltre ai rimandi puntuali al testo i due racconti agiografici condividono lo stesso quadro cronologico, l'impero di Diocleziano, e l'esplicita evocazione dell'editto dell'imperatore che obbligava i cristiani ad offrire sacrifici agli dei – particolare condiviso anche dalla *Passio Felicis et Fortunati* (BHL 2860) che elegge lo stesso quadro cronologico in cui inserire la vicenda, così come dalla *Passio Helari et Tatiani* ambientata negli anni del *caesar* Numeriano.

Altro dettaglio caratteristico della *Passio Ananiae*, della *Passio sancti Iusti* e dei più antichi testi agiografici della *Venetia et Histria* è l'accusa rivolta ai persecutori di adorare *vana simulacra*, idoli inerti ed incapaci di qualsiasi azione salvifica.<sup>997</sup> La stessa condanna alla flagellazione come primo supplizio al quale sono sottoposti i martiri è un motivo ricorrente nei testi agiografici redatti nella *X Regio* ed esso è presente anche nel racconto dedicato al *presbyter* Anania.

Se consistenti sono i debiti letterari della *Passio sancti Iusti* rispetto alla *Passio Ananiae*, non di meno alcuni emblematici particolari del racconto dedicato al martire orientale sono presenti anche nella sezione ermagoriana della *Passio Hermachorae e Fortunati*. Ritorna infatti nel testo dedicato al primo *episcopus* aquileiese il miracolo della luce divina che si sprigiona dalla cella in cui è rinchiuso il santo e la successiva conversione del carceriere, dettagli invece assenti nel racconto relativo al martirio di Giusto. La conversione del carceriere è indubbiamente un *topos* del genere agiografico di cui è possibile rintracciare la fonte negli Atti degli Apostoli (16, 25-33).<sup>998</sup> La stessa vicenda si legge tuttavia anche nella *Passio sancti Quirini*, martire a Sciscia in Croazia, dove ritroviamo la stessa sequenza di luce e conversione del carceriere, mentre nella *Passio Caloceri Brixiensis* (BHL 1530), estratto dell'elaborata *Passio Faustini et Iovitae*, ritorna il miracolo dell'*odor suavitatis* associato al fenomeno luminoso.<sup>999</sup> Allo stesso modo l'accusa rivolta ai cristiani di essere maghi seduttori, è effettivamente presente nella *Passio Ananiae*, ma costituisce anch'essa un *topos* assai diffuso nell'agiografia martiriale e non può, dunque, costituire una prova

---

<sup>997</sup> Nella *Passio Felicis et Fortunati* gli dei pagani sono prima definiti *vana et immunda idola*, poco oltre leggiamo *dii autem vestri ipsos salvare non possunt* (cfr. *Passio Felicis et Fortunati*, ed. V. MATTALONI, in *Le Passioni dei martiri* cit., I, pp. 256-276, citazioni pp. 262, 266); nella *Passio Hermachorae et Fortunati* gli idoli sono così descritti: *diis tuis sine anima, sine auditu et sine visu, nec gressum habentibus* (cfr. *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 180); mentre nella *Passio Helari et Tatiani* ritroviamo le stesse parole della *Passio Ananiae* e gli idoli diventano *vacuis autem et vanis daemoniis; isti [...] nec vident, nec audiunt, nec loqui possunt, sed nec ambulant, nec aliquid iuvare possunt, nec se ipsos salvare* (cfr. *Passio Helari et Tatiani*, ed. M. CERNO, pp. 309, 313).

<sup>998</sup> San Paolo e Sila ridotti in ceppi a Filippi provocano, con le loro preghiere, un terremoto che scuotendo le fondamenta della prigione ne apre le porte permettendo la fuga dei carcerati. Il carceriere atterrito si getta ai piedi dei due santi convertendosi e ricevendo poco dopo il battesimo con tutta la sua famiglia.

<sup>999</sup> *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. P. CHIESA, p. 182: *Et cum orasset subito lumen nimium refulsit in carcere et odor suavitatis replevit carcerem. Quo viso, custos carceris nomine Pontianus, aperta interiore carceris ianua, uidit lumen sub ipso quoque orante, et procidens ad pedes eius prouolutus deprecabatur eum dicens [...].* Cfr. *Passio Ananiae*, AASS Feb. III, p. 493; *Passio sancti Quirini* (BHL 7035), AASS Iun. I, p. 382; *Passio sancti Caloceri Brixiensis* (BHL 1530), AASS Apr. II, p. 524.

definitiva della conoscenza diretta da parte dell'agiografo della *Passio Hermachorae et Fortunati* della composizione dedicata all'orientale Anania.

Più probabile appare in definitiva che l'agiografo di Ermagora e Fortunato abbia avuto sott'occhio la *Passio sancti Iusti martyris*, dalla quale estrapolò l'ultima preghiera del *presbyter* tergestino, integrando il tassello letterario in una nuova compilazione agiografica. Le restanti analogie con la *Passio Ananiae* rivelano essenzialmente la presenza di un comune bagaglio di *topoi*, rintracciabili come abbiamo visto in altre *Passiones* e dunque non costituenti una prova della conoscenza diretta del testo dedicato ad Anania.

Se la cronologia relativa dei due testi è corretta, fondamentale diventa la restituzione di una datazione per il modello letterario, la *Passio Ananiae* (BHL 397). Alcuni indizi possono essere suggeriti dall'analisi del lavoro di traduzione dal greco al latino del testo originale BHG 2023: appare abbastanza evidente da un primo confronto la differenza di sensibilità tra l'agiografo che compilò l'originale greco della *Passio* e l'agiografo traduttore. Molti dei tipici tratti orientali del racconto sono eliminati nella traduzione latina: così mentre sono eliminati i dettagli più crudi ed alcuni aspetti di tipo liturgico, come la spiegazione della benedizione dell'acqua e lo svolgimento del rito del battesimo, vengono contemporaneamente amplificati i dialoghi e le preghiere, rivelando un maggiore interesse per il carattere edificante del testo. L'errore commesso dall'agiografo traduttore sulla traduzione del luogo del martirio di Anania, sepolto ἐν κόμῃ καλουμένῃ Φοινίκη, che diventa nel testo latino – come anche in verità nel titolo della *Passio* nel manoscritto greco del monastero di San Salvatore di Messina<sup>1000</sup> – *in Phoenice*, dunque negli attuali Libano e Siria meridionale. Quella che era all'origine una cittadina dell'Epiro, molto fiorente in età alessandrina fino al tempo della conquista romana della Greca e sede episcopale attestata nel IV secolo così come al tempo dell'imperatore Giustiniano, diventava un riferimento assai più generico alla provincia della Fenicia. Indubbiamente l'errore è facilmente esplicabile sia dall'esigua importanza della cittadina che dall'ambigua indicazione ἐν Φοινίκη che forse era riportata anche nei titoli dei manoscritti più antichi del messinese sopravvissuto. L'agiografo traduttore, probabilmente all'oscuro dell'esistenza della piccola cittadina epirota, dovette risolversi per la più ovvia indicazione geografica, dunque *viri religiosi honorifice sepelierunt eos in Phoenice*.<sup>1001</sup>

Presi una ad uno sono tutti dettagli di scarsa importanza per l'individuazione del momento storico di compilazione della *Passio Ananiae*, ma sommati essi sembrano suggerire un'operazione di traduzione piuttosto distante nello spazio e nel tempo dalla redazione dell'originale greco, senza

---

<sup>1000</sup> Vd. F. HALKIN, *Hagiologie*, p. 79.

<sup>1001</sup> *Passio Ananiae*, AASS Feb. III, p. 495.

malauguratamente poter essere più precisi al riguardo. Non è inverosimile pensare che proprio nelle chiese occidentali di liturgia greca si tradusse tra Tarda Antichità e Alto Medioevo un passionario direttamente proveniente da Bisanzio e, se la datazione della *Passio sancti Iusti martyris* proposta da Di Brazzano si rivelasse corretta, la traduzione dovrebbe aver avuto luogo prima della metà del VI secolo, momento in cui la cittadina di *Phoenike* doveva però essere ancora piuttosto conosciuta.

D'altro canto, ripercorrendo le indicazioni suggerite da Di Brazzano sulla biforcazione subita dalla tradizione della *Passio* tergestina prima dei secoli VIII-IX se ne deduce semplicemente che la compilazione del testo avvenne prima del IX secolo, secolo al quale sono datati i più antichi manoscritti della *Passio*. E' vero che il culto dedicato a san Giusto è attestato già dal VI secolo, come testimonia il mosaico recante la scritta *Scs Justus* nell'abside della chiesa tergestina a lui dedicata, ma la prima attestazione documentaria risale al X secolo e non esiste alcun appiglio certo per fissare la data della composizione della *Passio* alla metà del VI secolo, momento indubbiamente di particolare effervescenza per la Chiesa tergestina retta da Frugifero.<sup>1002</sup>

Ciò che è sensatamente possibile affermare alla luce dei prestiti letterari della *Passio sancti Hermachorae* rispetto alla *Passio sancti Iusti*, che ricordiamo interessano il nucleo originale ermagoriano del testo dedicato al protovescovo aquileiese, si riduce ad una riconduzione della redazione prima della fine dell'VIII secolo, momento in cui il nucleo originale della *Passio* aquileiese doveva già esser stato redatto. Proprio nell'VIII secolo d'altronde si verificavano i primi tentativi delle sedi episcopali istriane di sottrarsi al metropolita gradese e dal 791 in avanti la regione sarebbe passata sotto l'egida franca. L'indicazione fornita dall'agiografo *in hac vero Tergestina ciuitate Histriae prouinciae quae est in vicino ciuitatis Aquileienseis*, insieme all'esplicitazione del nome del prefetto residente ad Aquileia, dal quale parrebbe dipendere il magistrato-persecutore Manazio, lascerebbero credere all'intenzione d'inserire le vicende nell'orbita aquileiese. È vero che nel VI secolo l'Istria era effettivamente legata giurisdizionalmente, ad Aquileia e che l'ἐπαρχία Ἰστρία era una delle unità amministrative dell'Italia bizantina in seguito alla riconquista giustiniana, tuttavia l'insistenza sulla cittadinanza orientale dell'*impiissimus Magnentius praefectus* lascia pensare ad una velata critica nei confronti dei Greci d'Oriente, dettaglio che appare poco compatibile con una datazione immediatamente successiva alla restaurazione del potere bizantino sulla regione, che costituì il momento di maggior slancio per la neonata Chiesa tergestina.

Il ricorso alla *Passio Ananiae* da parte sia dell'agiografo di san Giusto, sia dall'anonimo compilatore della *Passio Helari et Tatiani*, rimanda chiaramente ad una circolazione di BHL 397 in

---

<sup>1002</sup> S. DI BRAZZANO, *Passio sancti Iusti martyris*, pp. 63-64.

un'area di liturgia greca, confermando l'ipotesi di una paternità tergestina della *Passio sancti Iusti*, che V. Saxer preferiva ricondurre invece alla città di Aquileia. L'uso di un modello chiaramente legato alla liturgia bizantina si spiegherebbe anch'esso più agevolmente ipotizzando uno sguardo rivolto ad ovest, dove più difficile sarebbe stato accorgersi dei debiti del testo nei confronti di una *Passio* in Occidente pressoché sconosciuta. Ed è infatti all'ambito aquileiese che possono essere ricondotti tutti i più antichi testimoni manoscritti della *Passio sancti Iusti*.

Ancora una volta nessun indizio costituisce una prova incontrovertibile, ma nell'insieme essi sembrerebbero additare ad un momento successivo alla riconquista giustiniana in cui i rapporti con i bizantini furono tesi e lo sguardo fu di conseguenza rivolto verso ovest, verso Aquileia. L'VIII secolo appare così un periodo che ben si abbina con queste suggestioni, in un momento in cui la penisola dell'Istria diventava una strategica e contesa cerniera tra Oriente ed Occidente. Al più tardi alla fine dell'VIII secolo dovettero ricominciare ad affluire verso Aquileia tradizioni e testi provenienti dalle terre fino ad allora dipendenti per amministrazione e liturgia da Bisanzio. Così forse, proprio nella seconda metà dell'VIII secolo si pensò di compilare una prima *Passio* del protovescovo Ermagora e l'anonimo agiografo cividalese non resistesse a mettere in bocca al suo protagonista appena entrato in scena la bella invocazione al Signore già pronunciata da san Giusto nel racconto agiografico a lui dedicato, che in quella data doveva già trovarsi nell'officina episcopale aquileiese.

Parole ed immagini da Oriente passarono così di testo in testo incarnandosi ogni volta in una nuova creazione letteraria che, se pur non era originale in ogni sua parte, lo era indubbiamente nel suo allestimento complessivo finale che originale veniva concepito e percepito dai suoi compilatori e dal pubblico al quale era destinata. Allo studioso di oggi la scomposizione della meticolosa costruzione letteraria che è un testo agiografico nei suoi tasselli, quando possibile, è un'operazione necessaria per intuire il *modus operandi* del compilatore e i suoi obiettivi, per poterlo infine ricollocare nel modo più preciso nel contesto spaziale e temporale in cui concepì, allestì e portò a termine la sua opera.



## 12.ABBREVIAZIONI

- AB            «Analecta Bollandiana», Bruxelles, 1882-.
- AASS        *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur*, ed. J. BOLLANDUS *et alii*, Anversa e Bruxelles, 1643-1940.
- BHL         *Bibliotheca Hagiographica Latina*, ed. SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES, Bruxelles, 1898-1899.
- CDL         *Codex Diplomaticus Langobardiae*, ed. G. PORRO LAMBERTENGI, Torino, 1873 [Historiae Patriae Monumenta, 13].
- CDL I-II     *Codice Diplomatico Longobardo*, ed. L. SCHIAPARELLI, 2 voll., Roma, 1929-1933 [Fonti per la Storia d'Italia, 62-63].
- CDL III     *Codice Diplomatico Longobardo*, ed. C. BRÜHL, Roma, 1973 [Istituto Storico Italiano per l'Alto Medioevo, Fonti per la Storia d'Italia, 64].
- CDL V       *Codice Diplomatico Longobardo. Le Chartae dei ducati di Spoleto e Benevento*, ed. H. ZIELINSKI, Roma, 1986 [Fonti per la Storia d'Italia, 66].

- ChLA *Chartae Latinae Antiquiores. Facsimile Edition of the Latin Charters Prior to the Ninth Century*, A. BRUCKNER – R. MARICHAL (a cura di), Olten e Losanna, 1954-1998.
- ChLA<sup>2</sup> *Chartae Latinae Antiquiores. Facsimile Edition of the Latin Charters, 2<sup>nd</sup> series: Ninth Century*, G. CAVALLO *et alii* (a cura di), Olsen e Losanna, 1997-.
- CPL *Clavis Patrum Latinorum qua in Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar † Vindobonensis*, 3<sup>o</sup> edizione aucta et emendata, Steenbrugis, 1995 [Corpus Christianorum. Series Latina].
- CDV I *Codice Diplomatico Veronese. Dalla caduta dell'Impero Romano alla fine del periodo carolingio*, ed. V. FAINELLI, I, Venezia, 1940.
- DBI *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondato da G. Treccani, LXXII voll., Roma, 1960-.
- ICUR *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, ed. G. B. ROSSI, 2 voll. Roma, 1857-1886.
- IP *Italia Pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis Pontificibus ante anno MCLXXXVIII Italiae ecclesiis, monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum*, ed. P. F. KEHR, 10 voll., Berlino, 1906-1975.
- MGH *Monumenta Germaniae Historica, inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentensimum, auspiciis Societatis aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi*.
- MGH AA. AA. *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, 13 voll., Berlino, 1877-1887.
- MGH Dipl. Kar. *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata Karolinorum*, 4 voll., Hannover, 1906-1994.
- MGH SRG *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, Hannover, 1839-1890.

- MGH SRLI *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Langobardorum et Italicarum*, ed. G. WAITZ, Hannover, 1878.
- MGH SRM *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, 7 voll., 1884-1920.
- MGH SS *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, 34 voll., Hannover, 1826-1934.
- MH *Martyrologium Hieronymianum*, ed. H. QUENTIN, AASS Nov. II, *Pars posterior*, Bruxelles, 1931.
- PL *Patrologia Latina. Patrologiae cursus completus*, J. P. MIGNE (a cura di), voll. CCXXII, Parigi, 1844-1864.
- RIS<sup>2</sup> *Rerum Italicarum Scriptores. Raccolta di storici italiani dal cinquecento al millecinquecento ordinata da Ludovico Antonio Muratori. Nuova edizione riveduta ampliata e corretta*, ed. G. CARDUCCI – V. FIORINI, Bologna, 1900-.

## 13. FONTI

*Acta XII Fratrum* (BHL 1620), AASS *Iul.* I, pp. 9-16.

*Acta Cethei* (BHL 1730), AASS *Iun.* II, pp. 689-693.

ADO VIENNENSIS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS – G. RENAUD, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Parigi, 1984.

ALCUINUS, *Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, MGH *Epistolae Karolini Aevi*, II, pp. 1-481.

ALTFRID, *Vita Liudgeri* (BHL 4937), ed. W. DIEKAMP, *Die Vitae sancti Liudgeri*, Münster, 1881.

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De excessu fratris*, ed. O. FALLER, *Sancti Ambrosii Opera*, VII, Vienna, 1955, pp. 207-325 [CSEL, 73].

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De virginibus ad Marcellinam sororem suam libri tres*, PL XVI, coll. 187-232.

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistolae*, PL XVI, coll. 875-1286.

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Exortatio virginitatis* (BHL 8689), ed. P. SERRA ZANETTI, *Ambrogio. Esortazione alla Verginità 1-10: una proposta di lettura in Vitale e Agricola. Il culto dei protomartiri di Bologna attraverso i secoli nel XVI centenario della traslazione*, G. FASOLI (a cura di), Bologna, 1993, pp. 5-10 (cfr. edizione integrale del testo PL XVI, coll. 335-364).

ANDREAS DANDULUS, *Chronica per extensum descripta*, ed. E. PASTORELLO, RIS XII/1, Bologna, 1938.

*Annales Fuldenses*, ed. F. KURZE, MGH SRG *in usum scholarum*, VII, Hannover, 1891.

*Annales Laureshamenses*, ed. G. H. PERTZ, MGH SS I, pp. 22-39.

*Annales Regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Annales Laurissenses Maiores et Einhardi*, ed. F. KURZE, MGH SRG *in usum scholarum*, VI, Hannover, 1895.

ANSKARIUS, *Miracula Willehadi* (BHL 8899), ed. A. PONCELET, AASS Nov. III, pp. 847-851.

*Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem*, ed. P. ZANNA, *Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images*, Firenze, 2002, pp. 274-291 [Per Verba. Testi mediolatini con traduzioni, 17].

*Apparitio sancti Michaelis* (BHL 5948), ed. G. WAITZ, MGH SRLI, pp. 541-543.

ASTRONOMUS, *Vita Hludowici Imperatoris*, ed. E. TREMP, MGH SRG *in usum scholarum*, LXIV, Hannover, 1995, pp. 279-555.

AUGUSTINUS IPPONENSIS, *Epistola ad Quodvultdeum*, *Epistola CCXXII*, PL XXXIII, p. 999.

G. B. G. BIANCOLINI, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, 9 voll., Verona, 1749-1771.

F. BONACCHI, *S. Zenonis Episcopi Veronensis Epocha, Dissertatio critica. Accessit de martyrio S. Zenonis Dissertatio Secunda*, Venezia, 1751.

*Breves Notitiae*, ed. F. LOŠEK, *Notitia Arnonis und Breves Notitiae. Die Salzburger Güterverzeichnisse aus der Zeit um 800: Sprachlich-historische Einleitung, Text und Übersetzung*, «Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde» 130 (1990), pp. 5-192.

P. M. CAMPI, *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza*, I, Piacenza, 1651.

A. CANOBBIO, *Historia di Alessandro Canobbio intorno la nobiltà e l'antichità di Verona*, Biblioteca Capitolare di Verona, ms. 1968 (sec. XVI).

*Carmen ad laudem beati Filastrii*, AASS Iul. IV, pp. 384-385.

*Carmen de Aquilegia*, ed. E. DÜMMLER, MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, II, pp. 150-153.

*Carmen de synodo ticinensi*, MGH SRLI, pp. 189-191.

*Chronica de singulis patriarchis Nove Aquileie*, ed. G. MONTICOLO, in *Cronache Veneziane antichissime*, I, Roma, 1890, pp. 3-16 [Istituto Storico Italiano. Fonti per la Storia d'Italia, 9].

*Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. HOFFMANN, MGH SS XXXIV, Hannover, 1980.

*Chronicon Altinate*, ed. G. FEDALTO – L. A. BERTO, *Cronache*, Città Nuova, 2003, pp. 189-269 [Scrittori della Chiesa di Aquileia].

*Chronicon Gradense*, in ed. G. MONTICOLO, in *Cronache Veneziane antichissime* cit., pp. 17-51.

*Chronicon Novaliciense*, ed. G. C. ALESSIO, *Cronaca di Novalesa*, Torino, 1982.

*Chronicon Sanctae Sophiae (Cod. Vat. Lat. 4939)*, ed. J.-M. MARTIN, I, Roma, 2000 [Fonti per la storia dell'Italia medievale, RIS<sup>3</sup>, I-II].

*Codex Carolinus*, ed. W. GUNDLACH, MGH *Epistolae*, III, *Epistolae Karolini Aevi*, I, Berlino, 1892, pp. 469-657.

*Confraternitates augienses*, ed. P. PIPER, MGH, *Liber confraternitatum sancti Galli, Augiensis, Fabariensis*, Berlino, 1884, pp. 145-352.

*La Cronaca Veneziana del Diacono Giovanni*, ed. G. MONTICOLO, in *Cronache Veneziane antichissime*, cit., pp. 57-171.

*Cronica de corporibus sanctis civitatis ticinensis*, RIS<sup>2</sup> XI, vol. 1, Città di Castello, 1903, pp. 55-57.

*De fundatione monasterii Nonantulani*, ed. G. WAITZ, MGH SRLI, p. 570.

*De locis sanctis martyrum*, ed. F. GLORIE, *Itineraria et alia geographica*, Tournhout, 1965, pp. 323-328 [CCSL, CLXXV].

*De obitu Hathumodae dialogus* (BHL 3764), ed. G. H. PERTZ, MGH SS IV, pp. 176-189 (cfr. ed. L. TRAUBE, MGH *Poetae Latini Aevi Karolini*, III, pp. 369-388).

*De reparatione ecclesiae Mediolanensis*, PL LVII, coll. 469-472.

*De vita et meritis sancti Ambrosii*, ed. P. COURCELLE, *Recherches sur saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie*, Paris, 1973, pp. 51-121.

DUNGAL, *Responsa contra Claudium*, ed. P. ZANNA, *Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images*, Firenze, 2002 [Per Verba. Testi mediolatini con traduzioni, 17].

EINHARDUS, *Translatio sanctorum Marcellini et Petri*, ed. G. WAITZ, MGH SS XV/1, pp. 238-264.

ENNODIUS FELIX MAGNUS, *Dictio Ennodi diaconi in natale Laurenti Mediolanensis episcopi*, MGH AA, VII, pp. 1-4.

ENNODIUS FELIX MAGNUS, VITA EPIPHANII, ed. M. CESA, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della Chiesa pavese*, Como, 1988 [Biblioteca di Atheneum, 6].

*Epitaphium Ansperti archiepiscopi*, MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, VI, p. 1009.

ERCHEMPERTUS, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, MGH SRLI, pp. 231-264.

ERCHEMPERTUS, *Martyrologium*, ed. U. WESTERBERGH, *Beneventan Ninth Century Poetry*, Stoccolma, 1957, pp. 74-90 [Studia Latina Stockholmiensia, 4].

EUCHERIUS EPISCOPUS LUGDUNENSIS, *Epistola paraenetica ad Valerianum cognatum*, PL L, coll. 711-726.

EUSEBIUS-RUFINUS, *Historia ecclesiastica*, ed. T. MOMMSEN, *Eusebius Werke*, I, Lipsia, 1903.

*Ex Miraculis sancti Genesisii* (BHL 3314), ed. G. WAITZ, MGH SS XV/1, pp. 169-172.

- B. FAINO, *Coelum Sanctae Brixianae Ecclesiae*, Brescia, 1658.
- FILASTRIUS, *Diversarum hereseon liber*, CCSL IX, ed. F. HEYTEN, Turnhout, 1957.
- FLORUS DIACONUS LUGDUNENSIS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS e G. RENAUD, *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lionnais et de Florus*, Parigi, 1976.
- GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, ed. A. HOSTE, *San Filastrio di Brescia, Delle varie eresie. San Gaudenzio di Brescia, Trattati*, G. BANTERLE (introduzione, traduzione, note e indici di), Roma, 1991 [Scriptores circa Ambrosium, 2].
- GENNADIUS, *De viris illustribus*, ed. E. C. RICHARDSON, Lipsia, 1896, pp. 57-97 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XVI].
- Gesta Hrodberti episcopi Salisburgensis* (BHL 7390), ed. W. LEVISON, MGH SRM VI, pp. 140-162.
- GREGORIUS I PAPA, *Dialogi*, ed. A. DE VOGÜE, 3 voll., Parigi, 1978-1980 [Sources Chrésiennes, 251, 260, 265].
- GREGORIUS I PAPA, *Registrum epistolarum*, ed. P. EWALD – L. HARTMANN, 2 voll., MGH *Epistolae*, I – II, Berlino, 1891-1899.
- GREGORIUS VII, *Registrum*, ed. E. CASPAR, MGH, *Das Register Gregors VII*, 2 voll., Berlino, 1920-1923.
- GREGORIUS TURONENSIS, *Liber in gloria martyrum*, ed. B. KRUSCH, MGH SRM, II, pp. 484-561.
- GREGORIUS TURONENSIS, *Libri Historiarum*, ed. B. KRUSCH – W. LEVISON, MGH SRM, I, Hannover, 1951, pp. 1-537.
- HIERONYMUS, *Contra Vigilantium*, PL XXIII, coll. 339-352.
- Inventio sancti Antonini* (BHL 580), ed. A. PONCELET, AB 10 (1891), pp. 119-120.
- In natale sancti Zenonis*, ed. G.B. GIULIARI, *Sancti Zenonis episcopi veronensis sermones*, Verona, 1883, pp. CXLVII-CXLIX.



IOHANNES VIII, *Registrum*, ed. E. CASPAR, MGH *Epistolae*, VII, *Epistolae Karolini Aevi*, V, pp. 1-272.

*Itinerary Antonini Placentini*, ed. C. MILANI, *Itinerary Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.*, Milano, 1977 [Scienze filologiche e letteratura, 7]. Editò anche in *Itineraria et alia geographica*, ed. P. GEYER, Turnhout, 1965, pp. 127-164 [CCSL CLXXV].

JONAS AURELIANUS EPISCOPUS, *De institutione regia*, PL CVI, coll. 279-306.

*Libellus de situ civitatis Mediolani*, ed. A. – G. COLOMBO, RIS<sup>2</sup>, I, 2, Bologna, 1952.

*Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, 2 voll., Parigi, 1886-1892.

*Liber traditionum*, ed. T. BITTERAUF, *Die Traditionen des Hochstifts Freising*, I, Monaco, 1905 [Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, n. s. 4].

J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Venezia, 1757-1798 (ristampato con aggiunte di L. PETIT e G. B. MARTIN, Parigi, 1899-1927).

*Martyrologium Hieronymianum*, ed. H. QUENTIN, AASS Nov. II, *Pars posterior*, Bruxelles, 1931.

*Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia*, ed. D. GEUENICH e U. LUDWIG, MGH *Libri Memoriales et necrologia. Nova Series*, IV, Hannover, 2000.

B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum. Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses*, 2 voll., Parigi, 1910.

*Notitia Arnonis*, ed. F. LOŠEK, *Notitia Arnonis und Breves Notitiae cit.*, pp. 5-192.

NOTKERUS BALBULUS, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, ed. H. F. HAEFELE, *Taten Kaiser Karls des Grossen*, MGH *Scriptores rerum Germanicarum*, N. S., 12, Berlino, 1959.

NOTKERUS BALBULUS, *Martyrologium*, PL CXXXI, coll. 1029-1164.

ODILO, *Ex translatione S. Sebastiani*, ed. O. HOLDER-EGGER, MGH SS XV/1, pp. 377-391.

OPICINO DE CANISTRIS, *De laudibus civitatis ticinensis*, RIS<sup>2</sup> XI, vol. 1, Città di Castello, 1903, pp. 1-54.

PASCASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini cum appendice epistola ad Fredugardum*, ed. B. PAULUS, Turnhout, 1969 [CC CM XVI].

*Passio XII fratrum* (BHL 2297), ed. V. GIOVARDI, *Acta passionis et translationes sanctorum martyrum Mercurii ac duodecim Fratrum*, Roma, 1730, pp. 77-86.

*Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020-3021) ed. P. GOLINELLI, *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico*, in *I santi Fermo e Rustico* cit., pp. 13-19.

*Passio sanctae Agnae* (BHL 156), PL XVII, coll. 735-742.

*Passio sancti Ananiae* (BHL 397), AASS Febr, III, pp. 492-495.

*Passio sancti Apollinaris* (BHL 623), AASS Iul. V, pp. 344-350.

*Passio sancti Caloceri Brixiensis* (BHL 1530), AASS Apr. II, pp. 523-526.

*Passio sancti Constantii episcopi et martyris* (BHL 1938), AASS Ian. II, pp. 925-928.

*Passio sancti Dalmatii* (BHL 2082), ed. A. M. RIBERI, *S. Dalmazzo di Pedona e la sua abazia (Borgo San Dalmazzo)*, Torino, 1929, pp. 367-380 [Biblioteca della Società Storica subalpina, 110].

*Passio sancti Iusti martyris* (BHL 4604), ed. S. DI BRAZZANO, *Passio sancti Iusti martyris*, «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria» 98 (1998), pp. 66-77.

*Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2836), ed. F. SAVIO, *La légende des saints Faustin et Jovite*, AB 15 (1896), pp. 65-72, 113-159.

*Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2837), AASS Febr. II, pp. 809-813.

*Passio sanctorum Faustini et Iovitae* (BHL 2838), AASS Febr., II, pp. 813-817.

*Passio sancti Feliciani* (BHL 2846), ed. M. FALOCI PULIGNANI, *La Passio sancti Feliciani e il suo valore storico*, Perugia, 1918, pp. 45-51.

*Passio sancti Felicis episcopi Martani* (BHL 2868b), ed. M. FALOCI PULIGNANI, *S. Felice vescovo martire dell'Umbria*, «Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria» 4 (1917-1919), pp. 456-479.

*Passio Felicis et Fortunati* (BHL 2860), ed. V. MATTALONI, in *Le Passioni dei martiri aquileiesi e istriani*, E. COLOMBI (a cura di), I, Roma, 2008, pp. 256-276.

*Passio Hermachorae et Fortunati* (BHL 3838), ed. P. CHIESA, in *Le Passioni dei martiri aquileiesi e istriani cit.*, pp. 171-188.

*Passio Helari et Tatiani* (BHL 3881), ed. M. CERNO, in *Le Passioni dei martiri aquileiesi e istriani cit.*, pp. 304-320.

*Passio Nazarii discipuli sancti Petri apostoli* (BHL 6040), in *Catalogus Codicum Hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, I, Bruxelles, 1886, pp. 50-54.

*Passio sancti Miniatis* (BHL 5965), AASS Oct. XI, pp. 420-430.

*Passio sancti Quirini* (BHL 7035), AASS Iun. I, pp. 381-383.

*Passio sancti Reguli* (BHL 7102), ed. M. SIMONETTI, *Note sulla tradizione agiografica cit.*, pp. 118-128.

*Passio sancti Sabini* (BHL 7452), ed. S. BALUZIUS, *Miscellanea*, I, Lucca, 1761, pp. 12-14.

*Passio sancti Torpetis* (BHL 8307), AASS Mai. IV, pp. 7-11.

*Passio sancti Vigilii martyris* (BHL 8603), ed. G. VERRANDO, *La tradizione manoscritta per una nuova edizione della Passio sancti Vigilii episcopi*, in *Vigilio vescovo di Trento tra storia romana e tradizione europea*, R. CODROICO – D. GOBBI (a cura di), pp. 310-326.

*Passio sanctorum Gervasii et Protasii* (BHL 3514), PL XVII, coll. 742-747.

*Passio sanctorum Vitalis et Agricolae* (BHL 8690), ed. C. LANERY, *Ambroise de Milan cit.*, pp. 569-572.

*Passio sanctorum Vitalis et Agricolae* (BHL 8691), PL XVII, coll. 747-749.

PAULINUS AQUILEIENSIS, *Carmina*, ed. D. NORBERG, *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée*, Stoccolma, 1979.

PAULINUS MEDIOLANENSIS, *Vita Ambrosii*, ed. A. A. R. BASTIAENSEN, *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Milano, 1981<sup>2</sup>, pp. 51-125.

PAULINUS NOLANUS, *Carmina*, ed. G. DE HARTEL, *Opera sancti Pontii Meropii Paulini Nolani*, Vienna, 1894, pp. 262-291 [CSEL XXX].

PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, ed. L. CAPO, *Storia dei Longobardi*, Milano, 1992.

PAULUS DIACONUS, *Liber de episcopis Mettensibus*, ed. G. H. PERTZ, MGH SS II, pp. 260-268.

S. PAULUS PAPA I, *Epistolae*, PL LXXXIX, coll. 1135-1198.

PROCOPIUS CESARIENSIS, *De bello gothico*, ed. D. COMPARETTI, Roma, 1895-1898 [Istituto Storico Italiano. Fonti per la Storia d'Italia, 23-25].

RABANUS MAURUS, *Martyrologium*, ed. J. MCCULLOH, Turnhout, 1979 [C.C. S. L. XLIV].

*Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis sive collectio capitularis*, ed. J. SEMMLER, Siegburg, 1963, pp. 501-536 [Corpus Consuetudinum Monasticarum, 1].

RIMBERTUS, *Vita Anskarii* (BHL 544), ed. W. TRILLMICH, *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte des Hamburgischen Kirche und des Reiches*, Darmstadt, 1961, pp. 16-132.

*Rythmus de sancto Zenone* (BHL 9009), ed. G. SALA, *Il culto di san Zeno nei secoli VIII e IX*, «Annuario Storico Zenoniano» 7 (1990), pp. 32-34.

SEDULIUS SCOTUS, *Carmen de Pascha*, MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, III, n. 2, p. 233.

*Sermo beati Thomae ep. Mediolani*, ed. A. – G. COLOMBO, RIS<sup>2</sup>, I, 2, Bologna, 1952, pp. 90-95.

*Sermo de vita Zenonis* (BHL 9001), ed. G.P. MARCHI – A. ORLANDI – M. BREZZONI, *Il culto di san Zeno nel Veronese*, Verona, 1972, pp. 18-23; 1° edizione P. BALLERINI - G. BALLERINI, *S. Zenonis ep. Veronensis Sermones*, Verona, 1739, pp. XIII-XIV.

*Sermo sancti Marsi* (BHL 5544c), ed. K. HONSELMANN, *Eine Essener Predigt zum Feste des hl. Marsus aus dem 9. Jahrhundert*, «Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für Vaterländische Geschichte und Altertumskunde» 110 (1960), pp. 208-221.

*Translatio XII fratrum* (BHL 2302), AASS Sept. I, pp. 142-143.

*Translatio sanctae Anastasiae auctore Gotschalco*, ed. G. H. PERTZ, MGH SS IX, Hannover, 1851, pp. 224-229.

*Translatio sanctae Pusinnae* (BHL 6995), ed. R. WILMANS, *Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen 777-1313*, I, *Die Urkunden des karolingischen Zeitalters 777-900*, Münster, 1867, pp. 541-546; edizioni incomplete AASS Apr. III, pp. 170-172; ed. G. H. PERTZ, MGH SS II, pp. 681-682.

*Translatio sancti Alexandri* (BHL 283), ed. B. KRUSCH, *Die Übertragung des H. Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds 851. Das älteste niedersächsische Geschichtsdenkmal*, «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse», Berlino, 1933, pp. 423-436. Edito anche a cura di G. H. PERTZ, MGH SS II, pp. 673-681; riproduzione del manoscritto di Hannover Ms. I 186 in H. HÄRTEL, *Translatio s. Alexandri auctoribus Ruodolfo et Meginharto Fuldensibus. Landesbibliothek Hannover Ms I 186*, Hildesheim, 1979 [Facsimilia textuum manuscriptorum, 5].

*Translatio sancti Callixti* (BHL 1525), ed. O. HOLDER-EGGER, MGH SS XV/1, pp. 418-422.

*Translatio sancti Filastrii* (BHL 6797), ed. M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia (sec. IX) e la Historia de Translatione beati Philastrii*, «Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana» V (1975), pp. 125-137.

*Translatio sancti Heliani* (BHL 3799), ed. S. BORGIA, *Memorie istoriche della pontificia città di Benevento*, I, Roma, 1763, pp. 199-206.

*Translatio sancti Hermetis* (BHL 3857), ed. G. WAITZ, MGH SS XV/1, p. 410.

*Translatio sancti Liborii* (BHL 4911a, 4911b, 4913), ed. A. COHAUSZ, *La translation de saint Liboire (836) du diacre Erconrad. Un document de l'époque carolingienne récemment découvert et les Relations déjà connues du transfert des reliques*, Le Mans, 1967, pp. 50-118 [Archives historiques du Maine, 14].

*Translatio sancti Mercurii* (BHL 5936 e 5938), ed. G. WAITZ, MGH SRLI, pp. 576-580.

*Translatio sancti Reguli* (BHL 7103a), ed. M. SIMONETTI, *Note sulla tradizione agiografica cit.*, pp. 128-130.

*Translatio sancti Reguli* (BHL 7104), AASS *Sept.* I, pp. 238-239.

*Translatio sancti Viti* (BHL 8718-8719), ed. I. SCHMALE-OTT, *Translatio sancti Viti martyris. Übertragung des Hl. Märtyrers Vitus*, Münster, 1979, pp. 30-70 [Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen, 41].

*Translatio sanctorum Alexandri papae et Iustini presbyteri* (BHL 271), ed. W. WATTENBACH, MGH SS XV/1, pp. 286-288.

*Translatio sanctorum Felicissimi et Agapiti* (BHL 2852), ed. W. WATTENBACH, «Neues Archiv» 13 (1888), p. 235.

*Translatio sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii* (BHL 4140), AASS *Sept.* VI, pp. 880-890.

USUARDUS, *Martyrologium*, ed. J. DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruxelles, 1965 [Subsidia Hagiographica, 40].

VENANTIUS FORTUNATUS, *Carmina*, ed. B. KRUSCH, MGH AA. AA. IV/1, Berlino, 1885.

VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita sancti Hilarii*, ed. B. KRUSCH, MGH AA. AA. IV/2, Berlino, 1885, pp. 1-7.

*Versum de Mediolano civitate*, ed. G. B. PIGHI, *Versus de Verona, Versum de Mediolano civitate*, Bologna, 1960, pp. 145-147 [Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica, VII].

*Versus de Verona*, ed. G. B. PIGHI, *Versus de Verona, Versum de Mediolano civitate*, Bologna, 1960, pp. 152-154 [Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica, VII].

VICTRICIUS ROTOMAGENSIS, *De laude sanctorum*, ed. I. MULDER – R. DEMEULENAERE, Turnhout, 1985, pp. 53-93 [CCSL LXIV].

*Vita II Corbiniani* (BHL 1948), ed. B. KRUSCH, MGH SRM VI, pp. 594-635.

*Vita Barbati episcopi* (BHL 793), ed. G. WAITZ, MGH SRLI, pp. 556-563.

*Vita et Translatio sancti Athanasii Neapolitani episcopi* (BHL 735 e 737), ed. A. VUOLO, *Vita et Translatio s. Athanasii Neapolitani episcopi [BHL 735 e 737] sec. IX. Introduzione, edizione critica e commento*, Roma, 2001 [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Antiquitates, 16].

*Vita Haimhrammi recensio B* (BHL 2538), ed. B. KRUSCH, MGH SRM IV, pp. 472-524.

*Vita Hathumodae* (BHL 3763), ed. G. H. PERTZ, MGH SS IV, pp. 165-175.

*Vita Lebuini antiqua* (BHL 4810b), ed. A. HOFMEISTER, MGH SS XXX/2, pp. 789-795.

*Vita Liutbirgae* (BHL 4936), ed. O. MENZEL, *Das Leben der Liutbirg: Eine Quelle zur Geschichte der Sachsen in Karolingischer Zeit*, Lipsia, 1947.

*Vita sanctae Marcellinae* (BHL 5223), AASS Iul. IV, pp.234-238.

*Vita sancti Casti episcopi Triventini* (BHL 1651d), AASS Nov. III, pp. 341-343.

*Vita sancti Fortunati presbyteri* (BHL 3087), ed. S. NESSI, *La Vita sancti Fortunati presbyteri*, in IDEM – E. PAOLI, *San Fortunato di Montefalco. Un evangelizzatore umbro del IV secolo*, S. Maria degli Angeli, 1995, pp. 20-32.

*Vita sancti Fridiani* (BHL 3174 - BHL 3177k), ed. G. ZACCAGNINI, *Vita Sancti Fridiani. Contributi di storia e di agiografia lucchese medioevale. Edizione critica ed elaborazioni elettroniche*, Lucca, 1989, pp. 149-208.

*Vita sancti Iohannis Penariensis* (BHL 4420), AASS Mart. III, p. 31.

*Vita sancti Laurentii* (BHL 4748b), ed. A. DUFOURCQ, *Études sur les Gesta martyrum romains*, III, *Le mouvement légendaire grégorien*, Parigi, 1907, p. 62, n. 3.

*Vita sancti Romuli* (BHL 7335) AASS Oct. VI, pp. 204-211.

*Vita sancti Satyri* (BHL 7510), AASS Sept. V, pp. 505-508.

*Vita sanctorum Syri et Iventii* (BHL 7976+4619), ed. N. EVERETT, *The earliest recension of the Life of S. Sirus of Pavia (Vat. Lat. 5771)*, «Studi Medievali» 43 (2002), pp. 921-942.

*Vita sancti Syri Ianuensis* (BHL 7973), AASS Iun. V, pp. 481-482.

*Vita sancti Walfredi* (BHL 8792), ed. H. MIERAU, *Edition und Übersetzung der Vita Walfredi*, in *Vita Walfredi und Kloster Monteverdi Toskanisches Mönchtum zwischen langobardischer und fränkischer Herrschaft*, K. SCHMID (a cura di), Tübinga, 1991, pp. 37-63.

*Vita sancti Zenonis II* (BHL 9010-9011), ed. G. SALA, *Il culto di s. Zeno dal X al XII secolo*, «Annuario Storico Zenoniano» 8 (1991), pp. 18-32.

A. T. VOLPI, *Dell'identità de' sagri corpi de' santi Fermo, Rustico e Procolo che si venerano nella Chiesa Cattedrale di Bergamo. Dissertazione*, Milano, 1761.

*Ymnus sanctorum Syri et Hiventii* (BHL 7977b), ed. G. VOCINO, *Santi e luoghi santi al servizio della politica carolingia (774-877). Vitae e Passiones del Regno Italico nel contesto europeo*, Tesi di Dottorato di Storia Sociale Europea dal Medioevo all'Età Contemporanea, Università degli Studi di Venezia "Cà Foscari" XXII Ciclo, A.A. 2009-2010, , pp. 366-368.

F. ZACCARIA, *Bibliotheca Pistoriensis*, Torino, 1752.



## 14.COLLEZIONI DI FONTI

*Acta Martyrum p. Theoderici Ruinart opera ac studio. Accedunt praeterea in hac editione Acta ss. Firmi et Rustici ex optimis codicibus Veronensibus*, Verona, 1731.

*Analecta Hymnica Medii Aevi*, G. M. DREVES – C. BLUME, 55 voll., Lipsia, 1886-1922.

J. F. BÖHMER – E. MÜHLBACHER, *Regesta Imperii*, I, *Die Regesten des Kaiserreichs unter der Karolinger (715-918)*, Innsbruck, 1908.

*Codice diplomatico parmense*, I, Secolo VIII, U. BENASSI (a cura di), Parma, 1919.

*Conradi II Diplomata*, ed. H. BRESSLAU, *MGH Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae*, IV, Hannover-Lipsia, 1909.

*I diplomi di Ludovico III e di Rodolfo II*, L. SCHIAPARELLI (a cura di), Roma, 1910 [Fonti per la Storia d'Italia, 37].

*Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, R. CESSI (a cura di), I, *Secoli V-IX*, Padova, 1942 [Testi e documenti di Storia e Letteratura latina medievale, 1].

*Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, R. CESSI (a cura di), II, *Secoli IX-X*, Padova, 1942 [Testi e documenti di Storia e Letteratura latina medievale, 3].

- Il Museo Diplomatico dell'Archivio di Stato di Milano*, A.R. NATALE (a cura di), I, 1, Milano, 1968.
- Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, E. DIEHL, 3 voll., Berlino, 1925-1931.
- I placiti del Regnum Italiae*, C. MANARESI (a cura di), I, Roma, 1955 [Fonti per la Storia d'Italia, 92].
- Italia Sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium*, F. UGHELLI (a cura di), V, Venezia, 1720.
- MGH *Capitularia regum Francorum*, ed. A. BORETIUS – V. KRAUSE, 2 voll., Hannover, 1883-1890.
- MGH *Concilia aevi Karolini*, ed. A. WERMINGHOFF, 2 voll., Hannover-Lipsia, 1906-1908.
- Die Urkunden Ludwigs des Deutschen*, ed. P. KEHR, MGH *Diplomata Regum Germaniae ex Stirpe Karolinorum*, I, Berlino, 1934.
- Otonis II Diplomata*, ed. T. SICKEL, MGH *Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae*, II/1, Hannover, 1888.
- MGH *Epistolae Karolini Aevi*, ed. E. DÜMMLER *et alii*, 6 voll., Berlino, 1892-1935.
- Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, J. D. MANSI (a cura di), 31 voll., Firenze-Venezia, 1757-1798.
- V. FORCELLA – E. SELETTI, *Iscrizioni cristiane in Milano anteriori al IX secolo*, Codogno, 1897.

## 15.BIBLIOGRAFIA

774: ipotesi su una transizione. Atti del seminario internazionale Poggibonsi (16-18 febbraio 2006), S. GASPARRI (a cura di), Turnhout, 2008 [Seminari Internazionali del Centro Interuniversitario per la Storia e l'Archeologia dell'Alto Medioevo, 1].

S. AIRLIE, *Narratives of triumph and rituals of submission: Charlemagne's mastering of Bavaria*, «Transactions of the Royal Historical Society», 6° serie, 9 (1999), pp. 93-120.

G. ALBERTONI, *L'Italia carolingia*, Roma, 1997 [Studi Superiori, 347].

*L'altare d'Oro di Sant'Ambrogio*, C. CAPPONI (a cura di), Milano, 1996.

J. AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Parigi, 1985 [Études Augustiniennes, 109].

A. AMBROSIONI, "Atria vicinas struxit et ante fores". Note in margine a un'epigrafe del IX secolo, in EADEM, *Milano, papato e impero cit.*, pp. 229-244.

A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi nella vita di Milano*, in *Milano e i Milanesi cit.*, pp. 85-118.

A. AMBROSIONI, *Milano, papato e impero in età medievale. Raccolta di studi*, M. P. ALBERZONI – A. LUCIONI, Milano, 2003.

- A. AMBROSIONI, *Per una storia del monastero di S. Ambrogio*, «Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana» IX (1981), pp. 291-317.
- M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge*, II, *Les textes (I-XIII)*, Louvain, 1948 [Spicilegium sacrum Lovaniense, 23].
- M. G. ANGELI BERTINELLI, *Genova, fra Liguri e Romani, nell'Antichità*, in *Storia di Genova cit.*, pp. 35-109.
- M. G. ANGELI BERTINELLI, *Le origini: l'età romana e tardoantica*, in *Il cammino della Chiesa genovese cit.*, pp. 33-75.
- E. ANTI, *Un'inedita redazione della «Vita I Zenonis» nel ms. XV.AA.15 della Biblioteca Nazionale di Napoli*, «Annuario Storico Zenoniano» 15 (1998), pp. 27-32.
- E. ANTI, *Verona ed il culto dei santi Fermo e Rustico fino al XII secolo*, «Studi Storici Luigi Simeoni» LII (2002), pp. 239-274.
- E. ANTI, *Zeno di Verona e Geminiano di Modena: due Vitae a confronto*, «Annuario Storico Zenoniano» 13 (1996), pp. 27-52.
- D. APPLEBY, *Holy Relic and Holy Image: Saints' Relics in the Western controversy over images in the Eighth and Ninth Centuries*, «Word and Image», Vol. 8 (1992), n. 4, pp. 333-343.
- Aquileia e le Venezie nell'Alto Medioevo*, Udine, 1988 [AAAd 32].
- G. ARCHETTI – A. BARONIO (a cura di), *San Faustino Maggiore di Brescia. Il monastero della città*, Brescia, 2006 [Brixia Sacra. Memorie Storiche della Diocesi di Brescia, s. III, 11].
- Atti del V Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Lucca, 3-7 ottobre 1971)*, Spoleto, 1973.
- R. AVESANI, *Il re Pipino, il vescovo Annone e il Versus de Verona*, in *I santi Fermo e Rustico cit.*, pp. 57-65.
- C. AZZARA, *I territori di Parma e Piacenza in età longobarda*, in *Studi sull'Emilia occidentale nel Medioevo: società e istituzioni*, R. Greci (a cura di), pp. 25-41.
- C. AZZARA, *Spoleto e Benevento e il regno longobardo in Italia*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento cit.*, pp. 105-123.

- C. AZZARA, *L'Umbria dai Longobardi ai Carolingi*, in *Umbria Cristiana*, cit., I, pp. 199-222.
- A. BADINI, *La concezione della regalità in Liutprando e le iscrizioni della chiesa di S. Anastasio a Corteona*, in *Longobardi e Lombardia: aspetti di civiltà longobarda*, I, Spoleto, 1980, pp. 283-302 [Congressi internazionali di Studi sull'Alto Medioevo, VI].
- S. BANDERA, *L'altare d'oro di Sant'Ambrogio*, Milano, 1995.
- M. BANNIARD, *Du latin aux langues romanes*, Paris, 2005 (1<sup>a</sup> edizione 1997).
- A. BARBERO, *Carlo Magno. Un padre per l'Europa*, Roma-Bari, 2000.
- B. BAROFFIO – E. DAHNK BAROFFIO, *Due sconosciuti Passionari-Lezionari novaresi*, «Novarien» 5 (1973), pp. 137-139.
- A. BARONIO, *Il monastero di San Faustino nel Medioevo*, in *San Faustino Maggiore di Brescia* cit., pp. 49-84.
- M. BECHER, *Zwischen Macht und Recht. Der Sturz Tassilos III. von Bayern 788*, in *Tassilo III. von Bayern: Grossmacht und Ohnmacht im 8 Jahrhundert*, Ratisbona, 2005, pp. 39-55.
- A. BENATI, *La Chiesa bolognese nell'Alto Medioevo*, in *Storia della Chiesa di Bologna* cit., I, pp. 7-96.
- M. R. BERARDI, *Appunti sulla diocesi di Amiterno e sulla plebania di S. Leonardo di Racinaro*, «Bollettino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria» LXXVII (1987), pp. 91-121.
- A. G. BERGAMASCHI, *Bobbio-Pavia*, in *Atti del 4° Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Pavia, Scaldasole, Monza, Bobbio, 10-14 settembre 1967)*, Spoleto, 1969, pp. 289-304.
- O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Roma, 1941 [Storia di Roma dell'Istituto di studi romani, IX].
- O. BERTOLINI, *Roma e i Longobardi*, Roma, 1972.
- V. BERTOLINI, *Appunti sulle fonti dell'Aquilon de Baviere: II) La tradizione dei SS. Fermo e Rustico*, «Quaderni di Lingue e Letterature» 3-4 (1978), pp. 398-407.

- M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia (sec. IX) e la Historia de translatione beati Filastrii*, «Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana» V (1975), pp. 48-137 (a stampa anche in M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Gaudenzio e Ramperto vescovi bresciani*, Milano, 2003).
- M. P. BILLANOVICH, *Appunti di agiografia aquileiese*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 30 (1976), pp. 5-24.
- M. P. BILLANOVICH, *San Siro: falsificazioni, mito, storia*, «Italia Medioevale e Umanistica» 29 (1986), pp. 1-54.
- B. BISCHOFF, *Lorsch im Spiegel seiner Handschriften*, Monaco, 1974.
- B. BISCHOFF, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, (translated and edited by) M. GORMAN, Cambridge, 1994 [Cambridge Studies in Paleography and Codicology, 1].
- G. P. BOGNETTI, *La Brescia dei Goti e dei Longobardi*, in *Storia di Brescia* cit., I, pp. 395-446.
- G. P. BOGNETTI, *Brescia carolingia*, in *Storia di Brescia* cit., I, pp. 449-517
- G. P. BOGNETTI, *Milano longobarda*, in *Storia di Milano*, II, 1954, pp. 55-299.
- G. P. BOGNETTI, *Le origini della consacrazione del vescovo di Pavia da parte del pontefice romano e la fine dell'arianesimo presso i Longobardi*, in *Atti e memorie del IV Congresso storico lombardo*, Milano, 1940, pp. 91-157.
- S. BOESCH-GAJANO, *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo (3-9 aprile 1997)*, Spoleto, 1998, pp. 797-844. [Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 45].
- S. BOESCH-GAJANO, *Reliques et Pouvoirs*, in *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, E. BOZÓKY – A.-M. HELVÉTIUS, Turnhout, 1999, pp. 255-269 [Hagiologia, 1].
- A. BORST, *Die Karolingische Kalenderreform*, MGH *Schriften*, 46, Hannover, 1998.
- F. BOSL, *Il Santo nobile*, in *Agiografia altomedievale*, S. BOESCH-GAJANO (a cura di), Bologna, 1976, pp. 161-190.
- C. BOTTIGLIERI, *I codici veronesi di ritmi latini: origini e problemi, con l'edizione del ritmo Audite filii hominum (ms. Verona, Bibl. Cap. LXXXVIII)*, in *Poesia dell'Alto Medioevo europeo: manoscritti, lingua e musica dei ritmi latini*, F. Stella (a cura di), Firenze, 2000, pp. 275-298.

- F. BOUGARD, *Les Supponides: échec à la reine*, in *Les élites au haut Moyen Âge: crises et renouvellements (Actes du colloque de Rome, 6-8 mai 2004)*, F. BOUGARD – L. FELLER – R. LE JAN (a cura di), Turnhout, 2006, pp. 381-402 (distribuito in formato digitale su [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)).
- P. BOURGAIN, *Le latin médiéval*, Turnhout, 2005.
- G. BOVA, *L'apostolicità della sede vescovile di Capua: una "vexata quaestio"*, «Benedictina» 47 (2000), pp. 559-570.
- G. BOVINI, *Grado paleocristiana*, Bologna, 1973.
- E. BOZOKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Parigi, 2006.
- R. BRATOŽ, *Il Cristianesimo aquileiese prima di Costantino. Tra Aquileia e Poetovio*, Udine, 1999 [Ricerche per la Storia della Chiesa del Friuli, 2].
- P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.
- G. BRUSIN – P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine, 1957.
- L. BRUSOTTO, *Nutriti e nutritori nei costumi educativi altomedievali. Alcune testimonianze dei secoli X-XI e i loro antecedenti*, «Quaderni Medievali» LVII (2004), pp. 6-35.
- G. BÜHRER-THIERRY, *De la fin du duché au debut de l'Empire: dix ans de transition en Bavière à la lumière des chartes (788-799)*, in 774. *Ipotesi su una transizione cit.*, pp. 27-39.
- G. BÜHRER-THIERRY, *Des évêques, des clercs et leurs familles dans la Bavière des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*, in *Sauver son âme et se perpétuer: transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, F. BOUGARD – C. LA ROCCA – R. LE JAN (a cura di), pp. 239-264.
- D. A. BULLOUGH, 'Baiuli' in the Caroligian 'regnum Langobardorum' and the career of Abbot Waldo († 813), «The English Historical Review» LXXVII (1962), pp. 625-637.
- D. A. BULLOUGH, *I vescovi di Pavia nei secoli ottavo e nono: fonti e cronologia*, in *Pavia capitale di regno. Atti del 4° Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1969, pp. 317-328.
- F. BURGARELLA, *Bizantini e Longobardi nell'Italia meridionale*, in *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento cit.*, pp. 181-204.

- G. BUZZI, *Ricerche per la storia di Ravenna e di Roma dall'850 al 1118*, «Archivio della Società romana di Storia Patria» XXXVIII (1915), pp. 107-213.
- M. CAMILLE, *Word, text, image and the early church fathers in the Egino Codex*, «Settimane di Spoleto» 41 (1993), pp. 65-94.
- P. CAMMAROSANO, *Aquileia e Grado nell'Alto Medioevo*, in *Aquileia e l'arco adriatico*, Udine, 1990, pp. 129-155 [AAAd 36].
- P. CAMMAROSANO, *Spoletto e Benevento e gli imperi*, in *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento cit.*, pp. 167-179.
- Il cammino della Chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, D. PUNCUH (a cura di), Genova, 1999, pp. 33-75 [Atti della Società ligure di Storia Patria. Nuova Serie, vol. XXXIX (CXIII), fasc. II].
- L. CANETTI, *Gloriosa civitas. Culto dei santi e società cittadina a Piacenza nel Medioevo*, Bologna, 1993.
- L. CAPO, *Introduzione*, in *Paolo Diacono, Storia dei Longobardi*, Eadem (a cura di), Milano, 1992, pp. VII-XXXIV.
- M. CAROLI, *Bringing saints to cities and monasteries: Translationes in the making of a sacred geography (Ninth-Tenth Centuries)*, in *Towns and their territories between Late Antiquity and Early Middle Ages*, G.P. BROGIOLO – N. GAUTHIER – N. CHRISTIE (a cura di), Leiden, 2000, pp. 259-274.
- M. CAROLI, *Le traslazioni reliquiali dei secoli VIII-X in Occidente. Per la costruzione di un repertorio*, Bologna, 2001.
- C. CARROLL, *The bishoprics of Saxony in the first century after Christianization*, «Early Medieval Europe» 8/2 (1999), pp. 219-245.
- A. CASTAGNETTI, *Dalla caduta dell'Impero Romano d'Occidente all'Impero Romano-Germanico (476-1024)*, in *Il Veneto nel Medioevo cit.*, pp. 1-80.
- A. CASTAGNETTI, *Il conte Anselmo I. L'invenzione di un conte carolingio*, «Studi Storici Luigi Simeoni» LVI (2006), pp. 9-60.



- A. CASTAGNETTI, *Minoranze etniche dominanti e rapporti vassallatico-beneficiari. Alamanni e Franchi a Verona e nel Veneto in età carolingia e post-carolingia*, Verona, 1990.
- L. CASTALDI, *Nuovi testimoni della Vita Gregorii di Paolo Diacono (BHL 3639)*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore cit.*, pp. 75-126.
- E. CATTANEO, *La Chiesa bresciana delle origini*, in *Storia di Brescia cit.*, I, pp. 343-359.
- E. CATTANEO, *La tradizione e il rito ambrosiano nell'ambiente lombardo medievale*, in *Ambrosius episcopus. Atti del convegno internazionale di studi ambrosiani nel XVI anniversario dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974)*, G. LAZZATI (a cura di), II, Milano, 1976, pp. 5-47 [Studia patristica Mediolanensia, 7].
- E. CATTANEO, *La vita comune del clero a Milano (sec. IX-XIV)*, «Aevum» XLVIII (1974), pp. 246-289.
- E. CATTANEO, *Sant'Eugenio vescovo e il rito ambrosiano*, «Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana» I (1970), pp. 30-43.
- E. CAU – M. A. CASAGRANDE MAZZOLI, *Cultura e scrittura a Pavia (secoli V-X)*, in *Storia di Pavia*, II, pp. 177-217.
- M. L. CECCARELLI LEMUT – G. GARZELLA, *Sulle rotte dei santi. Circolazione di culti e reliquie a Pisa (VI-XII secolo)*, in *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, J.-L. DEUFFIC (a cura di), Saint-Denis, 2006, pp. 227-244, [PECIA Ressources en médiévistique, 8-11].
- M. CERNO, *Un modello letterario dell'agiografia aquileiese: Anania (BHL 397)*, «Vetera Christianorum» 44 (2007), pp. 13-32.
- D. CERVATO, *La Chiesa di Verona dalle origini al Mille*, in *I santi Fermo e Rustico cit.*, pp. 69-81.
- P. CHIESA, *Le agiografie dei martiri triestini e aquileiesi nei manoscritti*, in *San Giusto e la tradizione martiriale tergestina*, G. CUSCITO (a cura di), Trieste, 2005, pp. 57-82.
- P. CHIESA, *Elementi di Critica Testuale*, Bologna, 2002 [Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino, 72].
- P. CHIESA, *I manoscritti delle Passiones aquileiesi e istriane*, in *Le Passioni dei martiri aquileiesi cit.*, pp. 105-125.

- P. CHIESA, *I passionari aquileiesi a Gorizia. Agiografia antica e medievale fra Africa, Europa e Patriarcato*, «Studi Goriziani» 87-88 (1998, ma 2000), pp. 39-52.
- P. CHIESA, *Le traduzioni*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, I, *Il Medioevo latino*, vol. III, *La ricezione del testo*, Roma, 1995, pp. 165-196.
- P. CHIESA, *Le traduzioni dal greco: l'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo*, in *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 24-25 (1989-90), pp. 67-86.
- P. CHIESA, *Le versioni latine della «Passio sanctae Febroniae». Storia, metodo, modelli di due traduzioni agiografiche altomedievali*, Spoleto, 1990.
- P. CHIESA, *Note su un'antica raccolta agiografica veronese (Verona, Bibl. Capitolare ms. XCV)*, «Studi Medievali», 3<sup>a</sup> serie, 28 (1987), pp. 123-153.
- P. CHIESA, *Relazioni agiografiche tra Africa romana e Alto Adriatico in epoca tardoantica*, in *Società e cultura in età tardoantica*, Atti dell'incontro di studi, Udine, 29-30 maggio 2003, Firenze 2004, pp. 119-137.
- P. CHIESA, *Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo: sviluppi di una tecnica*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia* (Atti del XXIV Convegno Storico Internazionale, Todi 11-14 ottobre 1987), Spoleto, 1989, pp. 171-200.
- P. CHIESA, *Un testo agiografico africano ad Aquileia: gli Acta di Gallonio e dei martiri di Timida Regia*, «Analecta Bollandiana», 114 (1996), pp. 241-268.
- N. CILENTO, *Italia meridionale longobarda*, Milano-Napoli, 1966.
- S. M. COLLAVINI, *Da società rurale periferica a parte dello spazio politico lucchese: S. Regolo in Gualdo tra VIII e IX secolo*, in «Un filo rosso». *Studi antichi e nuove ricerche sulle orme di Gabriella Rossetti in occasione dei suoi settanta anni*, G. Garzella – E. Salvatori (a cura di), Pisa, 2007, pp. 231-247.
- S. M. COLLAVINI, *Duchi e società locali nei ducati di Spoleto e Benevento nel secolo VIII*, in *Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento cit.*, I, pp. 125-166.
- E. COLOMBI, *Introduzione alla Passio Euphemiae, Dorotheae, Theclae et Erasmes*, in *Le Passioni dei martiri aquileiesi cit.*, pp. 373-453.

- N. COLOMBO, *I manoscritti delle Biblioteche di Novara*, in G. MAZZATINTI, *Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, VI, Forlì, 1896, pp.
- P. CONTE, *Osservazioni sulla leggenda di san Cerbonio vescovo di Populonia († 575)*, «Aevum» LII ((1978), pp. 235-260.
- V. COLORNI, *Gli ebrei nei territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, I, Spoleto, 1980, pp. 241-312 [Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXVI].
- F. E. CONSOLINO, *La poesia epigrafica a Pavia longobarda nell'VIII secolo*, in *Storia di Pavia*, II, pp. 159-175.
- F. E. CONSOLINO, *Tradizionalismo e trasgressione nell'élite senatoria romana*, in *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, R. LIZZI TESTA (a cura di), Roma, 2006, pp. 65-139.
- S. COSENTINO, *Bologna tra la tarda antichità e l'alto medioevo*, in *Storia di Bologna cit.*, II, pp. 7-104.
- M. COSTAMBEYS, *The transmission of tradition: Gregorian influence and innovation in eighth-century Italian monasticism*, in *Uses of the past in the Early Middle Ages*, M. INNES – Y. HEN (a cura di), Cambridge, 2000, pp. 78-101.
- P. COURCELLE, *Recherches sur saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie*, Paris, 1973.
- G. CRACCO, *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in *Storia di Venezia cit.*, I, pp. 923-961.
- L. CRACCO RUGGINI, *Recensione a A. Paredi, Vita e meriti di Sant'Ambrogio*, «Athenaeum» n.s. XLIII (1965), pp. 236-241.
- L. CRACCO RUGGINI, *Ticinum: dal 476 alla fine del regno gotico*, in *Storia di Pavia cit.*, I, pp. 271-312.
- Il culto di san Zeno nel Veronese*, G.P. MARCHI – A. ORLANDI – M. BREZONI (a cura di), Verona, 1972.

- G. CUSCITO, *Aspetti e problemi della Chiesa locale al tempo di Paolino*, in *XII centenario del concilio di Cividale (796-1996). Convegno storico-teologico*, Udine, 1998, pp. 89-110.
- E. D'ANGELO, *Agiografia latina del Mezzogiorno continentale d'Italia*, in *Hagiographies cit.*, IV, G. PHILIPPART (sotto la direzione di), pp. 41-134.
- Da Populonia a Massa Marittima. I 1500 anni di una diocesi*, A. BENVENUTI (a cura di), Firenze, 2005.
- V. DE DONATO, *Annone*, in *DBI*, III, Roma 1961, pp. 356-357.
- D. DE FRANCESCO, *Epigrafia e culto del martire: l' 'abbas Marinaces' e l' 'inventio' delle reliquie di san Calocero di Albenga nell'alto medioevo*, «Rivista di archeologia cristiana» 64 (1988), pp. 109-134.
- B. DE GAIFFIER, *La lecture des Passions des martyrs à Rome avant le IX<sup>e</sup> siècle*, *AB* 87 (1969), pp. 63-78.
- B. DE GAIFFIER, Notice in *Bulletin des publications hagiographiques*, in *AB* 76 (1958), p. 445.
- B. DE GAIFFIER, *Nouveau témoin d'un prologue passe-partout*, *AB* 92 (1974), p. 352.
- B. DE GAIFFIER, *Un prologue «passe-partout»*, *AB* 90 (1972), p. 118.
- M. DE JONG, *Charlemagne's Church*, in *Charlemagne: empire and society*, J. STORY (a cura di), Manchester, 2005, pp. 103-135.
- M. DE JONG, *In Samuel's image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden, 1996.
- H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et décembre*, Bruxelles, 1936 [Subsidia Hagiographica, 23].
- H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1966 [Subsidia Hagiographica, 80].
- H. DELEHAYE *et alii*, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, Bruxelles, 1940 (= *Propylaeum ad Acta SS. Decembris*).
- A. DE LISCA, *La chiesa di S. Teuteria e Tosca*, «Madonna Verona» VIII (1914), pp. 1-25.

- M. DELIYANNIS, *About the Liber Pontificalis of the Church of Ravenna*, in *Liber, Gesta, Histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes*, F. BOUGARD – M. SOT (a cura di), Turnhout, 2009, pp. 283-297.
- P. DELOGU, *Il regno longobardo*, in *Storia d'Italia*, G. Galasso (diretta da), pp. 145-163.
- P. DEPREUX, *L'intégration des élites aristocratiques de Bavière et de Saxe au royaume des Francs – Crise ou opportunité?*, in *Les élites au Haut Moyen Âge. Crises et renouvellement*, F. BOUGARD – L. FELLER – R. LE JAN, Turnhout, 2006, pp. 225-252 [Haut Moyen Âge, 1].
- P. DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Sigmaringen, 1997.
- G. B. DE ROSSI, *Bullettino di Archeologia Cristiana*, Roma, 1863-1894.
- S. DI BRAZZANO, *Passio sancti Iusti martyris*, «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria» 98 (1998), pp. 57-85.
- M. DIESENBERGER, *How Collections shape the Texts: Rewriting and Rearranging Passions in Carolingian Bavaria*, in *Livrets, Collections et Textes cit.*, pp. 195-224.
- Diocesi di Brescia*, A. CAPRIOLI – A. RIMOLDI – L. VACCARO (a cura di), Brescia, 1992 [Storia religiosa della Lombardia, 3].
- F. DOLBEAU, *Anciens possesseurs des manuscrits hagiographiques latins conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris*, «Revue d'histoire des textes» 9 (1979), pp. 183-238.
- F. DOLBEAU, *Le rôle des interprètes dans les traductions hagiographiques d'Italie du sud*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Parigi, 1989, pp. 145-162.
- F. DOLBEAU, *Naissance des homéliaires et des passionnaires. Une tentative d'étude comparative*, in *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: textes et représentations, IV<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècle*, S. GIOANNI – B. GREVIN (a cura di), Roma, 2008, p. 13-35 [Collection de l'École française de Rome, 405].
- F. DOLBEAU, *Note sur l'organisation interne des légendiers latins*, in *Hagiographie, cultures et sociétés cit.*, pp. 11-29
- M. DONNINI, *Struttura letteraria dell'agiografia umbra altomedievale*, in *Umbria Cristiana cit.*, pp. 531-552.

*Il ducato di Spoleto. Atti del IX Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 27 settembre – 2 ottobre 1982)*, 2 voll., Spoleto, 1983.

A. DUFOURCQ, *Études sur les Gesta martyrum romains*, III, Parigi, 1907 [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 83].

C. EHLERS *Die integration Sachsens in das fränkische Reich (751-1024)*, Gottinga, 2005 [Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 231].

U. EIGLER, *Die Vita Walfredi: Ein Spätes Zeugnis "langobardischer Literatur"?*, in *Vita Walfredi* cit., pp. 64-74.

M. ERBE, *Charlemagne's conquest of Saxony*, «Concilium. International Journal for Theology » 200 (1988), 120-125.

*Etruria, Tuscia, Toscana. L'identità di una regione attraverso i secoli. II (secoli V-XIV)*, 2 voll., Pisa, 1992-1998.

N. EVERETT, *The hagiography of Lombard Italy*, «Hagiographica» 7 (2000), pp. 49-126.

N. EVERETT, *The earliest recension of the Life of S. Sirus of Pavia (Vat. Lat. 5771)*, «Studi Medievali» 43 (2002), pp. 857-957.

M. FALOCI PULIGNANI, *La Passio sancti Feliciani e il suo valore storico*, Perugia, 1918, pp. 45-51.

M. FALOCI PULIGNANI, *S. Felice vescovo martire dell'Umbria*, «Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria» 4 (1917-1919), pp. 456-479.

G. FASOLI, *La coscienza civica nelle "Laudes Civitatum"*, in *La coscienza civica nei comuni italiani del Duecento*, Todi, 1972, pp. 11-44 [Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale. Università degli Studi di Perugia, 11].

G. FEDALTO, *Aquileia. Una Chiesa due Patriarcati*, Roma, 1999.

M. FERRARI, *Dungal*, in *Dizionario Biografico degli Italiani XLII*, Roma, 1993, pp. 11-14.

M. FERRARI, *In Papia convenient ad Dungalum*, «Italia Medioevale e Umanistica» 15(1972), pp. 1-52.

M. FERRARI, *La Biblioteca del monastero di S. Ambrogio: episodi per una storia*, in *Il Monastero di S. Ambrogio cit.*, pp. 82-164.

M. FERRARI, *Manoscritti e cultura*, in *Milano e i Milanesi cit.*, pp. 241-276.

J. FICKER, *Forschungen sur Reichs- und Rechtgeschichte*, IV, Innsbruck, 1879.

E. FINCH, *Catalogues and other Manuscripts from Lorsch*, «Transactions and proceedings of the American Philological Association» 99 (1968), pp. 165-179.

*La fondazione di Bobbio nello sviluppo delle comunicazioni tra Langobardia e Toscana nel Medioevo*, F. G. NUVOLONE (a cura di), Bobbio, 2000.

C. D. FONSECA, *Langobardia minore e Longobardi nell'Italia meridionale*, in *Magistra barbaritas. I barbari in Italia*, Milano, 1984, pp. 127-184.

P. FOURACRE – R. GERBERDING, *Late merovingian France: history and hagiography (640-720)*, Manchester, 1996.

P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, «Past and Present» 127 (1990), pp. 3-38.

P. FOURACRE, *The origins of the Carolingian attempt to regulate the cult of saints*, in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, P. HAYWARD – J. HOWARD-JOHNSTON (a cura di), Oxford, 1999, pp. 143-165.

P. FRATTAROLI, *Il Velo di Classe*, in *I santi Fermo e Rustico cit.*, pp. 45-55.

S. FREUND, *Von den Agilolfingern zu den Karolingern. Bayerns Bischöfe zwischen Kirchenorganisation, Reichsintegration und karolingischer Reform (700-847)*, Monaco, 2004.

P. FRIGERIO – S. MAZZA – P. PISONI, *Il vasso Eremberto e la donazione a S. Primo di Leggiuno*, «Rivista Storica Varesina» XII (1975), pp. 51-83.

*Il Friuli e l'Istria al tempo di san Paolino d'Aquileia. Atti della Giornata di Studio, Aquileia, Casa Bertoli, 15 novembre 2002*, G. CUSCITO (a. cura di), Trieste 2003 [AAAd, 55].

C. FRUGONI, *La porta in bronzo della chiesa di S. Zeno a Verona*, in *Il Veneto nel Medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero della Marca*, A. CASTAGNETTI E G. M. VARANINI (a cura di), Verona, 1989, pp. 163-208.

- B. DE GAIFFIER, *Deux passionnaires de Morimondo conservés au séminaire de Côme*, AB 83 (1965), pp. 143-156.
- V. L. GARVER, *Learned women? Liutberga and the instruction of Carolingian women*, in *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, P. WORMALD – J. L. NELSON (a cura di), Cambridge, 2007, pp. 121-138.
- G. GARZELLA, *Cronotassi dei vescovi di Populonia – Massa Marittima dalle origini all'inizio del XIII secolo*, in *Pisa e la Toscana occidentale nel Medioevo. A Cinzio Violante nei suoi 70 anni*, Pisa, 1991, pp. 1-21.
- G. GARZELLA, *Da Populonia a Massa Marittima, problemi di storia istituzionale*, in *Populonia e Piombino in età medievale e moderna*, M. L. CECCARELLI – G. GARZELLA, Pisa 1996, pp. 7-16.
- G. GARZELLA, *La diocesi suffraganea di Populonia – Massa Marittima*, in *Nel IX centenario della Metropoli ecclesiastica di Pisa*, M. L. CECCARELLI – S. SODI (a cura di), Pisa, 1995, pp. 171-182.
- G. GARZELLA, *Populonia, Cornino, Massa Marittima: l'itinerario di una sede diocesana*, in *Da Populonia a Massa Marittima cit.*, pp. 137-151.
- G. GARZELLA, *Vescovo e città nella diocesi di Populonia – Massa Marittima fino al XII secolo*, in *Vescovo e città nell'alto medioevo cit.*, pp. 297-320.
- S. GASPARRI – C. LA ROCCA, *Carte di famiglia. Strategie, rappresentazione e memoria del gruppo familiare di Totone di Campione (721-877)*. Roma, 2005.
- S. GASPARRI, *Dagli Orseolo al comune*, in *Storia di Venezia cit.*, I, pp. 791-826.
- S. GASPARRI, *I duchi longobardi*, Roma, 1978 [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici, 109].
- S. GASPARRI, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, II/1, Napoli, 1987, pp. 85-146.
- S. GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto. Istituzioni, poteri, gruppi dominanti*, in *Il ducato di Spoleto. Atti del IX Congresso internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1983, pp. 77-122.



- S. GASPARRI, *Il passaggio dai Longobardi ai Carolingi*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, I, C. BERTELLI – G. P. BROGIOLO (a cura di), Milano, 2000, pp. 25-44.
- S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto, 1983 [Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 6].
- S. GASPARRI, *Pavia Longobarda*, in *Storia di Pavia*, II, pp. 19-68
- S. GASPARRI, *Recrutement social et rôle politique des évêques en Italie, du VI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, F. BOUGARD – D. IOGNAPRAT – R. LE JAN (a cura di), Turnhout, 2008, pp. 137-159.
- S. GASPARRI, *The fall of the Lombard Kingdom: facts, memory and propaganda, in 774. Ipotesi su una transizione cit.*, pp. 41-65.
- S. GASPARRI, *Venezia fra i secoli VIII e IX. Una riflessione sulle fonti*, in *Studi veneti offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia, 1992, pp. 3-18 [distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"].
- S. GAVINELLI, *Irlandesi, libri biblici e il monastero di S. Ambrogio*, in *Il Monastero di S. Ambrogio cit.*, pp. 350-360.
- S. GAVINELLI, *Per un'enciclopedia carolingia (Codice Bernese 363)*, «Italia Medioevale e Umanistica» 26 (1983), pp. 1-25.
- P. J. GEARY, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (sec. IX-XI)*, Milano, 2000.
- P. GEARY, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996 (ed. orig. *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*, Princeton, 1994).
- J. GERCHOW, *Zur Gründergruppe und Klosterverfassung von Monteverdi*, in *Vita Walfredi cit.*, pp. 194-218.
- F. GHIZZONI, *Dalle origini alla dominazione longobarda*, in *Storia di Piacenza cit.*, I, pp. 13-174.
- G. GIULIANI, *Il monastero di San Pietro in Palazzuolo dalle origini (secolo VIII) alla metà del XIII secolo*, in *Da Populonia a Massa Marittima cit.*, pp. 175-204.
- G. GIULIANI, *Il monastero di S. Pietro in Palazzuolo dalle origini (sec. VIII) alla metà del secolo XIII*, in *L'abbazia di S. Pietro in Palazzuolo e il comune di Monteverdi*, S. P. P. SCALFATI (a cura

di), Pisa, 2000, pp. 9-38 [Società Storica Pisana. Biblioteca del «Bollettino Storico Pisano». Fonti, 8].

P. M. GIUSTECCHI CONTI, *La Tuscia dai tempi di Odoacre alla conquista franca (476-774)*, in *Etruria, Tuscia, Toscana cit.*, pp. 1-16.

E. J. GOLDBERG, *Struggle for empire. Kingship and conflict under Louis the German, 817-876*, Ithaca, 2006.

P. GOLINELLI, *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico*, in *I santi Fermo e Rustico cit.*, pp. 13-23.

P. GOLINELLI, *Il Cristianesimo nella "Venetia" altomedievale. Diffusione, istituzionalizzazione e forme di religiosità dalle origini al secolo X*, in *Il Veneto nel Medioevo cit.*, pp. 237-331.

P. GOLINELLI, *Santi e culti bolognesi nel Medioevo*, in *Storia della Chiesa di Bologna cit.*, II, pp. 11-43.

O. GUILLOT, *Les saints des peuples et des nations dans l'Occident des V<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. Un aperçu d'ensemble illustré par les cas des Francs et Gaule*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto, 1989, pp. 210-211 [Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXVI].

T. GRANIER, *Évêques d'Italie méridionale latine (VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*, in *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du Moyen Âge*, A. WAGNER (a cura di), Rosny-sous-Bois, 2004, pp. 141-151.

T. GRANIER, *La difficile genèse de l'Histoire des évêques de Naples (milieu du IX<sup>e</sup>-début du X<sup>e</sup> siècle): le scriptorium et la famille des évêques*, *ibidem*, pp. 265-282.

T. GRANIER, *Les échanges culturels dans l'Italie méridionale du Haut Moyen Âge: Naples, Bénévent et le Mont-Cassin aux VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in *Les échanges culturels au Moyen Âge (XXXII<sup>e</sup> Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, 17-19 mai 2001)*, Parigi, 2002, pp. 89-105 [Série Histoire Ancienne et Médiévale, 70].

T. GRANIER, *Napolitains et Lombards aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. De la guerre des peuples à la "guerre des saints" en Italie du Sud*, «Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge» 108 (1996), pp. 403-450, citazione a pagina 403 (distribuito in formato digitale su [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)).

- A. GRAZIOLI, *San Zenone di Verona*, «La Scuola Cattolica» LXVIII (1940), pp. 174-199.
- R. GRÉGOIRE, *Aspetti culturali della letteratura agiografica toscana*, in *Atti del V Congresso Internazionale cit.*, pp. 569-625.
- R. GRÉGOIRE, *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, «Studi Medievali», 3<sup>a</sup> serie, 26 (1985), pp. 573-610.
- R. GRÉGOIRE, *Le Passioni degli antichi martiri di Trieste*, in *La Tradizione martiriale tergestina. Storia, culto e arte*, V. CIAN – G. CUSCITO (a cura di), Trieste, 1992, pp. 97-111.
- R. GRÉGOIRE, *Riflessioni sull'agiografia marciiana*, in A. NIERO (a cura di), *S. Marco: aspetti storici e agiografici*, Venezia, 1996, pp. 411-427.
- P. GUERRINI, *Storia-Leggenda-Arte*, in *I santi martiri Faustino e Giovita nella storia, nella leggenda e nell'arte*, «Brixia Sacra. Memorie Storiche della Diocesi di Brescia» 14 (1923), pp. 28-129.
- Hagiographie, cultures et sociétés (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup>). Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Parigi, 1981.
- Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, G. PHILIPPART (sotto la direzione di), voll. 4, Turnhout, 1994-[Corpus Christianorum].
- F. HALKIN, *Hagiologie byzantine. Textes inédits, publiés en grec et traduits en français*, Bruxelles, 1986 [Subsidia Hagiographica, 71].
- J. T. HALLENBECK, *Rome under attack. An estimation of King Aistulf's motives for the Lombard siege of 756*, «Medieval Studies» 40 (1978), pp. 190-220.
- C. HAMMER, *From ducatus to regnum: ruling Bavaria under the Merovingians and early Carolingians*, Turnhout, 2007.
- M. HASDENTEUFEL-RÖDING, *Zur Gründung und Organisation des Frauenklosters San Salvatore an der Versilia*, in *Vita Walfredi cit.*, pp. 174-185.
- O. HEIMING, *Il lavoro di Maria Laach intorno al breviario ambrosiano*, in *Problemi di liturgia ambrosiana*, Milano, 1949, pp. 48-59 [Archivio Ambrosiano, 1].

- M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, 1979 [Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, 33].
- J. HINES, *The conversion of the old Saxons*, in *The continental Saxons from the migration period to the tenth century* cit., pp. 299-328.
- E. HLAWITSCHKA, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962)*, Freiburg im Breisgau, 1960.
- E. HLAWITSCHKA, *Ratold, Bischof von Verona und Beugründer von Radolfzell*, «Hegau. Zeitschrift für Geschichte, Volkskunde und Naturgeschichte des Gebietes zwischen Rhein, Donau und Bodensee», 54/55 (1997-1998), pp. 5-32.
- E. HOFF, *Pavia und seine Bischöfe im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte des Bischöfe von Pavia unter besonderer berücksichtigung ihrer politischen stellung*, I, *Epoche: Età Imperiale. Von den Anfängen des Bistums bis 1100*, Pavia, 1943.
- K. HONSELMANN, *Bistumgründungen in Sachsen unter Karl der Grosse*, «Archiv für Diplomatik» 30 (1984), pp. 1-51.
- M. HUGLO, *Fonti e paleografia del canto ambrosiano*, Milano, 1956 [Archivio Ambrosiano, 7].
- D. G. HUNTER, *Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: ascetics, relics and clerics in late Roman Gaul*, «Journal of Early Christian Studies» 7 (1999) 401-30.
- Initia Carminum Latinorum saeculo undecimo antiquiorum*, D. SCHALLER e E. KÖNSGEN (a cura di), Gottingen, 1977.
- J. JAHN, *Virgil, Arbeo und Cozroh. Verfassungsgeschichtliche Beobachtungen an bairischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts*, «Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde», 130 (1990), pp. 201-291.
- J. JAHN, *Ducatus Baiuvariorum: das bairische Herzogtum der Agilolfinger*, Stoccarda, 1991 [Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 35].
- J. JARNUT, *Agilolfingerstudien: Untersuchungen zur Geschichte einer adligen Familie im 6. und 7. Jahrhundert*, Stoccarda, 1986 [Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 32].

- J. JARNUT, *Kaiser Ludwig der Fromme und König Bernhard von Italien. Der Versuch einer Rehabilitierung*, «Studi Medievali», ser. III, XXX (1989), pp. 637-648.
- J. JARNUT, *Ludwig der Fromme, Lothar und das Regnum Italiae*, in P. GODMAN AND R. COLLINS (a cura di), *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis The Pious*, Oxford, 1990, pp. 349-362
- P. JOHANEK, *Der Ausbau der sächsischen Kirchenorganisation*, in *Kunst und Kultur der Karolingerzeit*, C. STIEGEMANN – M. WEMHOFF (a cura di), Magonza, 1999, II, pp. 494-506.
- M. JÜRGEN LEIBBRAND, *Die Mirakel der Hausherren von Radolfzell als Spiegel ihrer Schutzpatronate*, in *Heilige in Geschichte, Legende, Kult*, K. WELKER (a cura di) Karlsruhe, 1980, pp. 87-108.
- B. KASTEN, *Adalhard von Corbie: die Biographie eines Karolingischen Politikers und Klostervorstehers*, Düsseldorf, 1986 [Studia Humaniora, 3].
- H. KELLER, *La Marca di Tuscia fino all'anno Mille*, in *Atti del V Congresso Internazionale cit.*, pp. 117-140.
- F. KERLOUEGAN, *Essai sur la mise en nourriture et l'éducation dans les pays celtiques d'après les témoignages des textes hagiographique latins*, «Études celtiques», XII /1 (1968-69), pp. 101-146.
- J. KIRCHNER, *Beschreibende Verzeichnisse der Miniaturen-Handschriften der preussischen Staatsbibliothek zu Berlin*, vol. I, *Die Phillips-Handschriften*, Leipzig, 1926
- T. KLÜPPEL, *Die Germania (750-950)*, in *Hagiographies cit.*, II, pp. 161-209.
- T. KLÜPPEL, *Reichenauer hagiographie zwischen Valahfrid und Berno*, Sigmaringen, 1980.
- W. KURZE, *Dall'età franca al Mille*, in *Etruria, Tuscia, Toscana cit.*, II, pp. 17-52.
- W. KURZE, *Monasteri e nobiltà nella Tuscia altomedievale*, in *Atti del V Congresso Internazionale cit.*, pp. 339-362.
- W. KURZE, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena, 1989.
- C. LA ROCCA, *I silenzi dell'agiografia. La mancanza di sante in età longobarda*, in *Giustina e le altre. Santi e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII*, Atti del

VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Padova, 4-6 ottobre 2004), A. TILATTI E F. G. B. TROLESE (a cura di), Roma, 2009, pp. 163-174.

C. LA ROCCA, *L'évolution d'une figure hagiographique de l'Italie du Haut Moyen Âge: saint Sabin*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», Fasc. 4: Histoire médiévale, moderne et contemporaine, 81 (2003), pp. 929-943. Pubblicato in italiano: EADEM, *L'articolato curriculum di Savino, santo altomedievale*, in *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel Veneto medievale*, A. RIGON (a cura di), Padova, 2002, pp. 23-42.

C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona. Il passato carolingio nella costruzione della memoria urbana*, Roma, 1995 [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 31].

N. LAMBOGLIA, *La lettura dell'iscrizione albenganese dell'abate Marinaces (VIII sec. d. C.)*, «Rivista ingauna e intemelina» 11 (1956), pp. 81-88.

C. LANERY, *Ambroise de Milan. Hagiographe*, Parigi, 2008 [Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 183].

V. LANZANI, *La Chiesa pavese nell'alto medioevo: da Ennodio alla caduta del regno longobardo*, in *Storia di Pavia*, II, pp. 407-486.

F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (a. 604)*, Faenza, 1927.

F. LANZONI, *Le origini delle antiche diocesi d'Italia*, Roma, 1923.

V. LAZZARINI, *Scuola calligrafica veronese del secolo IX*, in IDEM, *Scritti di paleografia e diplomatica*, Padova, 1969, pp. 10-27 [Medioevo e Umanesimo, 6].

P. LEHMANN – N. BÜHLER, *Das Passionale decimum des Bartholomeus Krafft von Blaubeuren*, «Historisches Jahrbuch» 34 (1913), pp. 493-537.

P. LEHMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, I, *Bistümer Konstanz und Chur*, Monaco, 1918.

C. LEONARDI, *L'agiografia romana nel secolo IX*, in *Hagiographie, cultures et sociétés cit.*, pp. 471-490.

C. LEONARDI, *San Miniato: il martire e il suo culto sul monte di Firenze*, in *La basilica di san Miniato al Monte a Firenze*, Firenze, 1988, pp. 279-285.

*Livrets, Collections et Textes. Études sur la tradition hagiographique latine*, M. HEINZELMANN (a cura di), Ostfildern, 2006 [Beihefte der Francia, 63].

S. LOMARTIRE, *L'iscrizione di Cumiano e l'epigrafia longobarda dell'età liutprandea*, in *La Fondazione di Bobbio cit.*, pp. 57-70.

*Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche, Atti del 2° Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992)*, G. ANDENNA – G. PICASSO (a cura di), Milano, 1996.

*I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento. Atti del XVI Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 20-23 ottobre 2002)*, 2 voll., Spoleto, 2003.

H. LÖWE, *Gozbald von Niederalteich und Papst Gregor IV*, in *Festschrift für Bernhard Bischoff*, J. AUTENRIETH – F. BRUNHÖLZL, Stoccarda, 1971, pp. 164-177.

U. LUDWIG, *Bemerkungen zu den Monchlisten von Monteverdi*, in *Vita Walfredi cit.*, pp. 89-107.

U. LUDWIG, *Il codice memoriale e liturgico di San Salvatore / Santa Giulia. Brescia e Reichenau*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, G. ANDENNA (a cura di), Brescia, 2001, pp. 103-119.

S. LUSUARDI SIENA *et alii*, *Le tracce materiali del Cristianesimo dal tardo antico al Mille*, in *Il Veneto nel Medioevo cit*, I, *Dalla "Venetia" alla Marca Veronese*, II, pp. 87-328.

H. MAYR-HARTING, *Charlemagne, the Saxons and the Imperial Coronation of 800*, «English Historical Review» 111 (1996), 1113-1133.

G. P. MARCHI, *Le antiche storie di S. Zeno*, in *Il culto di S. Zeno nel Veronese cit.*, pp. 11-61.

G. P. MARCHI, *Per un restauro della biografia di Pacifico humilis levita Christi*, in D. WALZ (a cura di), *Scripturus Vitam. Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart*, Heidelberg, 2002, pp. 379-392.

J.-M. MARTIN, *À propos de la Vita de Barbatius évêque de Bénévent*, «Mélanges de l'École Française de Rome» 86 (1974), pp. 137-164.

- J.-M. MARTIN, *Economia naturale ed economia monetaria nell'Italia meridionale longobarda e bizantina (secoli VI-XI)*, in *Storia d'Italia, Annali, 6. Economia naturale, economia monetaria*, R. ROMANO – U. TUCCI (a cura di), Torino, 1983, pp. 181-219.
- J.-M. MARTIN, *La Longobardia meridionale*, in *Il Regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, S. GASPARRI (a cura di), Spoleto, 2004, pp. 327-365.
- Martirio di pace. Memoria e storia del martirio nel XVII centenario di Vitale e Agricola*, G. Malaguti (a cura di), Bologna, 2004 [Istituto per le Scienze religiose. Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose, n.s. 33].
- P. MAJOCCHI, *La fondazione di Bobbio e la politica «religiosa» longobarda*, in *La fondazione di Bobbio cit.*, pp. 35-55.
- P. MAJOCCHI, *Pavia città regia. Storia e memoria di una capitale altomedievale*, Roma, 2008.
- M. MCCORMICK, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce AD 300-900*, Cambridge, 2001.
- R. MCKITTERICK, *Charlemagne. The formation of a European identity*, Cambridge, 2008.
- R. MCKITTERICK, *Constructing the past in the early Middle Ages: the case of the Royal Frankish Annals*, «Transactions of the Royal Historical Society», 6<sup>a</sup> serie, 7 (1997), pp. 101-129.
- R. MCKITTERICK, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, 2004.
- R. MCKITTERICK, *Paul the Deacon's Historia Langobardorum and the Franks*, in EADEM, *History and Memory cit.*, pp. 60-83.
- R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the written word*, Cambridge, 1989.
- R. MCKITTERICK, *Unity and diversity in the Carolingian church*, in *Unity and diversity in the Church*, R. N. SWANSON (a cura di), Oxford, 1996, pp. 59-82 [Studies in Church History, 32].
- R. MCKITTERICK, *Women and Literacy in the Early Middle Ages*, in EADEM, *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, Ashgate, 1994, XIII, pp. 1-43.
- G.G. MEERSSEMAN, *Il Codice XC della Capitolare di Verona*, «Archivio Veneto» CIV (1975), s. V, pp. 11-44.



- G.G. MEERSSEMAN – E. ADDA – J. DESHUSSES, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico e il 'Carpsum' del cantore Stefano. Studi e testi sulla liturgia del duomo di Verona dal IX all'XI secolo*, Friburgo, 1974 [Spicilegium Friburgense, 21]
- G. G. MEERSSEMAN – E. ADDA, *Manuale di computo con ritmo mnemotecnico dell'arcidiacono Pacifico di Verona († 844)*, Padova, 1966 [Italia Sacra, 6].
- G. C. MENIS, *Cultura in Friuli durante l'età carolingia*, in *Aquileia e le Venezie cit.*, pp. 15-42.
- R. MICHALOWSKI, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les «Translationes sanctorum»*, in *Hagiographie, cultures et sociétés cit.*, pp. 399-416.
- H. MIERAU, *Edition und Übersetzung der Vita Walfredi*, in *Vita Walfredi cit.*, pp. 37-63.
- H. MIERAU, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vita Walfredi*, in *Vita Walfredi cit.*, pp. 21-36.
- C. MILANI, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.*, Milano, 1977 [Scienze filologiche e letteratura, 7].
- Milano e i Milanesi prima del Mille (VIII-X secolo). Atti del 10° Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Milano, 26-30 settembre 1983)*, Spoleto, 1986.
- Miracles, vies et réécritures dans l'Occident Médiéval*, M. GOULLET – M. HEINZELMANN, (a cura di), Ostefeldern, 2006 [Beihefte der Francia, 65].
- S. MOLITOR, *Walfreds "cartula dotis" aus dem Jahre 754*, in *Vita Walfredi cit.*, pp. 146-173.
- Il Monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X). Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Nonantola, 10-13 settembre 2003*, G. SPINELLI (a cura di), Cesena, 2006.
- Il Monastero di S. Ambrogio nel Medioevo. Convegno di studi nel XII centenario 784-1984*, Milano, 1988 [Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 3].
- M. MONTESANO, *La «Vita Barbari»*. *Culti longobardi e magia a Benevento*, «Studi Beneventani» 4-5 (1991), pp. 39-56.
- G. MONTICOLO, *L'Inventio e la Translatio dei santi Ermagora e Fortunato nel cod. Marciano Lat. X. 37*, «Nuovo Archivio Veneto» II (1892), pp. 117-156.

- C.G. MOR, *Aquileia e l'Occidente da Carlo Magno ad Ottone II*, in *Aquileia e l'Occidente*, Udine, 1981, pp. 293-308 [AAAd 19].
- C.G. MOR, *S. Paolino e Carlo Magno*, in *Aquileia e le Venezie cit.*, pp.65-81.
- H. MORETUS, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae Bollandianae*, AB 24 (1905), pp. 423-468.
- E. MUNDING, *Königsbrief Karls der Grosse an Papst Hadrian über abt-bischof Waldo von Reichenau-Pavia*, Lipsia, 1920 [Texte und Arbeiten herausgegeben durch die Erzabtei Beuron, 1° serie, 6].
- B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, I, *Catalogue des manuscrits classiques latins copiés du IX au XII siècle. Apicius-Juvénal*, Parigi, 1982.
- G. MUSCA, *Carlo Magno e Harūn al-Rāshīd*, Bari, 1996.
- M. NAVONI, *Dai Longobardi ai Carolingi*, in *Diocesi di Milano*, I, A. CAPRIOLI – A. RIMOLDI – L. VACCARO (a cura di), Varese, 1990, pp. 83-121 [Storia Religiosa della Lombardia, 9].
- S. NESSI, *La vita sancti Fortunati presbyteri*, in IDEM – E. PAOLI, *San Fortunato di Montefalco. Un evangelizzatore umbro del IV secolo*, S. Maria degli Angeli, 1995, pp. 20-32.
- A. NIERO, *I martiri aquileiesi*, in *Aquileia nel IV secolo*, Udine, 1982, pp. 151-174 [AAAd, 22/1].
- TH. F. X. NOBLE, *La Repubblica di San Pietro. Nascita dello Stato Pontificio (680-825)*, Genova, 1998 (ed. orig. *The Republic of St. Peter. The birth of the Papal State (680-825)*, Philadelphia, 1984).
- D. NORBERG, *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée. Edition critique avec introduction et commentaire*, Stoccolma, 1979.
- D. NORBERG, *La poesie latine rythmique du Haut Moyen Age*, Stoccolma, 1954.
- F. G. NUVOLONE, *L'abbazia di Bobbio dai Carolingi agli Ottoni*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana cit.*, pp. 321-335.
- O. G. OEXLE, *Die karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf*, «Frühmittelalterliche Studien» 1 (1967), pp. 250-364.

- A. M. ORSELLI, *Da Vitale e Agricola protomartiri bolognesi a Vitale patrono ravennate*, in *Vitale e Agricola: un cammino di fede* cit., pp. 49-63.
- A. M. ORSELLI, *Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *La cultura in Italia tra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno (Roma 12-16 Novembre 1979)*, Roma, 1981, pp. 771-784.
- A. M. ORSELLI, *La città medievale e il suo santo patrono. (Ancora una volta) Il “campione” pavese*, in EADEM, *L’Immaginario religioso della città medievale*, Ravenna, 1985, pp. 245-327.
- A. M. ORSELLI, *L’idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, 1965.
- G. ORTALLI, *Il ducato e la “civitas Rivoalti”*: tra carolingi, bizantini e sassoni, in *Storia di Venezia* cit., I, pp. 725-790.
- G. ORTALLI, *Venezia dalle origini al Pietro II Orseolo*, in *Longobardi e Bizantini*, P. DELOGU, A. GUILLOU, G. ORTALLI (a cura di), Torino, 1980, pp. 341-438 [Storia d'Italia diretta da G. Galasso, vol. I].
- G. OTRANTO, *Il “Liber de apparitione” e il culto di san Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale*, «*Vetera Christianorum*» 18 (1981), pp. 423-42.
- S. PALMIERI, *Duchi, principi e vescovi nella Langobardia meridionale*, in *Longobardia e longobardi nell’Italia meridionale* cit., pp. 43-99.
- G. PANAZZA, *Lapidi e sculture paleocristiane e pre-romaniche di Pavia*, in *Arte del primo Millennio, Atti del II Convegno per lo studio dell’Arte dell’Alto Medioevo*, Torino, 1953, pp. 211-301.
- G. PANAZZA, *Le manifestazioni artistiche dal secolo IV all’inizio del secolo VII*, in *Storia di Brescia* cit., I, pp. 363-391.
- M. PANTAROTTO, *Manoscritti dei secoli XI e XII: Brescia e dintorni*, tesi per il dottorato di ricerca (1996-1999), Università di Roma “La Sapienza”
- E. PAOLI, *I santi siri dell’Umbria e della Sabina*, in IDEM, *Agiografia e strategie politico-religiose. Alcuni esempi da Gregorio Magno al concilio di Trento*, Spoleto, 1977, pp. 3-50 [Biblioteca del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria», 19].

- E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale*, in *Umbria Cristiana* cit., II, pp. 479-529.
- E. PAOLI, *Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati* cit., I, pp. 289-315.
- Paolo Diacono. Uno scrittore tra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, P. CHIESA (a cura di), Udine, 2000.
- A. PAREDI (a cura di), *Vita e meriti di S. Ambrogio. Testo inedito del secolo nono illustrato con le miniature del salterio di Arnolfo*, Milano, 1964 [Fontes Ambrosiani in lucem editi cura et studio Bibliothecae Ambrosianae, 37].
- P. PASCHINI, *A proposito dei martiri aquileiesi*, «Aquileia Nostra» IV (1933), pp. 25-30.
- P. PASCHINI, *La Chiesa aquileiese e il periodo delle origini*, Udine, 1909.
- Le Passioni dei martiri aquileiesi e istriani*, E. COLOMBI (a cura di), I, Roma, 2008.
- F. X. PAXTON, *Anchoress and abbess in ninth-century Saxony. The Lives of Liutbirga of Wendhausen and Hathumoda of Gandersheim*, Washington, 2009.
- G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, Milano, 1985.
- PH. PERGOLA, *La chiesa e il monastero di San Calocero fuori le mura ad Albenga: relazione preliminare sulle campagne 1985-1986*, in *Archeologia in Liguria*, III, 2, pp. 445-456
- H. C. PEYER, *Città e santi nell'Italia medievale*, Firenze, 1998.
- G. PHILIPPART, *Catalogues récentes de Manuscrits. Huitième série*, AB 93 (1975), pp. 183-194.
- G. PHILIPPART – M. TRIGALET, *Légendes hagiographiques des provinces de Parme et Plaisance: circulation des textes et voies de communication*, in *Itinerari medievali e identità europea*, R. Greci (a cura di), Bologna, 1999, pp. 249-312.
- G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1977 [Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, 24-25].
- G. PHILIPPART, *Martirologi e Leggendaria*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, I, *Il Medioevo latino*, II, *La circolazione del testo*, Roma, 1994, pp. 605-648.

J.-CH. PICARD, *Conscience urbaine et culte des saints de Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin I<sup>er</sup> d'Italie*, in *Hagiographies, Cultures et Sociétés (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)* cit., pp. 455-469.

J.-CH. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Roma, 1988 [Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 268].

G. PICASSO, *Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato storico del trattato eucaristico di Pascasio Radberto*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, II, Spoleto, 1987, pp. 505-532 [Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXII].

G. B. PIGHI, *La letteratura zenoniana dell'VIII e del IX secolo*, in *Studi Zenoniani in occasione del XVI centenario della morte di san Zeno*, Verona, 1974, pp. 13-34.

G. B. PIGHI, *La vita ritmica di san Zeno*, «Memorie dell'Accademia di Bologna» 8 (1960), s. V, pp. 25-53.

G. B. PIGHI, *Verona nell'VIII secolo*, Verona, 1963.

G.B. PIGHI, *Versus de Verona. Versum de Mediolano civitate*, Bologna, 1960.

C. PILSWORTH, *Sanctity, Crime and Punishment in the "Vita Walfredi"*, «Hagiographica» VII (2000), pp. 181-199.

V. POLONIO, *Da provincia a signora del mare. Secoli VI-XIII*, in *Storia di Genova* cit., pp. 111-231

V. POLONIO, *Tra universalismo e localismo: costruzione di un sistema (569-1321)*, in *Il cammino della Chiesa genovese* cit., pp. 77-210.

A. PONCELET, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Capituli Novariensis.*, AB 43 (1925), pp. 330-376.

A. PONCELET, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxelles, 1910, pp. 140-149 [Subsidia Hagiographica, 11].

J.-C. POULIN, *Les libelli dans l'édition hagiographique avant le XII<sup>e</sup> siècle*, in *Livrets, collections et textes* cit., pp. 15-193.

C. PRELINI, *San Siro primo vescovo e patrono della città e diocesi di Pavia. Studio storico critico*, 2 voll., Pavia, 1890.

F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Darmstadt, 1988.

F. PRINZ, *Italien, Gallien und das frühe Merowingerreich: Ein Vergleich zweier monastischer Landschaften*, in *Atti del 7° Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, I, Spoleto, 1982, pp. 117-136.

«*Pro bibliotheca erigenda*». *Manoscritti e incunaboli del vescovo di Trento Iohannes Hinderbach (1465-1486)*, F. LEONARDELLI (a cura di), Trento, 1989.

L. PROVERO, *Il sistema di potere carolingio e la sua rievoluzione nei comitati di Parma e di Piacenza*, in *Studi sull'Emilia occidentale nel Medioevo: società e istituzioni*, R. GRECI (a cura di), Bologna, 2001, pp. 43-64 (distribuito in formato digitale su <http://www.itinerarimedievali.unipr.it>).

P. RACINE, *Dalla dominazione longobarda all'anno Mille*, in *Storia di Piacenza cit.*, I, pp. 175-264.

D. RANDO, *Una Chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna, 1994.

*La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, M. GOULLET – M. HEINZELMANN, Stoccarda, 2003 [Beihefte der Francia, 58].

*Repertorium Hymnologicum*, U. CHEVALIER (a cura di), 2 voll., Louvain, 1892-1897.

T. REUTER, *Germany in the early Middle Ages c.800-1056*, Londra, 1991.

A. M. RIBERI, *S. Dalmazzo di Pedona e la sua abbazia*, Torino, 1929 [Biblioteca della Società Storica subalpina, 110].

P. RICÉ, *Educazione e cultura nell'occidente barbarico dal VI all'VIII secolo*, Roma, 1966.

P. RICHE, *Les Carolingiens en quête de sainteté*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Roma 27-29 ottobre 1988, Roma, 1991, pp. 217-224.

P. RICHE, *Les Carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, Parigi, 1983.

- G. RIGANELLI, *Perugia: da Ducato bizantino a Comune cittadino. Governo della città e assetto del territorio dalla fine del secolo VIII all'inizio del XII*, in *Studi sull'Umbria medievale e umanistica. In ricordo di Olga Marinelli, Pier Lorenzo Meloni, Ugolino Nicolini*, M. DONNINI – E. MENESTÒ (a cura di), Spoleto, 2000, pp. 421-430.
- H. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stoccarda, 2002 [Beihefte der Francia, 48].
- C. ROHR, *Hagiographie als Spiegel der Machtverhältnisse? Arbeo von Freising und die Gesta Hrodberti*, in *Tassilo III. von Bayern cit.*, pp. 89-101.
- M. RONZANI, *Dalla regione romana alla Marca di Tuscia*, in *Storia della Toscana*, I, *Dalle origini al Settecento*, E. FASANO GUARINI – G. PETRALIA – P. PEZZINO (a cura di), Roma-Bari, 2004, pp. 72-90.
- G. P. ROPA, *Agiografia e liturgia a Ravenna tra alto e basso medioevo*, in *Storia di Ravenna*, III, *Dal Mille alla fine della signoria polentana*, Ravenna, 1993, pp. 341-393.
- G. P. ROPA, *Il programma agiografico-liturgico*, in *Vitale e Agricola sancti doctores cit.*, pp. 9-35.
- G. P. ROPA, *Intorno al ritmo Strecker XLV e alla poesia 'rustica' veronese dell'VIII-IX secolo*, in IDEM, *Ricerche sulla poesia 'rustica' veronese dell'VIII-IX secolo*, Bologna, 1979, pp. 41-84 [Biblioteca di 'Quadrivium'. Serie filologica, 7].
- G. P. ROPA, *Momenti e questioni del culto tardoantico e medievale dei martiri Vitale e Agricola*, in *Vitale e Agricola. Il culto dei protomartiri di Bologna cit.*, pp. 27-46.
- G. P. ROPA, *Momenti nel culto dei martiri Vitale e Agricola: le epistole pseudo-ambrosiane*, in *Martirio di pace cit.*, pp. 61-103.
- G. P. ROPA, *Ricerche sulla poesia "rustica" veronese" dell'VIII-IX secolo*, Bologna, 1979.
- G. ROSSETTI, *Il monastero di S. Ambrogio nei primi due secoli di vita. I fondamenti patrimoniali e politici della sua fortuna*, in *Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo. Convegno di studi nel XII centenario: 784-1984 (Milano, 5-6 novembre 1984)*, Milano, 1988, pp. 20-34.
- G. ROSSETTI, *Società e istituzioni nei secoli IX e X. Pisa Volterra e Populonia*, in *Atti del V Congresso Internazionale cit.*, pp. 209-338.

- G. ROSSETTI, *Società e istituzioni nel contado lombardo durante il Medioevo. Cologno Monzese, I, Secoli VIII-X*, Milano, 1968.
- R. RUGGIERO, *Il ducato di Spoleto e i tentativi di penetrazione dei Franchi nell'Italia meridionale*, «Archivio Storico per le province napoletane» 84-85 (1968), pp. 77-116.
- B. RUGGIERO, *Principi, nobiltà e Chiesa nel Mezzogiorno longobardo. L'esempio di S. Massimo di Salerno*, Napoli, 1973 [Università di Napoli. Istituto di Storia Medioevale e moderna. Ricerche e documenti, 2].
- G. SALA, *Il culto di san Zeno nei secoli VIII e IX*, «Annuario Storico Zenoniano» 7 (1990), pp. 19-36.
- G. SALA, *Il culto di s. Zeno dal X al XII secolo*, «Annuario Storico Zenoniano» 8 (1991), pp. 15-32.
- I santi Fermo e Rustico. Un culto e una chiesa in Verona*, P. GOLINELLI – C. G. BREZZONI (a cura di), Verona, 2004.
- R. SAVIGNI, *I papi e Ravenna. Dalla caduta dell'Esarcato alla fine del secolo decimo*, in *Storia di Ravenna*, II, A. CARILE (a cura di), Venezia, 1992, pp. 331-368.
- F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, II.2, Bergamo, 1932
- F. SAVIO, *La 'Datiana Historia' o Vite dei primi vescovi di Milano ed altre opere presunte di Landolfo Seniore*, «Rivista di scienze storiche» I (1904).
- F. SAVIO, *La Leggenda di s. Siro primo vescovo di Pavia*, «Giornale Ligustico», Anno XIX, Fascicolo XI-XII (1892) pp. 8-23.
- V. SAXER, *L'Istria e i santi istriani Servolo, Giusto e Mauro nei martirologi e le passioni*, «Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria» n.s. XXXII (1984), pp. 57-96.
- F. SCORZA BARCELLONA, *La Tuscia tra Tardoantico e Medioevo: aspetti territoriali ed ecclesiastici*, in *Da Populonia a Massa Marittima* cit., pp. 13-22.
- F. SCHNEIDER, *L'ordinamento pubblico della Toscana medievale. I fondamenti dell'amministrazione regia in Toscana dalla fondazione del regno longobardo alla estinzione degli Svevi (568-1268)*, F. BARBOLANI DI MONTAUTO (trad. it.), Firenze, 1975 (ed. originale *Die*



*Reichsverwaltung in Toscana von der Grundung des Langobardenreiches bis zum Ausgang der Staufer (568-1268)*, Roma, 1914).

P. SCHREINER, *Bisanzio e Genova. Tentativo di una analisi delle relazioni politiche, commerciali e culturali*, in IDEM, *Studia byzantino-bulgarica*, Vienna, 1986, pp. 131-148 [Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich. Miscellanea bulgarica, 2].

H. SCHWARZMAIER, *Lucca und das Reich bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Studien zur Sozialstruktur einer Herzogsstadt in der Toskana*, Tubinga, 1972.

H. SCHWARZMAIER, *Movimenti religiosi e sociali a Lucca nel periodo tardo-longobardo e carolingio*, Lucca, 1979.

H. SCHWARZMAIER, *Società e istituzioni nel X secolo: Lucca*, in *Atti del V Congresso Internazionale cit.*, pp. 143-161.

J. SEMMLER, *Episcopi potestas und karolingische Klosterpolitik*, in *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, A. BORST (a cura di), Sigmaringen, 1974, pp. 305-395.

G. SERGI, *Claudio di Torino*, in *DBI*, pp. 158-161.

P. SERRA ZANETTI, *Ambrogio. Esortazione alla Verginità 1-10: una proposta di lettura in Vitale e Agricola. Il culto dei protomartiri di Bologna* cit., pp. 3-17.

A. A. SETTIA, *Aureliano imperatore e il cavallo di re Alboino. Tradizione ed elaborazione nelle fonti pavesi di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore* cit., pp. 487-504.

A. A. SETTIA, *Pavia carolingia e postcarolingia*, in *Storia di Pavia* cit., II, pp. 69-158.

M. SIMONETTI, *I santi e i santuari antichi della Via Salaria da Fidene ad Amiterno*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 66 (1990), pp. 254-259.

M. SIMONETTI, *Note su alcune passioni di martiri umbri*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 39 (1963), pp. 251-254.

M. SIMONETTI, *Note sulla tradizione agiografica di S. Regolo di Populonia*, in *Atti del convegno. Il Paleocristiano nella Tuscia (Viterbo, 16-17 giugno 1979)*, Viterbo, 1981, pp. 107-130 [Biblioteca di Studi Viterbesi, 5].

- J. SMITH, *The problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920*, «Past and Present» 146 (1995), pp. 3-37.
- M. SOT, *Historiographie épiscopale et modele familial en Occident au IXe siècle*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.», 33/1 (1978), pp. 433-449.
- M. SOT, *Le Liber de episcopis Mettensibus dans l'histoire du genre Gesta episcoporum*, in Paolo Diacono. *Uno scrittore cit.*, pp. 527-549.
- C. SOTINEL, *Identité civique et Christianisme. Aquilée du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Roma, 2005.
- A. SPAGNOLO, *I manoscritti della Biblioteca Capitolare di Verona*, S. MARCHI (a cura di), Verona, 1996.
- G. SPINELLI, *I primi insediamenti monastici lagunari nel contesto della storia politica e religiosa veneziana*, in *Le origini della Chiesa di Venezia*, F. TONON (a cura di), Venezia, 1987, pp. 151-166.
- G. SPINELLI, *Monasteri maschili nella Toscana dell'Alto Medioevo*, in *Il Monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, G. SPINELLI (a cura di), Cesena, 2006, pp. 391-423.
- H. STAHLER, *Bischöfliche und adelige Eigenkirchen des Bistums Freising im frühen Mittelalter und die Kirchenorganisation im Jahre 1351*, «Oberbayerisches Archiv» 104 (1979), pp. 117-188.
- F. STELLA, *La poesia carolingia latina a tema biblico*, Spoleto, 1993.
- M. STOFFELLA, *Aristocracy and rural churches in the territory of Lucca between Lombards and Carolingians: a case study*, in *774: ipotesi su una transizione cit.*, pp. 289-311.
- M. STOFFELLA, *Crisi e trasformazioni delle élites nella Toscana nord-occidentale nel secolo VIII: esempi a confronto*, «RM Rivista» 8/1 (2007), pp. 1-49 [distribuito online su <http://www.retimedievali.it>].
- W. STÖRMER, *Adelsgruppen in Früh- und hochmittelalterlichen Bayern*, Monaco, 1972 [Studien zur bayerischen Verfassung und Sozialgeschichte, 4].
- Storia della Chiesa di Bologna*, 2 voll., P. PRODI – L. PAOLINI (a cura di), Bologna, 1997.
- Storia della diocesi di Piacenza*, II/1, *Dalle origini all'anno Mille*, P. RACINE (a cura di), Brescia, 2008.

- Storia di Bologna*, II, *Bologna nel Medioevo*, O. CAPITANI (a cura di), Bologna, 2007.
- Storia di Brescia*, G. TRECCANI (diretta da), I, Brescia, 1963
- Storia di Genova. Mediterraneo, Europa, Atlantico*, D. PUNCUH (a cura di), Genova, 2003.
- Storia di Milano*, G. TRECCANI (diretta da), Milano, 1953-1966 (16 voll.).
- Storia di Pavia*, II, *L'Alto Medioevo*, BANCA DEL MONTE DI LOMBARDIA (a cura della), Pavia, 1987.
- Storia di Piacenza*, I, *Dalle origini all'anno Mille*, F. GHIZZONI (a cura di), Piacenza, 1990.
- Storia di Venezia*, I, *Origini-Età ducale*, L. CRACCO-RUGGINI, M. PAVAN – G. CRACCO (a cura di), Roma, 1992.
- E. SUSI, *Africani, Cefalofori e "saraceni". I cicli agiografici popolonesi dall'Alto Medioevo al XII secolo*, in *Da Populonia a Massa Marittima cit.*, pp. 23-66.
- E. SUSI, *Agiografia e territorio*, in *I Longobardi dei ducati cit.*, pp. 317-356.
- E. SUSI, *Geografie della santità. Studi di agiografia umbra mediolatina (secc. IV-XII)*, Spoleto, 2008 [Uomini e mondi medievali, 10].
- E. SUSI, *Strategie agiografiche altomedievali in un leggendario di Farfa*, «Cristianesimo nella storia» 18 (1997), pp. 277-302.
- G. TABACCO, *Arezzo, Siena, Chiusi nell'Alto Medioevo*, in *Atti del V Congresso Internazionale cit.*, pp. 163-189.
- G. TABACCO, *Il volto ecclesiastico del potere in età carolingia*, in IDEM, *Sperimentazioni del potere nell'Alto Medioevo*, Torino, 1993, pp. 165-208 [Piccola Biblioteca Einaudi, 594].
- G. TABACCO, *Milano in età longobarda*, in *Milano e i Milanesi cit.*, pp. 17-43.
- M. TAGLIABUE, *Cronotassi degli abati di S. Ambrogio nel Medioevo*, in *Il monastero di S. Ambrogio cit.*, pp. 274-349.
- S. TAVANO, *Mosaici di Grado*, in *Atti del 3° Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Trieste, 1974, pp. 167-199 [AAAd, 6].

- S. TAVANO, *L'arte in Friuli al tempo di san Paolino*, in *Il Friuli e l'Istria al tempo di san Paolino d'Aquileia*, G. CUSCITO (a cura di), Trieste 2003, pp. 27-56 [AAAd LV].
- S. TAVANO, *Sant'Ilario, patrono di Gorizia*, in L. CICERI (a cura di), *Guriza 46° Congres, 28 setembar 1969*, Udine, 1969, pp. 161-174.
- The continental Saxons from the migration period to the tenth century. An ethnographic perspective*, D. H. GREEN – F. SIEGMUND, Repubblica di San Marino, 2003.
- P. TOMEA, *L'agiografia milanese nei secoli XI e XII. Linee di tendenza e problemi*, I, in *Atti dell'XI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Milano, 26-30 ottobre 1987*, II, Spoleto, 1989, pp. 623-688.
- P. TOMEA, «*Agni sicut nive candidi*». *Per un riesame della Passio Faustini et Iovite BHL 2836*, in *San Faustino Maggiore di Brescia cit.*, pp. 17-48.
- P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli. Note di agiografia milanese altomedievale*, «*Filologia mediolatina*» 5 (1998), pp. 149-232.
- P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, G. ANDENNA (a cura di), Brescia, 2001, pp. 29- 101.
- P. TOMEA, «*Nunc in monasterio prefato Clavadis nostro tempore conditus requiescit*». *Il trasferimento di Calocero a Civate e altre traslazioni di santi nella provincia ecclesiastica di Milano e nei suoi dintorni tra VIII e X secolo*, in *Età romanica. Metropoli, contado, ordini monastici nell'attuale provincia di Lecco (XI-XII secolo). Atti del convegno 6-7 giugno 2003 Varenna – Villa Monastero*, C. BERTELLI (a cura di), Milano, 2006, pp. 159-189.
- P. TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano, 1993 [Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 2].
- S. TONOLLI, *Annone, vescovo di Verona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Città del Vaticano 1960, coll. 1314-1317.
- M. TOSI, *Bobbio e la valle della Trebbia*, in *Storia di Piacenza. Dalle origini all'anno Mille*, I, Piacenza, 1990, pp. 431-434.

*Umbria Cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X). Atti del XV Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 23-28 ottobre 2000)*, 2 voll., Spoleto, 2001.

*L'Umbria meridionale tra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno di Studi, Acquasparta 6-7 maggio 1989*, G. BINAZZI (a cura di), Perugia, 1991.

J. VAN DER STRAETEN, *Catalogues de manuscrits latins. Inventaire hagiographique (dix-neuvième série)*, AB 112 (1994), pp. 377-400.

A. VAN LANDSCHOOT, *La translation des reliques de saint Vit de l'abbaye de Saint-Denis à celle de Corvey en 836*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 74 (1996), pp. 593-632.

M. VAN UYTFANGHE, *Les voies communicationnelles du message hagiographique au Haut Moyen Âge*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo (Spoleto 15-20 aprile 2004)*, II, Spoleto, 2005, pp. 685-731 [Atti delle Settimane di Studio, 52].

A. VASINA, *La fine del regno longobardo. L'intesa franco-pontificia. L'abbozzo delle pretese papali sul territorio emiliano-romagnolo*, in *Storia di Bologna cit.*, II, pp. 309-328.

G. VERRANDO, *La tradizione manoscritta per una nuova edizione della Passio sancti Vigili episcopi*, in *Vigilio vescovo di Trento tra storia romana e tradizione europea*, (a cura di) R. CODROICO – D. GOBBI, pp. 291-328.

G. N. VERRANDO, *Passio SS. Xysti Laurentii et Yppoliti. La trasmissione manoscritta delle varie recensioni della cosiddetta Passio Vetus*, «Recherches Augustiniennes» 25 (1991), pp. 181-221.

*Vescovo e città nell'alto medioevo: quadri generali e realtà toscane*, G. FRANCESCONI (a cura di), Pistoia, 2001.

J. VEZIN, *Observations sur l'origine des manuscrits légués par Dungal à Bobbio*, in *Paléographie 1981 Colloquium des Comité International de Paléographie*, Monaco, 1982, pp. 125-144.

C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel Medioevo*, in *Storia di Brescia cit.*, I, pp. 1001-1124.

C. VIOLANTE, *Presentazione*, in *Vita Walfredi cit.*, pp. XI-XVII.

*Vita Walfredi und Kloster Monteverdi Toskanisches Mönchtum zwischen langobardischer und fränkischer Herrschaft*, K. SCHMID (a cura di), Tübinga, 1991.

*Vitale e Agricola. Il culto dei protomartiri di Bologna attraverso i secoli nel XVI centenario della traslazione*, G. FASOLI (a cura di), Bologna, 1993.

*Vitale e Agricola sancti doctores. Città, Chiesa, Studio nei testi agiografici bolognesi del XII secolo*, G. P. ROPA – G. MALAGUTI (a cura di), Bologna, 2001.

*Vitale e Agricola: un cammino di fede. Atti del convegno nel XVI centenario della traslazione delle reliquie*, A. DONATI (a cura di), Bologna, 1997, pp. 49-63 [Istituto per la storia della Chiesa di Bologna. Saggi e ricerche, 8].

G. VOCINO, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» XLIV (2008), 2, pp. 207-255.

V. VON FALKENHAUSEN, *I Longobardi meridionali*, in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Torino, 1983, pp. 249-364 [Storia d'Italia diretta da G. Galasso, 3].

A. VUOLO, *Agiografia beneventana*, in *Longobardia e longobardi cit.*, pp. 199-237.

A. VUOLO, *Ancora a proposito della "Vita Barbati episcopi Beneventani"*, «Hagiographica» 13 (2006), pp. 11-31.

A. VUOLO, *La nave dei santi*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, G. VITOLO (a cura di), Napoli, 1999, pp. 57-66.

J. M. WALLACE-HANDRILL, *The Frankish Church*, Oxford, 1983.

G. WEBER, *Hagiographische und monastische Aspekte der Vita Walfredi*, in *Vita Walfredi cit.*, pp. 75-84.

G. V. B. WEST, *Charlemagne's involvement in Central and Southern Italy: Power and the limits of authority*, «Early Medieval Europe» 8 (1999), pp. 341-367.

U. WESTERBERGH, *Anastasius Bibliothecarius sermo Theodori Studitae de sancto Bartholomeo apostolo*, Stoccolma, 1963.

C. WICKHAM, *Framing the early Middle Ages. Europe and the Mediterranean (400-800)*, Oxford, 2005.

A. WILMART, *Le livre du Chapitre de Sant'Ilario*, in «Revue Bénédictine» 40 (1928), pp. 235-242.

- I. WOOD, *An absence of saints? The evidence for the Christianisation of Saxony*, in *Am Vorabend der Kaiserkrönung. Das Epos "Karolus Magnus et Leo papa" und der Papstbesuch in Paderborn 799*, P. GODMAN- J. JARNUT – P. JOHANEK (a cura di), Berlino, 2002, pp. 335-352.
- I. WOOD, *Beyond satraps and ostriches: political and social structures of the Saxons in the early Carolingian period*, in *The continental Saxons from the migration period to the tenth century cit.*, pp. 271-297.
- I. WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Harlow, 2001.
- G. ZACCAGNINI, *Vita Sancti Fridiani. Contributi di storia e di agiografia lucchese medioevale. Edizione critica ed elaborazioni elettroniche*, Lucca, 1989.
- S. ZAMPONI, *Pacifico e gli altri. Nota paleografica in margine a una sottoscrizione*, in C. La Rocca, *Pacifico di Verona cit.*, pp. 229-248.
- P. ZANNA, *Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images*, Firenze, 2002, pp. XV-CXXVI [Per Verba. Testi mediolatini con traduzioni, 17].
- A. ZETTLER, *Egino von Verona. Stifter von St. Peter und Paul in Reichenau-Niederzell*, in W. BERSCHIN - A. ZETTLER (a cura di), *Egino von Verona: der Gründer von Reichenau-Niederzell (799)*, Stuttgart, 1999, p. 39-69.
- F. ZULIANI, *La porta bronzea di San Zeno di Verona*, in *Le porte di bronzo dall'Antichità al secolo XIII. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Trieste, 13-18 aprile 1987)*, Roma, 1990, pp. 407-420.





## 16.Indice dei Nomi e dei Luoghi notevoli

---

### A

- Adalardo I, abate di Corbie · 5; 6; 7; 63; 342; 343; 347  
Adalardo II, abate di Corbie · 343  
Adalberto I, marchese di Tuscia · 274  
Adalberto II, marchese di Tuscia · 274  
Adalgar, abate di Corvey · 349; 350  
Adalgiso, camerario · 336  
Adaloaldo, re dei Longobardi · 29  
Addila, badessa di Herford · 345  
Adelchi, principe dei Longobardi · 62; 202; 204; 214; 229; 237  
Adelperga, principessa longobarda · 309  
Ademaro, conte · 259  
Adeodato, vescovo di Pavia · 114; 150  
Adone, vescovo di Vienne · 16; 293  
Adriano I, papa · 4; 5; 10; 109; 110; 272; 297; 302; 324  
Agatone, papa · 30  
Agilulfo, re dei Longobardi · 29; 77; 101; 180; 181  
Agio di Corvey · 354; 355  
Agostino, vescovo di Ippona · 42; 89; 91; 244  
Aione, vescovo di Benevento · 318; 320  
Alarico, re goto · 28  
Alba · 77  
Albenga · 36; 70; 71; 74; 81; 84; 263  
Alboino, duca di Spoleto · 295  
Alboino, re dei Longobardi · 101; 202; 251; 271; 307  
Alcuino di York · 5; 33; 108; 109; 140; 162; 228; 336  
Allone, duca di Lucca · 274  
Altf rid, vescovo di Münster · 353; 354  
Ambrogio Autperto · 285; 313; 316  
Anastasio Bibliotecario · 175; 318; 320  
Andrea Agnello · 270  
Andrea Dandolo, doge · 164; 194  
Andrea, abate di S. Pietro di Monteverdi · 284; 285; 287; 292  
Andrea, abate di Sant'Ambrogio · 35  
Andrea, duca di Napoli · 316  
Anfridio, vescovo di Brescia · 6; 63; 68  
Angilberga, imperatrice · 253  
Angilberto I, arcivescovo di Milano · 34; 57; 98  
Angilberto II, arcivescovo di Milano · 7; 34; 35; 36; 38; 41; 43; 45; 46; 47; 64; 65; 70; 71; 80; 81; 87; 93; 97; 98; 362; 365

Angilberto, abate di Saint Riquier · 5  
Angilramno, arcicappellano · 24; 162; 163  
Annone, vescovo di Verona · 20; 203; 204;  
205; 208; 214; 229; 234; 235; 236; 237; 239  
Ansa, regina dei Longobardi · 62; 84; 99; 107  
Anscario, vescovo missionario · 346; 353;  
354  
Anselmo, abate di Nonantola · 246; 249; 361  
Anselmo, arcivescovo di Milano · 34  
Ansoaldo, vescovo di Brescia · 63; 93  
Ansperto, arcivescovo di Milano · 36; 37; 38;  
39; 43; 44; 45; 46; 50; 51; 53; 58; 66  
Aquisgrana, concilio (816) · 87  
Arbeo, vescovo di Frisinga · 326; 327; 328;  
329; 330; 333  
Arderico, abate di SS. Gervasio e Protasio ·  
37  
Arechi I, duca di Benevento · 308  
Arechi II, principe di Benevento · 308; 309;  
310; 311; 312; 313; 314; 315; 319; 364  
Arechi, fratello di Paolo Diacono · 162  
Arialdo, re dei Longobardi · 30  
Arioaldo, re dei Longobardi · 101  
Ariperto, re dei Longobardi · 103; 105; 323  
Arno, arcivescovo di Salisburgo · 326  
Arnulfo, vescovo di Metz · 18; 24; 163  
Aroin, conte di Piacenza · 252  
Asti · 70  
Astolfo, re dei Longobardi · 62; 69; 70; 107;  
159; 246; 252; 283; 295; 309  
Attila, re degli Unni · 29; 184  
Atto, vescovo di Frisinga · 325; 327  
Audelao, *presbyter* · 303; 304  
Audone, vescovo di Verona · 208

---

## B

Badurad, vescovo di Paderborn · 341; 348  
Barbato, vescovo di Benevento · 316; 317;  
318; 320  
Benedetto IX, papa · 200  
Benedetto, abate di Aniane · 11; 189; 190  
Benedetto, arcivescovo di Milano · 30; 55;  
76; 103; 142  
Benedetto, diacono di Salisburgo · 326  
Berengario del Friuli · 212; 219; 253  
Bernardo, conte sassone · 356  
Bernardo, re d'Italia · 7; 34; 37; 108; 206;  
214; 221; 239

Billongo, vescovo di Verona · 207; 208  
Bonifacio II (conte di Lucca) · 273; 274  
Bonifacio, conte di Lucca · 273  
Bonifacio, vescovo missionario · 329; 332;  
333  
Bono, arcivescovo di Milano · 34

---

## C

Calcedonia, sinodo (451) · 61  
Carlo III, re · 19  
Carlo il Calvo, re · 37; 58; 66; 67; 112; 246;  
347; 348  
Carlo il Grosso, imperatore · 37; 253; 256;  
341  
Carlo Magno, re dei Franchi · 4; 5; 6; 7; 9;  
10; 11; 14; 16; 18; 21; 22; 23; 24; 26; 31;  
32; 33; 34; 37; 41; 56; 57; 58; 66; 67; 84;  
85; 101; 107; 108; 109; 110; 112; 119; 139;  
143; 144; 159; 160; 161; 162; 163; 192;  
204; 206; 208; 211; 213; 224; 240; 249;  
250; 252; 258; 260; 265; 268; 270; 272;  
273; 277; 288; 289; 291; 296; 309; 310;  
311; 313; 319; 322; 323; 324; 325; 326;  
329; 332; 333; 335; 336; 337; 338; 339;  
340; 341; 342; 345; 347; 351; 352; 353;  
356; 357; 359; 363; 364  
Carlo Martello, maestro di palazzo · 106; 322;  
336  
Carlomanno, re dei Franchi · 66; 69; 85; 107  
Cassiodoro · 43  
Civate · 36; 70; 81  
Cividale, concilio (796) · 160  
Claudio, vescovo di Torino · 6; 95; 113; 151;  
153  
Clermont-Ferrand · 15; 250  
Cobbo, conte · 345; 347  
Colombano, monaco irlandese · 101; 119  
Como · 30; 62  
Cormóns · 159  
*Coronatus*, notaio · 220  
Corrado II, imperatore · 195  
Corvey, monastero · 338; 339; 340; 341; 343;  
344; 345; 346; 347; 348; 349; 351; 352;  
353; 357  
Costante II, imperatore · 19; 172; 245; 314;  
317  
Costantino I, papa · 55; 127  
Costantino IV, imperatore romano · 30

Costantinopoli, concilio (680) · 30  
Costanzo, arcivescovo di Milano · 30; 61  
Cozroh, diacono di Frisinga · 328  
Crodegango, vescovo di Metz · 87  
Cromazio di Aquileia · 177; 244  
Cuniperto, re dei Longobardi · 63; 103; 104;  
105; 159

---

## D

Damiano, vescovo di Pavia · 30; 73; 102;  
104; 105; 125; 126; 127; 142  
Dateo, arciprete · 33  
Decio, imperatore romano · 290; 302  
Desiderio, re dei Longobardi · 4; 7; 11; 62;  
70; 85; 99; 103; 107; 108; 204; 212; 214;  
229; 237; 252; 268; 295; 309; 313; 319;  
324; 365  
Deusdedit, vescovo di Brescia · 61  
Dioleziano, imperatore romano · 172; 174;  
176; 258; 271; 298; 371; 375  
Diogene, vescovo di Genova · 258  
Dionisio, vescovo di Milano · 263  
Domenico Marango, patriarca di Grado · 196;  
197; 201  
Donumdei, vescovo di Pavia · 113; 147; 149;  
150  
Dungal, *magister* irlandese · 6; 7; 14; 51; 95;  
111; 112; 113; 151; 152; 153; 156

---

## E

Ebone, vescovo di Hildesheim · 353  
Eginardo · 23; 347  
Egino, vescovo di Verona · 5; 7; 13; 167;  
204; 205; 206; 214; 215; 216; 223; 224;  
238; 362  
Elia, patriarca di Aquileia · 184; 200  
Elipando, vescovo di Toledo · 137; 160  
Ennodio, vescovo di Pavia · 29; 43; 75; 101;  
126; 152; 154; 244  
Enrico I di Sassonia · 339  
Enrico II, imperatore · 284  
Enrico III, imperatore · 195  
Eraclio, imperatore romano · 159  
Ercanberto, vescovo di Frisinga · 327  
Erchemperto, monaco · 68; 108; 109; 311  
Erconrado, diacono di Le Mans · 341  
Ermenrico, vescovo di Passau · 332

Eucherio, vescovo di Lione · 244  
Eugenio I, papa · 298  
Eugenio II, papa · 184  
Eusebio, vescovo di Vercelli · 263  
Eustasio, vescovo di Bologna · 117; 244  
Eutichio, esarca · 106; 245  
Eutichio, patrizio · 260  
Everardo, marchese del Friuli · 15; 66  
Everardo, vescovo di Piacenza · 253; 256

---

## F

Federico I Hohenstaufen · 213  
Felice, vescovo di Urgel · 6; 137; 160  
Floro, diacono di Lione · 120; 121; 143  
Formoso, vescovo di Porto · 246  
Fortunato, patriarca di Grado · 160; 161; 162;  
179  
Francoforte, sinodo (794) · 33  
Frugifero, vescovo di Trieste · 377  
Fulda · 15; 49; 216  
Fulda, monastero · 332

---

## G

Galla Placidia · 245  
Gallinaria, isola · 263  
Gandersheim, monastero · 354  
Gandolfo, vescovo di Pavia · 108  
Gaudenzio, abate di Sant'Ambrogio · 35  
Gaudenzio, vescovo di Brescia · 61; 86; 88;  
90; 91; 95  
Geilone, connestabile · 336  
Gerardo, abate di S. Zeno · 213  
Giacomo, monaco bizantino · 259; 265  
Giona, vescovo d'Orléans · 140; 151; 153  
Giovanni Buono, arcivescovo di Milano · 30  
Giovanni Diacono · 186  
Giovanni I, vescovo di Lucca · 275; 276; 277;  
278; 279; 280; 281; 291  
Giovanni I, vescovo di Ravenna · 172  
Giovanni Mansionario · 241  
Giovanni VIII, arcivescovo di Ravenna · 246  
Giovanni VIII, papa · 37; 38; 46; 66; 246; 255  
Giovanni X, arcivescovo di Ravenna · 246  
Giovanni XIX, papa · 194; 195  
Giovanni, abate di S. Servolo · 189  
Giovanni, patriarca di Aquileia · 159; 181  
Girolamo, padre della Chiesa · 151; 152

Girolamo, vescovo di Pavia · 107; 108  
Gisla, figlia del conte Hessi · 355; 356  
Gisla, principessa franca · 113; 144  
Gisulfo I, duca di Benevento · 308  
Giuditta, imperatrice · 206; 345; 347  
Giuliano, vescovo di Piacenza · 252  
Giustiniano Particiaco, doge · 190  
Giustiniano, imperatore romano · 102; 157;  
159; 376  
Gottschalk, abate di Corvey · 344  
Gozbaldo, arcicappellano di Ludovico il  
Germanico · 331  
Gregorio II, papa · 105  
Gregorio III, papa · 106; 159  
Gregorio IV, papa · 182; 183; 330; 331; 332  
Gregorio Magno, papa · 11; 18; 29; 61; 67;  
76; 123; 127; 157; 195; 203; 216; 219; 220;  
251; 254; 258; 263; 277; 284; 294; 296;  
297; 298  
Gregorio VII, papa · 196  
Gregorio, vescovo di Tours · 43; 45; 135;  
139; 248; 363  
Gregorio, vescovo di Utrecht · 333; 337; 353  
Grimaldo, abate di San Gallo · 330  
Grimoaldo III, principe di Benevento · 311  
Grimoaldo, duca di Baviera · 322  
Grimoaldo, duca di Benevento · 295  
Gualperto, patriarca di Aquileia · 193  
Guido di Spoleto · 253; 307  
Gundualdo, fondatore di S. Pietro di  
MOnteverdi · 287  
Gunfredo, abate di S. Pietro di Monteverdi ·  
286

---

## **H**

Haduwi, badessa di Herford · 347; 348  
Harun al-Rashid · 260  
Hathumar, vescovo di Paderborn · 338; 343  
Hitto, vescovo di Frisinga · 327; 330; 331

---

## **I**

Iacopo, vescovo di Lucca · 275; 277  
Ilario, vescovo di Arles · 244  
Ilario, vescovo di Poitiers · 263  
Ildegarda, regina · 290  
Ildemaro, monaco · 35; 65; 70; 71; 81

Ilduino, abate di Saint-Denis · 23; 343; 345;  
347  
Incmaro, arcivescovo di Reims · 13; 216; 217  
Ireneo, vescovo di Pavia · 108

---

## **L**

Landolfo Seniore · 48  
Lechfeld · 324  
Leggiuno · 36  
Leidrado, arcivescovo di Lione · 151  
Leone III Isaurico, imperatore romano · 105;  
159  
Leone IV, papa · 66; 192; 331; 352  
Leone IX, papa · 196  
Leone V Armeno, imperatore romano · 259  
Leone, vescovo di Novara · 43  
Leonzio, abate · 69  
Leudegario, monaco · 35; 36; 65; 71; 81  
Liudgero, vescovo missionario · 337; 338;  
353  
Liudolfo, duca di Sassonia · 354  
Liutardo, vescovo di Pavia · 114  
Liutframmo, arcivescovo di Salisburgo · 331  
Liutperga, principessa longobarda · 324  
Liutperto, arcicappellano · 19  
Liutprando, duca di Benevento · 309  
Liutprando, re dei Longobardi · 31; 52; 55;  
56; 76; 104; 105; 106; 110; 203; 215; 245;  
259; 295; 299; 309; 323  
Lodi · 104; 111; 117; 124; 125; 138  
Lorenzo I, arcivescovo di Milano · 32  
Lotario I, re d'Italia · 6; 35; 39; 51; 95; 111;  
113; 149; 161; 207; 212; 215; 246; 311;  
350; 351  
Lucifero, vescovo di Cagliari · 263  
Ludovico II, imperatore · 35; 36; 39; 58; 66;  
114; 193; 207; 208; 211; 246; 252; 253;  
275; 311; 315; 320; 350; 351; 352  
Ludovico III il Giovane, re · 339  
Ludovico il Germanico, re · 66; 246; 247;  
326; 327; 330; 331; 332; 346; 356  
Ludovico il Giovane, re · 19; 346; 355; 356  
Ludovico il Pio, imperatore · 43; 64; 96; 112;  
113; 152; 183; 190; 206; 207; 212; 252;  
338; 341; 342; 343; 345; 346; 347; 356  
Lunata · 278; 281  
Lupo, duca di Spoleto · 295  
Lupo, *dux* di Verona · 203

Lupo, patriarca di Aquileia · 194  
Luxeuil · 345

---

## *M*

Maimberto, vescovo di Bologna · 247  
Mansueto, arcivescovo di Milano · 30  
Mansueto, vescovo di Genova · 259  
Mantova, sinodo (827) · 18; 34; 150; 179;  
187  
Marinace, abate · 70  
Massenzio, patriarca di Cividale · 18; 161;  
162; 165; 179; 180; 181; 182; 183; 187; 192  
Massimiano, imperatore romano · 28; 230;  
298; 371  
Mauro, arcivescovo di Ravenna · 18; 172  
Meginardo di Fulda · 340; 350; 351  
Metz · 18; 24; 163  
Milano, monastero di Sant'Ambrogio · 7  
Montecassino, monastero · 62; 69; 246

---

## *N*

Napoli · 73; 82  
Naumasio, vescovo di Clermont · 245  
Nicea, concilio (787) · 12  
Nicea, sinodo (787) · 203  
Nicolò I, papa · 246  
Niggenkerke, canonica · 349; 350  
Notingo, vescovo · 36; 207; 216; 238  
Notkero Balbulo, monaco · 112; 239  
Novara · 43

---

## *O*

Oberto, vescovo di Genova · 260  
Oda, nobildonna franca · 354  
Odelperto, arcivescovo di Milano · 33; 34  
Odilone, duca di Baviera · 323  
Odilone, monaco di Soissons · 23  
Odoacre, re degli Eruli · 100; 271  
Onorato, vescovo di Milano · 29  
Onorio I, papa · 197  
Orso Orseolo, patriarca di Grado · 194; 195;  
197; 200; 201  
Orso, patriarca di Aquileia · 160  
Orso, vescovo di Olivolo · 190  
Ottaviano, vescovo di Brescia · 61  
Ottone I, imperatore · 194; 341

Ottone II, imperatore · 160; 194  
Ottone Orseolo, doge · 194

---

## *P*

Pacifico, arcidiacono · 7; 205; 207; 208; 209;  
215; 216; 219  
Paolino († 802), patriarca di Aquileia · 5; 6;  
131; 132; 137; 162; 179; 188  
Paolino di Milano · 42; 43; 45; 46; 47; 48;  
122  
Paolino di Nola · 152; 244; 248  
Paolino, patriarca di Aquileia (VI secolo) ·  
157; 186; 199  
Paolo Diacono · 5; 12; 17; 18; 24; 40; 41; 76;  
89; 90; 101; 102; 105; 107; 120; 130; 143;  
157; 158; 162; 163; 164; 172; 179; 180;  
186; 188; 202; 214; 219; 270; 271; 294;  
301; 308; 310; 314  
Paolo I, papa · 12; 62; 69; 85  
Pascasio Radberto · 135; 346  
Pasquale II, papa · 196  
Pasquale III, antipapa · 213  
Pedona · 78  
Pelagio II, papa · 157; 195  
Peredeo, vescovo di Lucca · 276; 277; 281  
Pertarito, re dei Longobardi · 103; 134; 135  
Petronace, restauratore di Montecassino · 62;  
68; 69  
Petronio, vescovo di Bologna · 43; 204; 219;  
244; 245  
Piazza della Vittoria, Grado · 158; 174  
Pietro di Pisa, magister · 5; 162  
Pietro I, vescovo di Pavia · 105; 110; 126;  
127; 139  
Pietro II, vescovo di Pavia · 6; 105; 108; 109;  
126; 139; 143; 144  
Pietro IV Candiano, doge · 194  
Pietro, abate di Sant'Ambrogio · 47  
Pietro, arcivescovo di Milano · 5; 33; 39; 57  
Pipino († 810), re d'Italia · 5; 22; 33; 34; 36;  
39; 108; 144; 161; 205; 209; 211; 213; 214;  
224  
Pipino III il Breve · 69; 106; 107; 323; 324;  
334  
Ponthion · 159  
Poppone, patriarca di Aquileia · 194; 195;  
196; 197; 198; 200; 201  
Primigenio, patriarca di Grado · 197

---

**Q**

Quodvultdeus · 61; 89

---

**R**

Rabano Mauro, abate di Fulda · 15; 65; 207; 216; 238; 239

Rachiberto, abate di Sant'Ambrogio · 35

Radelchi di Benevento · 312

Radolfzell, monastero · 206; 207

Ramperto, vescovo di Brescia · 19; 20; 23; 24; 25; 36; 63; 64; 65; 68; 69; 71; 81; 86; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 364

Ratchis, re dei Longobardi · 106; 107; 295

Ratoldo, vescovo di Verona · 7; 13; 205; 206; 207; 209; 211; 212; 213; 214; 216; 238; 239; 362

Rebais, monastero · 345

Reichenau, monastero · 7; 13; 19; 110; 167; 206; 218; 224; 233; 287; 288; 332

Reims, monastero di Saint-Rémi · 14; 217

Rimberto, vescovo di Amburgo · 353; 354

Rodoaldo, patriarca di Aquileia · 194

Rodolfo di Fulda · 340; 350

Romualdo I, duca di Benevento · 308

Rotari, re dei Longobardi · 29; 62; 74; 76; 101; 259; 264; 265

Rotchildo, duca · 5; 111

Rotgaudo, duca del Friuli · 4; 5; 162

Rotkerio, *vir illustris* · 211

Rufino di Aquileia · 130

Ruperto di Salisburgo · 326

---

**S**

San Bartolomeo di Pistoia, monastero · 283

San Benedetto di Leno, monastero · 62; 63; 64

San Benedetto *in Adili*, monastero · 246

San Colombano di Bobbio, monastero · 7; 14; 15; 101; 112; 119; 152; 167; 264; 361

San Dalmazzo di Pedona, monastero · 77

San Faustino Maggiore di Brescia · 36; 63; 64; 65; 67; 68; 71; 81; 98

San Faustino Maggiore di Brescia, monastero · 24; 207

San Frediano di Lucca, monastero · 283

San Gallo, monastero · 13; 332

San Liberatore, monastero · 309

San Martino alla Benigna, monastero · 200

San Miniato, basilica · 289

San Pietro a Niederzell, chiesa · 206

San Pietro di Camaione, monastero · 283

San Pietro di Civate, monastero · 65; 70; 71; 80; 85

San Pietro di Mandello, monastero · 35

San Pietro in Cielo d'Oro, monastero · 105; 111; 112

San Pietro in Oliveto, chiesa · 63

San Pietro in Palazzuolo di Monteverdi, monastero · 273; 282; 284; 285; 287; 288

San Pietro, basilica · 11

San Regolo in Gualdo, chiesa · 273; 278; 279; 280; 292

San Salvatore del Monte Amiata, monastero · 283

San Salvatore di Alife, monastero · 310

San Salvatore di Brescia, monastero · 6; 19; 62; 68; 84; 85; 283; 309

San Salvatore di Fanano, monastero · 246

San Salvatore di Leno, monastero · 283

San Salvatore di Messina, monastero · 175; 376

San Salvatore di Ponziano, monastero · 283

San Salvatore in Versilia, monastero · 282

San Savino, chiesa di Piacenza · 253

San Servolo, monastero · 189; 190

San Silvestro di Nonantola, monastero · 6; 77; 246; 283; 361

San Siro di Struppa, pieve · 260; 262

San Sisto, monastero di Piacenza · 253

San Vincenzo al Volturno, monastero · 285

San Vincenzo in Prato, monastero · 35; 36

San Vincenzo, basilica di Lucca · 278

San Vittore al Corpo, basilica · 53

San Vittore in Ciel d'Oro, basilica · 53

San Zeno, monastero · 209; 211; 212; 213

Sant'Ambrogio, basilica · 31

Sant'Ambrogio, monastero · 361

Sant'Andrea, chiesa di Pavia · 86

Sant'Apollinare in Classe, basilica · 73

Santa Agata di Tempagnano, monastero · 283

Santa Eufemia, basilica di Grado · 158; 186

Santa Felicita di Helmstedt, monastero · 338

Santa Maria di Aquileia, monastero · 200

Santa Maria di Farfa, monastero · 296; 300; 303; 304  
Santa Maria di Herford, monastero · 338; 345; 346; 347; 348; 354; 357  
Santa Maria in Organo, monastero · 203; 209  
Santa Maria Matricolare, Cattedrale di Verona · 204; 205; 212  
Santa Maria Teodote, monastero · 113; 114  
Santa Maria, Cattedrale iemale di Pavia · 86  
Santa Sofia, basilica di Benevento · 313; 314; 364  
Santa Sofia, monastero · 310  
Sant'Ambrogio, monastero · 7; 33; 35; 38; 98; 108; 144  
Santi Ciriaco e Andrea di Erfurt, monastero · 338  
Santo Stefano, basilica di Bologna · 247; 249  
Santo Stefano, Cattedrale di Pavia · 147; 149  
Sardica, concilio (343) · 60  
Sergio I, papa · 103  
Sergio II, papa · 192  
Sergio IV, papa · 194  
Severo, patriarca di Aquileia · 30; 158; 247  
Sicardo, principe di Benevento · 317; 320  
Sicone, principe di Benevento · 315; 316  
Siconolfo di Benevento · 312  
Sigefredo, conte di Piacenza · 253  
Sigmaro, notaio · 211  
Silvestro II, papa · 194  
Sintperto, vescovo di Ratisbona · 326  
Stefano II, papa · 69; 70; 107; 283; 295  
Stefano III, papa · 107  
Stilicone, generale · 29; 44  
Swanahild di Baviera · 322

---

## T

Tadone, arcivescovo di Milano · 36; 54; 66  
Tassilone, duca di Baviera · 323; 324; 325; 331; 334  
Teodicio, duca di Spoleto · 295  
Teodolinda, regina dei Longobardi · 30; 101; 202  
Teodorico, re goto · 100; 202  
Teodoro II, arcivescovo di Milano · 30; 31; 56  
Teodoro, vescovo di Pavia · 106; 107  
Teodosio Borgondio, abate · 69

Teodosio, imperatore romano · 47; 57; 58; 363  
Teuderulfo, *advocatus* · 211  
Theodo, duca di Baviera · 322; 324  
Tiberio, diacono di Grado · 182; 183; 184; 187  
Tiso, arcidiacono · 209  
Tommaso, apostolo · 72  
Tommaso, arcivescovo di Milano · 31; 32; 33; 57; 144; 254  
Tortona · 70; 206  
Totila, re goto · 292; 298  
Totone da Campione · 32; 53

---

## U

Umberto da Silva Candida · 196  
Unfrido, conte di Autun · 15; 16  
Uraia, re goto · 29  
Urbano I, papa · 298  
Usuardo, monaco · 15; 16; 68; 85; 165; 166; 174; 216; 250; 290; 291

---

## V

Vaccoli · 281  
Valentiniano III, imperatore romano · 172  
Valperto, duca di Lucca · 274  
Valprando, vescovo di Lucca · 274; 283  
Venanzio Fortunato · 43; 123; 126; 177  
Venerio, patriarca di Grado · 181; 182; 183; 192  
Vigilanzio, prete · 150; 151; 152  
Vigilio, vescovo di Trento · 228; 235  
*Villa Matutiana* (San Remo) · 262; 263  
Virgilio, vescovo di Salisburgo · 326; 328  
Vitale, patriarca di Grado · 194  
Vittore, patriarca di Aquileia · 192  
Vittricio, vescovo di Rouen · 247; 251

---

## W

Wala, abate di Corbie · 7; 14; 19; 119; 343; 347  
Walafrido, abate di Reichenau · 19; 37; 112  
Walberto, conte · 350; 351; 352  
Waldo, vescovo di Pavia · 5; 110; 111; 224; 288

Walfredo, fondatore di San Pietro di  
Monteverdi · 282; 283; 284; 286; 287; 288  
Waltgar, sassone · 338  
Wandalberto di Prüm · 280  
Warino, abate di Corvey · 23; 342; 343; 344;  
345; 346; 347  
Weihenstephan, monastero · 330  
Wendhausen, monastero · 354; 355; 356  
Wibodo, vescovo di Parma · 247  
Widukindo, capo sassone · 336; 337; 338;  
350; 351; 352

Wildeshausen, monastero · 340; 350; 352  
Willehad, missionario · 333; 338  
Willibrord, missionario · 353  
Winichis, duca di Spoleto · 299; 303  
Wolvino, conte di Verona · 205

---

**Z**

Zaccaria, papa · 106; 107; 299



---

### *A*

- Agnese di Roma  
BHL 156 · 233; 388
- Alessandro papa  
BHL 271 · 330; 392
- Alessandro di Roma, figlio di s. Felicita  
BHL 283 · 340; 350; 391
- Ambrogio di Milano  
BHL 377 · 122  
BHL 377d · 13; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48;  
49; 50; 54
- Anania, soldato  
BHG 2023 · 175; 372; 376  
BHL 397 · 174; 175; 177; 231; 370; 371;  
372; 373; 376; 377; 388; 403
- Anscario di Amburgo  
BHL 544 · 354; 390
- Antonino di Piacenza  
BHL 580 · 14; 120; 251; 255; 257; 386
- Apollinare di Ravenna  
BHL 623 · 19; 168; 388
- Aurelio di Armenia  
BHL 819 · 36

---

### *B*

- Barbara di Nicomedia  
BHL 915 · 199
- Barbato di Benevento  
BHL 793 · 316; 392

---

### *C*

- Callisto papa  
BHL 1525 · 65; 391
- Canzio, Canziano e Canzianilla di Aquileia  
BHL 1545 · 172; 223
- Cecilia di Roma  
BHL 1495 · 51
- Carbonio di Populonia  
BHL 1729 · 276
- Ceteo di Amiterno  
BHL 1730 · 297; 306; 382
- Clemente papa  
BHL 1854 · 88
- Concordio di Spoleto  
BHL 1906 · 300
- Corbiniano di Frisinga

BHL 1948 · 327; 392  
Corcodomo di Auxerre  
BHL 5200 · 349  
Costanzo di Perugia  
BHL 1938 · 299; 305; 388

---

## **D**

Dalmazzo di Pedona  
BHL 2082 · 77; 78; 388  
BHL 2802 · 77

---

## **E**

Eliano di Sebaste  
BHL 3799 · 315; 391  
Emmerammo di Ratisbona  
BHL 2538 · 327; 330; 393  
Ermagora e Fortunato di Aquileia  
BHL 3838 · 15; 18; 131; 132; 164; 167;  
168; 169; 170; 180; 222; 231; 232; 371;  
389  
BHL 3840 · 168; 169  
BHL 3841 · 168  
Ermete di Roma  
BHL 3857 · 331; 391  
Eufemia, Dorotea, Tecla e Erasma di Aquileia  
BHL 2706-2707 · 199

---

## **F**

Faustino e Giovita di Brescia  
BHL 2836 · 24; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73;  
74; 75; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 233; 290;  
388; 430  
BHL 2837 · 16; 69; 78; 79; 80; 81; 82; 83;  
84; 388  
BHL 2838 · 24; 69; 71; 78; 79; 81; 82; 83;  
84; 85; 388  
Febronia di Sibapoli  
BHL 2844 · 175  
Felice della Civitas Martana  
BHL 2868b · 303; 305; 388  
Felice e Fortunato di Aquileia  
BHL 2860 · 172; 223; 375; 389  
Feliciano di Foligno  
BHL 2846 · 301; 305; 388  
Felicissimo e Agapito di Roma  
BHL 2852 · 331; 392

Fermo e Rustico di Verona  
BHL 3020 · 13; 26; 223; 227; 231; 232;  
237; 388  
BHL 3020-3021 · 21; 209; 223; 227; 228;  
362  
BHL 3022 · 228  
Filastrio di Brescia  
BHL 6797 · 19; 20; 24; 86; 89; 92; 391  
Fortunato di Spoleto  
BHL 3087 · 303; 305; 393  
Frediano di Lucca  
BHL 3174 · 276; 393  
BHL 3175 · 277  
BHL 3175b · 277  
BHL 3176 · 277  
BHL 3177b · 277  
BHL 3177k · 276; 277; 393

---

## **G**

Gaudenzio di Novara  
BHL 3278 · 43  
Gennaro, Festo e Desiderio di Benevento  
BHL 4140 · 315; 392  
Gervasio e Protasio di Milano  
BHL 3514 · 134; 247; 248; 389  
Giovanni abbas Penariensis  
BHL 4420 · 304; 393  
Gregorio papa  
BHL 3639 · 120; 403  
BHL 3640 · 120

---

## **H**

Hathumoda di Gandersheim  
BHL 3763 · 354; 393

---

## **I**

Ilario e Taziano di Aquileia  
BHL 3881 · 164; 166; 172; 177; 184; 222;  
231; 232; 389

---

## **L**

Lebuino presbyter  
BHL 4810b · 354; 393

Liborio di Le Mans  
BHL 4911a · 340; 341; 391  
BHL 4911b · 340; 391  
BHL 4912-4913 · 341  
BHL 4913 · 338; 340; 341  
Liudgero di Münster  
BHL 4937 · 353; 382  
Liutbirga di Wendhausen  
BHL 4936 · 355; 393  
Lorenzo di Siponto  
BHL 4969-4970 · 318  
Lorenzo di Spoleto  
BHL 4748b · 301; 393

---

**M**

Marcellina, sorella di Ambrogio  
BHL 5223 · 47; 48; 54; 393  
Marso di Auxerre  
BHL 5544c · 340; 348; 349; 390  
Mercurio di Cesarea  
BHL 5936 · 314; 391  
BHL 5938 · 314  
Michele Arcangelo  
BHL 5948 · 316; 383  
Miniato di Firenze  
BHL 5965 · 268; 289; 290; 389

---

**N**

Nazario e Celso di Milano  
BHL 6040 · 134; 389

---

**P**

Peregrino di Auxerre  
BHL 6623 · 349  
Poliucto martire  
BHL 6887b · 170  
Ponziano di Spoleto  
BHL 6891 · 300  
Pusinna di Binson  
BHL 6992t · 348  
BHL 6994d · 348  
BHL 6995 · 340; 347; 391

---

**R**

Regolo di Lucca  
BHL 7102 · 278; 389  
BHL 7103a · 280; 392  
BHL 7104 · 278; 280; 281; 392  
Rufino e Valeria di Soissons  
BHL 7374 · 346  
Ruperto di Salisburgo  
BHL 7390 · 327; 386

---

**S**

Satiro di Milano  
BHL 7510 · 44; 48; 50; 51; 52; 54; 393  
Savino di Canosa  
BHL 7443 · 318  
Savino di Spoleto  
BHL 7452 · 301; 305; 389  
Siro di Genova  
BHL 7973 · 14; 260; 261; 263; 393  
Siro e Ivenzio di Pavia · 14  
BHL 4619 · 121; 124; 125; 136; 138; 142  
BHL 7976 · 121; 122; 136; 141; 142; 264  
BHL 7976 + 4619 · 25; 123; 125; 127; 128;  
130; 137; 141; 143; 145; 227; 393  
BHL 7977b · 25; 121; 122; 124; 125; 128;  
141; 145; 155; 264; 367; 394  
BHL 7978 · 113; 145; 146; 147; 152; 154  
Sisto II papa  
BHL 7811 · 249

---

**T**

Tommaso apostolo  
BHL 8140 · 72  
Torpé di Pisa  
BHL 8307 · 266; 268; 276; 289; 293; 389

---

**V**

Vigilio di Trento  
BHL 8602f · 228  
Vitale di Ravenna  
BHL 8703 · 54  
Vitale e Agricola di Bologna  
BHL 8689 · 247; 383  
BHL 8690 · 247; 248; 249; 250; 389  
BHL 8691 · 15; 247; 248; 249; 250; 389

Vito di Roma  
BHL 8718-8719 · 340; 342; 392  
Vito e Modesto di Roma  
BHL 8712 · 88  
Vittore e Corona d'Egitto  
BHL 8560b · 175

---

**W**

Walfredo di Monteverdi  
BHL 8792b · 284  
Willehad di Brema  
BHL 8899 · 354; 383

---

**X**

XII Fratres Beneventani  
BHL 2297 · 313; 388  
BHL 2302 · 313; 391

XII Fratres Syri  
BHL 1620 · 298; 305; 382

---

**Z**

Zeno di Verona  
BHL 9001 · 14; 122; 209; 216; 217; 218;  
362; 390  
BHL 9002 · 217; 218; 222  
BHL 9003 · 13; 217; 218; 222; 223  
BHL 9004 · 217; 218  
BHL 9005 · 217; 218  
BHL 9006 · 217; 218  
BHL 9007 · 218  
BHL 9008 · 217; 218  
BHL 9008d · 216; 217  
BHL 9009 · 209; 216; 218; 224; 390  
BHL 9010-9011 · 213; 222; 394  
BHL 9011 · 213

## Indice dei Manoscritti

---

### **B**

#### Bamberga

Staatsbibl. Can 4 [C. 47. P. I. 8] · 31

#### Berlino

Staatsbibl. Phillips 1676 · 206

#### Berna

Burgerbibl. 363 · 38; 411

#### Brescia

Bibl. Queriniana A I 12 · 88; 89

Bibl. Queriniana A I 8 · 87; 88

#### Bruxelles

Bibl. Bollandista MB 14 · 276; 289; 290

Bibl. Regia KBR 9636-37 · 122

---

### **C**

#### Città del Vaticano

Bibl. Apost. Arch. Cap. S. Pietro A 2 · 16;

80

Bibl. Apost. Barberiniano 586 · 122

Bibl. Apost. Vat. Lat. 1190 · 122

Bibl. Apost. Vat. Lat. 1342 · 111

Bibl. Apost. Vat. Lat. 5771 · 14; 15; 104;  
119; 129; 134; 255; 257; 260; 262; 393;  
408

#### Cividale del Friuli

Museo Archeologico cod. XXII · 173

#### Como

Bibl. Seminario Maggiore ms. 6 · 49

---

### **F**

#### Firenze

Bibl. Laurenziana Aedil. 82 · 111

Bibl. Laurenziana Conv. Soppr. 182 · 218

#### Fulda

Hessische Landesbibl. ms. Aa 96 · 49

---

### **G**

#### Graz

Universitätsbibl. 412 · 14; 166

---

### **H**

#### Hannover

Landesbibl. Ms. I 186 · 350; 391

---

**K**

## Karlsruhe

Badische Landesbibl. Augiensis XXXII ·  
13; 166; 218; 222; 223; 233; 237

---

**M**

## Milano

Arch. Capit. S. Ambr. M 15 · 38; 51  
Bibl. Ambr. C. 133. Inf. · 31  
Bibl. Ambr. ms. Trotti 276 · 49

## Monaco di Baviera

Staatsbibl. Clm 3514 · 9

---

**N**

## Novara

Arch. Cap. Santa Maria, II · 146  
Arch. Cap. Santa Maria, Passionario di  
Gozzano, P I · 146  
Arch. Cap. Santa Maria, XXVI · 146  
Bibl. Cap. LXIII · 145; 146

---

**P**

## Parigi

Bibl. Nat. lat. 7972 · 39  
Bibl. Naz. lat. 5571 · 83; 85  
Bibl. Naz. lat. 5593 · 218; 228  
Bibl. Naz. Nouv. Acq. Lat. 1604 · 173

---

**R**

## Roma

Bibl. Apost. Casanatensis 719 · 280  
Bibl. Naz. Farfensis 29 · 10; 301

---

**S**

## San Gallo

Stiftsbibliothek 188 · 173  
Stiftsbibliothek 556 · 329  
Stiftsbibliothek 566 · 13; 119; 120; 122;  
145; 155; 227; 237; 367  
Stiftsbibliothek 569 · 13; 43; 289  
Stiftsbibliothek 577 · 69

---

**T**

## Torino

Bibl. Naz. F II 10 · 257  
Bibl. Naz. F III 16 · 14; 167; 170; 178

## Trento

Bibl. Com. 1566 · 88

## Treviri

Stadtbibliothek 1152 · 178

---

**V**

## Verona

Bibl. Cap. LXXVIII · 228  
Bibl. Cap. XC · 215; 218; 219; 224; 225;  
226  
Bibl. Cap. XCV · 10

## Vienna

ÖNB 550 · 17; 80  
ÖNB Palat. Lat. 357 · 301

---

**W**

## Wolfenbüttel

Herzog-August-Bibl. Weiss. 81 · 173



