

RICERCHE PER LA STORIA DELLA CHIESA IN FRIULI

2

RAJKO BRATOŽ

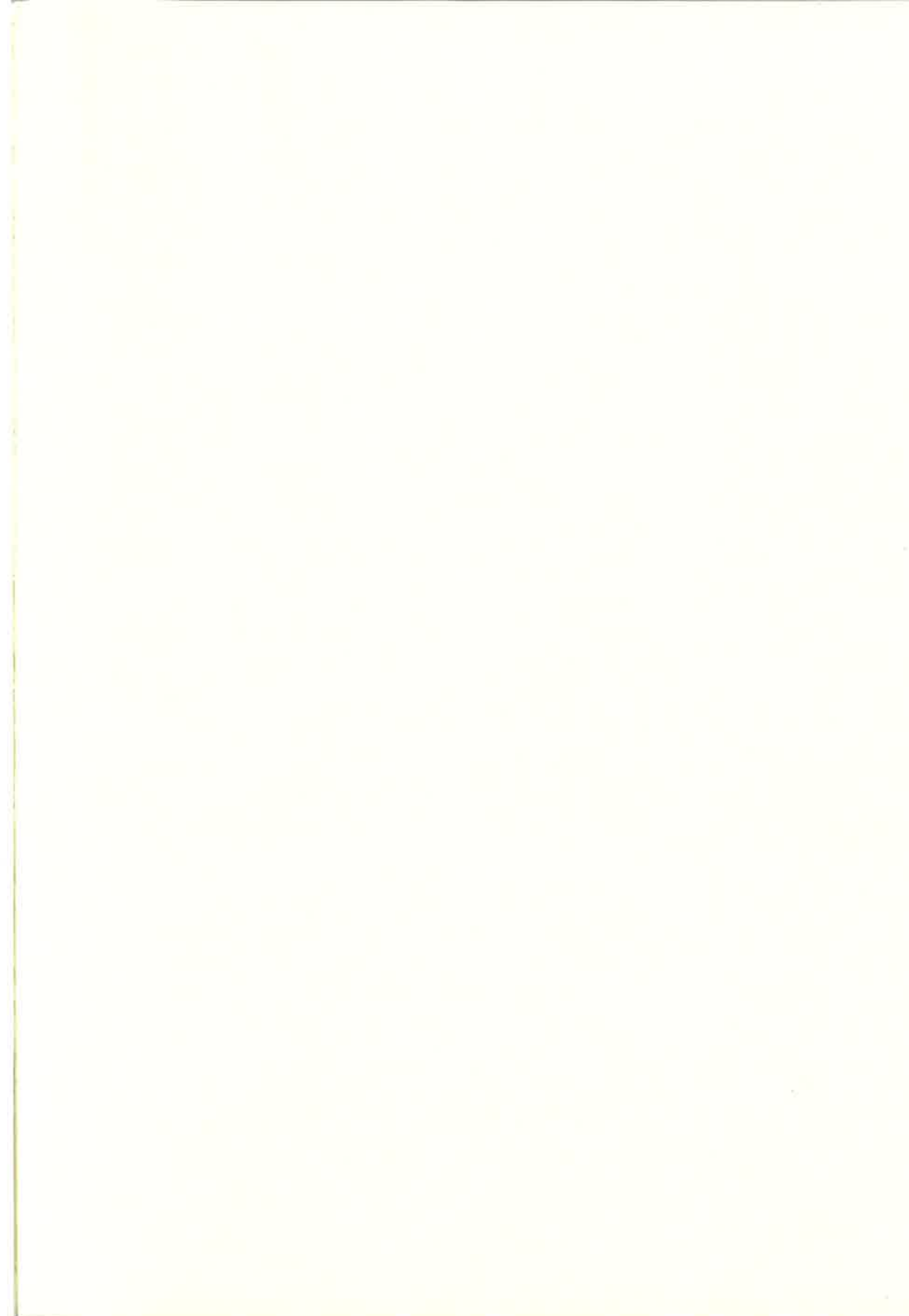
**IL CRISTIANESIMO
AQUILEIESE
PRIMA DI COSTANTINO**

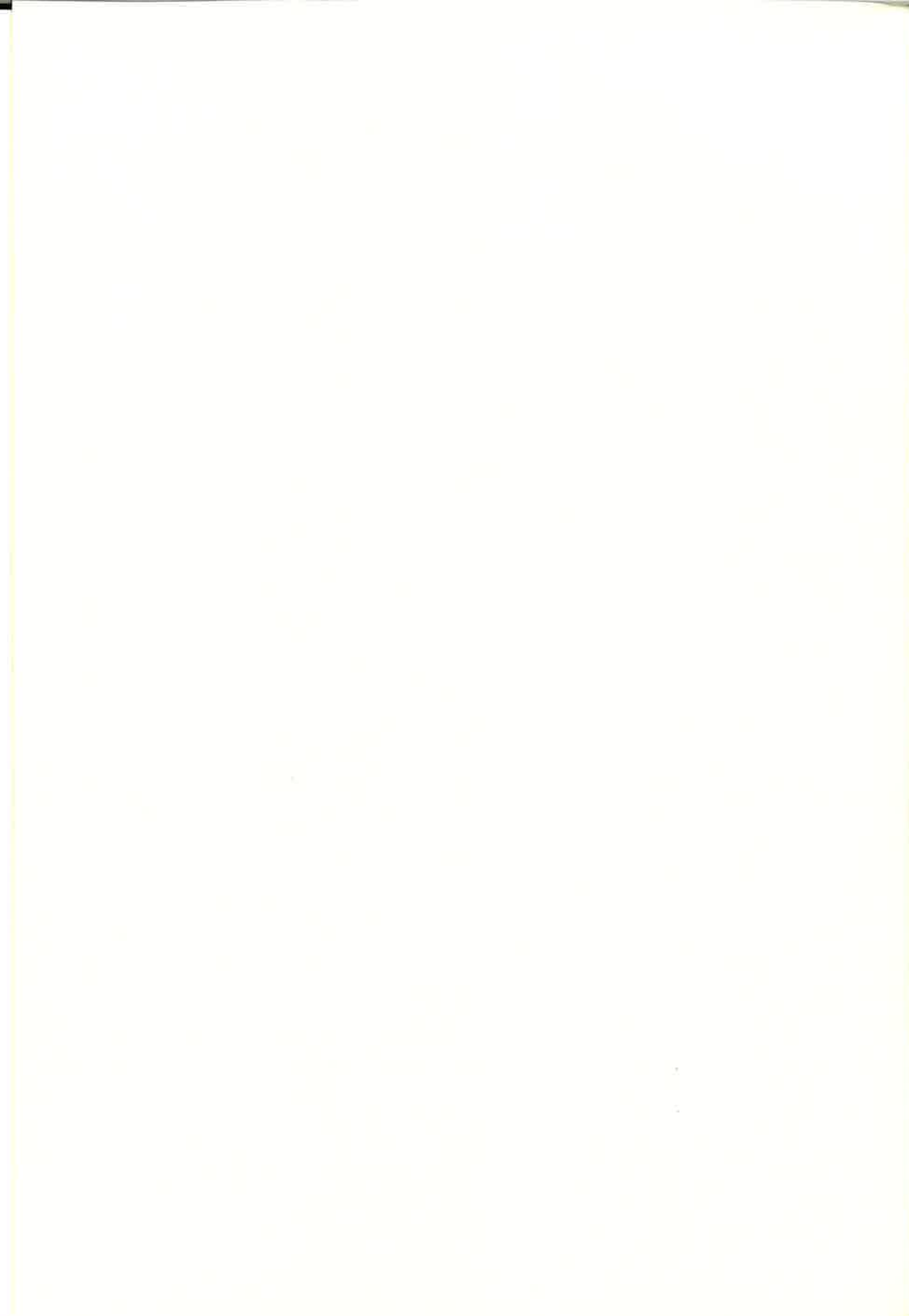
fra Aquileia e Poetovio



UDINE - ISTITUTO PIO PASCHINI
GORIZIA - ISTITUTO DI STORIA SOCIALE E RELIGIOSA
1999

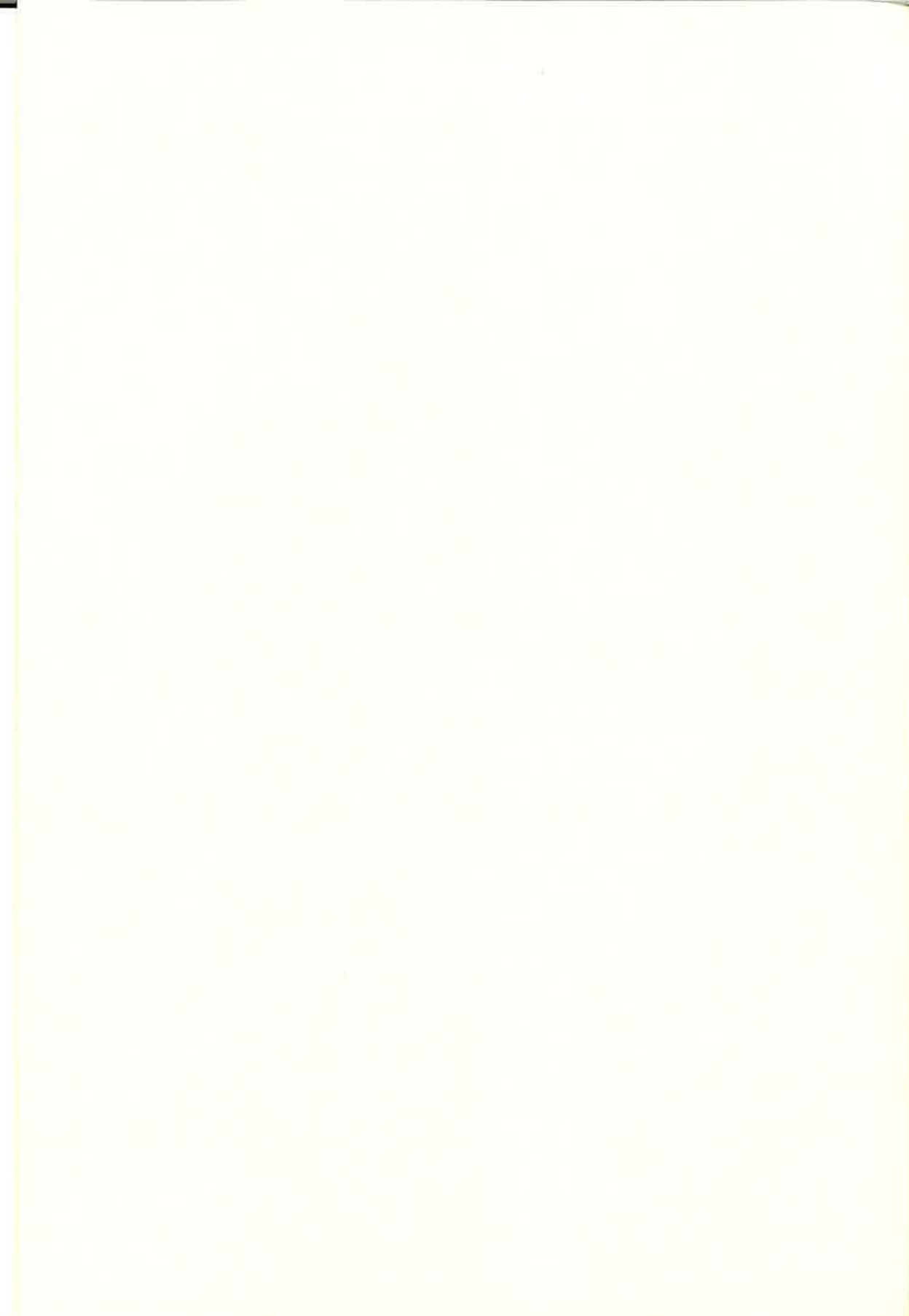






RICERCHE PER LA STORIA DELLA CHIESA IN FRIULI

2



RAJKO BRATOŽ

**IL CRISTIANESIMO AQUILEIESE
PRIMA DI COSTANTINO**
fra Aquileia e Poetovio

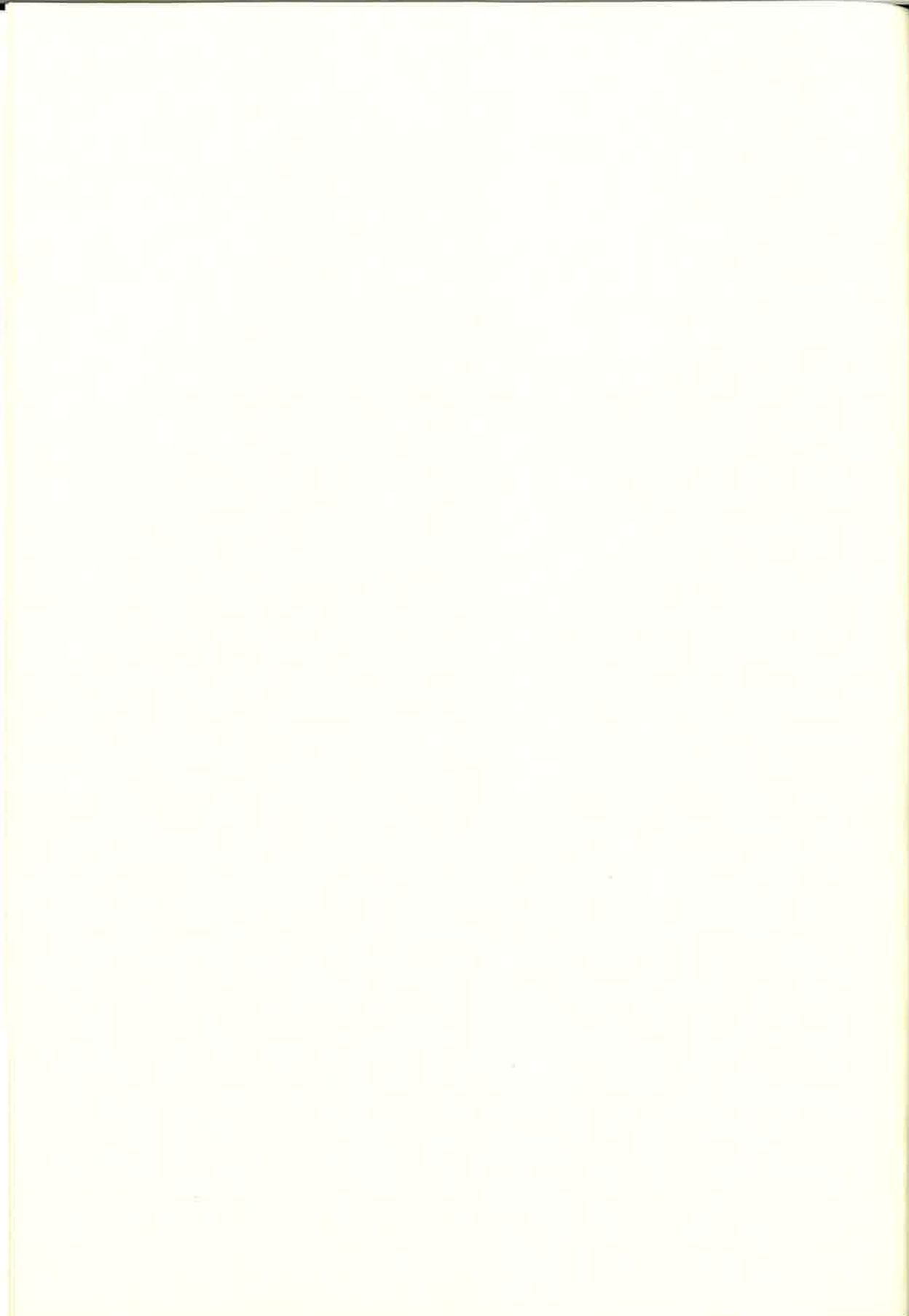
*Traduzione di Milko Rener
(revisione di Sergio Tavano e Laura Pani)*



UDINE - ISTITUTO PIO PASCHINI
GORIZIA - ISTITUTO DI STORIA SOCIALE E RELIGIOSA
1999

Tutti i diritti riservati

*Patri et filio
defunctis*

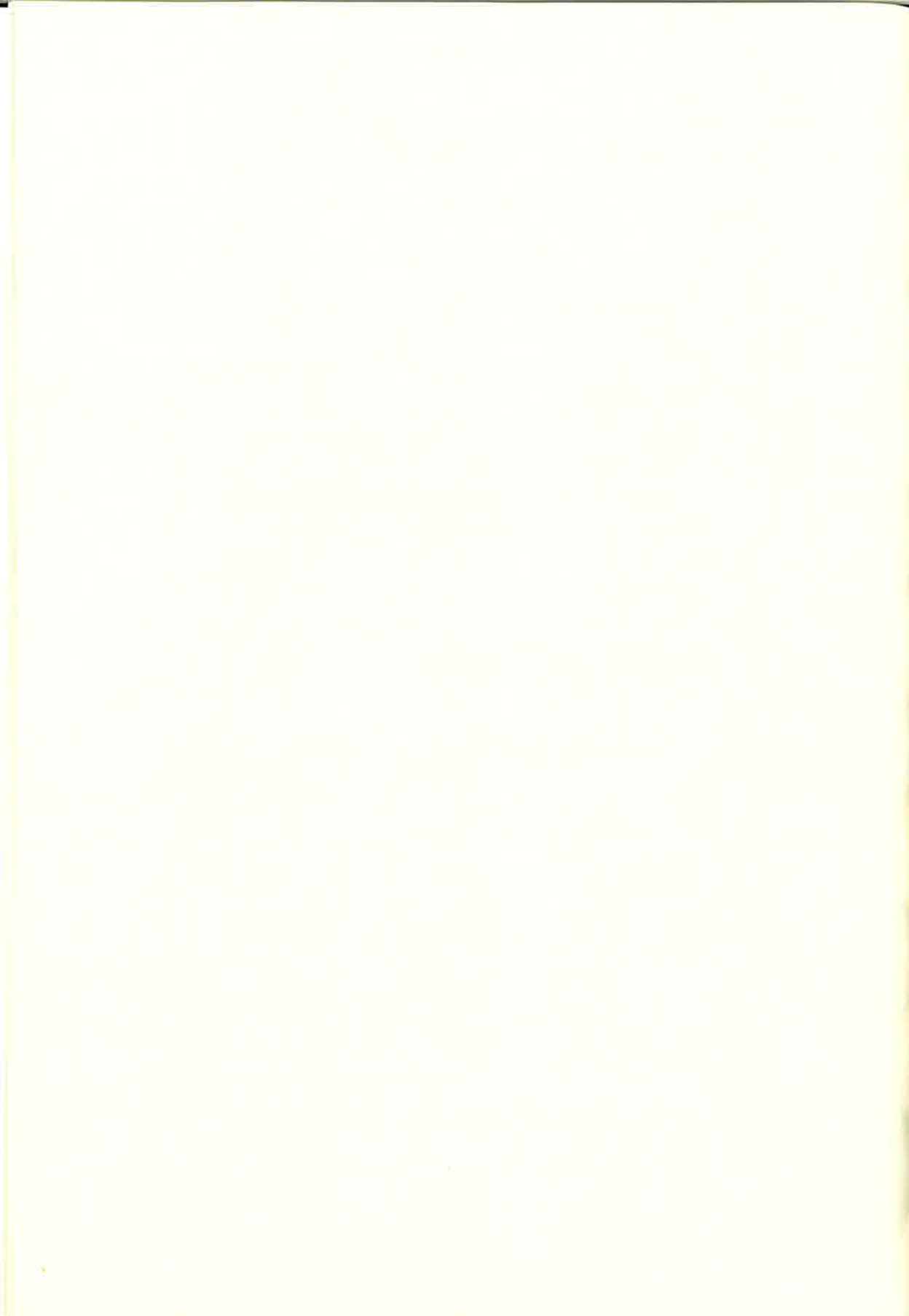


SOMMARIO

Presentazione	XIII
Premessa	1
Sigle e abbreviazioni	3
Fonti scelte	7
Bibliografia abbreviata	9
 I – Primordi del cristianesimo e suo sviluppo fino al periodo delle grandi persecuzioni	 27
1. Le prime testimonianze sui cristiani nei territori limitrofi della futura area d'influenza della chiesa aquileiese	27
2. Origine e sviluppo dei primi centri di diffusione del cristianesimo nelle regioni adiacenti: Sirmio e Salona	36
3. La leggenda di s. Ermacora e le origini del cristianesimo in Aquileia	41
A. La leggenda di s. Ermacora	41
B. Il tempo e le circostanze, nelle quali ebbe origine la leggenda	54
C. La tesi «aquileiese» e la tesi «pannonica»	68
D. L'influsso storico della leggenda di s. Ermacora	84
E. La leggenda delle vergini aquileiesi	90
4. Lo sviluppo del cristianesimo ad Aquileia dai primordi all'età delle grandi persecuzioni	103
A. Influssi romani	103
B. Influssi orientali	112
C. Il simbolo della fede aquileiese	123

5. La presunta persecuzione dei cristiani nel II sec. e nella prima metà del III sec. nell'area d'influenza orientale della chiesa aquileiese	137
A. Il problema dei martiri «istriani»	138
B. I martiri triestini	144
C. S. Massimo di Cittanova o di Lubiana	168
6. Testimonianze materiali dell'esistenza del cristianesimo prima della metà del III secolo	180
 II – La presunta persecuzione dei cristiani al tempo dell'imperatore Numeriano	187
1. Disegno storico del periodo	187
2. I martiri aquileiesi, istriani e del Norico	195
A. Ilario e Taziano ed i loro compagni aquileiesi	195
B. Servolo da Trieste	207
C. Germano da Pola	214
D. Pelagio da Emona	220
E. Massimiliano da Celeia	235
3. I rimanenti martirîi <i>sub Numeriano</i> ed il problema della storicità della persecuzione dei cristiani da parte di Numeriano	253
 III– Il vescovo Vittorino e la comunità cristiana di Poetovio nella seconda metà del III secolo	267
1. La vita del vescovo e martire Vittorino	267
2. Scritti perduti	280
3. I modelli di Vittorino e l'influsso dei suoi scritti su Gerolamo	285
4. Il rapporto di Gerolamo con Vittorino e la tradizione degli scritti di Vittorino nella tarda antichità	292
5. Il trattato sulla creazione (struttura) del mondo	301
6. Commentario all'Apocalisse	310
7. Alcuni tratti caratteristici di Vittorino: il pensiero teologico	322
8. La lotta contro le eresie	337
9. Il cristianesimo a Poetovio negli scritti di Vittorino	347

IV– Le persecuzioni dei cristiani nel periodo delle tetrarchie e la vita delle comunità cristiane fino all'avvento della libertà di culto	355
1. Sguardo storico sul periodo	355
2. I martiri aquileiesi	363
A. Il gruppo di Canzio, Canziano e Canzianilla	366
B. Felice e Fortunato	389
C. Il problema dei rimanenti martiri e la vita della comunità cristiana al tempo delle persecuzioni	400
3. I martiri istriani e le comunità cristiane in Istria agli inizi del IV secolo	410
A. San Giusto e la comunità cristiana di Trieste	410
B. San Mauro e la comunità cristiana di Parenzo	426
C. Altre comunità cristiane in Istria e nelle vicinanze; il problema dello sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica	451
4. Persecuzione dei cristiani nel Norico	457
A. S. Floriano	459
B. I martiri di Lauriaco	468
V – Le condizioni per la missione, le sue caratteristiche ed i suoi risultati	471
VI– Appendice: <i>Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati</i>	485
Indice delle illustrazioni	505
Indice dei nomi di persona	507
Indice dei nomi di luogo	521
Indice delle cose notevoli	529



PRESENTAZIONE

Recensendo l'opera di Bratož pubblicata a Lubiana nel 1986 (Acta Ecclesiastica Sloveniae, 8), Sergio Tavano auspicava una traduzione italiana integrale ritenendo che essa avrebbe contribuito non solo ad allargare le nostre conoscenze sulla cristianizzazione della vicina Slovenia, ma anche ad approfondire diversi aspetti sull'origine del cristianesimo nella stessa Aquileia. Nell'accogliere questa intuizione, l'Istituto di Storia Sociale e Religiosa di Gorizia affidava prontamente al prof. Milko Renner una prima versione del testo, che è stato in seguito rivisto, aggiornato e opportunamente integrato dall'autore soprattutto con i riferimenti bibliografici agli studi apparsi in Italia negli ultimi anni. Il volume su Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio, che oggi vede la luce a cura dell'Istituto goriziano e dell'Istituto Pio Paschini di Udine, non è dunque una pura e semplice traduzione, ma una nuova edizione che l'autore intende mettere a disposizione del lettore italiano.

Rajko Bratož, studioso ormai affermato in campo internazionale per le sue ricerche sulla tarda antichità e sulle origini del cristianesimo nell'area alpina orientale, ci riporta con questo lavoro alle radici dell'Europa moderna individuando alcuni tra i filoni fondamentali che ne hanno contrassegnato la storia fino ai nostri giorni. Ricostruire le origini del cristianesimo nelle terre che vanno da Aquileia a Celeia-Celje significa cogliere ancora meglio l'identità di una regione che, prima di essere attraversata da una frontiera che separava popolazioni in guerra tra loro, è stata un luogo di incontro nel cuore dell'Europa fra etnie, lingue e culture diverse.

Con la pubblicazione del volume di Bratož, l'Istituto Pio Paschini intende riprendere con rinnovato vigore e in modo sistematico, alle soglie del 2000, le collane di «Fonti per la storia della chiesa in Friuli» e «Ricerche per la storia della chiesa in Friuli», avviata su iniziativa dell'arcivescovo di Udine mons. Alfredo Battisti e con l'apporto determinante dei compianti Pietro Bertolla, Luigi De Biasio, Carlo Guido Mor e Amelio Tagliaferri nel lontano 1982.

Il ringraziamento va in primo luogo al collega e amico Rajko Bratož, autore del volume e a tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione dell'impresa: Sergio Tavano e Laura Pani che hanno revisionato la traduzione italiana, il vicario per la cultura della diocesi udinese mons. Duilio Corgnali, i finanziatori e gli sponsorizzatori.

Cesare Scalon

*Presidente dell'Istituto di Storia Sociale e Religiosa di Gorizia
e vicepresidente dell'Istituto Pio Paschini*

PREMESSA

Il presente studio è la traduzione, alquanto rielaborata e completata, della tesi di laurea sostenuta all'università di Ljubljana all'inizio dell'anno 1986 e pubblicata lo stesso anno come ottavo fascicolo della serie «Acta Ecclesiastica Sloveniae» (editore prof. France M. Dolinar).

In alcuni punti ho cambiato e completato con nuova bibliografia il testo scritto negli anni 1982-1985. Era necessario rivedere un testo vecchio di più di dieci anni: la ricerca degli inizi del cristianesimo ha fatto veramente sostanziali progressi in alcuni campi (ad esempio sul ruolo e sul significato di Vittorino da Poetovio), in altri campi c'erano invece meno novità oppure le ricerche non mi erano accessibili. Ho omesso il quadro introduttivo della ricerca sul cristianesimo nell'antichità nel territorio sloveno avendo nel frattempo pubblicato in italiano un saggio di identico contenuto (nell'elenco della bibliografia abbreviata: *Lo sviluppo*). In seguito ho esposto nella relazione sullo stato delle ricerche fino all'anno 1988 (*The development*) e ho riassunto assieme al coautore Timotej Knific lo stato delle ricerche nella voce «Slovenia», ora in stampa nell'*Encyclopedia of Early Christian Art and Archeology*. Mi rimetto alla benevola valutazione dei lettori italiani convinto che le fonti della parte orientale del futuro patriarcato aquileiese (nella maggior parte territorio dell'odierna Slovenia) significhino arricchimento della conoscenza degli inizi del cristianesimo nell'ambito della chiesa aquileiese e scoprano nel contempo numerosi tratti comuni nell'evoluzione storica e nella successiva tradizione culturale. Il venire a contatto con il ricco materiale nelle istituzioni italiane (durante la borsa di studio semestrale del governo italiano dall'autunno 1982 alla primavera del 1983), nelle istituzioni austriache e poi in quelle tedesche (durante la borsa di studio annuale della fondazione Alexander von Humboldt nel 1990/91) mi ha convinto che la tematica, molto

complessa, richiede tanta fatica per poter raggiungere risultati anche modesti, e pertanto questa non è neppur lontanamente esaurita. Le fonti che lumeggiano i singoli frammenti nel tema presentato sono disperse sull'intero spazio europeo: ad esempio l'influsso degli scritti di Vittorino giunse fino al Portogallo e all'Irlanda, e la produzione agiografica altomedioevale relativa agli inizi del cristianesimo in Aquileia si sviluppava si può dire in tutto il mondo cristiano dell'Europa occidentale. Sono convinto che l'impiego di queste fonti aprirà nel futuro nuove prospettive nelle ricerche delle radici del cristianesimo nelle regioni dell'Alto Adriatico e delle Alpi Orientali.

Vorrei ringraziare tutti coloro che mi hanno stimolato a pubblicare lo studio in lingua italiana, e mi hanno aiutato in proposito. Il ringraziamento va soprattutto al traduttore prof. Milko Renner per la sua grande fatica, e al prof. Sergio Tavano e al prof. Cesare Scalon, rispettivamente precedente e attuale presidente dell'Istituto di Storia Sociale e Religiosa di Gorizia per avermi esortato a pubblicare l'opera accettandola nel programma editoriale dell'Istituto. Hanno accolto benevolmente il mio impegno anche il prof. Giuseppe Cuscito, mons. prof. Gian Carlo Menis e la direzione dell'Istituto Pio Paschini (Udine). Il prof. Sergio Tavano ha gentilmente eseguito una accurata revisione dell'intero testo. Sono stati miei collaboratori nella ricerca di alcuni scritti, nella redazione del materiale fotografico, o quali aiutanti tecnici e consiglieri, anche il prof. Cesare Scalon, il prof. Giuseppe Cuscito e il bibliotecario Matjaž Rebolj. A tutti va il mio profondo ringraziamento.

Ljubljana, giugno 1998

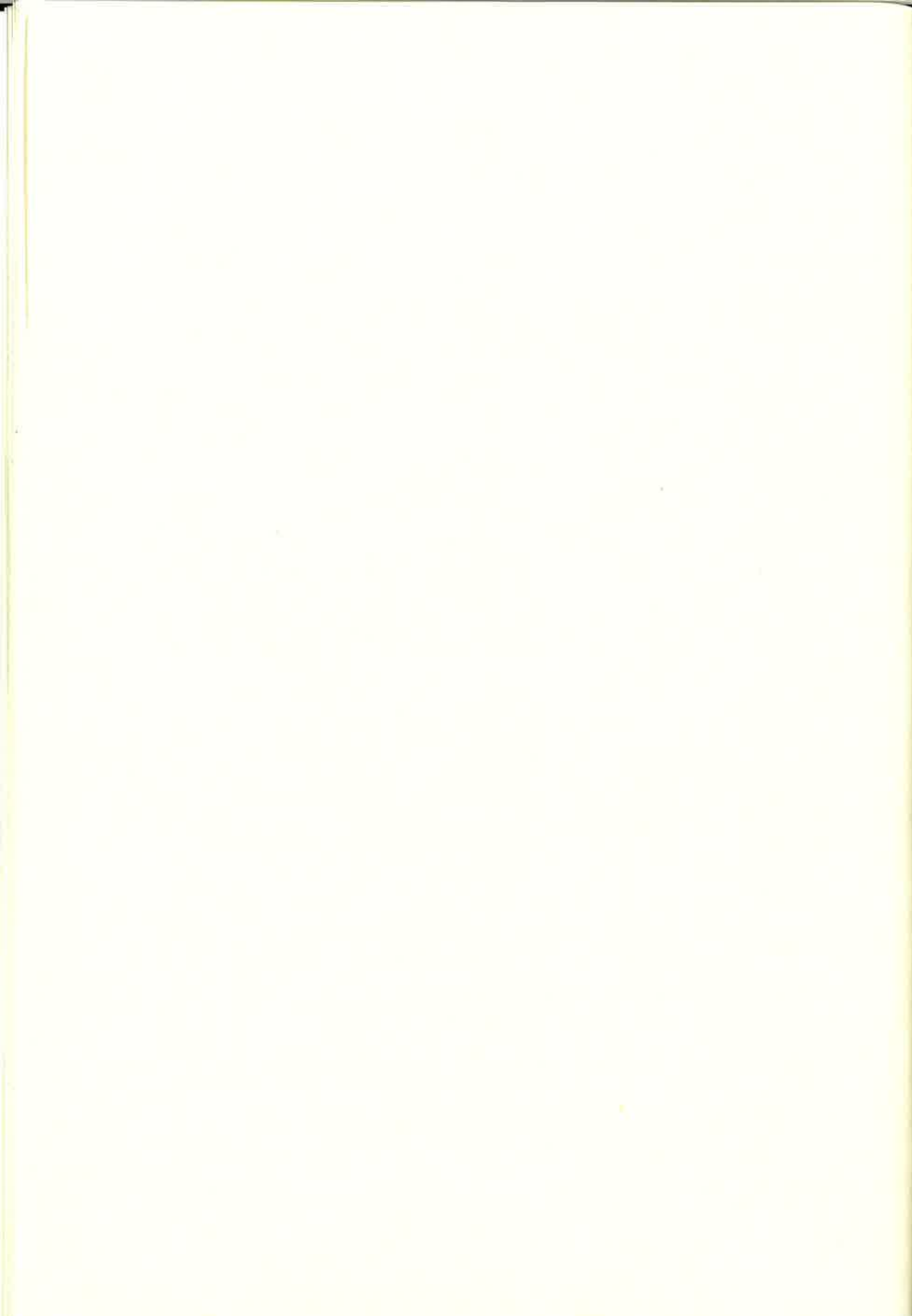
Rajko Bratož

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AAAd	«Antichità Altoadriatiche», Udine.
AArchHung	«Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae», Budapest.
AA SS	<i>Acta sanctorum</i> (3. ediz., Paris 1863 ss.).
AB	«Analecta Bollandiana», Bruxelles.
ACIAC	«Actes du ... congrès international d'archéologie chrétienne».
ACO	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> , München - Berlin.
AIJ	V. HOFFILLER - B. SARIA, <i>Antike Inschriften aus Jugoslawien</i> , Zagreb 1938.
AMSI	«Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», Parenzo-Pola-Trieste.
ANRW	«Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», Berlin - New York.
ANSI	<i>Arheološka najdišča Slovenije</i> , Ljubljana 1975.
AnTard	«Antiquité Tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV ^e - VIII ^e) publiée par l'Association pour l'Antiquité Tardive», Paris.
AqN	«Aquileia Nostra», Padova.
AT	«Archeografo Triestino», Trieste.
Atti-Rovigno	«Atti del Centro di ricerche storiche - Rovigno», Rovigno-Trieste.
AV	«Arheološki vestnik», Ljubljana.
Bern.	<i>Bernensis codex</i> (MH, edd. J.B. DE ROSSI - L. DUCHESNE, AA SS Nov. II/1, Bruxelles 1894).
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> , Bruxelles (vedi Fonti scelte).
BHL	<i>Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis</i> , Bruxelles (vedi Fonti scelte).
BS	«Bibliotheca sanctorum», Roma 1961-1970.
BT	<i>Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana</i> , Leipzig-Stuttgart.
BullArch	«Bulletino di archeologia e storia dalmata», Spalato.
c.	caput (capitolo).
CAH	<i>The Cambridge Ancient History</i> , Cambridge.
CB	Collection Budé. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Société d'édition «Les belles lettres», Paris.

CCContMed	<i>Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis</i> , Turnholti.
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnholti.
CDI	P. KANDLER, <i>Codice diplomatico istriano</i> , Trieste 1986.
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , Berlin.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien.
D.	Vedi Victorin de Poetovio (Fonti scelte); la pagina e la riga dell'edizione di Dulaey.
DACL	«Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», Paris.
DTC	«Dictionnaire de Théologie Catholique», Paris.
ed(d).	editore (editori), edidit (ediderunt).
<i>Eptern.</i>	<i>Epternacensis liber</i> (MH, edd. J.B. DE ROSSI - L. DUCHESNE, AA SS Nov II/1, Bruxelles 1894).
f(f).	folium, folia.
GCS	<i>Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte</i> , Berlin.
H.	Vedi Victorinus (Fonti scelte); la pagina e la riga dell'edizione di Haussleiter.
HA	<i>Historia Augusta</i> .
HE	<i>Historia ecclesiastica</i> .
IA	J.B. BRUSIN, <i>Inscriptiones Aquileiae I-III</i> , Udine 1991-1993.
ibid.	ibidem.
I.I.	<i>Inscriptiones Italiae</i> , Roma.
ILCV	Ch. DIEHL, <i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> , Dublin - Zürich 1970 (3. ediz.).
ILJu	A. et J. ŠAŠEL, <i>Inscriptiones Latinae quae in Jugoslavia inter annos ... repertae et editae sunt, Situla 5</i> (Ljubljana 1963, n. 1-451); <i>Situla 19</i> (Ljubljana 1978, n. 452-1222); <i>Situla 25</i> (Ljubljana 1986, n. 1223-3128).
ILS	H. DESSAU, <i>Inscriptiones Latinae selectae</i> , Dublin - Zürich 1974 (4. ediz.).
JTS	«The Journal of Theological Studies», London.
KiM	<i>Katalogi in monografije (Catalogi et monographiae cura Musei nationalis Labacensis editi)</i> , Ljubljana.
LCL	<i>The Loeb Classical Library</i> , London - Cambridge (Massachusetts).
LS	M. MIKLAVČIČ - J. DOLENC, <i>Leto svetnikov 1-4</i> , Ljubljana 1968-1973.
LThK	«Lexikon für Theologie und Kirche», Freiburg im Breisgau 1957-1967 (2. ediz.).
MEA	DE RUBEIS, <i>Monumenta Ecclesiae Aquileiensis</i> , Argentinae 1740 (vedi la Bibliografia, s.v. De Rubeis).

MEFRA	«Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», Roma.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> , Berlin - Hannover.
MGH AA	<i>Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi</i> , Berlin.
MH	<i>Martyrologium Hieronymianum</i> (edd. H. DELEHAYE - H. QUENTIN, AA SS Nov. II/2, Bruxelles 1931).
MIÖG	«Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», Wien.
MR	<i>Martyrologium Romanum. Propylaeum ad Acta sanctorum Decembris</i> , Bruxelles 1940.
MSF	«Memorie Storiche Forogiuliesi», Udine.
n(n).	nota, note.
n°	numero.
op. cit.	opere citato.
p(p).	pagina, pagine.
PG	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Graecae cursus completus</i> , Paris.
PL	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Latinae cursus completus</i> , Paris.
PLRE	<i>The Prosopography of The Later Roman Empire I (A.D. 260-395; by A.H.M. JONES, J.R. MARTINDALE, J. MORRIS, 2. ediz. Cambridge 1975); II (A.D. 395-527; by J.R. MARTINDALE, Cambridge 1980); III (A.D. 527-641; by J.R. MARTINDALE, Cambridge 1992).</i>
RAC	«Reallexikon für Antike und Christentum», Stuttgart 1950 ss.
RE	«Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» (PAULY - WISSOWA), Stuttgart 1893 ss.
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique», Louvain.
RIC	<i>The Roman Imperial Coinage</i> , London.
RIS	<i>Rerum Italicarum Scriptores</i> .
RSCI	«Rivista di Storia della Chiesa in Italia», Roma.
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris.
Synax. CP	<i>Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae</i> (ed. H. DELEHAYE, <i>Propylaeum ad acta sanctorum Novembris</i> , Bruxelles 1902).
TU	<i>Texte und Untersuchungen</i> .
v.	versus.
VAHD	«Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku», Split.
vol.	volumen.
Wiss.	<i>Martyrologium Wissenburgense</i> (MH, edd. J.B. DE ROSSI - L. DUCHESNE, AA SS Nov. II/1, Bruxelles 1894).
ZČ	«Zgodovinski časopis», Ljubljana.



FONTI SCELTE

ADO, *Martyrologium* = *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, edd. J. DUBOIS, G. RENAUD, Paris 1984.

AGNELUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*. Ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI - IX*, Hannoverae 1878, 265-391.

ANONYMUS, *Vitae patriarcharum Aquileiensium*, *RIS* 16, ed. L.A. MURATORIUS, Mediolani 1730, 5 ss.

ANONYMUS LYONENSIS, *Martyrologium*; vedi *Édition pratique*.

Atti dei santi martiri Tergestini (Appendice a P. KANDLER, *Pel fausto ingresso...*; vedi nella bibliografia).

BEDA, *Martyrologium*; vedi *Édition pratique*.

BELLONUS UTINENSIS, *De vitis et gestis patriarcharum Aquileiensium*, *RIS* 16, ed. L.A. MURATORIUS, Mediolani 1730, 25 ss.

Bibliotheca hagiographica Graeca. Ed. F. HALKIN («Subsidia hagiographica» 8a), Bruxelles 1957 (3. ediz.).

Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Socii Bollandiani, Bruxelles 1898-1899. *BHL Novum Supplementum*, ed. H. FROS («Subsidia hagiographica» 70), 1986.

CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Opera (Sermones, Tractatus in Mathaeum)*, cura et studio R. ÉTAIX et J. LEMARIÉ, *CCSL* 9A, Turnholti 1974.

- *Sermons I, II*. Introduction, texte critique, notes par J. LEMARIÉ, trad. par H. TARDIF, *SC* 154 (Paris 1969); 164 (Paris 1971).

Chronica patriarcharum Gradenisum, ed. G. WAITZ, *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI - IX*, Hannoverae 1878, 393-397.

Chronicon gradense; vedi G. MONTICOLO, *Cronache*, 17-51.

Chronicon patriarcharum Aquileiensium, ed. DE RUBEIS, *MEA*, Appendix II, 6-8.

Codex Iustinianus; vedi *Corpus iuris civilis*.

Codex Theodosianus. Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis edidit adsumpto apparatu P. KRUEGERI Th. MOMMSEN, Dublin - Zürich 1971 (4. ediz.).

Codice diplomatico Istriano I, aa. 50 - 1231, ed. P. KANDLER, Trieste 1986 (riproduzione fotomeccanica = CDI).

Commentarius perpetuus; vedi *Martyrologium Hieronymianum*.

Corpus iuris civilis 1. *Institutiones* (red. P. KRUEGER); *Digesta* (recognovit Th. MOMMSEN, retractavit P. KRUEGER, Dublin - Zürich 1973 (22 ediz.); 2. *Codex Iustinianus*, recognovit et retractavit P. KRUEGER, Frankfurt am Main 1967 (14. ediz.).

(La) *Cronaca Veneziana del Diacono Giovanni*; ed. G. MONTICOLO, *Cronache*, 57-187.

Cronache Veneziane antichissime, pubblicate a cura di G. MONTICOLO, vol. 1. *Fonti per la storia d'Italia. Scrittori - secoli X-XI*, Roma 1890 (= MONTICOLO, *Cronache*).

Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie; vedi MONTICOLO, *Cronache*, 5-16.

DANDULUS, Andreas, dux Venetiarum, *Chronica per extensum descripta* aa. 46 - 1280 d.C., a cura di E. PASTORELLO, *RIS* XII/1, Bologna 1938 ss.

DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion* = H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci 1973 (editio XXXV emendata).

Digesta; vedi *Corpus iuris civilis*.

Édition pratique = *Édition pratique des martyrologes de Bede, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus*, edd. J. DUBOIS - G. RENAUD, Paris 1976.

EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, ed. G. BARDY, SC 31, 41, 55, 73 (Paris 1952, 1955, 1958, 1960).

FLORUS, *Martyrologium*; vedi *Édition pratique*.

HAHN, *Bibliothek* = A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897 (3. ediz.).

HIERONYMUS, *Chronicon*; Eusebius vol. 7, ed. R. HELM, GCS 47, Berlin 1984 (3. ediz.).

- *Lettres*, texte établi et traduit par J. LABOURT, tome I-VIII, CB, Paris 1949-1963.

IOHANNES DIACONUS; vedi *(La) Cronaca Veneziana*.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 3-5, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU - CH. MERCIER, SC 34, 100, 152, 153, Paris 1969 ss.

JAFFÉ, Ph., *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Lipsiae 1885 (2. ediz.).

KANDLER, CDI; vedi *Codice diplomatico Istriano*.

KEHR, *Italia pontificia* VII = P.F. KEHR, *Italia pontificia*, vol. VII (*Venetia et Histria*), Berlin 1925.

KIRCH, *Enchiridion* = C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Barcinone (etc.) 1965 (9. ediz.).

KNOPF - KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten* = D.R. KNOPF - D.G. KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929 (3ª edizione).

KOS, *Gradivo* = F. KOS, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. Prva knjiga (l. 501-800), Druga knjiga (l. 801-1000)*, Ljubljana 1902, 1906.

LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, ed. J. MOREAU, SC 39, Paris 1954.

Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire par L. DUCHESNE, vol. I, Paris 1955 (2. ediz.).

Martyrologium Hieronymianum, edd. I.B. DE ROSSI - L. DUCHESNE, AA SS Nov. II/1, Bruxellis 1894 (secondo questa edizione sono citati soltanto i codici Bern., Eptern., Wiss.). *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ad recensionem H. QUENTIN ed. H. DELEHAYE, AA SS Nov. II/2, Bruxellis 1931 (secondo questa edizione tutte le altre citazioni).

Martyrologium Romanum, ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum. Propylaeum ad Acta sanctorum Decembris, edd. H. DELEHAYE, P. PEETERS, M. COENS, B. DE GAIFFIER, P. GROSJEAN, F. HALKIN, Bruxellis 1940.

MONTICOLO, *Cronache*; vedi *Cronache Veneziane antichissime*.

Nomenclator; vedi la bibliografia abbreviata.

Origo civitatum Italiae seu Venetiarum (Chronicon Altinate et Chronicon Gradense), a cura di R. CESSI, fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano, Roma 1933.

RABANUS MAURUS, *Martyrologium*, ed. J. McCULLOH, CCCntMed 44, Turnholti 1979, 1-161.

RUFINUS, *Opera*, rec. M. SIMONETTI, CCSL 20, Turnholti 1961.

RUINART, *Acta Martyrum* = P.Th. RUINART, *Acta martyrum*, Ratisbonae 1859.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, opera et studio H. DELEHAYE, *Propylaeum*

ad acta sanctorum novembris, Bruxellis 1902.

USUARDUS, *Le martyrologe*. Texte et commentaire par J. DUBOIS («Subsidia hagiographica» 40), Bruxelles 1965.

VICTORIN de Poetovio. *Sur l'Apocalypse suivi du Fragment chronologique et de La construction du monde*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par M. DULAËY, SC 423, Paris 1997 (= D.).

VICTORINUS Episcopus Petavionensis, *Opera*. Recensuit, commentario critico instruxit, prolegomena et indices adiecit J. HAUSSLEITER, CSEL 49, Vindobonae 1916 (= H.).

Vitae patriarcharum Aquileiensium, ed. L.A. MURATORIUS, RIS 16, Mediolani 1730, 5 ss.

BIBLIOGRAFIA ABBREVIATA

ACHELIS, *Die Martyrologien* = H. ACHELIS, *Die Martyrologien. Ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin 1900.

AIGRAIN, *L'hagiographie* = R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953.

ALFÖLDY, *Noricum* = G. ALFÖLDY, *Noricum*, London - Boston 1974.

ALLARD, *Histoire* = P. ALLARD, *Histoire des persécutions* 1-5, Paris 1903 ss. (3. ediz.).

ALLO, *Saint Jean* = P.E.-B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1933 (3 ediz.).

ALTANER - STUIBER, *Patrologie* = B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg-Basel-Wien 1978 (8. ediz.).

AMORE, *Culto* = A. AMORE, *Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana*, «Antoniano» 52 (1977), 38-80.

AMOROSO, *Le basiliche* = A. AMOROSO, *Le basiliche cristiane di Parenzo*, AMSI 6 (1890), 489-514.

AMOROSO, *L'antico cimitero* = A. AMOROSO, *L'antico cimitero di Parenzo*, AMSI 10 (1895), 504-517.

BABUDRI, *S. Pelagio* = F. BABUDRI, *S. Pelagio martire istriano nel cuore e nella storia di Cittanova*, Trieste 1906.

BABUDRI, *Ruolo* = F. BABUDRI, *Ruolo cronologico dei vescovi di Cittanova d'Istria*, AT ser. III, vol. 5 (1909), 299-390.

BABUDRI, *I vescovi* = F. BABUDRI, *I vescovi di Parenzo e la loro cronologia*, AMSI 25 (1909), 170-284.

BABUDRI, *Le antiche chiese* = F. BABUDRI, *Le antiche chiese di Parenzo*, AMSI 29 (1913), 81-207.

BARDENHEWER, *Geschichte* = O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 2, Freiburg im Breisgau 1903.

BARDY, *Victorin* = G. BARDY, *Victorin de Pettau*, DTC 15/2 (1950), coll. 2882-2887.

BARNES, *The New Empire* = T.D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantin*, Cambridge (Massachusetts) - London 1982.

BARTON, *Geschichte* = P.F. BARTON, *Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa*. Band I. *Frühes Christentum in Österreich und Südmitteleuropa. Bis zur Reichsteilung 395*. Band II. *Von der Gotennot zum Slovenensturm. Zwischen Alarich und Columbanus. Vom späten 4. bis zum frühen 7. Jahrhundert*, Wien 1992.

BARZANÒ, *Il cristianesimo* = A. BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996.

- BAUZER, *Historia* = M. BAUZER, *Historia rerum Noricarum et Foroiuliensium*. Autographum auctoris propria manu exaratum (1663) in Archivio Collegii Goritensis a. 1773 inventum fuit.
- BELLOMI, *L'autenticità* = L. BELLOMI, *L'autenticità delle reliquie dei nostri Martiri*, «Vita nuova» (Trieste, 13 febbraio 1987), 3.
- BENUSSI, *Storia* = B. BENUSSI, *Storia documentata di Rovigno*, Trieste 1977 (3. ediz.).
- BERSCHIN, *Biographie* = W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter I-II. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters Bd. 8-9)*, Stuttgart 1986-1988.
- BERTACCHI, *La memoria* = L. BERTACCHI, *La memoria di S. Ilario*, AqN 40 (1969), 117-142.
- BERTACCHI, *Architettura* = L. BERTACCHI, *Architettura e mosaico*, in: *Da Aquileia a Venezia*, Milano 1980.
- BIASUTTI, *Sante Sabide* = G. BIASUTTI, *Sante Sabide. Studio storico-linguistico sulle capelle omonime del Friuli*, Udine 1956.
- BIASUTTI, *La tradizione* = G. BIASUTTI, *La tradizione marciana aquileiese*, Udine 1959.
- BIASUTTI, *Il «proprium sanctorum»* = G. BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum» Aquileiese ed Udinese e le sue variazioni*, Udine 1961.
- BIASUTTI, *Una casetta* = G. BIASUTTI, *Una casetta di piombo*, Udine 1965.
- BIASUTTI, *Alessandrinità* = G. BIASUTTI, *Alessandrinità della chiesa aquileiese primitiva*, «Jucunda laudatio» 3 (1965), 246-262.
- BIASUTTI, *Apertura* = G. BIASUTTI, *Apertura sul cristianesimo primitivo in Aquileia*, Udine 1968.
- BIASUTTI, *Otto righe* = G. BIASUTTI, *Otto righe di Rufino*, Udine 1970.
- BIASUTTI, *Aquileia* = G. BIASUTTI, *Aquileia e la chiesa di Alessandria*, AAAd 17 (1977), 215-230.
- BIASUTTI, *Fermenti* = G. BIASUTTI, *Fermenti della base popolare nel Cristianesimo aquileiese dei primi otto secoli*, in: *Religiosità popolare in Friuli* (a cura di L. CICERI), Pordenone 1980, 13-29.
- BIELER, *The «Creeds»* = L. BIELER L., *The «Creeds» of St. Victorinus and St. Patrick*, «Theological Studies» 9 (1948), 121-124.
- BILLANOVICH, *Appunti* = M.P. BILLANOVICH, *Appunti di agiografia aquileiese*, RSCI 30 (1976), 5-24.
- BOSHOF - WOLFF, *Das Christentum* = E. BOSHOF - H. WOLFF (ed.), *Das Christentum im bairischen Raum von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert* («Passauer Historische Forschungen» 8), Köln - Weimar - Wien 1994.
- BOVINI, *Le antichità (Aquileia)* = G. BOVINI, *Le antichità cristiane di Aquileia*, Bologna 1972.
- BOVINI, *Grado* = G. BOVINI, *Grado paleocristiana*, Bologna 1973.
- BOVINI, *Antichità cristiane (S. Canzian)* = G. BOVINI, *Antichità cristiane di S. Canzian d'Isonzo, S. Giovanni al Timavo e Trieste*, Bologna 1973.
- BOVINI, *Le antichità (fascia costiera istriana)* = G. BOVINI, *Le antichità cristiane della fascia costiera istriana da Parenzo a Pola*, Bologna 1974.
- BRATOŽ, *Il cristianesimo* = R. BRATOŽ, *Il cristianesimo in Slovenia nella tarda antichità. Un abbozzo storico*, AMSI 29-30 n.s. (1981-1982), 19-55.
- BRATOŽ, *Viktorin* = R. BRATOŽ, *Viktorin iz Petovione in njegova doba (Viktorin von Pettau und seine Zeit)*, «Živa antika» 34 (1984) 119-125.
- BRATOŽ, *Severinus* = R. BRATOŽ, *Severinus von Noricum und seine Zeit*, Wien 1983.
- BRATOŽ, *Lo sviluppo* = R. BRATOŽ, *Lo sviluppo degli studi di antichità cristiana nella*

odierna Slovenia dagli inizi ai nostri giorni. *Rassegna bibliografica*, AMSI 34 n.s. (1996), 21-47.

BRATOŽ, *Die Entwicklung* = R. BRATOŽ, *Die Entwicklung der Kirchenorganisation in den Westbalkanprovinzen (4. bis 6. Jahrhundert)*, in: V. GJUZELEV - R. PILLINGER (ed.), *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter* («Miscellanea Bulgarica» 5), Wien 1987, 149-196.

BRATOŽ, *The development* = R. BRATOŽ, *The development of the early Christian research in Slovenia and Istria between 1976 and 1986*, ACIAC 11 (1989), 2345-2388.

BRATOŽ, *Die Geschichte* = R. BRATOŽ, *Die Geschichte des frühen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Licht der neueren Forschungen*, «Klio» 72 (1990), 508-550.

BRATOŽ, *Die antike Geschichte* = R. BRATOŽ, *Die antike Geschichte des Gebietes zwischen Donau und Adria in den Vorstellungen der mittelalterlichen Autoren*, in: *Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung* (edd. K. BRUNNER - B. MERTA, «Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung» 31), 1994, 264-292.

BRATOŽ, *Der Einfluß* = R. BRATOŽ, *Der Einfluß Aquileias auf den Alpenraum und das Alpenvorland (von den Anfängen bis um 700)*, in: BOSHOF - WOLFF, *Das Christentum*, 29-61.

BRATOŽ, *Westillyricum* = R. BRATOŽ (ed.), *Westillyricum und Nordostitalien in der spätrömischen Zeit* («Situla» 34), Ljubljana 1996.

BRATOŽ, *Christianisierung* = R. BRATOŽ, *Christianisierung des Nordadria- und Westbalkanraumes im 4. Jahrhundert*, in: R. BRATOŽ, *Westillyricum*, 299-366.

BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate»* = G. BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate» e il vico dei santi Canziani*, in: *Ad Aquas Gradatas. Segni romani e paleocristiani a San Canzian d'Isonzo*. Saggi di L. BERTACCHI (et al.), Comune di San Canzian d'Isonzo 1991, 10-38.

BRUSIN, *Orientali* = G. BRUSIN, *Orientali in Aquileia romana*, AqN 24/25 (1953/1954), 55-70.

BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti* = G. BRUSIN - P.L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957.

BUTTAZONI, *Del governo* = C. BUTTAZONI, *Del governo provinciale romano nella Venezia ed Istria dai tempi di Augusto fino alla caduta dell'Impero*, AT 1 (1869-1870), 25-84.

BUTTIGNONI, *S. Giusto* = G. BUTTIGNONI, *S. Giusto e gli altri martiri triestini. Loro vita e passione*, Trieste 1936.

CAENAZZO, *Del prodigioso approdo* = T. CAENAZZO (sen.), *Del prodigioso approdo del Corpo di S. Eufemia Calcedonese a Rovigno*, AMSI 1 (1885), 303-344.

CAENAZZO, *S. Eufemia* = T. CAENAZZO (iun.), *S. Eufemia di Rovigno*, AMSI 44 (1932), 247-270.

CAILLET, *L'évergétisme* = J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges* («Collection de l'École Française de Rome» 175), Roma 1993.

CALDERINI, *Aquileia romana* = A. CALDERINI, *Aquileia romana. Ricerche di storia e di epigrafia*, Milano 1930.

CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*; vedi TESTINI, *La cattedrale*.

CANTINO WATAGHIN, *Le «basilice doppie»* = G. CANTINO WATAGHIN, *Le «basilice doppie» paleocristiane nell'Italia settentrionale: la documentazione archeologica*, AnTard 4 (1986), 115-123.

CANTINO WATAGHIN - PANI ERMINI, *Santuari martiriali* = G. CANTINO WATAGHIN - L. PANI ERMINI, *Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio in Italia fra tarda antichità e alto medioevo*, ACIAC 12 (1995), 123-151.

CARILE - FEDALTO, *Le origini* = A. CARILE - G. FEDALTO, *Le origini di Venezia* («Il mondo medievale. Sezione di storia bizantina e slava» 1), Bologna 1978.

CARLI, *Dell'antico vescovato* = G. CARLI, *Dell'antico vescovato emoniese e particolarmente di S. Massimo vescovo, e martire*, in: *Delle opere del sign. ... Carli* 15, Milano 1786, 315-356.

CASPAR, *Geschichte* I = E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Erster Band. Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen 1930.

CATTANEO, *Santi milanesi* = E. CATTANEO, *Santi milanesi ad Aquileia e santi aquileiesi a Milano*, AAA4 4 (1973), 235-248.

CESSI, *Da Roma* = R. CESSI, *Da Roma a Bisanzio*, in: *Storia di Venezia I. Dalla preistoria alla storia*, Venezia 1957.

CHEVALIER, *Ecclesiae* = P. CHEVALIER, *Ecclesiae Dalmatiae. L'architecture paléochrétienne de la province romaine de Dalmatie (IV^e - VII^e s.)*. Tome 1 - Catalogue; Tome 2 - Illustrations et conclusions («Salona II. Collection de l'École Française de Rome» 194/2), Roma-Split 1995.

CHRISTE, *Traditions* = Y. CHRISTE, *Traditions littéraires et iconographiques dans l'interprétation des images apocalyptiques*, in: *l'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques III^e - XIII^e siècles* («Actes du Colloque de la Fondation Hardt»), Genève 1979, 109-134.

CIAN, *Il culto* = V. CIAN, *Il culto dei nostri martiri: documenti e autentiche*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 15-35.

CIAN, *Il culto liturgico* = V. CIAN, *Il culto liturgico*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 185 - 247.

CIAN, *Il manoscritto* = V. CIAN, *Il manoscritto seicentesco della badessa Eufrosia Bonomo*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 323 - 353.

CIAN - CUSCITO, *La tradizione* = V. CIAN - G. CUSCITO (ed.), *La tradizione martiriale tergestina. Storia, culto e arte*, Trieste 1992.

COLLINET, *Les supplices* = P. COLLINET, *Les supplices de l'immersion et du sac appliqués à des Martyrs chrétiens*, RHE 45 (1950), 136-140.

CORRAIN, *Resti* = C. CORRAIN, *Resti scheletrici dei resti attribuiti ai ss. Mauro ed Eleuterio in Parenzo, Istria* (26, 27 dicembre 1982), Atti-Rovigno 16 (1985-1986), 63-70.

CORRAIN, *Reliquie* = C. CORRAIN, *Reliquie di martiri cristiani conservate a Trieste. Inventario ed indagine osteometrica*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 113-177.

CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia* = L. CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia: il duplice volto di una società urbana nel IV sec. d.C.*, AAA4 29 (1987), 57-95.

CRACCO RUGGINI, *Storia totale* = L. CRACCO RUGGINI, *Storia totale di una piccola città: Vicenza romana*, in: *Storia di Vicenza I* (a cura di A. BROGLIO e L. CRACCO RUGGINI), Vicenza 1987.

CURTI, *Il regno* = G. CURTI, *Il regno millenario in Vittorino di Petovio, «Augustinianum»* 18 (1978), 419-433.

CUSCITO, *S. Giusto* = G. CUSCITO, *S. Giusto e le origini cristiane a Trieste*, AT IV, 31-32 (1969-1970), 3-36.

CUSCITO, *La basilica* = G. CUSCITO, *La basilica martiriale paleocristiana di Trieste*, AMSI 18 (1970), 37-68.

CUSCITO, *Hoc cubile* = G. CUSCITO, *Hoc cubile sanctum. Contributo per uno studio sulle origini cristiane in Istria*, AMSI 19 (1971), 77-90.

CUSCITO, *I reliquiari* = G. CUSCITO, *I reliquiari paleocristiani di Pola. Contributo alla storia delle antichità cristiane in Istria*, AMSI 20-21 (1972-1973), 91-126.

- CUSCITO, *Le epigrafi* = G. CUSCITO, *Le epigrafi musive della basilica martiriale di Trieste*, AqN 44 (1973), 127-166.
- CUSCITO, *Testimonianze archeologiche monumentali sul più antico culto dei santi nella «Venetia et Histria»*, AqN 45-46 (1974-1975), 631-668.
- CUSCITO, *Cristianesimo antico* = G. CUSCITO, *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria* («Fonti e studi per la storia della Venezia Giulia» 2/3), Trieste 1977.
- CUSCITO, *Questioni* = G. CUSCITO, *Questioni agiografiche di Aquileia e dell'Istria. Contributo alla conoscenza del cristianesimo precostantiniano*, ACIAC 9/2 (1978), 167-198.
- CUSCITO, *Linee* = G. CUSCITO, *Linee di diffusione del cristianesimo nel territorio di Aquileia*, AAAAd 15 (1979), 603-626.
- CUSCITO, *Storia* = G. CUSCITO, *Storia di Trieste cristiana attraverso le sue chiese I*, Trieste 1982.
- CUSCITO, *Il contributo* = G. CUSCITO, *Il contributo della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria agli studi sulla tarda antichità*, AMSI 32 (1984), 97-144.
- CUSCITO, *Economia* = G. CUSCITO, *Economia e società*, in: *Da Aquileia a Venezia*, Milano 1980, 659-694.
- CUSCITO, *I santi* = G. CUSCITO, *I santi Mauro ed Eleuterio di Parenzo. L'identità, il culto, le reliquie*, Atti-Rovigno 16 (1985-1986), 33-61.
- CUSCITO, *Il primo cristianesimo* = G. CUSCITO, *Il primo cristianesimo nella «Venetia et Histria». Indagini e ipotesi*, AAAAd 28 (1986), 259-309.
- CUSCITO, *Fede* = G. CUSCITO, *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (sec. IV - VI)*, Udine 1987.
- CUSCITO, *Il culto* = G. CUSCITO, *Il culto di S. Crisogono fra Aquileia e Roma*, AAAAd 30 (1987), 255-274.
- CUSCITO, *Vescovo* = G. CUSCITO, *Vescovo e cattedrale nella documentazione epigrafica in occidente*, ACIAC 11 (1989), 735-776.
- CUSCITO, *Martiri* = G. CUSCITO, *Martiri cristiani ad Aquileia e in Istria. Documenti archeologici e questioni agiografiche*, Udine 1992.
- CUSCITO, *Le origini* = G. CUSCITO, *Le origini cristiane a Trieste fra tradizione agiografica e riscontri archeologici*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 47-93.
- CUSCITO, *La tradizione marciiana* = G. CUSCITO, *La tradizione marciiana aquileiese come problema storiografico*, in: NIERO, *San Marco*, 587-597.
- CUSCITO - CIAN; vedi CIAN - CUSCITO.
- CUSCITO - GALLI, *Parenzo* = G. CUSCITO - L. GALLI, *Parenzo*, Padova 1976.
- DANIÉLOU, *Théologie* = J. DANIÉLOU, *Théologie de judéo-christianisme*, Paris-Tournai 1958.
- DANIÉLOU, *Les origines* = J. DANIÉLOU, *Les origines de christianisme latin* («Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée» 3), Paris 1978.
- DE FRANCESCHI, *La leggenda* = Camillo DE FRANCESCHI, *La leggenda di San Germano martire polese*, AMSI 51-52 (1939-1940), 243-255.
- DE FRANCESCHI, *Saggi* = Carlo DE FRANCESCHI, *Saggi e considerazioni sull'Istria nell'alto medioevo III. Quando e come Cittanova d'Istria venne denominata Emona*, AMSI 19 n.s. (1971), 101-175.
- DE RUBEIS, *MEA* = B.M. DE RUBEIS, *Monumenta Ecclesiae Aquileiensis commentario historico-chronologico-critico illustrata*, Argentinae 1740.
- DE RUBEIS, *Dissertationes* = B.M. DE RUBEIS, *Dissertationes variae eruditionis sub una capitum serie collectae*, Venetiis 1762.
- DE TILLEMONT, *Memoires* = M.L. DE TILLEMONT, *Memoires pour servir à l'histoire ec-*

clésiastique des six premiers siècles II, A Venise 1732 (2. ediz.).

DEKKERS - GAAR, *Clavis* = E. DEKKERS - A. GAAR, *Clavis patrum Latinorum*, Turnholti 1961 (2. ediz.).

DELEHAYE, *Saints* = H. DELEHAYE, *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, AB 18 (1899), 369-411 (traduz. italiana: AMSI 16 (1900), 360-405).

DELEHAYE, *Sanctus* = H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* («Subsidia hagiographica» 17), Bruxelles 1927.

DELEHAYE, *Les origines* = H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* («Subsidia hagiographica» 20), Bruxelles 1933 (2. ediz.).

DELEHAYE, *Étude* = H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre* («Subsidia hagiographica» 23), Bruxelles 1936.

DELEHAYE, *Les légendes* = H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* («Subsidia hagiographica» 18a), Bruxelles 1955 (4. ediz.).

DEMUS, *The ciborium mosaics* = O. DEMUS, *The ciborium mosaics of Parenzo*, «The Burlington Magazine» 86 (1945), 238-245.

DEPERIS, *S. Mauro* = P. DEPERIS (con appendice dell'avv. A. AMOROSO), *S. Mauro e S. Eleuterio vescovi martiri di Parenzo*, AMSI 14 (1898), 1-133.

DEPERIS, *Parenzo* = P. DEPERIS, *Parenzo cristiana*, AMSI 14 (1898), 395-539.

DUBOIS, *Les martyrologues* = J. DUBOIS, *Les martyrologues du moyen âge latin* («Typologie des sources du moyen âge occidental», fasc. 26), Turnhout 1978.

DULAËY, *Victorin (sur l'Antéchrist)* = M. DULAËY, *Victorin de Poetovio est-il l'auteur de l'opuscule sur l'Antéchrist publié par A.C. Vega?*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 21 (1985), 258-261.

DULAËY, *Jérôme, Victorin* = M. DULAËY, *Jérôme, Victorin et le millénarisme*, in: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* (ed. Y.-M. DUVAL), Paris 1988, 83-98.

DULAËY, *Jérôme «éditeur»* = M. DULAËY, *Jérôme «éditeur» du Commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio*, «Revue des Études Augustiniennes» 37 (1991), 199-236.

DULAËY, *Le Fragment* = M. DULAËY, *Le Fragment chronologique de Victorin de Poetovio et la culture grecque aux confins de l'Empire dans la seconde moitié du III^e siècle*, in: *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV* («XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Studia ephemeridis 'Augustinianum'» 42), 1993, 127-145.

DULAËY, *Victorin I-II* = M. DULAËY, *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. Tome I: Texte, Tome II: Notes et tables* («Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité» 140), Paris 1993.

DUVAL - CAILLET, *La recherche* = N. DUVAL - J.-P. CAILLET, *La recherche sur les églises doubles depuis 1936: historique et problématique*, AnTard 4, (1996), 22-37.

DUVAL, *Les relations* = Y.-M. DUVAL, *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV^e siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan*, AAAd 4 (1973), 1171-234.

DUVAL, *Aquilée et la Palestine* = Y.-M. DUVAL, *Aquilée et la Palestine entre 370 et 420*, AAAd 12 (1977), 263-322.

EAVES, *Annulling a Myth* = F.G. EAVES, *Annulling a Myth: A Reassessment of the Earlier Phases of the Eufasian Basilica at Poreč, and of the Evidence for Domus Ecclesiae*, Nottingham 1993 (tesi di dottorato, in corso di stampa in *British Archaeological Reports, International Series*).

EGGER, *Der heilige Hermagoras* = R. EGGER, *Der heilige Hermagoras. Eine kritische Untersuchung*, Klagenfurt 1948.

FEDALTO, *Fondamenti* = G. FEDALTO, *Fondamenti storici della tradizione marciara aquileiese*, «Il santo. Rivista Antoniana di storia dottrina arte» 24 (1984), 355-362.

FEDALTO, *Dalla predicazione* = G. FEDALTO, *Dalla predicazione apostolica in Dalmazia ed Illirico alla tradizione marciana aquileiese. Considerazioni e problemi*, AAAAd 26 (1985), 237-259.

FEDALTO, *San Marco* = G. FEDALTO, *San Marco tra Babilonia, Roma e Aquileia: nuove ipotesi e ricerche*, in: NIERO, *San Marco*, 35-50.

FISCHER, *Die Einheit* = J. FISCHER, *Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Viktorin von Pettau und deren Quellen*, «Münchner Theologische Zeitschrift» 1/3 (1950), 96-101.

FLICHE - MARTIN, *Storia* = A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa* 1 (*La Chiesa primitiva*, di J. LEBRETON e J. ZEILLER); 2 (*Dalla fine del II secolo alla pace costantiniana*, di J. LEBRETON e J. ZEILLER), Torino 1976-1977 (3. ediz.).

FREND, *Martyrdom* = W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.

FRIESINGER - TEJRAL - STUPPNER, *Markomannenkriege* = H. FRIESINGER - J. TEJRAL - A. STUPPNER (ed.), *Markomannenkriege - Ursachen und Wirkungen*, Brno 1994.

FROS, *Inédits* = H. FROS, *Inédits non recensés dans la BHL*, AB 102 (1984), 355-380.

FUHRMANN, *Studien* 1-2 = H. FUHRMANN, *Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate*, 1. Teil, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» 39 (1953), 131-176; 2. Teil, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung...» 40 (1954), 1-84.

GAGÉ, *Commodien* = J. GAGÉ, *Commodien et le moment millénariste du III^e siècle* (258-262 ap. J.-C.), «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 41 (1961), 355-378.

GAMBER, *Zur ältesten Liturgie* = K. GAMBER, *Zur ältesten Liturgie Aquileias*, «Ostkirchliche Studien» 11 (1962), 52-56.

GAMBER, *Domus ecclesiae* = K. GAMBER, *Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquileias sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jhs. liturgiegeschichtlich untersucht* («Studia patristica et liturgica» 2), Regensburg 1968.

GÁSPÁR, *Episcopi* = D. GÁSPÁR, *Episcopi Pannoniae*, «Römisches Österreich» 17-18 (1989-1990), 99-105.

GÁSPÁR, *Christianity* = D. GÁSPÁR, *Christianity in Pannonia*, in: *Religions and Cults in Pannonia* (ed. J. FITZ), Székesfehérvár 1998, 43-49.

GEORGE - GRELOT, *Introduction* = A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduction à la Bible. Édition nouvelle. Tome 3. Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. 1-5, Paris 1976-1977.

GRÉGOIRE, *Les persécutions* = H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire Romain*, Bruxelles 1964 (4. ediz.).

GRÉGOIRE, *Manuale* = R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987.

GRÉGOIRE, *Le passioni* = R. GRÉGOIRE, *Le passioni degli antichi martiri di Trieste*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 95-111.

GUILLOU, *Régionalisme* = A. GUILLOU, *Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantin au VII^e siècle. L'exemple de l'Exarchat et de la Pentapole d'Italie*, Roma 1969.

GUYOT - KLEIN, *Das frühe Christentum* = P. GUYOT - R. KLEIN, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen I-II*, Darmstadt 1993-1994.

HAHN, *Bibliothek*; vedi le fonti scelte.

HANSON, *Patrick* = R.P.C. HANSON, *Patrick and the Mensura Fidei*, «Studia patristica» 10 (1970), 109-111.

HANSON, *The Rule* = R.P.C. HANSON, *The Rule of Faith of Victorinus and of Patrick*, in: *Latin script and letters A.D. 400-900. Festschrift L. Bieler* (edd. J.J.O'MEARA - B. NAU-

MANN, Leiden 1976), 25-36 (= *Studies in Christian Antiquity*, Edinburgh 1985, 319-331).

HARNACK, *Die Mission* = A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden s.a. (ristampa della 4. edizione dell'anno 1924).

HARNACK, *Geschichte* = A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* 1-2, Leipzig 1958 (2. edizione).

HARNACK, *Marcion* = A. v. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, Darmstadt 1985 (2. edizione).

HARREITHER, *Der hl. Florian* = R. HARREITHER, *Der hl. Florian. Der einzige namentlich bekannte Martyrer in Noricum Ripense*, in: BRATOŽ, *Westillyricum*, 235-262.

HARREITHER, *Die Anfänge* = R. HARREITHER, *Die Anfänge des Christentums in Uferonoricum*, in: *Römermuseum Favianis-St. Severin, Mautern/Donau. Katalog*, Mautern 1998, 80-84.

HAUSSLEITER, *Der chiliastische Schlußabschnitt* = J. HAUSSLEITER, *Der chiliastische Schlußabschnitt im echten Apokalypsenkommentar des Bischofs Victorinus von Pettau*, «Theologisches Litteraturblatt» 16-17 (1895), 193-199.

HAUSSLEITER, *Prolegomena* = J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, in: VICTORINUS, *Opera*, CSEL 49, Vindobonae 1916, VII-LXVI.

HELGELAND, *Christians and the Roman Army* from Marcus Aurelius to Constantine, ANRW II, 23, 1, 1979, 724-834.

HERZOG - SCHMIDT, *Handbuch* = R. HERZOG - P.L. SCHMIDT, *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike. Fünfter Band: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, München 1989.

HEUWIESER, *Geschichte* = M. HEUWIESER, *Geschichte des Bistums Passau*, Passau 1939.

HITZINGER, *Die Bischöfe* = P. HITZINGER, *Die Bischöfe von Emona*, «Mittheilungen des historischen Vereins für Krain» 1857, 105-103; 117-124.

HOPPENBROUWERS, *Recherches* = H.A.M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance* («Latinitas Christianorum primaeva. Studia ad sermonem Latinum Christianum pertinentia» 15), Nijmegen 1961.

HORVAT, *Jubiläums-Feier* = F. HORVAT, *Die 1600-jährige Jubiläums-Feier des Märtyrertodes des Hl. Victorinus, Bischofs von Poetovio, in der Propstei- und Stadtpfarrkirche zum hl. Georg in Pettau. Festschrift*, Marburg 1904.

IRENEO DELLA CROCE, *Historia* = IRENEO DELLA CROCE, *Historia antica e moderna, sacra e profana, della Città di Trieste* («Historiae urbium et regionum italiae rariores» IX), Bologna 1965 (prima ediz. 1698).

JÄGGI, *S. Ilario* = C. JÄGGI, *S. Ilario in Aquileia: eine frühchristliche Memorie in ihrem städtebaulichen Kontext*, AqN 60 (1989), 297-306.

JANSSENS, *Il cristiano* = J. JANSSENS, *Il cristiano di fronte al martirio imminente*, «Gregorianum» 66 (1985), 405-427.

JARAK, *Martyres* = M. JARAK, *Martyres Pannoniae - the Chronological position of the panonian Martyrs in the Course of Diocletian's Persecution*, in: BRATOŽ, *Westillyricum*, 263-289.

JARAK, *Passio* = M. JARAK, *Passio sancti Anastasii martyris*, «Opuscula Archaeologica» 21, Zagreb 1997, 151-165.

JEDIN, *Storia* = H. JEDIN, *Storia della chiesa*, vol. I (K. BAUS, *Le origini*), Milano 1980 (3. ediz.).

JELOČNIK, *The Čentur Hoard* = A. JELOČNIK, *Čenturska zakladna najdba folisov Mak-*

sencija in tetrahije - *The Čentur Hoard: Folles of Maxentius and of Tetrarchy* («Situla» 12), Ljubljana 1973.

JELOČNIK - KOS, *The Čentur C-Hoard* = A. JELOČNIK - P. KOS, *Zakladna najdba Čentur-C. Folisi Maksencija in tetrahije* - *The Čentur C-Hoard. Folles of Maxentius and of the Tetrarchy* («Situla» 23), Ljubljana 1983.

KANDLER, *Pel fausto ingresso* = P. KANDLER, *Pel fausto ingresso di monsignore illustrissimo e reverendissimo D. Bartolomeo Legat vescovo di Trieste e Capodistria... nella sua chiesa di Trieste*, Trieste 1847.

KANDLER, *Die una lapida* = P. KANDLER, *Di una lapida cristiana rinvenuta in Parenzo*, «L'Istria» 2 (1847), 219-222.

KANDLER, *Di S. Pelagio* = P. KANDLER, *Di S. Pelagio patrono di Cittanova e di S. Fiore*, «L'Istria» 2 (1847), 228-233.

KANDLER, CDI = P. KANDLER, *Codice Diplomatico Istriano* (vedi le fonti scelte).

KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* = F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, 1-2, Leipzig 1894/1900.

KEHR, *Italia pontificia* = P.F. KEHR, *Italia pontificia* 7/1-2 (vedi le fonti scelte).

KELLY, *Rufinus* = J.N.D. KELLY, *Rufinus. A Commentary on the Apostles' Creed*, Westminster-London 1955.

KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* = J.N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Berlin 1971.

KLEMENC, *Kršćanstvo* = J. KLEMENC, *Kršćanstvo v Emoni* (*Das Christentum in Emona*), «Nova pot» 14 (1962), 349-360.

KLEMENC, *Starokrščanska svetišča* = J. KLEMENC, *Starokrščanska svetišča v Sloveniji* (*Altchristliche Heiligtümer in Slowenien*), AV 18 (1967), 111-135.

KOBLAR, *Praznovanje* = A. KOBLAR, *Praznovanje oglejskih svetnikov v ljubljanski škofiji* (*La celebrazione dei santi aquileiesi nella diocesi di Ljubljana*), «Izvestija muzejskega društva za Kranjsko» 4 (1894), 247-251.

KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* = H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* («Arbeiten zur Kirchengeschichte» 4), Bonn 1926.

KOS, *The Monetary Circulation* = P. KOS, *The Monetary Circulation in the Southeastern Alpine Region ca. 300 B.C. - A.D. 1000* («Situla» 24), Ljubljana 1986.

KOS, *Gradivo*; vedi le fonti scelte.

KOS, *Izbrano delo* = F. KOS, *Izbrano delo* (Scritti scelti), Ljubljana 1982.

KOVAČIČ, *Šestnajststoletnica* = F. KOVAČIČ, *Šestnajststoletnica smrti sv. Viktorina* (1600-Jahr-Feier des Todes des Hl. Viktorin), «Voditelj v bogoslovnih vedah» 7 (1904), 55-63; 179-195.

KOVAČIČ, *O najstarejši zgodovini* = F. KOVAČIČ, *O najstarejši zgodovini oglejske cerkve* (Della più antica storia della chiesa aquileiese), «Voditelj v bogoslovnih vedah» 7 (1904), 509-510.

KOVAČIČ, *Petovij* = F. KOVAČIČ, *Petovij in Celeja v starokrščanski dobi* (Poetovio e Celeia nell'età paleocristiana), in: M. ABRAMIČ - V. HOFFILLER (edd.), *Strena Buliciana*, Split 1924, 387-395.

KOVAČIČ, *Zgodovina* = F. KOVAČIČ, *Zgodovina Lavantinske škofije* (1228-1928) (Storia della diocesi di Lavant), Maribor 1928.

KRAHWINKLER, *Friaul* = H. KRAHWINKLER, *Friaul im Frühmittelalter. Geschichte einer Region vom Ende des fünften bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts*, Wien-Köln-Weimar 1992.

LABRIOLLE, *Histoire* = P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature chrétienne*, Paris 1924 (2. edizione).

- LAMUT, *Ptujski arheološki zbornik* = B. LAMUT (ed.), *Ptujski arheološki zbornik. Ob 100-letnici muzeja in Muzejskega društva* (Miscellanea archeologica al centenario del Museo e la Società Museale di Ptuj), Ptuj 1993.
- LANZONI, *Le diocesi* = F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza 1927.
- LÄPPLE, *L'apocalisse* = A. LÄPPLE, *L'apocalisse. Un libro vivo per il cristiano d'oggi* («Parola e Liturgia» 7), Roma 1980 (2. ediz.).
- LECLERCQ, *Illyricum* = H. LECLERCQ, *Illyricum*, DACL 7/1 (1926), coll. 89-180.
- LEICHT, *Un presunto ritratto* = P.S. LEICHT, *Un presunto ritratto del papa aquileiese Pio I*, AqN 24-25 (1953-1954), 111-118.
- LEMARIÉ, *La testimonianza* = J. LEMARIÉ, *La testimonianza del martirio nei sermoni di Cromazio di Aquileia*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 5 (1969), 3-12.
- LEMARIÉ, *La liturgia d'Aquilée* = J. LEMARIÉ, *La liturgia d'Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d'Ambroise*, AAAAd 4 (1973), 249-270.
- LEMARIÉ, *La liturgia de Ravenne* = J. LEMARIÉ, *La liturgia de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l'ancienne liturgie d'Aquilée*, AAAAd 13 (1978), 355-373.
- LENEL, *Studien* = W. LENEL, *Venezianisch-Istrische Studien. Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, 9. Heft, Strassburg 1911.
- LETTICH, *Ancora sulla basilica* = G. LETTICH, *Ancora sulla basilica martiriale di Trieste*, AMSI 26 (1978), 157-188.
- LETTICH, *Note* = G. LETTICH, *Note marginali sulle origini del cristianesimo aquileiese*, «Studi Goriziani» 51-52 (1980), 53-69.
- LHOTSKY, *Quellenkunde* = A. LHOTSKY, *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs* («MIÖG Ergänzungsband» 19), Graz - Köln 1963.
- LIEB - WÜTHRICH, *Lexikon* = H. LIEB - R. WÜTHRICH, *Lexikon topographicum der römischen und frühmittelalterlichen Schweiz* 1 («Antiquitas» 1/15), 1967.
- LUDWIG, *L'evangelario* = U. LUDWIG, *L'evangelario di Cividale e il Vangelo di san Marco. Per la storia di una reliquia marciana*, in: NIERO, *San Marco*, 179-204.
- MACHOLZ, *Spuren* = W. MACHOLZ, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Jena 1902.
- MANZUOLLI, *Vite et fatti* = N. MANZUOLLI, *Vite et fatti de'santi et beati dell'Istria con l'invenzione de' loro corpi*, In Venetia 1611.
- MARCON, *Dove nacque* = E. MARCON, *Dove nacque il «Martyrologium Hieronymianum?»*, «Studi Goriziani» 18 (1955), 77-93.
- MARCON, *La «domus ecclesiae»* = E. MARCON, *La «domus ecclesiae» di Aquileia. Ipotesi e indagini*, Cividale 1958.
- MARGETIĆ, *Histrica et Adriatica* = L. MARGETIĆ, *Histrica et Adriatica. Raccolta di saggi storico-giuridici e storici* («Collana degli Atti Centro di ricerche storiche-Rovigno» 6), Trieste 1983.
- MARINI, *Leggende* = E. MARINI, *Leggende dei tre Santi protettori di Trieste*, in: *Enciclopedia monografica del Friuli-Venezia Giulia* 3 (Udine 1978), 1401-1402.
- MARUŠIĆ, *Das spätantike Pula* = B. MARUŠIĆ, *Das spätantike und byzantinische Pula*, Pula 1967.
- MARUŠIĆ, *Le christianisme* = B. MARUŠIĆ, *Kršćanstvo i poganstvo na tlu Istre u IV i V stoljeću - Le christianisme et le paganisme sur le sol de l'Istrie aux IV^e e V^e siècle*, AV 29 (1978), 549-572.
- MARUŠIĆ, *Kapela sv. Ivana* = B. MARUŠIĆ, *Kapela sv. Ivana u samostanu sv. Franje u Puli*, «Histria archaeologica» 13-14, Pula 1982-1983, 36-43.
- MAZZOTTI, *Il culto* = M. MAZZOTTI, *Il culto e le reliquie dei santi Canziani in Ravenna*,

AAAd 6 (1974), 343-349.

McCLEARY, *Note* = N. McCLEARY, *Note storiche ed archeologiche sul testo della «Translatio sancti Marci»*, MSF 27-28-29 (1931-1932-1933), 223-264.

McCULLOH, *The «Passio Mauri Afri»* = J.M. McCULLOH, *The «Passio Mauri Afri» and Hrabanus Maurus' Martyrology*, AB 91 (1973), 391-413.

MEDER, *Mozaik* = J. MEDER, *Mozaik u kapeli sv. Ivana u samostanu sv. Franje u Puli* (Riassunto: The mosaic in the Chapel of St. John at the Monastery of St. Francis in Pula), «Opuscula archaeologica» 22 (1998), 81-88.

MEHLMANN, *Tertulliani Apologeticum* = J. MEHLMANN, *Tertulliani apologeticum a Victorino Petavionensi citatum*, «Sacris erudiri» 15 (1964), 413-419.

MENIS, *La lettera* = G.C. MENIS, *La lettera XII attribuita a sant'Ambrogio e la questione marciara aquileiese*, RSCI 18 (1964), 243-253.

MENIS, *La «passio»* = G.C. MENIS, *La «Passio» dei santi Ermacora e Fortunato nel cod. 4 della biblioteca Guarneriana*, «Studi di letteratura popolare friulana» 1 (1969), 15-49.

MENIS, *Nuovi studi* = G.C. MENIS, *Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia*, «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine» 1970-1972, ser. VII, vol. 9, Udine 1971.

MENIS, *Pio Paschini* = G.C. MENIS, *Pio Paschini e le antichità cristiane del Friuli*, in: *Atti del convegno di studio sul Pio Paschini nel centenario della nascita (1878-1978)*, Città del Vaticano 1978, 17-34.

MENIS, *La cultura* = G.C. MENIS, *La cultura teologica del clero aquileiese all'inizio del IV secolo indagata attraverso i mosaici teodoriani ed altre fonti*, AAAd 22 (1982), 463-527 (anche come monografia con la propria paginazione).

MENIS, *Il complesso* = G.C. MENIS, *Il complesso episcopale teodoriano di Aquileia e il suo battistero*, «Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine 1986», Udine 1986.

MERISI, *L'evangelizzazione* = A. MERISI, *L'evangelizzazione dell'alta Italia e l'origine della sede episcopale di Milano*, «Archivio storico Lombardo» ser. VI, ann. 52 (1925), 1-39.

MIKLAVČIČ, *Hermogenes-Hermagoras* = M. MIKLAVČIČ, *Hermogenes-Hermagoras*, in: *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*, Ljubljana 1962, 363-367.

MIRABELLA ROBERTI, *La memoria* = M. MIRABELLA ROBERTI, *La memoria di San Proto a San Canzian d'Isonzo*, AqN 31 (1960), 85-94.

MIRABELLA ROBERTI, *La basilica* = M. MIRABELLA ROBERTI, *La basilica paleocristiana di San Giusto a Trieste*, in: *Kunsthistorische Studien. Festschrift F. Gerke*, Baden-Baden 1962, 55-64 (ristampa in: *Scritti di archeologia*, AMSI 27-28, 1979-1980, 105-121).

MIRABELLA ROBERTI, *Una basilica* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Una basilica paleocristiana a San Canzian d'Isonzo*, «Studi Goriziani» 39 (1966), 43-62.

MIRABELLA ROBERTI, *Memoriae* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Memoriae paleocristiane nell'area aquileiese*, ACIAC 7 (Trier 1965), 629-635 (ristampa: *Scritti di archeologia*, AMSI 27-28, 1979-1980, 303-311).

MIRABELLA ROBERTI, *La basilica paleocristiana* = M. MIRABELLA ROBERTI, *La basilica paleocristiana di San Canzian d'Isonzo*, AqN 38 (1967), 61-86 (= *Scritti di archeologia*, AMSI 27-28, 1979-1980, 313-331).

MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto* = M. MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto*, Trieste 1970.

MIRABELLA ROBERTI, *Origini* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Origini cristiane in Istria*, AAAd 2 (1972), 141-146.

MIRABELLA ROBERTI, *I mosaici* = M. MIRABELLA ROBERTI, *I mosaici di San Canzian d'Isonzo*, AAAd 8 (1975), 235-244.

MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni sulle aule teodoriane di Aquileia*, in: *Scritti di archeologia*, AMSI 27-28 (1979-1980), 197-226.

- MIRABELLA ROBERTI, *Che cosa* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Che cosa hanno dato di nuovo gli scavi a San Canzian d'Isonzo*, «Quaderni Giuliani di storia» 2 (1981), 7-12.
- MIRABELLA ROBERTI, *Dal paganesimo* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Dal paganesimo al cristianesimo sul colle di San Giusto*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 37-46.
- MIRABELLA ROBERTI - TAVANO, *San Canzian* = M. MIRABELLA ROBERTI - S. TAVANO, *San Canzian d'Isonzo, Piccola guida*, Trieste 1977.
- MIRABELLA ROBERTI, *Le campagne* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Le campagne di scavo a San Canzian d'Isonzo*, in: *Ad Aquas Gradatas, Segni romani e paleocristiani a San Canzian d'Isonzo*. Saggi di L. Bertacchi (et al.), Comune di San Canzian d'Isonzo 1991, 7-9.
- MÓCSY, *Nomenclator* = A. MÓCSY, R. FELDMANN, E. MARTON, M. SZILAGYI (edd.), *Nomenclator provinciarum Europae Latinarum et Galliae Cisalpiniae cum indice inverso* («Dissertationes Pannonicae» III/1), Budapest 1983.
- MOLTHAGEN, *Der römische Staat* = J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert* («Hypomnemata» 28), Göttingen 1975 (2. ediz.).
- MONTICOLO, *L'inventio* = G. MONTICOLO, *L'inventio e la translatio dei santi Ermacora e Fortunato nel cod. Marciano Lat. X, 37*, «Nuovo Archivio Veneto» anno 2, 3/1 (1892), 117-156.
- MOR, *Per la storia* = C.G. MOR, *Per la storia del primo cristianesimo in Friuli*, MSF 43 (1958-1959), 19-32.
- MOR, *Aquileia* = G.C. MOR, *Aquileia ed Alessandria*, MSF 46 (1965), 253-254.
- MOREAU, *Die Christenverfolgung* = J. MOREAU, *Die Christenverfolgung im Römischen Reich*, Berlin 1961.
- MORIN, *Notes* = G.D. MORIN, *Notes sur Victorin de Pettau*, JTS 7 (1906), 456-459.
- MURPHY, *Rufinus* = F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945.
- NAGY, *A Pannoniai* = T. NAGY, *A Pannoniai kereszténység története a Római védőrend-szer összeomlásáig* («Dissertationes Pannonicae» 2/2), Budapest 1939 (= Storia del cristianesimo nella Pannonia fino alla caduta della difesa della frontiera Romana).
- NAPOTNIK, *Sveti Viktorin* = M. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin, škof ptujski, cerkveni pisatelj in mučenec*, Na Dunaji 1888 (= S. Vittorino, vescovo di Poetovio, scrittore ecclesiastico e martire).
- NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus* = W. NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus nec episcopus nec martyr*, «Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs» 8 (1964), 7-42.
- NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis* = W. NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis. Lorch-Stätte des heiligen Florian und seiner Gefährten*, Wien-Linz-Passau 1968.
- NEUMÜLLER, *Der heilige Florian* = W. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian und seine «Passio»*, «Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs» 10 (1971), 1-35.
- NEUMÜLLER, *Die lorcher Martyrer* = W. NEUMÜLLER, *Die lorcher Martyrer*, «Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs» 11 (1974), 3-29.
- NEŽIĆ, *Istarski sveci* = D. NEŽIĆ, *Istarski sveci i blaženici* (Santi e beati istriani), in: (A.A.V.V.), *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb 1979, 264-277.
- NEŽIĆ, *Istarska crkva* = D. NEŽIĆ, *Istarska crkva jedna*, Poreč 1978 (= La chiesa istriana unita).
- NIERO, *I martiri* = A. NIERO, *I martiri aquileiesi*, AAAd 22 (1982), 151-174.
- NIERO, *Il culto* = A. NIERO, *Il culto di S. Marco (da Alessandria a Venezia)*, AAAd 38 (1992), 15-40.
- NIERO, *Santi* = A. NIERO, *Santi aquileiesi e veneti in Dalmazia*, AAAd 26 (1985), 261-288.

- NIERO, *San Marco* = A. NIERO (ed.) *San Marco: aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno di studi Venezia, 26-29 aprile 1994*, a cura di Antonio Niero, Venezia 1996.
- NOLL, *Frühes Christentum* = R. NOLL, *Frühes Christentum in Österreich. Von den Anfängen bis um 600 nach Chr.*, Wien 1954.
- Nomenclator*, vedi MÓCSY, *Nomenclator* (sopra).
- NOVELLO, *Note* = A. NOVELLO, *Note di paleopatologia sulle reliquie di San Giusto e San Servolo*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 179-184.
- PANI ERMINI; vedi CANTINO WATAGHIN.
- PARENTIN, *Cittanova* = L. PARENTIN, *Cittanova d'Istria*, Trieste 1974.
- PARENTIN, *Una pergamena* = L. PARENTIN, *Una pergamena e tre targhe*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 371-381.
- PASCHINI, *Sulle origini* = P. PASCHINI, *Sulle origini della Chiesa d'Aquileia*, «Rivista di scienze storiche» 1 (1904), 24-32; 123-133; 187-197; 283-294; 352-364 (anche come monografia: Pavia 1905).
- PASCHINI, *La chiesa aquileiese* = P. PASCHINI, *La chiesa aquileiese ed il periodo delle origini*, Udine 1909.
- PASCHINI, *A proposito* = P. PASCHINI, *A proposito dei martiri aquileiesi*, AqN 3 (1933), 25-30.
- PASCHINI, *Storia* = P. PASCHINI, *Storia del Friuli 1 (dalle origini alla metà del duecento)*, Udine 1953 (2. edizione).
- PASCHINI, *Le fasi* = P. PASCHINI, *Le fasi di una leggenda aquileiese*, RSCI 8 (1954), 161-184.
- PASCHOUD, *La doctrine* = F. PASCHOUD, *La doctrine chrétienne et l'idéologie impériale romaine*, in: *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques III^e- XIII^e siècles* («Actes du Colloque de la Fondation Hardt»), Genève 1979, 31-72.
- PAVAN, *Dall'Adriatico* = M. PAVAN, *Dall'Adriatico al Danubio*. A cura di M. Bonamen- te e G. Rosada, Padova 1991.
- PERI, *Le chiese* = V. PERI, *Le chiese dei primi secoli nella regione Giuliana. A proposito di un libro sul cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria*, RSCI 34 (1980), 188-203.
- PERI, *La pentarchia* = V. PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, «Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo» 34 (1988), 209-311.
- PERI, *Aquileia* = V. PERI, *Aquileia nella trasformazione storica del titolo patriarcale*, AAAd 38 (1992), 41-63.
- PESANTE, *S. Mauro* = G. PESANTE, *S. Mauro protettore della città di Parenzo*, Parenzo 1891.
- PICARD, *Le souvenir* = J.-Ch. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au XI^e siècle* («Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome» 268), Roma 1988.
- PIETRI, *Naissance* = Ch. et L. PIETRI, *Naissance d'une chrétienté (250-430). Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II*, Desclée 1995.
- PILLINGER, *Christenverfolgung* = R. PILLINGER, *Christenverfolgung und «Tempelsturm» in der Austria Romana*, «Schriften des Instituts für Österreichkunde» 48, Wien 1986, 5-17 (la traduzione slovena in: ZČ 39, 1985, 173-183).
- PLESNIČAR-GEC, *Old Christian Center* = L. PLESNIČAR-GEC, *Starokrščanski center v Emoni - Old Christian Center in Emona* («KiM» 21), Ljubljana 1983.
- POGATSNIG, *Parenzo* = A. POGATSNIG, *Parenzo. Dalle origini sino all'imperatore Giustiniano*, AMSI 26 (1910), 1-79.
- POXRUCKER, *Der heilige Maximilian* = M. POXRUCKER, *Der heilige Maximilian. Eine Stu-*

- die über die Maximiliansquellen, «Abhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern» 58, Landshut 1925, 167-201.
- PRELOG, Poreč = M. PRELOG, Poreč. *Grad i spomenici* (Parenzo. La città e i monumenti), Beograd 1957.
- PRELOG, The Basilica = M. PRELOG, The Basilica of Euphrasius in Poreč, Zagreb - Poreč 1994.
- PRESSACCO, Sermone = G. PRESSACCO, Sermone, cantu, choreis et... Marculis. Cenni di storia della danza in Friuli, Udine 1991.
- PRESSACCO, Marco = G. PRESSACCO, Marco «christianus et medicus», in: NIERO, San Marco, 647-684.
- QUASTEN, Patrologia = J. QUASTEN, Patrologia 1-3, Roma 1983.
- QUENTIN, Les martyrologues = H. QUENTIN, Les martyrologues historiques du moyen âge. Étude sur la formation du Martyrologe Romain («Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique» 3), Paris 1908.
- QUILLIET, Descente = H. QUILLIET, Descente de Jésus aux enfers, «DTS» 4/1 (1924), 565-619.
- RAPISARDA, I quattro cavalieri = G. RAPISARDA LO MENZO, I quattro cavalieri (Apoc. 6,1-8) nell'interpretazione di alcuni commentatori latini (V-VIII sec.), «Orpheus» 6 (1985), 62-89.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, Per una nuova interpretazione = D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, Per una nuova interpretazione dell'epigrafe sepolcrale del vescovo e «confessor» parentino Mauro, ACIAC 9/2, 1975 (1978), 441-449.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, Anastasio = D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, Anastasio «aquileiese», martire a Salona, e il cimitero che da lui prende nome, AAAd 26 (1985), 315-329.
- RIAVEZ, Introduzione = P. RIAVEZ, Introduzione alla storia e archeologia del quartiere dei santi martiri a Trieste, AMSI 97 (1997), 47-91.
- RITIG, Martyrologij = S. RITIG, Martyrologij srijemsko-pannonске metropolije (Martyrologio della metropoli sirmiense-pannonica), «Bogoslovska smotra» 2 (1911), 113-126; 248-268; 353-371.
- ROGOŠIĆ, Veliki Ilirik = R. ROGOŠIĆ, Veliki Ilirik (284-395) i njegova konačna dioba (396-437), Zagreb 1962 (Il grande Illirico 284-395 e la sua ultima ripartizione 396-437).
- ROSSI, Considerazioni = A.V. ROSSI, Considerazioni intorno alla formazione dei diritti metropolitici ed all'attribuzione del titolo patriarcale della chiesa di Aquileia (sec. IV-VI), MSF 43 (1958-1959), 61-143.
- RUGGINI; vedi CRACCO RUGGINI.
- RUINART, Acta martyrum; vedi le fonti scelte.
- SABUGAL, Io credo = S. SABUGAL, Io credo la fede della chiesa. Il simbolo della fede - storia e interpretazione, Roma 1986.
- SARIA, Noricum = B. SARIA, Noricum und Pannonien, «Historia» 1 (1950), 436-486.
- SARIA, Poetovio = B. SARIA, Poetovio, «RE» 21 (1951), coll. 1167-1184.
- SAXER, L'hagiographie = V. SAXER, L'hagiographie ancienne d'Aquilée à propos d'un livre récent, «MEFR Moyen âge - temps modernes» 32 (1980), 373-392.
- SAXER, L'Istria = V. SAXER, L'Istria e i santi istriani Servolo, Giusto e Mauro nei martyrologi e le passioni, AMSI 32 (1984), 57-96.
- SAXER, Les saints = V. SAXER, Les saints de Salone. Examen critique de leur dossier, in: U službi čovjeka. Zbornik nadbiskupa-metropolita dr. Frane Franića (ed. D. ŠIMUNŽA), Split 1987, 293-325.
- SCALON, Necrologium = C. SCALON, Necrologium Aquileiense («Fonti per la storia della Chiesa in Friuli» 1), Udine 1982.

- SCALON, *Un codice* = C. SCALON, *Un codice cividalese degli inizi del X secolo* (Cividale, cod. XXII), «Forum Iulii» 8 (1984), 13-24.
- SCALON, *Due codici* = C. SCALON, *Due codici cividalesi della metà del XII secolo* (Cividale, codd. XII e LXVII), MSF 65 (1985), 37-62.
- SCALON - PANI, *I codici* = C. SCALON e L. PANI, *I codici della Biblioteca capitolare di Cividale del Friuli*, Firenze 1998.
- SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand* = W. SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, ANRW II, 23,1 (1979), 460-723.
- SCHÖNLEBEN, *Carniola* = J.L. SCHÖNLEBEN, *Carniola antiqua et nova sive incltyi ducatus Carnioliae annales sacro-prophani ab orbe condito ad nostram usque aetatem per annorum seriem chronographice digesti*, Labaci 1681.
- SCHUSTER, *Victorinus* = M. SCHUSTER, *Victorinus von Pettau*, «RE» 8 A, 2 (1958), 2081-2085.
- SIMONETTI, *Il millenarismo* = M. SIMONETTI, *Il millenarismo da Origene a Metodio*, in: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, storica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Brugge 1975, 37-58.
- SIMONETTI, *Rufino* = M. SIMONETTI, *Rufino, spiegazione del credo*, Roma 1978.
- SMOLAK, *Zum Martyrium* = K. SMOLAK, *Zum Martyrium des Heiligen Florian*, «Mitteilungen zur frühchristlichen Archäologie in Österreich» 6 (1994), 4-16.
- SOLIN, *Juden* = H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt*, ANRW II, 29, 2 (1982), 587-789.
- SORDI, *Il cristianesimo* = M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.
- SPAGNOLO, *La prima evangelizzazione* = E. SPAGNOLO, *La prima evangelizzazione nella «Venetia et Histria»*. *Comunità lagunari. Fondazioni di monasteri*, Cittadella (Padova) 1982.
- STANCOVICH, *Biografia* = P. STANCOVICH, *Biografia degli uomini distinti dell'Istria 1*. Atti-Rovigno 2, 1971 (1 ediz. 1828).
- STRGAČIĆ, *Kršćanstvo* = A.M. STRGAČIĆ, *Kršćanstvo u rimskoj provinciji Dalmaciji do Milanskog edikta 313* (Il cristianesimo nella provincia romana di Dalmazia fino all'editto di Milano 313), Šibenik 1941.
- STROBEL, *Das Imperium Romanum* = K. STROBEL, *Das Imperium Romanum im '3. Jahrhundert'. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jb. n. Chr.* («Historia Einzelschriften» 75), Stuttgart 1993.
- SZOMBATHELY, *L'ufficio* = M. SZOMBATHELY, *L'ufficio di san Servolo della collezione Scaramangà*, AT 4,24 (1962), 59-82.
- ŠAŠEL, *Opera selecta* = J. ŠAŠEL, *Opera selecta* (edd. R. BRATOŽ - M. ŠAŠEL KOS, «Situila» 30), Ljubljana 1992.
- ŠAŠEL, *K zgodovini Emone* = J. ŠAŠEL, *K zgodovini Emone v rimskih napisih in literaturi* (Alla storia di Emona nelle iscrizioni Romane e nella letteratura), in: *Zgodovina Ljubljane. Prispevki za monografijo*, Ljubljana 1984, 35-45.
- ŠAŠEL KOS, *Fragment* = M. ŠAŠEL KOS, *Fragment einer widerspruechlich interpretierten griechischen Inschrift aus Poetovio*, «Linguistica» 20, Ljubljana 1980, 11-20.
- ŠONJE, *Il complesso* = A. ŠONJE, *Il complesso della prima basilica nella zona della Basilica Eufasiana a Parenzo*, ACIAC 6, 1962 (Città del Vaticano 1965), 799-806.
- ŠONJE, *Arheološka istraživanja* = A. ŠONJE, *Arheološka istraživanja na području Eufazijeve Bazilike u Poreču* (Ricerche archeologiche nella area della Basilica Eufasiana in Parenzo), «Jadranski zbornik» 7 (1966-1969), 249-287.
- ŠONJE, *Le costruzioni preeufasiane* = A. ŠONJE, *Predeufazijevske bazilike u Poreču* - Le

costruzioni preeufrasiane di Parenzo, «Zbornik Poreštine» 1 (1971), 219-264 (il testo croato), 265-312 (il testo italiano).

ŠONJE, *Krstionice* = A. ŠONJE, *Krstionice gradjevnog ansambla Eufrazijeve bazilike u Poreču* (Battisteri del complesso architettonico della Basilica Eufrasiana di Parenzo), AV 23 (1972), 289-322.

ŠONJE, *Crkvena arhitektura* = A. ŠONJE, *Crkvena arhitektura zapadne Istre. Područje porečke biskupije od IV do XVI. Stoljeća* (L'architettura ecclesiastica dell'Istria occidentale. L'area della diocesi di Parenzo dal IV al XVI secolo) («Analecta Croatica Christiana» 13), Zagreb - Pazin 1982.

ŠONJE, *I mosaici parietali* = A. ŠONJE, *I mosaici parietali del complesso architettonico della basilica Eufrasiana di Parenzo*, Atti-Rovigno 13 (1982-1983), 65-138.

ŠONJE, *I mosaici pavimentali* = A. ŠONJE, *I mosaici pavimentali delle basiliche paleocristiane del Parentino in rapporto con gli altri mosaici delle coste adriatiche*, Atti-Rovigno 16 (1985-1986), 95-164.

ŠPELIČ, *Il profetismo* = M. ŠPELIČ, *Il profetismo nelle opere di Vittorino di Petovio*, Roma 1993 (tesi del magistero della Pontificia Università Lateranense).

ŠPELIČ, *Nekaj potez* = M. ŠPELIČ, *Nekaj potez teologije Viktorina Ptujškega* (Alcune linee della teologia del Vittorino di Poetovio), in: S. KRAJNC (ed.), *Ptujška župnijska cerkev sv. Jurija*, Ptuj 1998, 31-37.

TAVANO, *Testimonianze* = S. TAVANO, *Testimonianze epigrafiche del culto dei martiri Proto e Crisogono a San Canciano*, «Studi Goriziani» 28 (1960), 151-164.

TAVANO, *Indagini* = S. TAVANO, *Indagini sulle «Aquae Gradatae»*, «Studi Goriziani» 3 (1961), 157-164.

TAVANO, *Storicità* = S. TAVANO, *Storicità dei martiri aquileiesi alla luce di recenti scoperte archeologiche*, Gorizia 1962.

TAVANO, *Aspetti* = S. TAVANO, *Aspetti del primitivo cristianesimo nel Friuli*, in: *La religiosità popolare nella valle padana* (Atti del II convegno di studi sul folklore padano), Modena 1965, 383-399.

TAVANO, *Mosaici* = S. TAVANO, *Mosaici paleocristiani nel Friuli orientale*, «Studi Goriziani» 37 (1965), 117-130.

TAVANO, *Appunti* = S. TAVANO, *Appunti per il nuovo «proprium» aquileiese-goriziano*, «Studi Goriziani» 39 (1966), 141-170.

TAVANO, *Sant'Ilario* = S. TAVANO, *Sant'Ilario, patrono di Gorizia*, «Società Filologica Friulana», 46° Congr. Sett. 1969, Udine 1969, 161-174.

TAVANO, *Aquileia e la «domus ecclesiae»* = S. TAVANO, *Aquileia e la «domus ecclesiae»*, RSCI 25 (1971), 487-515.

TAVANO, *Il culto* = S. TAVANO, *Il culto di San Marco a Grado*, in: *Scritti storici in memoria di Paolo Lino Zovatto*, Milano 1972, 201-219.

TAVANO, *Aquileia cristiana* = S. TAVANO, *Aquileia cristiana* (AAAd 3), Udine 1973.

TAVANO, *Mosaici parietali* = S. TAVANO, *Mosaici parietali in Istria*, AAAd 8 (1975), 245-274.

TAVANO, *Grado* = S. TAVANO, *Grado. Guida storica e artistica*, Udine 1976.

TAVANO, *Le cattedre* = S. TAVANO, *Le cattedre di Grado e la cultura artistica del mediterraneo orientale*, AAAd 12 (1977), 445-490.

TAVANO, *Nota marciiana* = S. TAVANO, *Nota marciiana*, «Felix Ravenna» CXXVII-CXXX (1984-1985), 455-469.

TAVANO, *Riflessioni* = S. TAVANO, *Riflessioni sulle «memorie» dei martiri aquileiesi*, «Il santo. Rivista Antoniana di storia dottrina arte» 24 (1984), 341-354.

TAVANO, *Aquileia* = S. TAVANO, *Aquileia*, «RAC Supplementum» 1 (1986), 522-553.

- TAVANO, *Aquileia e Grado* = S. TAVANO, *Aquileia e Grado. Storia - arte - cultura*, Trieste 1986.
- TAVANO, *Significati* = S. TAVANO, *Significati ed effetti della prima cristianizzazione della «Venetia et Histria»*, in: *Il Nord-Est: diversità e convergenze*, Vicenza 1990, 49-78.
- TAVANO, *Il «Proprium»* = S. TAVANO, *Il «Proprium» di Udine e di Gorizia. Aspetti storici e agiografici*, «Rivista Diocesana Udinese. Atti ufficiali e vita ecclesiale» 81/1 (1991), 60-73.
- TAVANO, *San Marco* = S. TAVANO, *San Marco nell'alto Adriatico prima di Venezia*, in: NIERO, *San Marco*, 51-61.
- TAVANO, *Il patriarcato* = S. TAVANO, *Il patriarcato di Aquileia. Unità e identità*, «Folium Ecclesiasticum dell'Arcidiocesi di Gorizia» n. 2/97, luglio-dicembre 1997 (estratto con la paginazione propria).
- TERRY - MUHLSTEIN, *New documentary evidence* = A. TERRY - T. MUHLSTEIN, *New documentary evidence for the restoration of the sixth-century wall mosaics at the Eufrasiana in Poreč: a preliminary report*, in: *Acta XIII congressus internationalis archaeologiae christianae, Pars II*, ed. N. CAMBI - E. MARIN («Studi di antichità cristiana» 54 - «Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku» Supl. Vol. 87-89), Città del Vaticano - Split 1998, 1047-1074.
- TESTINI, «Basilica» = P. TESTINI, «Basilica», «domus ecclesiae» e aule teodoriane di Aquileia, *AAAd* 22 (1982), 369-398.
- TESTINI - CANTINO WATAGHIN - PANI ERMINI, *La cattedrale* = P. TESTINI, G. CANTINO WATAGHIN, L. PANI ERMINI, *La cattedrale in Italia*, *ACIAC* 11 (1989), 5-232 (L'apporto per Aquileia e l'Istria da Cantino Wataghin).
- THOMAS, *Religion* = E.B. THOMAS, *Religion*, in: A. LENGYEL - G.T.B. RADAN (edd.), *The Archaeology of Roman Pannonia*, Budapest 1980, 177-206.
- THOMAS, *Das frühe Christentum* = E.B. THOMAS, *Das frühe Christentum in Pannonien im Licht der archäologischen Funde*, in: *Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung*, Linz 1982, 255-293.
- TOMMASINI, *De' commentarii* = G.F. TOMMASINI, *De' commentarii storici-geografici della provincia dell'Istria libri otto con appendice* (AT 4), Trieste 1838.
- TURNER, *An exegetical fragment* = C.H. TURNER, *An exegetical fragment of the third century*, *JTS* 5 (1904), 218-241.
- UGHELLUS, *Italia sacra* = F. UGHELLUS, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adjacentium*, Venetiis 1720 (2. edizione).
- URIZIO, *Relazione* = G. URIZIO, *Relazione storica della Chiesa della B.V. Miracolosa di Buje in Istria intitolata Madre della misericordia con gli atti della traslazione del corpo di S. Diodato martire. La serie dei vescovi emoniensi, le vite dei santi Servolo martire triestino e Massimo e Pelagio martiri di Cittanuova*, Trieste 1867.
- VALE, *I santi* = G. VALE, *I santi Ermacora e Fortunato nella liturgia di Aquileia e di Udine*, Udine 1910.
- VALVASOR, *Die Ehre* = J.V. VALVASOR, *Die Ehre des Herzogthums Krain*, Laybach 1689.
- VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale* = V. VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale e l'Istria. Le fonti letterarie greche e latine fino alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente* («Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina» 5), Roma 1994.
- VITTINGHOFF, *Handbuch* = F. VITTINGHOFF (ed.), *Handbuch der europäischen Wirtschaft- und Sozialgeschichte, Band 1. Europäische Wirtschaft- und Sozialgeschichte in der Römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 1990.
- WALLIS, *Translations* = R.E. WALLIS, *The Ante-Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. VII, Grand Rapids (Michigan) 1979.
- WOLFF, *Die Anfänge* = H. WOLFF, *Die Anfänge des Christentums in Ostraetien, Ufer-*

noricum und Nordwestpannonien: Bemerkungen zum Regenwunder und zum hl. Florian, «Ostbairische Grenzmarken» 31 (1989), 27-45.

WOLFRAM, Salzburg = H. WOLFRAM, Salzburg, Bayern Österreich. *Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit* («Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband» 31), Wien - München 1995.

ZACCARIA, *Il governo* = C. ZACCARIA, *Il governo romano nella Regio X e nella provincia Venetia et Histria*, AAAd 28 (1986), 65-103.

ZEILLER, *Les origines (Dalmatie)* = J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris 1906 (ristampa: «Studia historica» 47, Roma 1967).

ZEILLER, *Les origines (prov. danubiennes)* = J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris 1918.

ZIBERMAYR, *Noricum* = I. ZIBERMAYR, *Noricum, Baiern und Österreich*, München 1944 (2 ediz. Horn 1956).

ZINNHOBLE, *Der heilige Florian* = R. ZINNHOBLE, *Der heilige Florian und seine Gefährten*, in: *1000 Jahre Ostarrichi. Seine christliche Vorgeschichte* («Pro Oriente» 19), Innsbruck-Wien 1997, 23-30.

ZOVATTO, *Le origini* = P. ZOVATTO, *Le origini del cristianesimo a Concordia* («Centro studi storico-cristiani del Friuli-Venezia Giulia» 2), Udine 1975.

I

PRIMORDI DEL CRISTIANESIMO E SUO SVILUPPO FINO AL PERIODO DELLE GRANDI PERSECUZIONI

1. Le prime testimonianze sui cristiani nei territori limitrofi della futura area d'influenza della chiesa aquileiese

Anteriormente all'ultima grande persecuzione dei cristiani, agli scritti di Vittorino di Poetovio della seconda metà del III sec. e ad alcune testimonianze attendibili sulle persecuzioni, risalenti al IV sec., non possediamo alcuna notizia storicamente attendibile sul cristianesimo nelle province orientali della futura area d'influenza della chiesa aquileiese. Tutte le testimonianze attendibili sono molto posteriori e se si prende in considerazione lo sviluppo del cristianesimo in tutto il mondo romano di allora si arriva alla constatazione che le testimonianze posteriori, risalenti allo stesso periodo di tempo, si riferiscono solo alle aree delle province alpine e danubiane, alla fascia costiera settentrionale e occidentale del Mar Nero, ad alcune province confinanti dell'Oriente, alla fascia costiera dell'oceano Atlantico e alla Britannia romana¹. Ciò sembra alquanto strano se si considera la posizione particolarmente importante dal punto di vista delle comunicazioni del territorio di cui ci occupiamo, il quale, per la sua posizione e per l'importanza nell'ambito dell'impero romano era tutt'altro che ai margini degli avvenimenti. Non essendo menzionate in queste attendibili testimonianze le comunità cristiane come entità

¹ HARNACK, *Die Mission*, 628 ss., 952 ss. e Tavola II (in appendice); FLICHE - MARTIN, *Storia* 2, 195 ss. (111 ss.); JEDIN, *Storia* 1, 479 ss.

relativamente omogenee dal punto di vista ideologico e sviluppate da quello dell'organizzazione ecclesiastica, è lecito supporre che la situazione fosse conseguenza di un processo di sviluppo più lungo, durato indubbiamente più decenni. Qui sorge spontaneo il quesito al quale in queste fonti non è possibile trovare una risposta diretta, ossia quando, donde, per quali vie e in che modo si propagasse il cristianesimo in queste province.

Del primo e del secondo secolo possediamo tre gruppi di testimonianze che ci attestano attendibilmente la presenza dei cristiani nei territori più o meno vicini alle province di cui ci occupiamo. Da queste è possibile supporre l'origine e la provenienza etnica e sociale dei primi cristiani, ed esse ci servono come base di appoggio nella ricerca, mediante fonti indirette del periodo posteriore, dei primordi del cristianesimo nei territori in questione. Esse inoltre ci offrono un modello con cui possiamo immaginare, in termini di tempo relativamente simili, la propagazione del cristianesimo nella nostra area: dalla fine del primo secolo in poi l'arrivo di singoli cristiani, nella seconda metà del secolo la presenza di singoli gruppi di cristiani e di lì a poco la formazione delle prime comunità cristiane organizzate².

Ai tempi apostolici, ossia anteriormente alla primavera dell'anno 57, risale la testimonianza dell'apostolo Paolo che affermò di aver propagato «l'evangelo di Cristo da Gerusalemme in tutte le direzioni fino ai confini dell'Illiria» (Rom. 15,19). Si tratta probabilmente del viaggio dell'apostolo attraverso la Macedonia verso l'Illirico, ma non si accenna esplicitamente alla sua venuta nell'Illirico.

I padri della chiesa interpretarono diversamente il fatto: alcuni, probabilmente in conformità della loro idea dell'Illirico di quel tempo – comprendente, come prefettura pretoriana, anche la Macedonia – ritenevano che l'apostolo avesse effettivamente

² Riguardo al tempo, alle forme e alle condizioni dell'origine delle diocesi vedi HARNACK, *Die Mission*, 459-485.

introdotto il cristianesimo nell'Ilirico³. La testimonianza secondo cui egli sarebbe riuscito a salvarsi nell'isola di Melita, dopo la burrasca e dopo il naufragio sull'«Adria» (Atti 27,27 ss.) evidentemente non si riferisce all'isola di Mljet presso la costa dalmata bensì a Malta⁴. Di epoca posteriore e del tutto inattendibili sono

³ Sulla cronologia delle Lettere di Paolo vedi GEORGE - GRELOT, *Introduction* 3/3, 26 ss.; 140. Sul significato dell'espressione μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ vedi ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 27 s.; STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 28 ss. Il viaggio missionario di Paolo μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ, riferendosi alla lettera ai Romani 15,19, è menzionata nelle seguenti fonti: ORIGENES (il framm. è riferito da EUSEBIUS, *HE* 6,25,7 (SC 41, 127) e da EUSEBIUS, *HE* 2,18,9; 3,1,3; 3,4,1 (SC 31, 80; 97; 100). La missione di Paolo nell'Ilirico viene estesa da THEODORETUS, *Interpretatio epist. ad Rom.* 15,19 (PG 82, 213), GREGORIUS NYSSENUS, *In sanctum Stephanum* (PG 46, 708 D), ASTERIUS, *Homilia VIII in s. Petrum et Paulum* (PG 40, 293 A), AMBROSIUS, *In psalmum* 36, 43 (PL 14, 988) e HIERONYMUS, *Epistula* 59,5 (ed. J. LABOURT, CB, III, 1953, 89). La relazione di Paolo sulla missione *ab Hierusalem usque ad Illyricum* venne in seguito ripresa in forma originale negli eulogi dell'apostolo Paolo da alcuni martirologi: in Oriente *Synax. CP, Jun. 30* (779 s.), in Occidente invece BEDA e FLORUS (entrambi in 29 giugno; v. *Édition pratique*, 116; cfr. anche QUENTIN, *Les martyrologes*, 359). Sulla testimonianza genuina si basò, dissociandosi da quei padri della chiesa che diffondevano la missione di Paolo nell'Ilirico, anche THOMAS ARCHIDIACONUS, *Historia Salonitana* 3 (ed. F. RAČKI, Zagrabiae 1894, 7; cfr. anche *Historia Salonitana maior*, ed. N. KLAČIĆ, Beograd 1967, 72): *Primus itaque beatus Paulus apostolus (fuit), qui ab Jerusalem usque Illyricum replevit evangelio Christi; non tamen ipse per se intravit Illyricum predicare, sed misit Titum discipulum suum*. Il termine *Illyricum* veniva adoperato dopo la divisione della provincia di Ilirico in Dalmazia e Pannonia prevalentemente come sinonimo di Dalmazia, confinante al meridione con la provincia di Macedonia. In questo senso pare l'abbia usato l'apostolo Paolo. Che tale uso non fosse eccezionale verso la metà del I e anche nel II sec. lo dimostrano ad esempio PLINIUS, *Naturalis historia* 3,25; 28 (139; 147 (ed. R. KÖNIG - G. WINKLER, München 1988, 100, 106) e PTOLEMAEUS, *Geographia* 2,16 (302,5 - 304) (ed. O. CUNTZ, Berlin 1923, 76 s.). Probabilmente i padri della Chiesa adattarono, verso il IV sec., la relazione dell'Ilirico del loro tempo: esso comprendeva, come prefettura pretoriana, anche la Macedonia con Salonico capitale della prefettura. Sul problema della concezione dell'Ilirico quale prefettura pretoriana nella tarda antichità vedi J.R. PALANQUE, *La préfecture du prétoire d'Illyricum au 4^e siècle*, «Byzantion» 21 (1951), 5-14; I. WEILER, *Zur Frage der Grenzziehung zwischen Ost- und Westteil des Römischen Reiches in der Spätantike*, in: BRATOŽ, *Westillyricum*, 123-143; dal punto di vista della storia ecclesiastica fondamentale Ch. PIETRI, *La géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'Église de Rome (5^e - 6^e siècles)*, in: *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*. «Collection de l'École Française de Rome» 77 (1984), 21-62. Solo un'analisi particolareggiata del contenuto del termine *Illyricum* presso i padri della Chiesa potrebbe, ovviamente, dimostrare se i padri della Chiesa avessero solamente «attualizzato» la relazione di Paolo oppure l'avessero coscientemente alterata nel contenuto (ciò che si potrebbe supporre in Gregorio Nisseno, l.c.).

⁴ Sulla Melita di Paolo vedi STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 31-37.

le testimonianze dell'attività dell'evangelista Luca in Dalmazia, Italia, Gallia e Macedonia ⁵ e dell'apostolo Pietro in Dalmazia ⁶. Senza voler entrare nel merito della complessa problematica riguardante l'origine e l'autenticità delle cosiddette lettere pastorali, conviene richiamarci qui alla seconda lettera a Timoteo (4,10) in cui l'apostolo riferisce che «Dema (...) partì per Tessalonica, Crescente per la Gallia, Tito per la Dalmazia», e ritenerla testimonianza sicura, anteriore alla fine del primo secolo, relativa alla presenza di singoli missionari cristiani sul territorio della Dalmazia ⁷. Ne danno notizia anche i padri della Chiesa ⁸.

Alle immediate vicinanze del territorio in questione, ossia all'odierna Moravia o alla Slovacchia occidentale, si riferisce la menzione dei cristiani nell'esercito dell'imperatore Marc'Aurelio durante la guerra presso il Danubio. Sembra che l'esercito romano si fosse trovato in serie difficoltà durante l'offensiva contro il territorio dei Quadi: a causa dell'insopportabile calore e della sete l'esercito sarebbe stato accerchiato dai nemici e sarebbe stato salvato da un propizio temporale. Senza entrare nel merito del problema della cronologia dell'avvenimento ⁹, e tanto meno al

⁵ EPIPHANIUS, *Haereses* 51,11 (PG 41, 908 s.); Cfr. STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 41 ss.

⁶ OROSIUS, *Historiae* 7,6,6-7 (Orosio, *Le storie contro i pagani* II, a cura di A. LIP. POLD, Scrittori greci e latini. Fondazione Lorenzo Valla 1976, 260 ss.; cfr. STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 23 ss.). Nella descrizione del miracolo (*grande miraculum*) al tempo della rivolta di Scriboniano in Dalmazia nell'anno 42 Orosio non accenna espressamente alla presenza di Pietro nella provincia, bensì alla sua attività a Roma.

⁷ Sulla problematica delle lettere pastorali v. GEORGE - GRELOT, *Introduction*, 3/3, 183 ss.; sull'interpretazione storica di questa testimonianza v. ZEILLER, *Les origines (Dalmatie)*, 2 ss. e STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 38 ss.

⁸ THEODORETUS, *Interpretatio epist. II ad Tim.* 4,10 (PG 82, 853).

⁹ Cfr. su ciò W. JOBST, 11. Juni 172 n. Chr. Der Tag des Blitz- und Regengewunders im Quadenlande («Sitzungsberichte der Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse» 335), Wien 1978 (che a pag. 8 in nota riporta la rilevante bibliografia fino all'anno 1976); cfr. anche JOBST, *Carnuntum*, ANRW II, 6 (1977), 718 ss. Delle opere pubblicate dopo 1977 è opportuno accennare le seguenti: G. BARTA, *Legende und Wirklichkeit - Das Regengewunder des Marcus Aurelius*, in: *Marc Aurel*, ed. R. KLEIN, Darmstadt 1979, 347-358 (ristampa dell'articolo dell'anno 1968); HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 766 ss.; H.Z. RUBIN, *Weather Miracles under Marcus Aurelius*, «Athenaeum» 67 (1979), 357-380; G. SCHINDLER-HORSTKOTTE, *Der «Markomannenkrieg» Mark Aurels und die kaiserliche Reichsprägung*, Diss. Köln 1985, 42 ss.; M. ŠAŠEL KOS, *A Historical Outline*

problema della tradizione letteraria¹⁰, sembra lecito, in base al numero relativamente abbondante delle fonti, fare le seguenti supposizioni: secondo la tradizione delle fonti pagane risalenti a quel tempo non è del tutto chiaro a chi fossero attribuiti dai contemporanei i meriti dell'intervento miracoloso nella battaglia, se Giove avesse esaudito la preghiera dell'imperatore o se Mercurio

of the Region between Aquileia, the Adriatic, and Sirmium in Cassius Dio and Herodian, Ljubljana 1986, 246 ss.; G. FOWDEN, *Pagan Version of the Rain Miracle of A.D. 172*, «Historia» 36 (1987), 83-95; M.M. SAGE, *Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations*, «Historia» 36 (1987), 96-113; IDEM, *Marcus Aurelius and «Zeus Kasios» at Carnuntum*, «Ancient Society» 18 (1987), 151-172; WOLFF, *Die Anfänge*, 28-30 e 39-42 (con l'osservazione critica verso le nuove spiegazioni); P. SCHERER, I.O.M.K. - *Zur Deutung des Gottes auf dem Pfaffenberg bei Carnuntum*, «Akten des 14. Intern. Limeskongresses 1986 in Carnuntum», Wien 1990, 625 ss.; H. WOLFF, *Welchen Zeitraum stellt der Bilderfries der Marcus-Säule dar?*, «Ostbairische Grenzmarken» 32 (1990), 9-29; O. SALOMIES, *A Note on the Establishment of the Date of the Rain Miracle under Marcus Aurelius*, «Arctos» 24 (1990), 107-112; I. PISO, *Die Inschriften von Pfaffenberg und der Bereich der Canabae legionis*, «Tyche» 6 (1991), 131-169; R. KLEIN, *Das Regenwunder im Quadenland. Vita des Marc Aurel 24,4 im Vergleich mit heidnischen und christlichen Quellen*, in: *Historia Augusta Colloquium Bonn 1986-1989*, Bonn 1991, 117-138; BARTON, *Geschichte I*, 11 ss.; E. WEBER, *Neuere Forschungen zur Geschichte und Chronologie der Markomannenkriege*, in: FRIESINGER - TEJRAL - STUPPNER, *Markomannenkriege*, 67-72, spec. 70 s.; H. WOLFF, *Die Markus-Säule als Quelle für die Markomannenkriege*, nella stessa pubblicazione, 73-83; W. SZAIVERT, *Die Markomannenkriege in der römischen Münzprägung der Kaiserzeit*, nella stessa pubblicazione, 497-505, spec. 503; H. UBL, *Das Regenwunder im Quadenland*, in: *1000 Jahre Ostarrichi. Seine christliche Vorgeschichte* («Pro Oriente» 19), Innsbruck - Wien 1997, 16-22.

¹⁰ Sulla colonna di Marco Aurelio a Roma sono raffigurati, tra di loro indipendenti, due «miracoli»: il «miracolo» del fulmine (il fulmine distrugge l'impianto di assediamento, l'esercito è condotto dall'imperatore in persona, scena XI) ed «il miracolo della pioggia» (sopra lo scenario della battaglia domina una divinità barbata dalla cui tunica scende la pioggia; la battaglia non è condotta dall'imperatore bensì da un altro condottiero, probabilmente dal futuro imperatore P. Helvius Pertinax, scena XVI); v. E. PETERSEN - A. von DOMASZEWSKI - F. CALDERINI, *Die Markus-Säule auf dem Piazza Colonna in Rom*, München 1896, Tav. 23; G. BECATTI, *Colonna di Marco Aurelio*, Milano 1957; WOLFF, *Welchen Zeitraum*, Fig. 1 e 15). Alla fusione dei due interventi «sopranaturali», del fulmine e della pioggia, che decisero sull'esito della battaglia con i Quadi in favore dei Romani, si giunse per opera dei seguenti autori: CASSIUS DIO, 72 (71), 10,3 (LCL, Dio Cass. 9, 32; SAŠEL KOS, *A Historical Outline*, 227 ss.; 249); HA, *Vita Marci* 24,4 (LCL, Scriptores HA 1, 192); EUSEBIUS, HE 5,5, (SC 41, 29); IDEM, *Chronica ad ann. 174 p. Chr.* (GCS Euseb. 7, 207); delle traduzioni latine di entrambe le opere di Eusebio riporta RUFINUS, HE 5,5,1-6 (GCS 9/1, 435 s.) solo una versione abbreviata del racconto di Eusebio (non viene menzionata Melitena, epitetto della legione, in originale *κεραυνοβόλος* traduce con il termine latino *fulminea* anziché *fulminata* o *fulminatrix*), HIERONYMUS, *Chronicon*, ad ann. 174 p. chr. (GCS Euseb. 7, 207) riporta la traduzione

(*Hermes Aerios*) quella del mago egiziano Arnufis ovvero persino del Caldeo Giuliano ¹¹. Nell'interpretazione ufficiale dell'avvenimento prevaleva Giove come salvatore dell'esercito romano. L'avvenimento è databile, in base a Cassio Dione, alle emissioni delle monete e all'ordine cronologico delle figure sulla colonna di Marco Aurelio, probabilmente all'anno 174 ¹².

Al contrario, la tradizione cristiana, che pure risale agli avvenimenti di quel tempo, è pienamente concorde: l'intervento propizio nella battaglia è opera del Dio cristiano dopo la suppli-

latina d'una relazione molto sintetica in cui l'eroe della battaglia non è menzionato l'imperatore ma Pertinace); GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio II in laudem ss. quadraginta martyrum* (PG 46, 757 s.); OROSIUS, *Historiae* 7,15 (*Orosio II*, ed. A. LIPPOLD, 290; 485). Vedi anche W. JOBST, *11. Juni 172 n. Chr.*, (nota 9), 12 s. e WOLFF, *Die Anfänge*, 41 nota 17.

¹¹ Il problema dell'interpretazione ufficiale è molto complesso. La sua soluzione si basa sull'attendibilità dell'interpretazione della raffigurazione della divinità sulla colonna di Marco Aurelio e sulle monete (cfr. lo studio critico di WOLFF, *Die Anfänge*, 40 s., nota 14). Sembra comunque che in questa interpretazione avesse il primo posto Giove. Che la comunità pagana abbia inteso in tal senso l'avvenimento ce lo dice TERTULIANUS, *Ad Scapulam* 4,6 (ed. E. DEKKERS, *CCSL* 2 (1954), 1131); un'altra interpretazione preferisce Mercurio ed il mago egiziano Arnufis (questa è l'interpretazione di CASSIUS DIO 72,8,4); che il mago egiziano fosse stato personalità storica lo dimostrano anche l'iscrizione di Aquileia (IA 234), sulla quale si presenta come ἱερογραμματεὺς τῆς Αἰγύπτου (cfr. M.Ch. BUDICHOWSKY, *La diffusion des cultes égyptiennes d'Aquilée à travers les pays alpins*, *AAAd* 9 (1976), 208; 210; EADEM, *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique* I, Leiden 1977, 124 s.) e l'iscrizione poco nota di Regensburg (menzionata da WEBER, *Neue Forschungen*, 71). Sulla tradizione del Caldeo Giuliano vedi SUDA I, 434 (ed. A. ADLER, vol. 2, 1971, 642); FOWDEN, *Pagan Version*, 90 ss.; cfr. anche WOLFF, *Welchen Zeitraum*, 14 e BARTA, *Legende und Wirklichkeit*, 351 s. Il dubbio a quale divinità sia da attribuire la salvezza era presente anche nella posteriore tradizione pagana; CLAUDIANUS, *De sexto consulatu Honorii*, v. 340-350, soprattutto 348 ss. (*LCL* Claud. 2, 98) non si decide tra le due possibilità, sebbene dia la precedenza a Giove, mentre THEMISTIUS, *Oratio* 15,91 (ed. W. DINDORF, Lipsiae 1832, 235) accenna alla divinità senza nominarla. Cfr. anche JOBST, *11. Juni 172 n. Chr.*, 14 ss.; FOWDEN, *Pagan version*, 85 ss.; WOLFF, *Welchen Zeitraum*, 10; WEBER, *Neuere Forschungen*, 71 (denota l'identificazione della divinità come un problema vano e irrisolvibile).

¹² JOBST, *11. Juni 172 n. Chr.*, 19-35 e D. KNIBBE, *I (uppiter) O (ptimus) M (aximus) K (arnuntinus). Kaiser Marcus, Faustina, Commodus und der 11. Juni 172 n. Chr.*, «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes» 54 (1983), 133-142, spiegano 11 giugno 172 come data del *miraculum pluvium*. SAGE, *Marcus Aurelius*, connette questo «miracolo» con il «miracolo del fulmine». Posizione critica su entrambi i testi ha preso WOLFF, *Die Anfänge*, 40 nota 11.; *Welchen Zeitraum*, 15 ss.; *Die Markus-Säule*, 73 s. (con la datazione dell'avvenimento nell'anno 174; in modo uguale anche H. UBL, *Das Regenwunder*, 18).

ca dei militari cristiani. La tradizione cristiana si richiama ai soldati della XII legione, con residenza a Melitena presso l'Eufrate, che – perlomeno per una «vexillatio» – avrebbe preso parte nella guerra di Marc'Aurelio presso il Danubio ¹³. La tradizione cristiana si servì indubbiamente di una doppia falsificazione: l'imperatore avrebbe premiato questa legione per merito con il titolo di «Fulminea» e avrebbe lui stesso scritto un messaggio al senato in cui avrebbe attribuito il merito della vittoria ai soldati cristiani ¹⁴.

L'origine della primitiva interpretazione cristiana dell'avvenimento e la polemica contro l'interpretazione pagana dimostrano la fondatezza della tradizione cristiana secondo cui al tempo di

¹³ Non possediamo fonti del tutto attendibili sulla partecipazione, almeno parziale, alla guerra di Marco sul Danubio (cfr. RITTERLING, *Legio*, RE 12,2 [1925] 1708; B. SARIA, *Doneski le vojaški zgodovini naših krajev v rimski dobi*, «Glasnik Muzejskega društva za Kranjsko» 20 [1939], 137, alla basi di CIL III, 3926); B. LÖRINCZ, *Die Truppenbewegungen im pannonischen Limes während der Markomannenkriege*, in: FRIESINGER - TEJRAL - STUPPNER, *Markomannenkriege*, 51-57; tra le 42 unità militari documentate nelle province pannoniche, che partecipavano alla guerra, non si trova la legione XII o la sua parte). È da prendere in considerazione il fatto che il vescovo Apollinare da Gerapoli, l'iniziatore della tradizione cristiana sulla legione XII, risiedeva – in comparazione con gli altri autori – relativamente vicino all'accampamento nelle Cappadocia orientale, il che rende ancor più attendibile la sua testimonianza. Vedi HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 770 s.; R. TEJA, *Die römische Provinz Kappadokien in der Prinzipatszeit*, ANRW II 7,2 (1980), 1120 s.; SAGE, *Eusebius*, 110 ss. e WOLFF, *Die Anfänge*, 29.

¹⁴ Il maggior rappresentante della tradizione cristiana: EUSEBIUS, *HE* 5,5 (SC 41, 29-31; con riferimento alla testimonianza del contemporaneo agli avvenimenti, il vescovo Apollinare da Gerapoli); EUSEBIUS (HIERONYMUS), *Chronicon* (v. nota 10); TERTULLIANUS, *Apologeticum* 5,6 (CCSL 1, 96); OROSIUS, *Hist.* 7,15,7-11 (vedi nota 10); XIPHILINUS (CASSIUS DIO 72,9). Sulla tendenziosa ed erronea interpretazione della legione (Fulminata), l'iniziatore della quale sarebbe stato Apollinare (EUSEBIUS, *HE* 5,5,4) v. G. BARTA, *Legende und Wirklichkeit* (come nella nota 9), 349 e HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 770 s. L'imperatore riferì indubbiamente sull'esito della battaglia al senato, lo riferiscono anche gli autori pagani (cfr. CASSIUS DIO, 71,10,5), tuttavia è escluso che l'imperatore avesse attribuito il merito della vittoria ai cristiani (secondo WEBER, *Neuere Forschungen*, 71, dovrebbe essere la relazione dell'imperatore sopra la vittoria, data dalla genericamente concepita divinità (παρά θεού), l'unica base per l'interpretazione cristiana). Gli apologeti cristiani addirittura falsificarono la lettera dell'imperatore (cfr. R. FREUDENBERGER, *Ein angeblicher Christenbrief Mark Aurels*, «Historia» 17 [1968], 251-256; W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München 1971, 254; FOWDEN, *Pagan Version*, 84 s. e SAGE, *Eusebius*, 106).

Marc'Aurelio si trovavano con certezza nell'esercito stanziato presso il Danubio, racimolato praticamente da ogni parte dell'impero¹⁵, anche soldati cristiani. Questo è in effetti il primo accenno ai cristiani nell'esercito romano¹⁶. Tuttavia, pur trattandosi del primo attendibile indizio ai soldati cristiani nelle zone adiacenti alle regioni trattate, sembra poco prudente trarre conclusioni troppo precise¹⁷. È difficile infatti immaginare che le unità militari provenienti dall'oriente, qual'era la XII legione, abbiano potuto introdurre il cristianesimo in queste regioni. La loro presenza era troppo fugace e per di più condizionata da situazioni di emergenza; e anche le unità stanziate stabilmente, provenienti dall'Oriente, vivevano troppo isolate dalla popolazione civile¹⁸. Il cristianesimo nell'esercito era allora un fenomeno marginale, troppo marginale perché si possa immaginare una qualsiasi attività missionaria da parte dei soldati cristianizzati. La via della cristianizzazione di queste regioni era quella 'civile' delle grandi città all'interno dell'impero, aventi buone vie di comunicazione, e come punto di partenza l'Oriente, non già quella 'militare' dalle regioni periferiche verso l'interno dello stato. La presenza di cristiani nell'esercito di Marc'Aurelio presso il Danubio è per la storia del cristianesimo di queste regioni di scarsa importanza, e certamente non ebbe effetti duraturi. Nella tradizione cristiana del tardo impero e del medioevo la loro presenza non lasciò in que-

¹⁵ Cfr. HA, *Vita Marci* 21,6-8.

¹⁶ Cronologicamente prossima prova della presenza dei cristiani nell'esercito è data da TERTULLIANO, *De corona* (ed. A. KROYMANN, CCL 2 [1954], 1037-1065), il primo milite martire cristiano conosciuto per nome era invece Marino dell'anno 261; vedi HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 741 ss. e P. LAMPE, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989 (2 ediz.), 109 ss.; 450 s.

¹⁷ Secondo il nostro punto di vista BARTON, *Geschichte* I, 14, attribuisce un ruolo troppo importante ai militari quali primi missionari nelle regioni alpine e danubiane; più riservato era in merito NOLL, *Frühes Christentum*, 22; cfr. anche WOLFF, *Die Anfänge*, 30.

¹⁸ La XII legione collaborò già nel 175 alla soppressione della rivolta di Avidio Cassio in Siria (RITTERLING, *Legio*, RE 12,2 [1925], 1708); pertanto non è possibile protrarre la sua (per ora ipotetica) presenza nell'area danubiana per più di cinque anni.

ste parti la minima traccia, ciò che certamente non sarebbe avvenuto se essa avesse inciso più profondamente, o addirittura sconvolto la vita religiosa di queste regioni ¹⁹.

Prima dell'anno 180 Ireneo da Lione riporta, sottolineando l'universalità e l'unità della chiesa cristiana di allora:

«Infatti pur essendo in questo mondo diverse lingue, tuttavia il contenuto della tradizione è uno solo. Neppure le chiese fondate nelle Germanie(!) hanno una fede diversa o diversa tradizione, neppure quelle nelle Iberie, né quelle tra i Celti, né quelle in Oriente, né quelle in Egitto, né quelle nella Libia e neppure quelle che furono fondate al centro del mondo» ²⁰.

Considerando il fatto che Ireneo indubbiamente conosceva la situazione nelle zone adiacenti alle province galliche è da ritenere attendibile la sua testimonianza sulle chiese nelle (ambe-

¹⁹ La tradizione su questo avvenimento era viva nella tarda antichità cristiana, tuttavia non in modo uniforme. Lo confermano i seguenti autori: GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio II in laudem ss. LX martyrum* (PG 46, 757 s.; la testimonianza è piena di pathos retorico e orgoglio per la legione della nativa Cappadocia; il luogo dell'avvenimento non viene neppure menzionato (!), il che fa pensare che la tradizione si atteneva all'unità militare e non al luogo dell'avvenimento); OROSIUS, *Historiae* 7,15,7-11 (ed. A. LIPOLD, vol. II, 288 ss.; menzionati sono il luogo dell'avvenimento, il paese dei Quadi, la preghiera dei soldati cristiani e la falsa lettera dell'imperatore al senato). Degli scrittori che provenivano dall'area aquileiese, diretto retroterra della guerra con intensi contatti con l'ambito delle operazioni (vedi ŠAŠEL, *Opera selecta*, 388-396; M. PAVAN, *Aquileia città di frontiera*, AAAA 29 [1987], 36 ss.) accennano all'avvenimento attenendosi fedelmente alla testimonianza di Eusebio senza particolari atteggiamenti HIERONYMUS, *Chronicon*, e RUFINUS, *H.E.* (vedi nota 10). Per le descrizioni medioevali (6 cronache bizantine, soprattutto secondo Eusebio, e 11 cronache occidentali, tutte secondo Hieronymus e Orosius) vedi BRATOŽ, *Die antike Geschichte*, 272 e 284 s.

²⁰ IRENEO, *Adversus haereses* 1,10,1 (SC 264, 158 ss.). L'originale greco ha la forma plurale *ἐν Γερμανίαις*, pertanto è possibile estendere a entrambe le province germaniche (*Germania Superior* e *Germania Inferior*) supponendo l'esistenza della sede vescovile a Mogunziaco e a Colonia Agrippinensis, mentre la traduzione latina ha la forma singolare. Con «il centro del mondo» è indubbiamente intesa l'Italia. Sul significato della testimonianza per la conoscenza della cristianizzazione dell'Occidente v. MERISI, *L'evangelizzazione*, 3 ss.; W. NEUSS, *Die Anfänge des Christentums im Rheinlande*, Bonn 1933, 5 s.; come accenno possibile alla esistenza delle comunità coi vescovi al capo interpretava ultimamente W. ECK, *Zur Christianisierung in den nordwestlichen Provinzen des Imperium Romanum*, in: *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches* (ed. W. ECK e H. GALSTERER), Mainz 1991, 251-261, in particolare 256 s.

due?) Germanie ²¹. L'affermazione che in Ireneo non si tratta ancora di chiese vescovili è contraddetta da due fatti, ossia dal fatto che solo le chiese vescovili possono avere la propria «tradizione» e dal fatto che l'autore pone sullo stesso piano le chiese delle Germanie, dell'Egitto e dell'Oriente ²². Non si debbono, ovviamente, alimentare illusioni sull'entità di queste comunità cristiane: in quel periodo infatti le chiese vescovili potevano venire fondate anche con un numero molto esiguo di fedeli ²³ soprattutto per la tardiva e numericamente esigua cristianizzazione delle province germaniche in cui i primi vescovi ci sono noti appena al tempo di Costantino ²⁴.

2. Origine e sviluppo dei primi centri di diffusione del cristianesimo nelle regioni adiacenti: Sirmio e Salona

Per la conoscenza delle origini del cristianesimo nel territorio in questione è molto importante cercare di sapere da quali centri vi si propagava. Non essendosi qui sviluppato alcun grande centro urbano e propagandosi il cristianesimo inizialmente, specialmente in Occidente, dapprima nelle città – secondo il principio per cui quanto più grande era la città tanto più consistente era in essa la comunità cristiana ²⁵ – vanno considerate come centri di diffusione del cristianesimo le tre metropoli di allora, relativamente vicine all'area trattata: a occidente Aquileia, come centro principale e più vicino, al meridione Salona e a oriente Sirmio.

²¹ H. v. PETRIKOVITS, *Germania (Romana)*, RAC 10 (1978), 576 s.; W. BOPPERS in: H. CÜPPERS (ed.), *Die Römer in Rheinland-Pfalz*, Stuttgart 1990, 233 s.; un po' più riservato ECK, *Zur Christianisierung*, 256 s.

²² HARNACK, *Die Mission*, 469 s.; JEDIN, *Storia* I, 274.

²³ HARNACK, *Die Mission*, 459; 476 nota 2.

²⁴ HARNACK, *Die Mission*, 881; W. BINSFELD in: *Trier. Kaiserresidenz und Bischofssitz*, Mainz 1984, 60 ss.; W. BOPPERS in: H. CÜPPERS (ed.), *Die Römer*, 236 ss.

²⁵ HARNACK, *Die Mission*, 948.

I primordi del cristianesimo a Sirmio sono avvolti nelle tenebre²⁶. La tradizione leggendaria, che ci è dato di seguire fino all'alto medioevo (ma senza il minimo sostegno dell'antichità), li pone al tempo degli apostoli. Il primo missionario e vescovo di Sirmio sarebbe stato, secondo la leggenda, Epeneto, discepolo di s. Pietro, il suo successore Andronico, discepolo di s. Paolo «vescovo della Pannonia», il terzo Eleuterio «vescovo dell'Ilirico», perseguitato al tempo dell'imperatore Adriano; segue una lacuna fino al martire Ireneo, del tempo di Diocleziano²⁷.

²⁶ La bibliografia delle opere sui primordi del cristianesimo a Sirmio è, in confronto con quelle delle opere su Aquileia, molto modesta. Vedi D. BOŠKOVIĆ - N. DUVAL - P. GROS - V. POPOVIĆ, *Recherches archéologiques à Sirmium*, MEFRA 86 (1974), 652 s. Una critica presentazione dei primordi del cristianesimo a Sirmio e del suo sviluppo fino al periodo della persecuzione dei cristiani al tempo di Diocleziano resta un desideratum. Su questi problemi restano ancor sempre fondamentali le opere di D. FARLATI - J. COLETI, *Illyricum sacrum VII*, Venetiis 1817, 454-486; ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 31-33; LECLERCQ, *Illyricum*, 95 s.; NAGY, *A Pannoniai*, 57 ss. Per il nuovo stato delle ricerche vedi N. DUVAL, *Sirmium «ville impériale» ou «capitale»? «Corsi di cultura sull'arte Ravennate e Bizantina»* 26 (1979), 53-90 (spec. 79 ss.); IDEM, *Sirmium sur la Save. Evidences archéologiques et historiques pour les relations avec la Vénétie*, in: *La Venetia nell'area padano-danubiana*, Padova 1990, 355-366; BRATOŽ, *Die Geschichte*; JARAK, *Martyres*; ultimamente M. TOMOVIĆ, *The Passio IV Coronatorum and the Fruška gora hypothesis in the light of archaeological evidence*, in: *Akten des IV Intern. Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens* («Situla» 36, 1997), 229-239.

²⁷ In riferimento a Epeneto, menzionato da Paolo Rom. 16,5 (indicato come ἀρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν) non possediamo sul suo viaggio assieme a s. Pietro in Ilirico e sulla sua nomina a vescovo di Sirmio alcuna testimonianza attendibile neppure del medioevo (!). Fu il vescovo di Bar A. Zmajčević nella seconda metà del sec. XVII a diffondere nei suoi scritti quest'idea (FARLATI - COLETI, *Illyricum sacrum VII*, 467). Epeneto non viene menzionato nei martirologi occidentali, mentre è presente in quelli orientali come uno dei settanta discepoli di Cristo e come primo vescovo di Cartagine (!); *Synax. CP Jun.* 26 (p. 773, 30 ss.); *Jun.* 30 (p. 785, 12); *Jul.* 30 (p. 856, 52); cfr. Ps. HIPPOLYTUS, *De LXX apostolis* 19 (PG 10, 956 B); Ps. DOROTHEUS episc. Tyri, *De LXX domini discipulis* 19 (PG 92, 1061 C) und R. JANIN, *Epeneto*, BS 4 [1964], 1255). Più antica e più ricca è la tradizione su s. Andronico, menzionato da Paolo Rom 16,7 come suo concittadino, convertitosi al cristianesimo già prima di lui. Sulla sua attività nella cattedra episcopale di Sirmio esiste una testimonianza del tutto inattendibile (vedi FARLATI - COLETI, *Illyricum sacrum VII*, 469 s.). Neppure questo santo è presente nei martirologi occidentali: egli viene menzionato unicamente come ἐπίσκοπος Παννονίας in *Synax. CP Jun.* 30 (785, 14); *Jul.* 30 (856, 53 ss.) e da Ps. HIPPOLYTUS, *De LXX apostolis* 20 (PG 10, 956 B)). ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 32 è del parere che si tratti di errore del copiato; nell'originale si tratterebbe di ἐπίσκοπος Σπανίας. Sulla dubbia tradizione relativa a Epeneto e Andronico sembra troppo poco fondata l'ipotesi secondo

L'origine dei primi due missionari e vescovi, provenienti dall'Asia Minore (o dalla Grecia) sembra essere dovuta ai primi effettivi viaggi di missione nel centro della regione imperiale danubiana per le vie che molto probabilmente partivano dall'Asia e dalla Macedonia. Il fatto che la chiesa di Sirmio fosse orientata verso quella greca lo dimostrano non solo i nomi dei primi cristiani, quasi esclusivamente greci (e prevalentemente greci sono i nomi dei primi martiri di Sirmio a noi noti ²⁸), ma anche il destino di questa e delle chiese vicine nei conflitti di fede del IV sec. quando il cristianesimo della Pannonia orientale, assieme a quello della Mesia, divenne caposaldo dell'arianesimo nel mondo occidentale. Non bisogna però trascurare gli influssi dell'occidente, particolarmente da Aquileia, che giungevano probabilmente fino a Sirmio lasciandovi le proprie tracce ²⁹. Nel caso di Sirmio come centro protocristiano vale la pena di sottolineare che esso non eb-

la quale i due fossero i primi vescovi missionari in Sirmio e nella Pannonia (come pensa GÁSPAR, *Episcopi*, 99 ss.; ultimamente *Christianity*, 47). Del tutto leggendaria è pure la tradizione di s. Eleuterio «vescovo di Illirico». Mentre MH, *Apr.* 18 (p. 197), *Passio* (QUENTIN, *Les martyrologes*, 256 s.) e quindi FLORUS, *Apr.* 18 (1) (*Édit. pratique*, 65) nonché USUARDUS, *Apr.* 18 (1) (214) collocano questo vescovo a Roma o in Puglia, nella tradizione della chiesa greca viene indicato come ἐπίσκοπος τοῦ Ἰλλυρικοῦ (*Synax. CP, Dec.* 15 [309, 6 s.; vedi anche Ch. HANNICK, *Byzantinische Hagiographie aus der Hämshalbinsel in südslavischen Homiliarien*, «Miscellanea Bulgarica» 5 [Wien 1987], 134). La qualifica di *episcopus Illyrici* in MR, *Apr.* 18 (2) (143) è ripresa da questa tradizione. Le qualifiche di «vescovo della Pannonia» e quella di «vescovo dell'Illirico» venivano adoperate nel IV sec. (con un'unica eccezione) solamente per i vescovi di Sirmio (cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 521). HRABANUS MAURUS, *Martyrologium*, 18. *Apr.* (*CCCCont. Med.* 44, 37) cita per Eleuterio un'uguale *elogium* come Florus e Usuardus; come luogo del suo vescovado accenna ad Aquileia (!): *Hic Eleutherius in Aquileia episcopus ordinatur, sub Adriano imperatore Rome passus est.*

²⁸ ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 79-88; JARAK, *Martyres*, 268 ss.

²⁹ L'unica probabile ma non del tutto attendibile traccia dell'influenza aquileiese sui primordi della chiesa di Sirmio è riscontrabile nelle formula εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα del simbolo della fede del quarto sinodo a Sirmio del 359 (HAHN, *Bibliothek*, 163 [204]). La chiesa di Sirmio non poteva aver avuto questa aggiunta dalla Grecia o dall'Asia minore, bensì da quella caratteristica formula della chiesa aquileiese *descendit in inferna* (vedi p. 125, art. 4). Così suonava press'a poco anche l'aggiunta nell'originale latino della formula del simbolo della chiesa di Sirmio che però non si è conservato (cfr. PG 67, 306). L'autore del simbolo di Sirmio, il vescovo Marco di Aretusa in Siria, riprese questa aggiunta dal vecchio simbolo di Sirmio (cfr. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 398 nota 2; II, 898). Sulle altre analogie tra la chiesa aquileiese e quella

be, anche a causa della sua posizione periferica nella provincia, un ruolo paragonabile a quello di Salona in Dalmazia e di Aquileia nella Venezia e Istria.

Salona era indubbiamente il centro meno importante per la diffusione del cristianesimo nelle regioni dell'alto Adriatico e dell'Adriatico orientale: la città aveva buoni collegamenti marittimi con regioni in cui il cristianesimo si era già affermato, ossia con Egitto, Siria, Asia Minore e Africa ³⁰. A Salona è possibile seguire il cristianesimo press'a poco dalla metà del terzo secolo in poi. Al vescovo e missionario Venanzio (metà del III sec.) seguì il primo vescovo Domnio: questi sarebbe giunto a Salona assieme ai suoi concittadini di Antiochia in Siria ³¹. Alcuni elementi architettonici paleocristiani di Salona, nonché quelli della cultura materiale, rivelano influssi siriani ³². Vi sono inoltre presenti anche elementi cristiani di origine egiziana ³³. La tradizione leggendaria secondo

di Sirmio nel campo dogmatico, che non sono diretta conseguenza dell'influsso aquileiese, bensì forse riflesso di un analogo sviluppo di entrambe le comunità ecclesiali, vedi BRATOŽ, *Die Geschichte*, 504 s.

³⁰ Cfr. *Edictum Diocletiani de pretiis* 37,4; 12; 24; 26; 42 (ed. S. LAUFFER, Berlin 1971, 201 ss.) e *Codex Iustinianus* 4,33,4 (286).

³¹ ZEILLER, *Les origines (Dalmatie)*, 6 ss.; 28; F. BULIĆ - J. BERVARDI, *Kronotaksa solinskih biskupa*, Zagreb 1912/1913, 8 ss.; R. EGGER, *Forschungen in Salona I*, Wien 1917, 99; II, 1926, 52; STRGAČIĆ, *Kršćanstvo* (la seconda parte della tesi pubblicata), Šibenik 1941, 5 ss. Sui primordi del cristianesimo a Salona v. anche E. CECI, *I monumenti cristiani di Salona*, Milano 1963, 63 ss. (e bibliografia alle pagg. 291 ss.; F. BULIĆ, *Mučenici solinski*, in: *Izabrani spisi* (Scritti scelti), Split 1984, 333 ss.; IDEM, *Po ruševinama stare Salone* (Par ruines de l'antique Salone), Split 1986, 119 ss.; 182 s.; J.A. SOLDO, *Pitnje sv. Dujma i don Frane Bulić* (The question of St. Domnio and Mon. Frane Bulić), VAHD 79 (1986), 181-204; SAXER, *Les saints*. L'ultimo stato delle ricerche archeologiche: E. MARIN, *Starokršćanska Salona*, Zagreb 1988; IDEM, *La topographie chrétienne de Salona*, ACIAC 11 (1989), 1117-1131; IDEM, *Salone. Un profil de la ville à renouveler: à propos de recherches récentes*, in: *La Venetia nell'area padano-danubiana*, Padova 1990, 453-469; IDEM, *Salona Christiana*, Split 1994, 30 ss.; N. DUVAL - E. MARIN, *Encore les «cinq martyres» de Salone*, in: *Memoriam sanctorum venerantes* (Miscellanea V. Saxer. «Studi di antichità cristiana» 48, 1992), 285-305 (a proposito di s. Venanzio).

³² R. EGGER, *Forschungen in Salona* 3, 114 ss.; E. DYGGVE, *History of Salonitan Christianity*, Oslo 1951, 100; cfr. anche Dj. BASLER in: *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine* (Storia culturale della Bosnia e Herzegovina), Sarajevo 1984, 355; E. MARIN, *Starokršćanska Salona*, 88 s. e *Salona christiana*, 48.

³³ Cfr. D. RENDIĆ - MIOČEVIĆ, *Nekoliko zanimljivih nalaza iz starokršćanskog Solina*, VAHD 55 (1953), 201 ss.; E. MARIN, *La topographie chrétienne*, 1124 ss.

la quale Domnio sarebbe stato consacrato da Pietro è forse da attribuire al fatto che l'organizzazione ecclesiastica poggiava su quella romana. Salona irradiava probabilmente il cristianesimo nel territorio in questione in modo piuttosto insignificante, essendo distante e per via di terra piuttosto difficilmente accessibile. Il cristianesimo si propagò più probabilmente da Salona lungo la costa o per via marittima soprattutto attraverso l'Alto Adriatico. Già ai primi tempi esistevano stretti legami tra la comunità ecclesiale di Salona e quella di Aquileia. Ne sono testimonianza non solo la leggenda di s. Anastasio, originario di Aquileia, che subì il martirio a Salona al tempo dell'imperatore Diocleziano ³⁴ nonché la testimonianza da fonti, a dir il vero, posteriori, secondo le quali nel medesimo periodo era vescovo di Aquileia Crisogono II, originario dalla Dalmazia ³⁵, ma soprattutto una nota enigmatica tra i firmatari della sinodo di Arles del 314 in cui i due partecipanti aquileiesi si presentano come *Theodorus episcopus, Augustun (Agathon?) diaconus de civitate Aquilegensium provincia Dalmatia* ³⁶. La menzione presuppone stretti legami nell'organizzazione ecclesiastica tra Aquileia e Salona (l'unica comunità cristiana organizzata a noi nota in Dalmazia di questo periodo), legami che probabilmente presuppongono altri già esistenti in precedenza tra le due comunità cristiane ³⁷.

³⁴ Sui legami tra le due città v. D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Ricordi aquileiesi nelle epigrafi di Salona*, in: *Studi Aquileiesi, offerti a G. Brusin*, Aquileia 1953, 67-81; AAAd 26 (1985), spec. 159 ss.; 315 ss.; sul martire Anastasio vedi *infra* pp. 402-407.

³⁵ Cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 494; p. 69 nota 104 *infra*.

³⁶ *Concilia Galliae A. 314 - A. 506* (CCSL 148, 14,17 s.; 16,10 s.; 17, 10 s.; 18,10 s.; 19,6 s.; 21,3 s. ovvero SC 241, 58 s.); cfr. Ch. PIETRI, *Rome et Aquilée; deux églises du 4^e au 6^e siècle*, AAAd 30 (1987), 226 ss.; BRATOŽ, *Die Geschichte*, 501 ss.

³⁷ PASCHINI, *La chiesa aquileiese*, 12, riteneva che il primo flusso del cristianesimo fosse giunto ad Aquileia e nell'intera Venezia ed Istria dall'Ilirico e dalla Dalmazia.

3. La leggenda di s. Ermacora e le origini del cristianesimo in Aquileia

Considerando il fatto che il territorio di cui ci occupiamo si trovava già nel periodo precostantiniano prevalentemente nell'area di influenza aquileiese, è importante conoscere il tempo delle origini e le principali caratteristiche della primitiva chiesa aquileiese: solo dall'origine di questa possiamo infatti valutare la possibilità della propagazione del cristianesimo nelle regioni dell'Alto Adriatico e in quelle delle Alpi Orientali.

Il problema delle origini e del tempo della fondazione della chiesa aquileiese, di cui si occupano gli storici, su basi scientifiche, già da due secoli e mezzo, è molto complesso e, a causa di poche e problematiche fonti, sostanzialmente irrisolvibile. Tra gli specialisti del recente passato e in quelli contemporanei prevale la tesi della doppia origine del cristianesimo aquileiese: quella romana e quella orientale; la maggioranza è del parere che la componente orientale sia la più antica, e prevalente nei primi tempi, press'a poco fino alla metà del III sec.³⁸.

A. La leggenda di s. Ermacora

L'unica fonte che cerca di spiegare l'origine della chiesa aquileiese è la leggenda di s. Ermacora. Questa leggenda, secon-

³⁸ La tesi sulla doppia origine del cristianesimo nell'Italia nordorientale, la romana e l'orientale, è di HARNACK, *Die Mission*, 870, il quale dà la precedenza alla diffusione dall'Oriente attraverso le vie terrestri dalle grandi città balcaniche (Sirmio, Salonico e Serdica), ciò che ci sembra improbabile data l'eminente posizione litoranea di Aquileia. Mentre i precedenti studiosi davano la precedenza alla componente romana del primitivo cristianesimo aquileiese, le recenti ricerche, soprattutto di Biasutti, hanno dimostrato una forte presenza di elementi orientali, in modo particolare alessandrini. La bibliografia delle opere storiche sui primordi della chiesa aquileiese è molto vasta (vedi S. PIUSSI, *Bibliografia Aquileiese*, AAAd 11 [1978], 134-152). Le basi della ricerca scientifica dei primordi della chiesa aquileiese e della sua storia nell'antichità furono poste da RUBEIS, con l'opera *Monumenta Ecclesiae Aquileiensis* (d'ora in poi MEA) e con più dissertazioni nel libro *Dissertationes variae eruditionis sub una capitum serie collectae*, Venetiis 1762. Lo studio introduttivo alla ricerca moderna dei primordi della

do gli agiologi una delle più complesse³⁹, si è conservata in due versioni, di contenuto pressoché uguale ma di forma alquanto diversa, nei manoscritti dei sec. XI e XII (*BHL* 3838-3840 e 3841, nella nostra trattazione nominati come variante I [con le sottovarianti a,b,c] e variante II)⁴⁰. Pur non essendovi differenze note-

chiesa aquileiese è di PASCHINI, *La chiesa aquileiese*. Nella monografia completò i risultati dei suoi studi *Sulle origini della chiesa d'Aquileia*, «Rivista delle scienze storiche» 1 (1904), 24-32; 123-133; 187-197; 283-294; 352-364. Lo sviluppo delle ricerche sulle origini della chiesa aquileiese è stata illustrata da MENIS, *Pio Paschini*; CUSCITO, *La tradizione*, 23 ss.; *Il de Rubeis e le origini della storiografia critica sul primo cristianesimo aquileiese*, *MSF* 67 (1987), 71-89; *La storiografia ecclesiastica del secolo XVIII e la tradizione marciana aquileiese*, «Il banco di lettura» 1 (1988), 4-7.

³⁹ Cfr. *MR*, 283 n. 4: «Vix aliud usquam implicatius inveneris quam quod de s. Hermagora legitur...».

⁴⁰ Probabilmente il più studiato (ma non il più antico) manoscritto della leggenda (tuttavia non intera, in quanto contiene solo 12 dei 22 capitoli), è il codice n. 4 della Biblioteca Guarneriana (San Daniele del Friuli), datato da MENIS, *La passio*, alla fine del XI secolo e più precisamente da SCALON (*La Guarneriana. I tesori di un'antica biblioteca*, a cura di L. CASARSA, A.G. CAVAGNA, M. D'ANGELO, A. GANDA, G. MARIANI CANOVA, U. ROZZO, C. SCALON, S. Daniele del Friuli 1988, 91) alla fine del XII sec. Il testo è redatto in forma semplice, tuttavia non senza buon gusto per l'espressione letteraria. In base a questo codice la leggenda fu pubblicata da VALE (*I santi*, 14-19), e quindi con un saggio introduttivo e con la traduzione italiana, da MENIS, *La passio*, 15-49 (edizione critica). Questo testo (variante I,a, *BHL* 3838) è identico al testo dell'intera leggenda contenuto nel codice di s. Massimino di Treviri (cosiddetto *Maximiner Passionale*; Ms. 1151/445, f. 142-145 [147-150]), nel codice n. 13 della regina di Svezia (*cod. Reginensis Lat. 539* della Biblioteca Apostolica Vaticana; gentile informazione del prof. Cesare Scalton) dal quale è stata pubblicata la leggenda da J. PINIUS in *AA SS Julii III* (1867), 240-244) e nel codice di Cividale del XII secolo (*Cod. XXI*, ff. 104r-113r; vedi SCALON, *Due codici*, 49 n. 17; SCALON - PANI, *I codici*, 137; per i due manoscritti posteriori di Cividale, *Cod. X*, ff. 23v-27v e *Cod. XI*, ff. 35r-41r vedi SCALON - PANI, *I codici*, 100 e 106). Per quanto riguarda il contenuto la variante II si differenzia poco dalla variante I,a e soprattutto dal punto di vista stilistico, conservata nel codice n. 53 della biblioteca civica di Namur risalente al XII sec., pubblicata in *AB 2* (1883), 311-316. In questa variante la leggenda (*BHL* 3841) è stilisticamente più curata e rivela un compilatore erudito (con la traduzione tedesca è stata pubblicata da EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 28-43). Per la diffusione della leggenda nel territorio oggi sloveno e nelle Alpi Orientali sono di grande importanza due manoscritti provenienti dal monastero di Stična nella Carniola Inferiore (oggi *codice 649*, 226v-228v della Biblioteca nazionale austriaca in Vienna del tardo XII secolo e *codice 141*, 94v-101v della Biblioteca nazionale e universitaria di Lubiana della prima metà del XV secolo) e il cosiddetto *Legendarium Windbergense* (*Cod. Latinus Monacensis 22242*, f. 87v-91). Questi manoscritti danno la variante I,c della leggenda con grandi differenze nella parte introduttiva (vedi il testo nell'appendice pp. 485 ss.; illustrazioni n. 1 e 21).

voli tuttavia non sono da trascurare ⁴¹.

Paragonando le due versioni notiamo che nella prima (I) viene maggiormente sottolineata la funzione di Aquileia e che in essa è più evidente la tendenza politico-ecclesiastica. L'evangelista Marco è qui indicato come discepolo di Pietro, Ermacora come primo vescovo d'Italia e Aquileia come la più importante città d'Italia. Nella seconda versione (II) il primato della chiesa aquileiese è meno accentuato. L'autore della prima versione cercò di sottolineare il primato in base ai più stretti legami con Roma mediante la leggenda degli apostoli, sottolineando la diretta continuità della propagazione del cristianesimo dalla morte e dalla resurrezione di Gesù, che nel corso di una generazione si sarebbe diffuso fino ad Aquileia; sosteneva inoltre che Aquileia fosse per così dire figlia di Roma, giacché l'amministrazione civica era praticamente una «filiale» di quella romana. Non dobbiamo dimenticare un particolare, ossia che la prima versione parla della persecuzione dei cristiani in tutto l'impero romano e non solo a Roma e ad Aquileia.

Riguardo al tempo in cui apparve il testo della leggenda – ne riparleremo in seguito – possiamo ritenere che la variante (I) rispecchia chiaramente le aspirazioni della chiesa aquileiese, la quale si trova nella «provincia dell'Austria» (fino al 776 longobarda, poi franca), mentre nella seconda versione, più cauta e prudente nella formulazione, traspare la politica ecclesiastica del patriarcato di Grado, nuova Aquileia, la quale si trova nella «provincia dell'Istria» (fino all'805/6 territorio bizantino, poi franco).

Per quanto riguarda il contenuto, la leggenda si divide (nella sua estensione esteriore) in due parti molto differenti tra di loro: nella breve ma storicamente molto autorevole leggenda dell'apostolato dell'evangelista Marco in Aquileia (capp. 1-3) e nell'ampia descrizione dell'attività e del martirio del primo vescovo

⁴¹ Per le differenze di contenuto tra la variante I (a) e la variante II vedi Tav. 1 (sotto, pp. 47 ss.).

aquileiese Ermacora (capp. 4-22). Ecco un breve riassunto della leggenda, collocata al tempo dell'imperatore Nerone ⁴²:

L'apostolo Pietro invia da Roma il suo discepolo Marco, profondamente erudito nella dottrina di Cristo, ad Aquileia, città nella «provincia dell'Austria» (II: Istria) ⁴³. Al suo arrivo ad Aquileia Marco incontra alla porta occidentale della città un giovane lebbroso, Ataulfo, figlio del nota-bile Ulfo, e toccandolo lo guarisce miracolosamente ⁴⁴. Il giovane informò

⁴² L'apostolato di Marco e l'attività di Ermacora ad Aquileia (capp. 1-5) sono collocati al tempo antecedente alla persecuzione di Nerone, il martirio di Ermacora invece dopo il martirio di s. Pietro (capp. 6-22). Cfr. DE RUBEIS, *MEA*, 29 s.

⁴³ Aquileia è indicata con il termine di *urbs* (c. 1;4; così viene indicata anche Roma, capp. 4; 6) e *civitas* (capp. 1 bis; 5 (II 6), così come *civitas Tergestina et aliae civitates*, cap. 3 (I,a) ovvero cap. 4 (II). L'imprecisione terminologica è maggiormente evidente nei due punti di cap. 3 (I,a): *ad urbem civitatis Aquilegie* e *in urbe Aquilegia que ex civitatibus Italie prima*. Entrambi i termini, *civitas* e *urbs*, corrispondono all'uso nella tarda antichità e nell'alto medioevo, e nel caso di Aquileia vengono adoperati come sinonimi. L'indicazione che si tratta di città della provincia di Austria (cap. 1, I,a) ovvero dell'Istria (cap. 1, II) sta a dimostrare che si tratta di tarda origine della leggenda. Il termine *Austria* era in uso nel periodo longobardo per indicare più precisamente il Friuli e nel senso più lato anche per Venezia (cioè per la *regio X* d'una volta senza l'Istria) come indicazione della parte orientale del regno longobardo (vedi DE RUBEIS, *MEA*, 6 s.; 224-226; G.C. MOR, «*Civitas Austriae*»; *postille al diploma carolino per il patriarca Paolino* (797), *MSF* 56 [1976], 72-80). L'indicazione del luogo come città nell'Istria (II) è forse di sapore antilongobardo e corrisponde allo spirito della politica ecclesiastica gradese del VII e dell'VIII sec. (nell'elenco dei sottoscritti del sinodo romano del 680 il patriarca di Grado è nominato come *episcopus sanctae ecclesiae Aquilensis prouinciae Istriae*; vedi *Acta conciliorum oecumenicorum* ser. II, 2,1 [ed. R. RIEDINGER, Berlin 1990], 154-155, n. 88). Il termine *Italia* (cap. 3 [I,a] ovvero capp. 4 e 5 [II]) veniva usato nella tarda antichità in senso più lato per indicare l'Italia settentrionale, nel senso più stretto invece per la sola *Venetia et Histria* (DE RUBEIS, *MEA*, 6; L. CRACCO RUGGINI, *Economia e società nell'Italia annonaria*, Milano 1961, 286; ZACCARIA, *Il governo*, 99 ss.). Solo in questo senso l'indicazione di Aquileia come la più grande città d'Italia (cap. 3, I,a) risulta esatta, coprendo insieme l'Istria e l'«Austria»; per il resto significa una disprezzatura del ruolo delle città in concorrenza, ossia di Milano e di Ravenna.

⁴⁴ Cap. 2 (I,a) ovv. capp. 1; 3 (II). L'unica interpretazione accettabile di questi due nomi, indubbiamente germanici, l'ha data EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 58 s.; dietro il nome di Ataulfo si nasconde il re gotico, genero di Alarico, che aveva negli anni 408-9 contatti con Aquileia (cfr. ZOSIMOS 5,37,1; 45,5-6; ed. F. PASCHOU, *CB*, vol. III [1986], 54 e 67 s.), mentre il nome Ulfius non è noto da altre fonti (cfr. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 59 e 82, n. 27; forse in parentela col nome dell'ufficiale militare gotico *Ulphilas*, poi (410/411) *magister equitum*, contemporaneo di Alarico e Ataulfo, il quale doveva attraversare il territorio di Aquileia nell'autunno 401; cfr. H. WOLFRAM, *Die Goten*, München 1990, 158 ss.; PLRE 2, 1181). Non si hanno notizie della lebbra

subito il padre della guarigione: questi venne da Marco assieme a una folla di cittadini e con essi si convertì e ricevette il battesimo. Marco propagò con successo per alcuni anni il cristianesimo in città, quindi cercò di partire di nascosto per Roma dall'apostolo Pietro. Il popolo cristianizzato lo pregò di rimanere o almeno di designare il suo successore. Marco propose a loro di scegliere essi stessi l'uomo adatto ed essi scelsero il giovane Ermacora. Questi partì con Marco per Roma dove l'apostolo lo consacrò vescovo della «provincia Italia»⁴⁵. Tornato ad Aquileia Ermacora organizzò la comunità ecclesiale, nominò i diaconi e i leviti, inviandoli a Trieste ed in altre città. Ermacora esercitò con successo l'apostolato, acquistò fama, per i suoi miracoli, non solo ad Aquileia ma tra tutta la popolazione della «provincia Italia», perciò i pagani presero a odiarlo (capp. 4-5).

nell'Italia settentrionale e nella parte europea dell'impero nel I secolo, mentre nella tarda antichità non era un fenomeno eccezionale. Nell'ambito milanese viene menzionata da EUGIPIUS, *Vita s. Severini* 26,1 (SC 374, 246). Per Aquileia non è dimostrabile. CHROMATIUS, *Tractatus XXXVII in Math.* 8,2-4 (CCSL 9 A, 377 ss.) non chiarisce le circostanze limitandosi a spiegare la guarigione del lebbroso da parte di Cristo. La testimonianza della leggenda dei Canzii secondo la quale questi santi avrebbero curato ad Aquileia i lebbrosi (*leprosus mundabant; Passio Cant.* 3, AA SS Mai VII, 1866, 421 F) è leggendaria e pertanto del tutto inattendibile, in quanto questo miracolo viene menzionato nella leggenda assieme ad altri come imitazione delle guarigioni miracolose di Cristo. In modo originale, ma non attendibile, collega il nome del re germanico Ataulfo con la lebbra BIASUTTI, *La tradizione*, 18 s.; prima della spedizione e della distruzione di Aquileia il nome del re germanico Ataulfo divenne nell'immaginazione popolare sinonimo di lebbra come della peggiore delle sciagure. Basandosi su ciò egli colloca l'origine della leggenda nel periodo tra il 400-450. Bisogna però sottolineare che la spedizione di Ataulfo in Italia non causò neppure da lontano una devastazione simile a quella di Attila e per Aquileia non fu fatale (vedi Y.-M. DUVAL, *Aquilée sur la route des invasions* (350-452), AAAAd 9 [1976], 284 ss.): la sua identificazione allegorica con la lebbra è inverosimile anche per il fatto che Ataulfo era considerato amico dei Romani e fu per qualche tempo alleato dell'imperatore Onorio, suo genero (PLRE 2, 176 ss.). L'unico «peccato» possibile come motivo del disprezzo da parte della popolazione romana era la sua tendenza di *obliterato Romano nomine... Gothorum imperium et faceret et vocaret; essetque... Gothia quod Romania fuisset* (OROSIUS, *Historiae* 7,43,5; ed. A. LIPOLD, Orosio II, 398; 531 ss.). In questa sua tendenza richiamava alla memoria l'imperatore Galerio, il più feroce persecutore dei cristiani, il quale voleva cambiare il nome dell'impero romano con quello dei Daci (LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 27,8; SC 39, 109; 361; cfr. W. SUERBAUM, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1977, 223 ss.). L'inattendibilità dell'interpretazione di Biasutti è tanto maggiore per il fatto che nella leggenda Ataulfo è presentato come personalità positiva, ossia come il primo aquileiese convertito al cristianesimo, il che corrisponderebbe unicamente al ruolo positivo nella tradizione sulla sua personalità.

⁴⁵ Cap. 3 (I,a) ovvero cap. 4 (II). La caratteristica dell'elezione e della consacrazione del primo leggendario vescovo aquileiese Ermacora è che Marco non designò vescovo un suo discepolo ma si limitò a proporre al popolo cristianizzato di eleggere co-

Allora giunse da Roma ad Aquileia, per ordine del prefetto romano Agrippa ⁴⁶, nipote di Nerone ⁴⁷, il nuovo luogotenente dell'imperatore, Sevasto. I sacerdoti pagani, risentiti per il fatto che il culto pagano si era molto affievolito per causa di Ermacora ⁴⁸, denunciarono il vescovo al nuovo amministratore, il quale, per timore di cadere in disgrazia presso l'impera-

me suo successore un loro fratello. Questi fu successivamente consacrato dall'apostolo Pietro in Roma, il che rivela probabilmente, nel campo dell'organizzazione ecclesiastica, sin dai primi tempi l'indipendenza di Aquileia da Roma. Il mandato di Marco sarebbe pertanto limitato pur avendo egli il pastorale vescovile (cap. 1). Lo svolgimento della seconda elezione del vescovo a cui si accenna nella leggenda (cap. 19) era sostanzialmente diverso dalla prima: il collegio dei chierici propose a Ermacora di designare il successore ed egli scelse come successore e per così dire come crede il suo discepolo Fortunato. La parte avuta dal popolo, determinante nella prima elezione, fu nel secondo caso trascurabile. Cfr. H. LECLERCQ, *Élections épiscopales*, DACL 4/2 (1921), 2618 ss.; R. GRAYSON, *Les élections épiscopales en Orient au IV^e siècle*, RHE 74 (19979), 301-345; IDEM, *Les élections épiscopales en Occident au IV^e siècle*, RHE 75 (1980), 257-283 e P. STOCKMEIER, *Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche*, «Concilium» 16 (1980), 463-467.

⁴⁶ Il nome del prefetto romano Agrippa, «figlio del fratello dello stesso Nerone» (cap. 1, I), è fittizio in quanto negli ultimi anni del governo di Nerone il prefetto romano era Flavio Sabino, fratello di Vespasiano, e tra i prefetti romani non v'è alcun Agrippa. Il nome del «prefetto» aquileiese Sevasto è molto raro, tuttavia lo riscontriamo anche nelle genuine testimonianze sui martiri (*Acta ss. martyrum Tarachi, Probi et Andronici*, per il periodo intorno al 304; RUINART, *Acta martyrum*, 451 ss.); pertanto non è detto che si tratti di metafora dietro la quale si celerebbe l'attributo cesareo *sebastos-augustus*, come ritiene EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 25. Luogotenente dell'imperatore (cap. 6: *praefecturam administraret*; la terminologia ricorda la *praefectura urbi*, il che è nel caso di Aquileia un non senso) con il diritto di amministrare la giustizia viene indicato con il termine anacronistico di *praeses*, corrispondente al periodo delle persecuzioni di Diocleziano (capp. 6 ter; 7; 8; 9 bis; 11 bis; 14 bis; 21), nella funzione di giudice come *iudex* (capp. 6; 10; 14; 21).

⁴⁷ Secondo AA SS Jul. III, 241 C era *filius fratris ipsius Herodis* (nel codice di S. Daniele *Neronis* in luogo di *Herodis*), secondo la variante II *frater Herodis*. La definizione richiama nella mente il contatto del re dei giudei Erode (attraverso i suoi figli) con l'imperatore Augusto in Aquileia nell'anno 12 a.C. Dopo la morte di M. Vipsanio Agrippa(!), generale di Augusto nella spedizione panonica (CASSIUS DIO 54,28), viene nell'estate lo stesso Augusto (gr. Σεβαστός) ad Aquileia; qui lo aspettava il re *Herodes* (!) con i tre figli. Quale amico dell'imperatore e amico del defunto Agrippa (JOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 16,157; LCL Josephus 8, 268 s.) cercava con l'aiuto di Augusto di comporre i litigi nella propria famiglia (cfr. JOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 16,91; p. 242 ss.; CALDERINI, *Aquileia romana*, 33; J. ŠAŠEL, *Kralj Herod v Ogleju*, in: *Mohorjevo katedralar* 1988, 114-118). Non si può escludere che la menzione di Erode ovvero del figlio di Erode nella leggenda aquileiese non contenga una reminiscenza di questo avvenimento.

⁴⁸ Il motivo è descritto molto realisticamente. Sull'affievolimento del culto pagano riferisce PLINIUS, *Epist.* 10,96,10. Per questo motivo i sacerdoti pagani erano spesso

tore, ordinò di arrestarlo (cap. 6). Dopo aver pregato, Ermacora fu condotto da Sevasto (cap. 7). Seguirono l'interrogatorio (capp. 8-9), la tortura ed il carcere (capp. 10-11). Nel carcere Ermacora convertì il carceriere Pontiano e per tramite suo suscitò un nuovo fermento religioso tra la popolazione (capp. 12-13). I sacerdoti pagani intervennero nuovamente presso Sevasto pregandolo di prendere provvedimenti. Nel frattempo una folla sempre più numerosa si accalcava davanti al carcere (cap. 14). Dal carcere Ermacora guarì miracolosamente l'ossessivo figlio di un certo Gregorio, convertendolo assieme al padre (capp. 15-18), quindi scelse come suo successore Fortunato (cap. 19). Guarì pure dalla cecità una matrona, Alessandria (cap. 20). Quindi Sevasto rinchiuse in carcere anche Fortunato. Ambedue, Ermacora e Fortunato, propagavano il cristianesimo (dal carcere) tra il popolo che affluiva in massa verso il carcere. Dopo un nuovo intervento e dopo le minacce dei sacerdoti pagani Sevasto mandò in carcere il carnefice che decapitò di notte Ermacora e Fortunato (cap. 21). Il carceriere Pontiano, Gregorio e Alessandria portarono via nella stessa notte i loro corpi seppellendoli, secondo l'usanza cristiana, nel podere della matrona Alessandria, fuori dalle mura della città. Sulla loro tomba molti fedeli ottennero la guarigione. Il giorno del loro martirio è il 12 luglio (cap. 22).

Tavola 1:

Differenze di contenuto tra le varianti I e II della leggenda

I MENIS, *La Passio*, 22 ss.
(AA SS Jul. III, 243 ss.)

II (AB 2, 1883, 311 ss.)

cap.

1 «*divisio apostolorum*»

2 Incongruenza: Marco dapprima
con il tocco guarisce Ataulfo
dalla lebbra, quindi lo

battezza e allora *omnis lepra
eius mundata est*.

3 *factus est prothon
episcopus Italiae*

3 *ad urbem civitatis
Aquilegie*

3 *seniores et levitas*

cap.

1 -

2-3 Marco dapprima guarisce
Ataulfo, quindi lo battezza.

4 *factus est episcopus
provinciae Italiae*

4 *ad urbem Aquileiam*

4 *presbyteros et levitas*

istigatori delle persecuzioni dei cristiani; cfr. LACTANTIUS, *De mort. persec.* 19 (SC 39, 88 ss.); THEOPHANES, *Chronographia*, A.M. 5794 (ed. C. DE BOOR [Lipsiae 1883], 9 s.); cfr. anche SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, 495 ss.

*ordinavit et post hec
ad civitatem tergestinam(!)
presbiterum et diaconum
direxit et per alias
civitates similiter
faciebat. Haec agebatur
in urbe Aquilegie que ex
civitatibus Italie prima.*

*4 Hermacoras... per
orationem demonia ab obsessis
corporibus eicere infirmos
curare et cecis facto
Christi signaculo super
oculos eorum visum reddebat.*

*4 paganorum autem insania
confundebatur
5 prefecto(!) agente Agrippa
qui fuit filius fratris
ipsius Neronis*

*5 Agrippa... direxit
presidem Sevastum nomine*

*6. H. dixit omni clero.
Viri fratres....*

*6 E. prega e si richiama
agli apostoli
7 tale accepi praeceptum,
ut si invenero viros ac
mulieres... in te
correctionem faciam. Sicut
et omnes faciunt provinciae*

*7 (deus) qui iubet celo
dare pluviam, qui solem
suum oriri facit*

7 diis thura offerre

*7 anima mea... in paradisum
collocatur*

8 peioribus penis torqueri

8 E. risponde alla minaccia

*ordinavit quos ad civitatem
Tergestinam et per alias
civitates direxit.*

*5 Hermacoras diversis
polleret miraculis.*

*5 paganorum autem insania
minuebatur*

*6 Agrippa qui fuit frater
Herodis*

*6 directus est ab eis (sc.
Nerone et Agrippa) praeses
nomine Sevastus*

*7 Audiens Hermagoras se accersiri, suo et
fratrum suorum gemitu*

8 hoc edicto principum

*9 E. si affatica giorno e notte per
la propagazione della comunità cristiana*

10 poenis voracibus depasci

*10 singulis eius membris
emortuis solum os vivebat*

9 *aculeo suspendi...*

pendens in ligno

10 *praeses iussit de aculeo*

submitti et in carcerem

recludi

10 E. prega Iddio,

non teme la tortura

11 *praecepit s.H. venire*

presbyterum cum diacone

suo, qui et baptizavit

eum (sc. Pontianum)

12 *cucurrit ad carcerem*

universus populus. et

multi clarissimi viri...

confundebatur paganorum

insania

14 (AA SS Jul. III, 243)

I sacerdoti pagani

paragonano l'operosità

di E. con l'opera di

s. Pietro a Roma

14 *magnifici viri ad eum*

concurrerant in carcerem

... omnis clerus eius

15 *Quidam vero magnificus*

ipsius civitatis, Gregorius

nomine

15-18 Dialogo tra Gregorio e

H., descrizione della

guarigione dell'ossesso

19 *Fortunatum archidiaconum,*

discipulum suum (come

arcidiacono anche in

capp. 20, 21 bis, 22)

21 *sacerdotes paganorum*

22 le spoglie mortali dei

martiri vengono sepolte

da Gregorio e Alessandria

10 *equuleo appendi*

11 *praeses illum equuleo*

depositum iussit carcere

recludi

11 E. prega Iddio, desidera

morire temendo di non

poter sopportare la tortura

13 E. battezza Pontiano

13 *cucurrit ad carcerem*

universus populus...

detestabatur paganorum

insania

14 *multitudine populi...*

accedente

14 *quidam Gergorius dictus*

15-18 breve riassunto

dell'atto

19 *Fortunatum*

discipulum suum

21 *sacerdotes*

templorum

22 le spoglie mortali

dei martiri vengono

sepolte da Pontiano,

Gregorio e Alessandria

La leggenda è un intreccio di elementi verosimili, possibili, inverosimili, anacronistici e illogici: data la prevalenza di questi, gli storici della chiesa definirono ben presto la leggenda una contraffazione, ritenendola priva di valore storico ⁴⁹.

Le assurdità più evidenti (che sono poi i principali elementi della leggenda) sono le seguenti: l'apostolato di Marco in Aquileia, del quale non possediamo alcuna testimonianza presso gli scrittori antichi ⁵⁰, è collocato nel tempo addirittura come *prima sors*, ossia anteriormente alla sua attività in Alessandria, la tradizione della quale, seppure non del tutto attendibile, arriva all'antichità ⁵¹. Pur essendo Marco giunto, secondo la leggenda, ad

⁴⁹ DE TILLEMONT, *Memoires*, IV (p. 479 s.; 507 s.).

⁵⁰ Dell'antichità possediamo una sola molto tarda e perciò inattendibile testimonianza dell'attività di Marco in Italia, tramandata da GREGORIUS THEOLOGUS, *Oratio* 33, 11 (PG 36, 228). Alcuni scrittori (EUSEBIUS, *HE* 2, 15 [SC 31, 70 s.] basandosi su Clemente di Alessandria e Papia di Gerapoli; Hieronymus e Ephraem) supponevano che Marco avesse scritto il suo Vangelo proprio a Roma (GEORGE - GRELOT, *Introduction* 3/2, 69). All'infuori della tradizione aquileiese-veneta neppure nel medioevo esistono testimonianze sulla venuta di Marco ad Aquileia (vedi BRATOŽ, *Die antike Geschichte*, 287; 289 s.; LUDWIG, *L'Evangelario*, 187 ss.). Nella tradizione occidentale viene menzionata la sua attività a Roma e ad Alessandria (FLORUS, *Apr.* 25 (1 bis) [Édit. prat., 71]; USUARDUS, *Apr.* 25 (2) [p. 218]; MR, *Apr.* 25 (1) [p. 155]), in quella orientale invece solo la sua attività in Alessandria ed in altre città dell'Egitto, della Libia e della Cirenaica (*Synax. CP, Apr.* 25 [627 ss.]), come nella leggenda di s. Marco (cfr. anche QUENTIN, *Les martyrologes*, 85 s.). FEDALTO (*Dalla predicazione*, 255 s. e *San Marco*, 43 ss.) sosteneva l'ipotesi, che s. Marco durante la sua sosta a Roma alla fine degli anni cinquanta organizzasse la missione in Italia e probabilmente anche visitasse Aquileia.

⁵¹ DE RUBEIS, *MEA*, 7 s.; *Dissertationes*, 132 ss. (l'autore colloca l'apostolato di Marco posteriormente a quello alessandrino, tuttavia giustifica la sua storicità); la testimonianza secondo cui Marco avrebbe introdotto il cristianesimo ad Alessandria risalirebbe intorno all'anno 200 ed è sostenuta sulla base di fonti più antiche da EUSEBIUS, *HE* 2, 16, 1 (SC 31, 71); dopo di lui la traduzione di RUFINUS, *H.E.* ibidem, GCS 9/1, 141) e HIERONYMUS (EUSEBIUS), *Chronicon*, ad ann. 43 (GCS 47, 179). Non conoscendolo né Clemente né Origene è da ritenersi inattendibile (cfr. A. NIERO, *Marco, Evangelista*, BS 8 [1966] 717). È comprensibile che il concetto sull'apostolato di Marco ad Aquileia antecedente a quello di Alessandria sia presente in alcune fonti medioevali derivate dall'ambito aquileiese o veneziano: PAULUS DIACONUS (vedi p. 54); PAULINUS (vedi p. 54); ANONYMUS (ibidem); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. sec., 3 (p. 82), DANDOLO, *Chronica*, A. 49-62 (p. 11 s.). Vedi anche DE RUBEIS, *Dissertationes*, 107-123. L'unico elemento reale della leggenda è l'accentuazione dello stretto legame tra Marco e Pietro. Tutta una serie di padri della Chiesa da Ireneo in poi ritiene Marco il più vicino collaboratore e discepolo dell'apostolo Pietro (GEORGE - GRELOT, *Introduction*, 3/2, 63 ss.).

Aquileia con il pastorale (*baculum pontificatus*) non divenne vescovo. Incomprensibile e assurdo elemento della leggenda è poi la notizia secondo cui volle abbandonare di nascosto la sua comunità di fedeli ⁵². Pur avendo il pastorale non potè, prima del suo ritorno a Roma, scegliere il vescovo per la comunità aquileiese: Ermacora avrebbe dovuto, come suo successore, essere consacrato e ricevere il pastorale a Roma dall'apostolo Pietro (cap. 4). La terminologia dell'apparato amministrativo romano e della ripartizione amministrativa è in parte errata e in parte anacronistica di più secoli, addirittura di mezzo millennio e più ⁵³. Anacronistica è pure la notizia secondo cui sarebbe stato emesso da Nerone in proposito uno speciale editto ⁵⁴. Lo svolgimento dell'interrogatorio e la tortura del vescovo Ermacora sono descritti senza alcuna originalità: i dialoghi sono stereotipati, gli strumenti di tortura convenzionali ⁵⁵. Che il dialogo derivi da una testimonianza

⁵² Cap. 3: cfr. DE RUBEIS, *Dissertationes*, 138 ss.

⁵³ I termini di *praeses* per il luogotenente dell'imperatore (più giusto sarebbe *corrector*) e quello di *provincia* per *Venetia et Histria* corrispondono alla situazione dopo la riforma amministrativa di Diocleziano (cfr. BUTTAZZONI, *Del governo*, 25-84, spec. 42 ss. e 60 ss.; L. CANTARELLI, *La diocesi italiciana da Diocleziano alla fine dell'impero occidentale*, Roma 1964², 27-43; BARNES, *The new Empire*, 161 s.; ZACCARIA, *Il governo*, 100 ss.), i termini di *urbs* e *civitas* per Aquileia nonché *Italia* per l'Italia settentrionale corrispondono all'uso durante tutta la tarda antichità, il termine di *provincia Austria* non poteva di certo essere in uso prima della fine del sec. VI nell'Italia langobarda (vedi p. 44).

⁵⁴ Non esiste alcuna prova che la persecuzione di Nerone si fosse diffusa fuori di Roma. Di una persecuzione *non modo Romae, sed ubique* parla LACTANTIUS, *De mort. persec.* 2,6 (SC 39, 80) e un secolo dopo OROSIUS, *Hist.* 7,7,10 (*Romae... ac per omnes provincias...*; ed. A. LIPPOLD, vol. II, 268). *1 Petr.* 4,12-19 e *Hebr.* 10,32-35 sono come fonte storica incerte. Vedi anche FLICHE - MARTIN, *Storia* 1, 365 (231); JEDIN, *Storia* 1, 168 ss. La definizione della persecuzione dei cristiani «in tutte le province» (cap. 7, var. I) in base all'editto (cap. 8, var. II) corrisponde alle persecuzioni da Decio in poi. Sulla persecuzione sotto Nerone vedi A. WLOSOK, *Rom und die Christen*, Stuttgart 1970, 7-26; P. KERESZTES, *The Imperial Roman Government and the Christian Church I. From Nero to the Severi*, ANRW II, 23,1 (1979), 247-257; GUYOT - KLEIN, *Das frühe Christentum* I, 16-23; 304-310.

⁵⁵ La caratteristica del dialogo tra Sevasto ed Ermacora consiste nel fatto che Sevasto conosce Cristo come i sacerdoti pagani (sebbene non lo nomini espressamente; capp. 6; 8) come pure la morte di Pietro sulla croce (capp. 8; 14 [var. I]). Gli strumenti della tortura sono la flagellazione, l'*equuleus*, nell'ultima fase la graffiatura con uncini di ferro ed il fuoco (cap. 10). Cfr. J.P. CALLU, *Le jardin des supplices au Bas-Empire*, in: *Du châtimet dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*.

za sulla tortura del periodo della tetrarchia, lo si rileva dalla formulazione della seconda versione (II) dove si accenna all'«editto degli imperatori»⁵⁶. Una insolita, certamente esagerata, caratteristica della leggenda sta nel fatto che vi si sottolinea l'esclusiva iniziativa dei sacerdoti pagani nella persecuzione dei cristiani. Il luogotenente dell'imperatore di Aquileia si comporta come un personaggio debole che sotto la pressione dei sacerdoti pagani (menzionati addirittura quattro volte), preoccupato per la sua carriera (i sacerdoti minacciano di denunciarlo all'imperatore se non intende agire con più energia nei confronti dei cristiani, e infine addirittura di lapidarlo), come alto funzionario statale con ampi poteri è sempre disposto a cedere. Non ha neppure il coraggio di uccidere Ermacora e Fortunato di giorno⁵⁷. Una guarigione di Marco e due di Ermacora sono del tutto stereotipe⁵⁸. I mezzi di cura, la profonda fede della persona, il segno della croce ed il digiuno di tre giorni ricordano le descrizioni dei miracoli nelle vite dei santi⁵⁹. Stereotipi sono pure i nomi dei singoli cristiani (il carceriere Pontiano, Gregorio, Alessandria)⁶⁰, nonché la menzione dei singoli edifici della città e delle vicinanze (la porta d'ingresso oc-

«Collection de l'École Française de Rome» 79, 1984, 313-359; D. GROZDYSKI, *Tortures mortelles et catégories sociales*, ibidem, 361-403.

⁵⁶ *Hoc edicto principum* (cap. 8, vers. II).

⁵⁷ Le pressioni e le minacce dei sacerdoti pagani (*sacerdotes idolorum*, s. *templo-rum*) vengono menzionate gradatamente, verso la fine addirittura come minaccia di lapidazione, nei seguenti passi: capp. 6; 11; 14; 21. Pur non dovendo sottovalutare il ruolo dei sacerdoti pagani, un simile suo influsso non è reale.

⁵⁸ Marco guarì il lebbroso (cap. 2), Ermacora l'indemoniato (capp. 15; 18) e la donna non vedente (cap. 20). Tutte e tre le guarigioni ricordano quelle di Cristo (Mt 8,2-4; 8,28 ss.; 9,27 ss.). Il segno della croce (cap. 20) era considerato un farmaco, come pure il digiuno di tre giorni, quest'ultimo anche come preparazione al battesimo (capp. 15-18; 20). Cfr. J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, 143 ss.; A. HAMMAN, *La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences*, ANRW II, 23,2 (1980), 1215 s.

⁵⁹ A proposito delle guarigioni miracolose come *imitatio Christi* nell'agiografia cfr. F. LOTTER, *Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit*, Stuttgart 1976, 92 ss. e 118 ss.; brevemente anche BRATOŽ, *Der «beilige Mann» und seine Biographie*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter* (ed. A. SCHARER - G. SCHEIBELREITER), Wien - München 1994, 230 ss.

⁶⁰ Capp. 13; 18; 20; cfr. PICARD, *Le souvenir*, 254.

cidentale, i templi pagani, il palazzo del luogotenente, il carcere al quale il pubblico aveva molto facile accesso, le mura della cinta, il potere fuori le mura) ⁶¹. Non vengono menzionati gli edifici del culto cristiano sebbene la comunità cristiana vi esistesse da più anni ed avesse istituito la gerarchia ecclesiastica (presbiteri, diaconi, leviti, «tutto il clero») ⁶². Secondo la narrazione della leggenda tutta la popolazione (*populus*) della città era, per così dire, ormai cristianizzata; la cristianizzazione si sarebbe propagata anche al contado comprendendo ormai tutti gli abitanti della «provincia dell'Italia» ⁶³. Tra le forze ostili al cristianesimo vengono menzionati soprattutto i sacerdoti pagani, i pagani stessi, i soldati, il carceriere ed il carnefice ⁶⁴.

Tra i numerosi elementi inverosimili sono molto rari quelli dai quali poter supporre una buona tradizione, non già quella risalente al tempo di Nerone ma tutt'al più quella del III o dell'inizio del IV sec. ⁶⁵. Essi offrirebbero una base piuttosto debole per poterne dedurre che la leggenda si fondi su una tradizione autentica: il nome del martire, il termine *correctio* per il processo contro i cristiani, il processo contro il clero superiore anziché contro la popolazione cristiana, le accuse ai cristiani di corrompere la gente con la magia, la pretesa del luogotenente che Ermacora renda gli onori agli dei con l'incenso ⁶⁶.

⁶¹ Capp. 2; 6; 11; 22.

⁶² Capp. 3; 4; 6; 18. Il termine *archidiaconus* (nella vers. I, capp. 19; 20; 21 bis; 22) s'incontra per la prima volta intorno all'anno 370 (OPTATUS, *De schismate Donatistarum* 1,16 [PL 11, 916]).

⁶³ Cap. 5. La leggenda presuppone un livello di cristianizzazione raggiunto appena attorno all'anno 400; cfr. R. LIZZI, *Ambrose's contemporaries and the Christianisation of Northern Italy*, «The Journal of Roman Studies» 80 (1990), 156-173; BRATOŽ, *Christianisierung*, 345 ss.

⁶⁴ Capp. 5; 6; 13; 21; vedi anche n. 57.

⁶⁵ Cfr. DE RUBEIS, *Dissertationes*, 128 ss.

⁶⁶ Cap. 7 (vers. I). Il termine *corrigenere* nei procedimenti contro i cristiani era stato adoperato già da PLINIUS, *Epistulae* 1,96,10 (vedi n. 46; cfr. R. FREUDENBERGER, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians*, München 1969², 176 ss.). Le accuse di magia da parte dei sacerdoti pagani (capp. 6; 11; 14 e 21 nella var.

B. Il tempo e le circostanze nelle quali ebbe origine la leggenda

La testimonianza storica della leggenda dipende dal tempo e dalle condizioni della sua origine. Cercando di rispondere a questo quesito conviene distinguere due concetti: la leggenda come idea e la leggenda a noi nota attraverso la forma letteraria. Quest'ultima si diffuse con certezza solo nel periodo carolingio. Se ne ha riscontro per la prima volta negli anni 789-791 presso Paolo Diacono ⁶⁷ e poi, verso l'anno 800, nell'inno in onore a s. Marco, composto dal patriarca aquileiese Paolino ⁶⁸. Che l'evangelista Marco non fosse venerato soltanto nella chiesa aquileiese (con la sede in Cividale), ma anche a Grado, lo attesta la frammentaria iscrizione del patriarca-usurpatore Giovanni Iuniore dell'anno 807 ⁶⁹. Negli atti del sinodo di Mantova dell'anno 827 –

I) riguardanti i riti liturgici cristiani sono pure elemento autentico della leggenda (cfr. FLICHE - MARTIN, *Storia I*, 358 (512 s.); FREUDENBERGER, *Das Verhalten*, 165; SCHÄPFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, 599 ss.). Le accuse di seduzione (*seductio*; capp. 6; 8; 11; 21) ricordano la legge dell'imperatore Marc'Aurelio (*Digesta* 48,19,30) che veniva applicata probabilmente anche contro i cristiani. Sui sacrifici con l'incenso (cap. 7, var. I) e con il vino nei primi tempi del periodo imperiale vedi FREUDENBERGER, *Das Verhalten*, 124 ss.

⁶⁷ *Liber de episcopis Mettensibus* (ed. G.H. PERTZ, *MGH Scriptores* 2, Hannoverae 1829, 261, v. 9-14): *Igitur cum Romam pervenisset* (sc. s. Petrus), *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.* Cfr. CUSCITO, *La tradizione*, 20 s. (= *Martiri cristiani*, 26 s.) e PICARD, *Le souvenir*, 585 s. (con la tesi che la *passio* sarebbe stata scritta poco tempo prima o dopo questa notizia di Paolo Diacono).

⁶⁸ *Carmina* 8 (ed. E. DUEMMLER, *MGH Poetae Latini medii aevi* I/1 [1880], 140; cfr. anche D. NORBERG, *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée. Édition critique avec introduction et commentaire*, Stockholm 1979, 157 s.; viene menzionato solo l'apostolato di Marco e non l'attività di Ermacora). La leggenda fu ripresa verso la metà del sec. IX da ANONYMUS, *Carmen de Aquilegia numquam restauranda* (ed. E. DUEMMLER, *MGH Poetae Latini medii aevi* 2/2 [1884], 151; cfr. anche A. DE NICOLA, *I versi sulla distruzione di Aquileia*, «Studi Goriziani» 50 [1979], 7-31; PICARD, *Le souvenir*, 572; vengono menzionati l'apostolato di Marco, l'attività di Ermacora ed il martirio di Ermacora e Fortunato).

⁶⁹ Quattro frammenti sull'architrave della pergola nella capella di s. Marco («cella trichora» nella parte nordorientale della cattedrale) danno il testo: +*Ad honore beati*

l'anno precedente alla traslazione delle reliquie di s. Marco da Alessandria a Venezia ⁷⁰ – che in alcuni tratti concorda sorprendentemente con le formulazioni della leggenda, si accenna alle *sacrae litterae*, conservate nella chiesa aquileiese con il testo della leggenda, che evidentemente conteneva tutte le accentuazioni politiche: la chiesa aquileiese viene menzionata come la più antica chiesa d'Italia, Ermacora, per il tempo dell'investitura e quindi, evidentemente, per il rango, come il primo vescovo d'Italia e Aquileia come la più importante città d'Italia. In base a questa leggenda, accolta anche dalla chiesa gradese, il patriarca aquileiese Massenzio, nel sottolineare la fedeltà alla chiesa romana, motivata dall'origine «romana» della chiesa aquileiese, prevalse nel conflitto con il patriarca di Grado ⁷¹. Per la concordanza di alcu-

*Marci e[vangelis]te Iohannes Iunior sola def[icit] suffragante gratia d[icitur] h[oc] opus perfect[um]...? V[er]i[n]d[ic]tione...]. Vedi TAVANO, *Il culto*, 206 ss. fig. 1; Grado, 32 e 107; Aquileia e Grado, 381 ss.; San Marco, 54 s.*

⁷⁰ L'evento influi senza dubbio positivamente sull'evoluzione della leggenda; McCLEARY, *Note*, 223-264; DANDOLO, *Chronica*, A. 828 (p. 147). TAVANO, *Il culto*, 205 ss. accenna giustamente al fatto, che la traslazione delle reliquie a Venezia fu una reazione all'insuccesso di Grado di fronte ad Aquileia alla sinodo di Mantova dell'827. Per il nuovo stato delle ricerche vedi R. DENNIG-ZETTLER - A. ZETTLER, *La traslazione di san Marco a Venezia e a Reichenau*, in: NIERO, *San Marco*, 689-709. Due manoscritti della *Translatio s. Marci* sono conservati anche nei codici cividalesi VII, 166r-168r; 168r-173r e XIV, 96rb-98vb; 98vb-105vb – successivamente BHL 5283 e 5284 – vedi SCALON - PANI, *I codici*, 90; 119 s.).

⁷¹ *Concilium Mantuanum a. 827* (ed. A. WERMINGHOFF, MGH *Leges* 3/2, Hannoverae 1906, 583-589, spec. 585, v. 15-25 e 588 s.): 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 (p. 585)... 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. Deinde Hermachoram proton Italiae pontificem constituit... Aquileiae civitati, quae caput et prima est totius Italiae... Tyberius diaconus et oeconomus Gradenensis aecclesiae... clara voce professus est: 'Negare non possum, quia ego et paene omnes sciunt Aquileiam civitatem primam et metropolim esse et a beato Marco et Hermacora in Christi fide fundatam...' (p. 589). Cfr. PASCHINI, *La chiesa*, 30 ss.; Le fasi, 174 s.; CARILE - FEDALTO, *Le origini di Venezia*, 386 ss.; FEDALTO, *Dalla predicazione*, 244 s.

ne caratteristiche formulazioni e di rilievi tra gli atti sinodali del testo della leggenda (versione I,a) si può dedurre che esso risalga press'a poco al tempo del sinodo, con tutta probabilità prima del sinodo mantovano ⁷². Il riflesso della leggenda, che divenne il fondamento della coscienza politico-ecclesiastica dei patriarchi aquileiesi, si riscontra in varie fonti di contenuto storiografico, agiografico e giuridico dalla fine del sec. VIII in poi ⁷³ (illustrazione n. 2).

⁷² Le concordanze più eclatanti: l'epiteto di Ermacora *elegans* (ovv. *elegantissimus*) *vir*, il motivo del ritorno di Marco a Roma, l'indicazione di Ermacora quale primo vescovo d'Italia, di Aquileia quale prima città d'Italia. Due le più evidenti somiglianze tra il testo di Mantova e la leggenda, l'argomento che la variante I,a della leggenda è stata scritta a Cividale prima dell'827: (1) Il desiderio dell'apostolo Marco di vedere Pietro a Roma è descritto molto similmente (*vultum beati Petri apostoli videre desiderans* nello *Conc. Mant.*, p. 589,3 s. ovvero *desiderium vultum S. Petri videre* nella *Passio*, cap. 4 (nella versione II, capp. 2-3 *desiderio videndi*); (2) L'indicazione di Ermacora come *proton (!) Italiae pontificem* (*Conc. Mant.*, 589,6) è quasi identica dell'indicazione nella *passio* cap. 4 (I,a): *proton (!) episcopus provinciae Italiae* (nella vers. II, cap. 4, soltanto *episcopus provinciae Italiae*). Sul problema della datazione della leggenda cfr. anche CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 19 s. n. 1; *La tradizione*, 11 (= *Martiri*, 19) e specialmente PICARD, *Le souvenir*, 587. Della nascita della leggenda prima dell'827 è prova il fatto che secondo i regolamenti dei concili dell'epoca carolingia era lecito venerare i santi, dei quali esisteva una tradizione non controversa (*Conc. di Francoforte* 794, canone 42; *MGH Leges III, Concilia aevi Carolini* II/1, p. 170; sinodi locali della Baviera; *ibidem*, p. 218; cfr. BRATOŽ, *La cristianizzazione degli Slavi negli atti del Convegno «ad ripas Danubii» e del Concilio di Cividale*, in: S. PIUSSI (ed.), *XII centenario del concilio di Cividale* (1966-1996), *Convegno storico teologico. Atti*, Udine 1998, 188, nota 133).

⁷³ Delle fonti giuridiche vorrei citare le seguenti: (a) il diploma di Carlo Magno alla chiesa aquileiese del 792 in cui viene menzionata la *sancta Aquileiensis ecclesia... que est in honore sanctae dei genitricis semperque virginis Mariae vel sancti Petri principis apostolorum sive sancti Marci constructa* (*MGH, Diplomata Karolinorum* I [ed. E. MÜHLBACHER, 1906], n. 174, p. 234); (b) il diploma di Carlo Magno alla chiesa aquileiese con la stessa data in cui viene menzionata la *Aquileiensis ecclesia, que est in honore sancti Petri Principis apostolorum vel sancti Hermachore martiris Christi constructa* (*ibidem*, n. 175, p. 235; si tratta della stessa chiesa, ma la prima volta si menziona come secondo patrono Marco mentre nel secondo caso viene menzionato Ermacora); (c) il diploma di Carlo Magno alla chiesa aquileiese dell'803 in cui viene menzionata la *sedes sancti Marci evangeliste et sancti Hermacore* (*ibidem*, n. 200, p. 269 = PL 97, 1028); (d) il diploma di Lodovico il Pio e di Lotario dell'830 (DE RUBEIS, *MEA*, 410); (e) il diploma del re Lotario dell'833 (*ibidem*, 412); (f) il diploma di Karlmann alla chiesa aquileiese dell'879 (ed. P.F. KEHR, *MGH Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum* I [1956], n. 22, p. 317); (g) la lettera del papa Leone VIII al patriarca aquileiese Rodaldo del 963 (KEHR, *Italia pontificia* VII/1, n. 25, p. 27; cfr. p. 29 n. 53). Vedi anche PASCHINI, *La chiesa*, 31 n. 2; *Le fasi*, 177 ss. (con la citazione delle fonti dopo il 1000); EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 71.

Se la leggenda nella forma a noi nota esisteva nell'epoca carolingia, si pone il problema di quando essa nacque come idea e quali furono all'origine il suo messaggio e la sua importanza. Qui bisogna sottolineare il fatto, rilevato costantemente dagli storici della chiesa, che dall'antichità non ci è giunta alcuna testimonianza. Nessuno dei padri della chiesa parla dell'apostolato di

Delle fonti letterarie merita menzionare le due poesie citate alla n. 68; di quelle storiografiche soprattutto le due cronache veneziane citate alla n. 51. Tra le fonti letterarie posteriori dell'ambito patriarcale aquileiese viene citata la leggenda nella *Passio sancti Marci* nel codice di Cividale (Cod. XXI, 26v-31r, metà del XII sec.; SCALON, *Due codici*, 37-62, spec. 38 ss.; 47; cfr. LUDWIG, *L'Evangeliario*, 186 ss., SCALON - PANI, *I codici*, 136; per i manoscritti cividalesi posteriori, Cod. IX, 32r-34v; Cod. XII, 28r-30r; Cod. XVI, 126rb-130ra vedi SCALON - PANI, *I codici*, 96; 109s.; 124s.); ANONYMUS, *Vitae patriarcharum Aquileiensium* (ed. L. MURATORIUS, *RIS* 16, 1730, 5-6; fonte dell'anno 1358); BELLUNUS UTINENSIS, *De vitis et gestis patriarcharum Aquileiensium* (*ibidem*, p. 25; fonte del 1445). Un'eco della leggenda si trova presso alcuni autori occidentali: ADO, *Chronicon* (PL 123, 78 A: la missione dell'evangelista Marco ad Aquileia anteriormente alla sua attività ad Alessandria!); REGINO PRUMIENSIS, *Chronica* (PL 132, 18 B: il martirio di Ermacora e Fortunato); MARIANUS SCOTTUS, *Chronica* III, 72, 14 (PL 147, 653 B: il martirio di Ermacora e Fortunato); HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae* 1, 187 (PL 172, 601 D) riporta che il patriarcato è stato traslocato da Alessandria ad Aquileia (Porro *Alexandrinus* [sc. patriarchatus] ad *Aquilegiam* est positus, quia huic civitati primum Marcus evangelista praesedit, qui Alexandriae praefuit. Cfr. FEDALTO, *Dalla predicazione*, 242 n. 11); lo storico ecclesiastico inglese ORDERICUS VITALIS, *HE* 1, 2, 20 (2, 15) (PL 188, 181 ovvero *The Ecclesiastical History of Ordericus Vitalis* I, ed. M. CHIBNALL, Oxford 1980, 188 s.) dà una sintesi della leggenda di s. Ermacora. A proposito della nascita del patriarcato di Aquileia il suo parere è eguale a quello di Honorius (... *Aquileiensis igitur presul stemma patriarchatus quo Alexandrinus pontifex olim potitus est nunc retinet, et quartus primas ob reverentiam eius in orbe retinet, sancti videlicet Marci*...); una breve sintesi della leggenda danno anche gli scrittori italiani SICARDUS (*Chronica*; PL 213, 451 C) e ALBERTUS MILIOLUS (*Chronica imperatorum* 8; *MGH Scriptores* 31, 590). Sulla risonanza della leggenda aquileiese nella storiografia medioevale ravennate e spalatina vedi sotto, pp. 87-90.

Tra le fonti agiografiche accennano alla leggenda entrambi i suoi derivati: la leggenda delle vergini aquileiesi, di cui si parlerà ancora e la leggenda di Sirio ed Evenzio (v. QUENTIN, *Les martyrologes*, 278), tutti i martirologi storici (eccetto quello di Beda) e MR, sia negli elogi di s. Ermacora (12 luglio) sia in quelli di Sirio ed Evenzio (12 sett.); vedi *Édit. pratique*, 126; 167; QUENTIN, *Les martyrologes*, 244; 345; 372; 433; 482; USARDUS, pp. 266 e 301 s.; MR, pp. 283 e 392). L'analisi di queste testimonianze è in PASCHINI, *La chiesa*, 24 ss. L'apostolato di s. Marco ad Aquileia anteriore a quello di Alessandria accenna anche l'anonima *Translatio s. Marci* della metà del IX sec. (vedi McCLEARY, *Note storiche*, 239; 252 s.; non si è potuto accedere a R. DENNIG-ZETTLER, *Die Translatio s. Marci. Ein Beitrag zu den Anfängen Venedigs und zur Kritik der ältesten venezianischen Historiographie*, dissertazione dell'univ. di Freiburg 1991).

Marco ad Aquileia; numerosi padri della chiesa, tra i quali c'erano anche buoni conoscitori del passato della chiesa aquileiese – Rufino, Gerolamo e Cromazio – non ne fanno alcun cenno. Il loro silenzio potrebbe sembrare una dimostrazione abbastanza valida del fatto che nell'antichità non se ne sapesse nulla⁷⁴. E neppure l'archeologia è in grado di offrirci qualche testimonianza del culto di s. Ermacora nella tarda antichità⁷⁵. È lecito pertanto ri-

⁷⁴ Ci si aspetterebbe una testimonianza dell'apostolato di Marco in Aquileia – sia che fosse stato vero sia che di esso fosse esistita qualche leggenda già nell'antichità – presso Eusebio, Gerolamo, Rufino, Cromazio, nel Martirologio Geronimiano (spec. nella lettera introduttiva falsificata), presso Venanzio Fortunato, nei documenti relativi allo scisma istriano. Il silenzio degli autori antichi, soprattutto di quelli aquileiesi, viene considerato come valido argomento per dimostrare la tarda origine della leggenda da PASCHINI, *La chiesa*, 16 ss.; KOVAČIČ, *O najstarejši zgodovini*, 509; MENIS, *Pio Paschini*, 22 s.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 29 ss.; *La tradizione*, 34 ss. Il loro silenzio in proposito è giustificabile in quanto essi non ci offrono alcuna testimonianza neppure sugli altri aspetti della chiesa aquileiese delle origini. Nessuno degli autori aquileiesi menziona qualche vescovo prima di Fortunaziano, della metà del sec. IV, il quale era di appena una generazione più vecchio di questi autori. Nella continuazione della Storia ecclesiastica di Eusebio, Rufino non ci offre alcuna testimonianza sulla chiesa aquileiese del sec. IV, e poche sulla chiesa dell'Occidente; egli tace anche su quegli avvenimenti in Aquileia che erano di grande importanza per la storia della chiesa in generale, come il concilio del 381. Il silenzio degli autori aquileiesi non è da ritenere prova inconfutabile che la leggenda ai loro tempi non fosse stata conosciuta neppure nel suo abbozzo ideologico: forse non la menzionavano in quanto la ritenevano infondata, forse esistevano altre ragioni (cfr. FEDALTO, *Dalla predicazione*, 255 s.; *San Marco*, 47 s.).

⁷⁵ BIASUTTI, *Una cassetta*, in base al documento del 1586 contenente la testimonianza sulla scoperta della cassetta di piombo con le ossa, con il «timbro» di s. Ermacora, riteneva che si trattasse veramente delle reliquie di s. Ermacora e che ad Aquileia si sapesse di questo martire prima del sec. III. L'ipotesi è stata respinta come infondata da TAVANO, *Appunti*, 165 ss. Così pure non si può dimostrare che tre delle sei immagini del reliquario di Pola del sec. IV o V rappresentino Marco evangelista, Ermacora e Fortunato, in quanto si possono attendibilmente identificare solo la figura di Cristo e degli apostoli Pietro e Paolo. In base al suggerimento di H. Swoboda la tesi è stata posta da CUSCITO, *I reliquiari*, 106 ss.; *Cristianesimo antico*, 270 ss. La tomba dei martiri Ermacora e Fortunato in *agello memoratae Alexandriae matronae* (cap. 22) era nell'antichità indubbiamente ignota, nonostante la testimonianza della leggenda secondo cui in quel luogo numerosi malati guarirono; in questo caso si sarebbe sviluppato sul luogo il culto dei martiri, come ci mostrano altri casi di martiri aquileiesi (cfr. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 82 ss.; *La tradizione*, 27 = *Martiri cristiani*, 42). *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie* (ed. MONTICOLO, *Cronache*, 10) riferisce che si trovava *milliaro tertio* da Aquileia (oggi Terzo). Nell'alto medioevo era evidentemente ignoto, sebbene i due corpi giacessero in *mausoleo saxeo*, scoperto, secondo la tradizione, nel 628 dal patriarca gradeo Primogenio dopo una visione nel sogno (vedi p. 79 e BILLANOVICH, *Appunti*, 19).

tenere che la leggenda dell'apostolato di Marco ad Aquileia (a cui i cronisti aggiunsero in seguito la leggenda secondo cui Marco avrebbe scritto l'evangelo ad Aquileia)⁷⁶, sia un'invenzione della chiesa aquileiese, dopo la morte di una pleiade di padri della chiesa aquileiese.

Il fatto che alla sinodo di Mantova dell' 827 l'abbia accolta anche la chiesa gradese, dimostra che la leggenda risale anteriormente all'anno 607, quando avvenne la rottura tra Aquileia e Grado, ovvero già prima dell'anno 568 allorché il patriarca Paolino fuggì davanti ai Longobardi a Grado⁷⁷. Per la sua datazione attorno al 600 parla anche il formale riconoscimento da parte dell'imperatore bizantino Eraclio, il quale infatti aveva offerto attorno al 600 alla chiesa alcune preziose reliquie che si riferivano a s. Marco⁷⁸. Una di queste, la cosiddetta cattedra di s. Ermacora, è

⁷⁶ Che Marco abbia scritto il vangelo ad Aquileia lo riferiscono dapprima la *Passio sancti Marci* nel leggendario di Cividale della metà del XII sec., in seguito anche il leggendario di Venezia e del Vaticano (seconda metà del XII secolo; vedi LUDWIG, *L'Evangeliario*, 186 ss.); sugli scritti storiografici riferisce la stessa idea *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, *MEA*, Appendix 2, p. 6), in seguito ANONYMUS, *Vitae patriarcharum* (come nella nota 73, p. 5) e BELLONUS UTINENSIS, *De vitis* (p. 25). *Origo civitatum*, ed. sec., 3 (p. 82) riferisce che Marco scrisse il vangelo a Roma portandolo poi ad Aquileia; DANDOLO, *Chronica*, A. 46-49 (p. 10), riferisce invece che lo scrisse a Roma facendolo trascrivere ad Aquileia per desiderio dei nuovi battezzati. Appena alla metà del XIII sec. sorse l'idea che il famoso evangeliario di Cividale (*Codex Foroiuliensis* dell'inizio del VI sec.) sarebbe identico all'autografo di s. Marco (*Legenda aurea* di Iacobus de Voragine; cfr. LUDWIG, *L'Evangeliario*, 194) e che sarebbe stato custodito dalla chiesa aquileiese come la più preziosa reliquia. Sul destino del codice vedi DE RUBEIS, *MEA*, 15-22 e *Dissertationes*, 58-78; ultimamente LUDWIG, *L'Evangeliario*, 179-204; vedi anche CUSCITO, *La tradizione*, 18 s. e KRAHWINKLER, *Friaul*, 267 s.

⁷⁷ Vedi nota 71. PASCHINI (*La chiesa*, 42 s.) ammetteva la possibilità dell'origine della leggenda proprio nel tempo in cui Grado si distaccò da Aquileia e si congiunse con Roma (dunque all'inizio del VII sec.); KOVAČIĆ (*O najstarejši zgodovini*, 510) datò la sua origine nel periodo ca. al 573-700; CARILE - FEDALTO, *Le origini di Venezia*, 407 e FEDALTO, *San Marco*, 46 datano l'origine della leggenda a prima del 568.

⁷⁸ *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 11, 9-11) e poi DANDOLO, *Chronica*, A. 630 (p. 93, 30 ss.) fanno menzione soltanto della cattedra di s. Marco, la quale è stata trasportata dall'imperatore Eraclio da Alessandria a Costantinopoli. *Translatio s. Marci* (McCLEARY, *Note*, 244 s) e GIOVANNI DIAcono, *Chronicon Venetum* (MONTICOLO, *Cronache*, 63, 1-4) riferiscono di due cattedre: della cattedra di s. Marco, portata da s. Elena (!) da Alessandria, e della cattedra usata da s. Ermacora. Cfr. anche *Chronicon Patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, *MEA*, Appen-

un manufatto egiziano della fine del VI secolo, avuto dall'imperatore dopo la liberazione di Alessandria dall'occupazione persiana dell'anno 628; ne sono rimaste solo formelle di avorio sulle quali sono tra l'altro rappresentate scene di vita dell'evangelista Marco⁷⁹. Un altro regalo è anche nella tradizione posteriore la cosiddetta cattedra dell'evangelista Marco, un reliquiario di alabastro con la reliquia della s. Croce. Il manufatto è contemporaneo alla prima cattedra, ma non fu eseguito in Egitto, bensì nell'area siro-palestinese. Vi potrebbe essere qualche legame tra il reliquiario e la liberazione di Gerusalemme da parte di Eraclio dall'occupazione persiana ed il ritrovamento della s. Croce nell'anno 630⁸⁰. Essendo su una delle formelle d'avorio della prima cattedra (di s. Ermacora) raffigurato l'evangelista Marco in Aquileia⁸¹, possiamo ritenere con certezza che attorno all'anno 600 esisteva in Egitto almeno l'immagine dell'apostolato di Marco in Aquileia; questa immagine fu dall'imperatore confermata, ovvero sorretta con regali citati anche da altre fonti⁸². La presenza delle reliquie

dix II, 7: ... *Heraclius devotione ductus B. Marci sedem, quam dudum Helena mater Constantini tulerat de Alexandria, Aquilegiam direxit, ut ibi veneretur apud S. Hermachorae Sedem, ubi primo praedicaverat verbum Christi*). Queste notizie ha analizzato TAVANO, *Il culto*, 208 ss.; *Le cattedre*, 445-489, spec. 451 ss.; *Nota Marciana*, 455 ss.; *San Marco*, 56 ss. Tra i doni dell'imperatore alla chiesa di Grado c'era probabilmente anche il reliquiario argenteo con la rappresentazione di *Maria regina* sul coperchio, conservato – come le reliquie della santa croce – nel tesoro della cattedrale di Grado (vedi TAVANO, *Grado*, 126 ss.; *Aquileia e Grado*, 360 s.).

⁷⁹ Quattordici piastre di varia grandezza (8 si trovano a Milano [Castello Sforzesco], due a Parigi [Louvre e Musée Cluny], tre a Londra [una nel British Museum e due nel Victoria and Albert Museum] e una a Washington [Dumbarton Oaks Collection]) rappresentano scene della vita di Cristo (4 piastre) e della vita di s. Marco (7 piastre). Sulle rimanenti sono rappresentati già il profeta Joel, s. Menas e l'orante; v. TAVANO, *Il culto*, 211 ss.; *Le cattedre*, 477 ss., fig. 4-17; *San Marco*, 58 s. (con particolareggiata bibliografia).

⁸⁰ In origine il reliquiario non aveva alcuna relazione con Marco, che è infatti raffigurato solo simbolicamente assieme agli altri evangelisti. In questa reliquia si sottolinea soprattutto la venerazione della s. Croce che domina sopra la sceneggiatura apocalittica. Vedi TAVANO, *Il culto*, 210 s.; *Le cattedre*, 456 ss., fig. 1 s.

⁸¹ TAVANO, *Le cattedre*, 478 ss.; fig. 14; cfr. anche PICARD, *Le souvenir*, 583 s. e NIERO, *Il culto*, 35 s.

⁸² Per esempio *Origo civitatum, ed. secunda*, p. 82 s. (con alcune perplessità).

collegate con l'apostolo Marco nella chiesa aquileiese dopo l'anno 630 significava un ulteriore sostegno all'idea dell'apostolato di Marco nella chiesa madre aquileiese. Data l'esiguità delle fonti è impossibile ricostruire l'evoluzione di quest'idea nel sec. VII e in quasi tutto il sec. VIII.

Quando avvenne la falsificazione e a che scopo? Nella storia della chiesa aquileiese conosciamo due crisi politico-ecclesiastiche: nella seconda metà del sec. V e nella seconda metà del sec. VI. In questi frangenti l'idea della sua origine apostolica avrebbe potuto legittimare il suo stato ed essere di sostegno nelle sue aspirazioni politiche.

Nella seconda metà del sec. VI la situazione critica in tal senso era rappresentata dallo scisma dei Tre Capitoli, dalla rottura politico-ecclesiastica con Roma e dall'arbitraria proclamazione del metropolita aquileiese come patriarca (557).

La rottura con Roma aumentò nella chiesa aquileiese il desiderio di insistere sul titolo patriarcale. Il titolo di «patriarca» nel senso della gerarchia ecclesiastica, in uso appena dalla metà del sec. V in poi ⁸³, era in uso dalla prima metà del sec. VI in più di dodici importanti centri dell'Oriente e dell'Occidente ⁸⁴. Nell'Italia ostrogota questo titolo era a dir il vero in uso come sinonimo di arcivescovo ⁸⁵. All'uso confuso e asistemático del titolo pose fi-

⁸³ FUHRMANN, *Studien* I, 130; PERI, *La pentarchia*, 260 ss.

⁸⁴ Dal terzo decennio del sec. VI fino al primo trentennio del sec. VII si riscontra l'uso di questo titolo (nella maggior parte dei casi una sola volta) nelle seguenti sedi vescovili: Gerapoli in Frigia, Tyros, Tessalonica, Cartagine, Ravenna (attorno al 547), Milano (585), Toledo, Arles, Lyon (585), Besançon, Bourges (630/640) e poi – si tratta dell'ultimo scritto – ancora una volta nell'864. Cfr. PERI, *La pentarchia*, 262 s.; *Aquileia*, 54 s. (con la citazione delle fonti e della bibliografia particolareggiata).

⁸⁵ Verso la fine dell'anno 533 Atalarico scrisse al papa Giovanni II sul regolamento dei tributi in occasione dell'ordinazione dei vescovi titolandolo con *apostolicus pontifex*, mentre indicò i metropoliti come patriarchi (*universi patriarchae, alii patriarchae*), i vescovi invece con *episcopi* (CASSIODORUS, *Variae* 9,15,3-9; cfr. B. MEYER-FLÜGEL, *Das Bild der ostgotisch-römischen Gesellschaft bei Cassiodor*, Bern (e altrove) 1992, 474 ss.). PERI (*Aquileia*, 61) data nel tempo ostrogotico l'inizio dell'uso del titolo di patriarca in Aquileia (e in altre sedi metropolitane in Italia), FUHRMANN (*Studien* II, 50 n. 146) vede invece qui solamente l'espressione dell'uso linguistico di allora.

ne Giustiniano che con tre novelle (negli anni 541, 545 e 546) limitò il diritto all'uso del titolo di patriarca in cinque grandi sedi vescovili (la cosiddetta pentarchia)⁸⁶. Nelle condizioni politiche di allora, dopo la felice riconquista dell'Italia nel successivo decennio, queste leggi significavano che in tutto l'Occidente solo la chiesa romana poteva usare questo titolo. In realtà rinunziarono ad esso immediatamente le importanti sedi dell'Oriente mentre quelle in Occidente solo progressivamente, ad es. Ravenna e Milano nel territorio bizantino, Lione e Arles nel regno franco⁸⁷. Presso Giustiniano il criterio determinante seguiva le idee e le deliberazioni sulla precedenza di alcune sedi vescovili accolta nei primi quattro concili ecumenici (Nicea, canone 6; Costantinopoli, canoni 2 e 3; Calcedonia, canone 28): il rango superiore di questi centri nella gerarchia ecclesiastica si basava richiamandosi alla loro ortodossia e all'origine apostolica⁸⁸.

Nella limitazione del titolo di patriarca solo a cinque sedi vescovili, il criterio dell'origine apostolica e dell'ortodossia divenne di fondamentale importanza. In Aquileia stessa, che nel decennio dopo l'emanazione delle leggi di Giustiniano si staccò dalla chiesa cattolica, potremmo motivare il titolo di patriarca, che nessuno riconosceva, con l'idea dell'origine apostolica della chiesa ma-

⁸⁶ JUSTINIANUS, *Novella 109 pr.* (Mai 541); 123,3 (546; in entrambi i casi la conferma della pentarchia); 131, 1-2 (545; i canoni dei 4 concili ecumenici hanno la validità di leggi statali; il primato ecclesiastico del papa cui segue nel rango l'arcivescovo [!] di Costantinopoli). Cfr. PERI, *La pentarchia*, 229 ss.; 267 s.; brevemente anche G. PRINZING - K.P. TODT, *Patriarchat*, «Lexikon des Mittelalters» 6 (1993), 1786.

⁸⁷ Cfr. FUHRMANN, *Studien I*, 135; PERI, *Aquileia*, 57 s.

⁸⁸ Sui canoni citati v. P.-P. JOANNOU, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata (Roma) 1962, 28 s.; 46 ss.; 90 ss.; 170 (canone 36 del concilio trullano 691/2 con la riconferma della pentarchia). Nella *Novella 109 pr.* Giustiniano pose la pentarchia come criterio dell'ortodossia (*Haereticos... omnes qui non sunt membrum sanctae dei catholicae et apostolicae ecclesiae, in qua omnes concorditer sanctissimi totius orbis terrarum patriarchae et Hesperiae Romae et huius regiae civitatis et Alexandriae et Theopoleos et Hierosolymorum, et omnes qui sub eis constituti sunt sanctissimi episcopi apostolicam praedictam fidem atque traditionem*). Sulla fondatezza dell'origine apostolica della pentarchia cfr. PERI, *La pentarchia*, 273 ss. (sulle fonti dalla fine del sec. IV fino al sec. XII).

dre, poiché tutti gli altri argomenti per l'uso di questo titolo decadde. L'insistenza degli scismatici su questo titolo ⁸⁹, che in Occidente nessuno riconosceva ⁹⁰, mentre in Oriente era del tutto ignoto ⁹¹, significava nell'Italia bizantina usurpazione nei riguardi della legislazione statale. Al generale riconoscimento del titolo di patriarca per Aquileia e Grado si giunse in Occidente nel

⁸⁹ I vescovi aquileiesi usavano per sé il titolo di *patriarcha* solamente nell'ambito locale scismatico. Vi alludeva ironicamente il papa Pelagio I con l'aggiunta *ut ipsi putant* (p. 64); tale sembra essere anche l'interpretazione dei firmatari dei partecipanti alla sinodo di Grado conservati nel protocollo della sinodo di Mantova dell'827 (*Helias, patriarcha sanctae Aquileiensis ecclesiae*; MGH, *Leges* III, *Concilia* 2, p. 588, 12 e 16); di carattere locale scismatico nel territorio longobardo è anche la menzione del *summus patriarcha Iohanne(s)* (il patriarca scismatico di Aquileia dal 606/7 in poi) nella iscrizione sepolcrale metrica del vescovo scismatico Agrippino di Como (attorno al 620), la più antica menzione epigrafica del titolo di patriarca per Aquileia (CUSCITO, *Testimonianze epigrafiche sullo scisma tricapitolino*, «Rivista di archeologia cristiana» 53, 1977, 231-256, spec. 238-244; TAVANO, *Aquileia e Como prima del 612 e dopo il 1751*, in: *Atti del Convegno Como e Aquileia. Per una storia della società Comasca (612-1751)*. «Raccolta storica pubblicata dalla Società Storica Comense» 19, 1991, 83-102, spec. 93-95; *Il patriarcato*, 12). Nella corrispondenza con gli imperatori bizantini (un caso) e con i papi, essi (ovvero i loro suffraganei) alla fine del sec. VI e durante il sec. VII non usavano mai il titolo di patriarca; nella lettera all'imperatore Maurizio nel 591 i suffraganei nominano il patriarca Severo sempre con il titolo di *archiepiscopus* (MGH *Epist.* I, n. 16a, p. 17 ss.); nei rari documenti conservati i patriarchi cattolici di Grado indicano sempre se stessi come (*humiles*) *episcopi*, così nella sinodo di Roma del 680 (ACO II/2,1 [1990], 154/155, n. 88) o nella lettera del papa Stefano III dell'anno 770/772 (MGH *Epist.* III, n. 19, p. 712 s.). La firma sinodale *Nove Aquilegie ecclesie patriarcha* appare appena nel protocollo della sinodo di Roma del 731, tuttavia la sua autenticità è molto controversa (MGH *Epist.* III, p. 706,9). Paolo Diacono nel tardo ottavo secolo applicò questo titolo a Elia (571-587), a Severo (587-606/7) e a Giovanni (606/7 in poi; vedi *Historia Langobardorum* 3,26; 4,33; TAVANO, *Il patriarcato*, 12).

⁹⁰ Dalla corrispondenza dei papi con i patriarchi cattolici di Grado sembrerebbe che il titolo di *patriarcha Gradensis* sia apparso già prima della metà del sec. VII (643/649; 723; MGH *Epist.* III, 679 [n. 6]; 700 [n. 9]; i documenti degli anni 683/5 e 725/31 sono citati da CESSI, *Documenti*, 26 [n. 16]; 31 [n. 20]). Essendo tutti questi documenti conservati tramite la cronaca di Dandolo, LENEL, *Studien*, 100 ss., ritenne che Dandolo avesse «corretto» questi passi; cfr. anche FUHRMANN, *Studien* II, 55. Appena nel 755 appare la prima volta il titolo di *patriarcha Gradensis* in un contesto neutrale, quando adoperò questa qualifica il papa nella lettera a Carlo (MGH *Epist.* III, 576 [n. 43]; CESSI, *Documenti*, 53 s. [n. 43]). Il titolo ufficiale con sede a Cividale appare alquanto più tardi (coerentemente appena presso Paolino, 787-802).

⁹¹ Già verso la metà del sec. XI il patriarca di Antiochia Pietro III scrisse nella lettera al patriarca aquileiese Domenico (di Grado, ma allora con sede a Venezia) che non aveva mai letto negli scritti sacri e neppure sentito di qualche patriarca di Aquileia o di Venezia (PG 120, 757C - 760A; cfr. PERI, *La pentarchia*, 288 ss.; *Aquileia*, 51 n. 23).

periodo carolingio (nel tardo sec. VIII, quando già esisteva la leggenda) mentre in Oriente mai. Queste condizioni, molto sfavorevoli per Aquileia, rinsaldarono indubbiamente l'idea dell'origine apostolica della sede vescovile. Può darsi che abbia avuto origine in quel tempo l'idea dell'apostolato di Marco in Aquileia; non ne possediamo però alcuna prova attendibile.

L'unica traccia veramente attendibile per l'uso locale di questo titolo è contenuta nella lettera del papa Pelagio I all'esarca ravennate patrizio Johannes, del febbraio 559 in cui il papa scrive del patriarca aquileiese ⁹²:

Peto utrum aliquando in ipsis generalibus quas ueneramur synodis uel interfuerit quispiam Uenetiarum, ut ipsi putant, atque Histriae patria(r)c(h)a, uel legatos aliquando direxerit. Quod si hoc, nec confictis quidem approbationibus, nulla rerum poterit ratione monstrari, discant aliquando non modo se generalem ecclesiam non esse, sed nec generalis quidem partem dici posse, nisi, cum fundamento apostolicarum adunata sedium, a praecis(s)ionis suae ariditate liberata, in Christi membris coepit numerari; neque enim posse dicendus est, qui praecipiti credulitate facili lapsu in praecipitio aurem falsitatibus praestat.

Probabilmente questi rimproveri si riferivano al nucleo della leggenda di s. Ermacora (con l'importantissima parte iniziale sull'evangelista Marco). Ciò era la base per l'insistenza di Paolino nel titolo di patriarca (che era probabilmente in uso già prima) e nella sua, secondo le parole del papa, falsificata dimostrazione (*confictae approbationes, nulla rerum... ratio, falsitates*) della partecipazione della chiesa aquileiese alle sinodi ecumeniche (*in generalibus synodis*) nelle quali (specialmente del 381 e del 451) fu decisa la priorità delle sedi ecclesiastiche di origine apostolica in tutta la chiesa (*generalis ecclesia*). Nella continuazione di questa lettera e in alcune altre relative allo scisma aquileiese il papa con-

⁹² PELAGIUS I Papa (556-561), *Epistulae quae supersunt* 24,1-2 (edd. P.M. GASSÓ - C.M. BATLLE, Montserrat 1956, 73 s.; in forma abbreviata Ph. JAFFÉ, *Regesta*, 130 n. 983 e KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 20,9).

futava – sottolineando il distacco di Aquileia dalla sede apostolica (*sedes apostolica*) – l'origine apostolica della chiesa aquileiese⁹³. In ciò si potrebbe intravedere, nel contemporaneo rifiuto del titolo di patriarca, la reazione all'esistente nucleo della futura leggenda.

Secondo queste «affermazioni falsificate» l'evangelista Marco agiva molto probabilmente più autonomamente che nella leggenda risalente agli anni dopo la composizione dello scisma (698) e nella quale la chiesa aquileiese è presentata come la figlia più fedele della chiesa di Roma. Il fatto che Venanzio Fortunato, un contemporaneo del papa Pelagio I, non menzioni la leggenda non significa che questa allora non esistesse: la sua descrizione dei santi aquileiesi infatti non è sistematica, inoltre il suo punto di vista nei confronti dello scisma era riservato⁹⁴.

Collocare l'origine della leggenda come idea in un tempo precedente potrebbe essere solo un'ipotesi. In questo caso potrebbe essere preso in considerazione il periodo intorno alla metà del sec. V (ossia quasi un secolo anteriormente allo scisma), quando, nel corso di grandi trasformazioni politiche in Occidente, si svilupparono nei grandi centri ecclesiastici e politici d'Italia leggende sull'origine apostolica o postapostolica: così la leggenda di Apollinare a Ravenna (*BHL* 623). Essa è sostanzialmente analoga a quella aquileiese: si tratta della fondazione della chiesa di Ra-

⁹³ La chiesa fu istituita dagli apostoli (*in radice sedis apostolicae... in apostolica est radice fundata*; PELAGIUS I, *Epist.* 24, 13 in 17 [p. 76 s.]). Il distacco dalle sedi apostoliche significa la rivolta contro l'universa chiesa (*Quisquis ergo ab apostolicis diuisus est sedibus... contra uniuersalem ecclesiam altare probatur erigere*; PELAGIUS I, *Epist.* 52, 9 [p. 137]); *apostolicae sedes* (pl.) sono anche la prima istanza nei dibattiti di casi controversi (PELAGIUS I, *Ep.* 59, 9 [p. 158]).

⁹⁴ Venanzio Fortunato menziona degli undici martiri aquileiesi documentati nel *MH* in sei gruppi (v. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 85) solamente il suo patrono Fortunato (ma il compagno non di Ermacora bensì di Felice) ed i Canzii; v. *Miscellanea* 8, 6 (*PL* 88, 271); *De vita sancti Martini* 4, 658-660 (*PL* 88, 424). Per il solo fatto che non nomina Ermacora non possiamo concludere che egli non conoscesse la leggenda o che questa allora non esistesse ancora (cf. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 63 s.). Sull'indifferente contegno politico di Venanzio Fortunato nei confronti dello scisma cfr. J. ŠAŠEL, *Opera selecta*, 778 s. (= AAAA 19 [1981], 371 s.).

venna direttamente dal centro di Roma, e della consacrazione del primo vescovo personalmente da parte dell'apostolo Pietro ⁹⁵. La leggenda di s. Apollinare è nella formulazione introduttiva, riguardante l'incarico dell'apostolo Pietro al discepolo Apollinare, uguale all'incarico dello stesso apostolo all'evangelista Marco nella leggenda aquileiese ⁹⁶. Siccome la leggenda di Apollinare è anteriore alla leggenda aquileiese ⁹⁷, si potrebbe supporre che quella aquileiese sia stata, in questo dettaglio, ripresa da quella ravennate. La comune essenza ideologica (la fondazione apostolica ovvero postapostolica di un allievo dell'apostolo Pietro) e le tendenze politiche di queste leggende (ossia l'origine romana di queste chiese ed il loro stretto legame con Roma) dimostrano che la loro origine è anteriore allo scisma dei Tre Capitoli, risalente quindi nel tempo tra la metà del sec. V e la metà del sec. VI. È lecito collocare la leggenda in questo periodo? ⁹⁸. È difficile imma-

⁹⁵ EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 64 ss.; cfr. la citazione di PAOLO DIACONO (alla p. 54). G. LUCCHESI, *Apollinare di Ravenna*, BS 2 (1962), 240 ss. datò l'origine della leggenda di s. Apollinare nel periodo successivo a Pietro Crisologo († 451); la sua forma trascritta e oggi nota fu datata nel sec. VII (anteriamente all'anno 666 da PICARD, *Le souvenir*, 585; 693, come anteriormente a lui già da LANZONI). Pressapoco nel medesimo periodo e con uguali tendenze ebbe origine la leggenda sull'origine della chiesa ad Arles (il vescovo di Arles ed i suoi suffraganei motivavano il primato di Arles nell'intera Gallia nella lettera al papa Leone Magno (PL 54, 879-883) sostenendo che il suo fondatore era Trophimus, discepolo dell'apostolo Pietro; cfr. É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* I, Paris 1964, 104 ss. e PICARD, *Le souvenir*, 693 s. Parecchio più tardi (già in Paolo Diacono, vedi p. 54) è dimostrata l'esistenza della leggenda milanese di s. Anatolio (PICARD, *Le souvenir*, 697), il nucleo della quale è da alcuni autori (ad es. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 67) datato alla metà del sec. V. Per questo ed altri casi vedi anche PERI, *Le chiese*, 196 ss.; *La pentarchia*, 227 s. e soprattutto 278 ss.

⁹⁶ Cfr. *Passio s. Apollinaris* 2 (AA SS Iulii V [1868], 345); DE RUBEIS, *Dissertationes*, 129.

⁹⁷ LUCCHESI, *Apollinare di Ravenna*, BS 2 (1962), 239 ss.; MR, 302,1.

⁹⁸ L'origine della leggenda è datata a questo periodo da EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 67 s. L'unico argomento di valore per la datazione del nucleo della leggenda posteriore a un periodo prima dello scisma aquileiese offre la menzione di Ataulfo nella leggenda (cap. 2; vedi p. 44 nota 44); il nome è probabilmente una reminiscenza posteriore dell'omonimo re goto (cognato del re Alarico), che all'inizio dell'anno 409 traversò Aquileia (cfr. ZOSIMUS, 5,45,5-6 [ed. F. PASCHOD, vol. III/1, 67 e 298]) e che nella tradizione aquileiese posteriore svaniva, offuscato forse dall'Attila e dai Longobardi come i principali nemici barbari della chiesa aquileiese.

ginare che nel rifiorire di queste leggende e nel rafforzamento delle aspirazioni politico-ecclesiastiche la chiesa aquileiese se ne stes- se in disparte, prima di tutto per la concorrenza con Milano e con Ravenna (vecchia e nuova capitale dell'impero e sedi metropolitane). Con queste argomentazioni non possiamo, ovviamente, chiarire il fatto per cui, mediante la leggenda, le aspirazioni politiche della chiesa aquileiese col mettere in rilievo il primato di Marco tra i discepoli di Pietro, il primato di Ermacora tra i vescovi italiani, il primato di Aquileia tra le città italiane fossero state maggiori di quelle della chiesa milanese e ravennate. La chiesa aquileiese si richiamava all'apostolo ed evangelista Marco che già allora era considerato fondatore della chiesa alessandrina (per il rango la seconda nel mondo cristiano) ⁹⁹. La personalità stessa offriva maggior prestigio ad Aquileia nei confronti di Milano e di Ravenna: la chiesa aquileiese cercava infatti di essere gerarchicamente allo stesso livello delle altre comunità dell'intero mondo cristiano. Quando avvenne lo scisma fu solo la chiesa aquileiese (e non ad esempio quella milanese) ad insistere sul titolo di patriarca ¹⁰⁰.

Tutto ciò parla a favore della supposizione secondo cui la leggenda aquileiese (o meglio il suo nucleo) è indubbiamente un po' più tarda di quella milanese e di quella ravennate, e che essa ebbe origine in condizioni per Aquileia molto più difficili e critiche di quelle in cui si trovava la chiesa milanese e ravennate verso la metà del sec. V: basti pensare all'occupazione e alla distruzione della città da parte degli Unni nell'anno 452 e alla perdita di vaste parti del territorio metropolitano a Nord e a Est nella seconda metà del sec. V.

⁹⁹ Cfr. *Decretum Gelasianum* 3,3 (ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 7; 32).

¹⁰⁰ FUHRMANN, *Studien* II, 50; ROSSI, *Considerazioni*, 139; PERI, *La pentarchia*, 262 s.

C. La tesi «aquileiese» e la tesi «pannonica»

Non essendovi sull'apostolato di Marco in Aquileia alcuna fonte sicura ed essendo esso poco verisimile ¹⁰¹, il valore della leggenda per la conoscenza delle origini della chiesa aquileiese dipende soprattutto dalla possibilità di mostrare la storicità del primo vescovo aquileiese Ermacora e del suo discepolo e successore Fortunato. Ci sono due posizioni in merito, a prima vista del tutto opposte.

Secondo i sostenitori della storiografia italiana Ermacora potrebbe essere identificato con il primo vescovo aquileiese a noi noto, ovviamente non del tempo di Nerone ¹⁰² bensì (secondo l'opinione predominante) della prima metà o della metà del sec. III ¹⁰³. Egli viene infatti menzionato come il primo della serie dei vescovi aquileiesi in due elenchi dei «patriarchi» aquileiesi, i quali, a dir vero, risalgono rispettivamente al sec. XI (Grado) e al sec. XIV (Aquileia - Cividale) ¹⁰⁴, compilati quindi molto posterior-

¹⁰¹ Tra i sostenitori della storicità della missione di Marco in Aquileia il FEDALTO (*Dalla predicazione*, 255 s.; *Fondamenti*, 358 ss.: *San Marco*, 43 ss.) ha ricercato gli indizi storici per questa ipotesi, il PRESACCO (*Sermone*, spec. 9 ss. e 20 ss.; *Marco*, spec. 660 ss.; cfr. anche R. PULUZZANO - G. PRESSACCO, *Viaggio nella notte della Chiesa di Aquileia*, Udine 1998, 54 ss.) ha elencato una serie di indizi derivati della supposta missione marciana nella tradizione popolare del Friuli (la «danza sacra», elementi non paolini, spec. giudaico-cristiani nella tradizione popolare friulana etc.); nell'argomentazione storicistica non esistono secondo il nostro parere le prove sufficienti per confermare tale ipotesi.

¹⁰² Il massimo assertore dell'autenticità della leggenda, compresa la datazione degli avvenimenti nel periodo neroniano, era tra i maggiori ricercatori del cristianesimo aquileiese il De Rubeis. Recentemente hanno accolto la datazione del martirio di Ermacora nel periodo neroniano CESSI, *Da Roma*, 296, e BILLANOVICH, *Appunti*, 21.

¹⁰³ I risultati delle ricerche di PASCHINI (MENIS, *Pio Paschini*, 22 ss.) sono state accolte dagli storici italiani e da alcuni francesi (i dati fino al 1972 sono citati da MENIS, *Pio Paschini*, 29 nota 5, e dopo questa data da CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 19 ss.; 64 ss.; 86 s. e da NIERO, *I martiri*, 166 s.).

¹⁰⁴ L'elenco dei vescovi aquileiesi ci viene offerto, con irrilevanti differenze, da due fonti che enumerano i seguenti «patriarchi» (fino alla tolleranza religiosa): a) *Series patriarcharum Aquileiensium* (ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH Scriptores* 13 [1881], 367; cfr. DE RUBEIS, *MEA*, Appendix i, 6):

*Primus patriarcha predicator extitit Aquilegie beatus Marcus evangelista.
Hermachoras patriarcha sedit ann. 20, mens. 5.*

mente alla leggenda, ma composti in base a un vecchio comune elenco presumibilmente completo e risalente al più tardi al 600¹⁰⁵. La menzione di Ermacora proverebbe la sua identità con il primo, leggendario vescovo aquileiese. Ancor più antica, e quindi più problematica, è la menzione di Ermacora nel Martirologio Geronimiano. Qui viene menzionato come martire aquileiese il 12 luglio *Armiger(us)* assieme a Fortunato¹⁰⁶. L'identificazione di

Hellarus patriarcha sedit ann. 10, d. 7.

Grisogomas patriarcha sedit ann. 12

Theodorus patriarcha sedit ann. 11

Grisogonus patriarcha sedit ann. 9

b) *Chronicon Venetum (vulgo Altinate)* (ed. H. SIMONSFELD, *MGH Scriptores* 14 [Hanoverae 1993], 37) = *Origo civitatum Italiae, et. tertia* (p. 162):

Beatissimus Marcus sedit primus Aquilegia ann. 2, et vicis sue

ellegit dilecto suo discipulo nomine Hermachora, qui fuit natione Germanie, sedit an. 20.

Hellarus fuit natione Pannonicus, sedit an. 10.

Grisogonus fuit natione Ursantinopoli, sedit an. 10.

Grisogonus fuit natione Dalmatie, sedit an. 12.

Theodorus fuit natione Tracie Grece, sedit an. 11.

Cfr. PASCHINI, *La chiesa*, 14 s.; LANZONI, *Le diocesi*, 875 s.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 64 s. Le principali differenze tra i due elenchi (il primo segue la tradizione aquileiese, il secondo la gradese-veneziana) sono le seguenti: il primo elenco offre dati cronologici più precisi, il secondo ci dà anche l'origine dei vescovi. I dati cronologici e la successione del pontificato non concordano nel caso di ambedue i Crisogoni.

¹⁰⁵ Non è possibile determinare con precisione il tempo dell'origine di questi due elenchi dei vescovi aquileiesi; l'elenco gradese è del sec. XI; l'elenco di Cividale è stato compilato appena nel sec. XIV ed è dipendente dall'elenco di Grado (ovvero dal suo predecessore, il quale era stato presentato alla sinodo di Mantova 827; cfr. PICARD, *Le souvenir*, 415 ss.; 426 ss.). Essendo indicati, in ambedue gli elenchi, i vescovi aquileiesi come patriarchi (in quello aquileiese singolarmente mentre l'elenco gradese porta il titolo *Nomina Aquileiensium patriarcharum*) si potrebbe collocare il *terminus post quem* dell'inizio dello scisma aquileiese nel tempo del «patriarca» Paolino (557-569). Il fatto che i due elenchi concordino tra di loro con irrilevanti differenze, mostra la loro origine comune prima dello scisma tra Aquileia e Grado (607). Pertanto si potrebbe datare l'origine dei due elenchi nella seconda metà del sec. VI. L'elenco di Grado è stato presentato dai rappresentanti della chiesa gradese alla sinodo di Mantova 827 tra le *auctoritates, quas pro sua aeclesia duxerat* e al fine sommariamente indicato (*MGH Leges III/2 (Concilia)*, 589, 21 ss.). Vedi SAXER, *L'agiographie*, 384 ss. (con la datazione dell'originale elenco nel tempo «dopo il 450, se non dopo il 600»; CUSCITO, *La cristianizzazione*, 183 e PICARD, *Le souvenir*, 425 s. (l'elenco con i dati precisi esisteva sicuramente a tempo del patriarca Severo [586-607], può essere anche più vecchio); 735 (la ricostruzione dell'elenco dei vescovi di Aquileia).

¹⁰⁶ MH, 12. Jul. (371): in *Aquileia sanctorum Fortunati et Armigeri* (secondo cod.

Armiger(us) con Ermacora è in effetti attendibile dal punto di vista storico e filologico ¹⁰⁷. Particolarmente difficile si presenta però il problema del motivo per cui venga menzionato, come vescovo, al secondo posto, dopo il discepolo Fortunato. Evidentemente il culto di Fortunato della metà del sec. V, ossia del tempo a cui risalirebbe la menzione nel martirologio, offuscò il culto di Ermacora. Un simile rapporto tra il «martire principale» e «l'accompagnatore» non sembra essere un fatto singolare: lo riscontriamo infatti anche nel caso di s. Lorenzo a Roma e di s. Vincenzo a Saragoza ¹⁰⁸. Essendo pertanto attendibile l'identificazione di Ermacora della leggenda con il primo vescovo nell'elenco dei «patriarchi» aquileiesi e con il martire *Armiger(us)* nel Martirologio Geronimiano, sarebbe logica la deduzione secondo cui nel IV(?) e nel V secolo Ermacora veniva venerato come primo vescovo e martire. Questo è in sostanza il nucleo della leggenda posteriore ¹⁰⁹.

Prevalentemente diversa è l'opinione sulla personalità di s. Ermacora tra gli storici croati, austriaci, tedeschi, sloveni e in parte anche francesi ¹¹⁰. La loro posizione è sostanzialmente questa: essendo la storicità di Ermacora come primo vescovo e martire

Epternacensis). Varianti dei manoscritti (AA SS Nov. II/1, 90) all'ultimo nome: *Armigeri* (Bernensis), *Armagri* (Wissenburgensis). Quasi letteralmente citava l'elogio HRABANUS MAURUS, *Martyrol.*, 12. Jul. (p. 67): *In Aquilaeia(!) natale sanctorum Fortunati et Armigeri*. Tutti i dati relativi ai martiri aquileiesi in MH derivano dalla prima redazione italica del martirologio, compilato tra il 431 e circa 450 (vedi AIGRAIN, *L'hagiographie*, 38; DUBOIS, *Les martyrologes*, 29 ss.; GRÉGOIRE, *Manuale*, 137).

¹⁰⁷ PASCHINI, *La chiesa*, 23 s.; MH, 372 (commentario).

¹⁰⁸ PASCHINI, *Le fasi*, 164.

¹⁰⁹ MENIS, *La passio*, 16 s.

¹¹⁰ La tesi è dello storico croato RITIG, *Martyrologij*, 266-268; 353-361. La tesi fu accolta da ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 75-78; LECLERCQ, *Illyricum*, 102; F. ŠIŠIĆ, *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara* (Storia dei croati al tempo dei sovrani nazionali), Zagreb 1925, 153 n. 78; KOVAČIĆ, *Zgodovina*, 19; ANONYMUS, *Naši sirmijski mučenici* (I nostri martiri sirmiensi), «Vjesnik biskupije đakovačke» 11 (1949), 104 s. Nella forma più completa la tesi fu proposta da EGGER, *Der heilige Hermagoras*. Dopo di lui fu accolta da NOLL, *MIÖG* 60 (1952), 413 s. (recensione della ricerca di Egger); SARIA, *Noricum*, 485; H. SCHMIDINGER, *Patriarch und Landesherr. Die weltliche Herrschaft der Patriarchen von Aquileia bis zum Ende der Staufer*, Graz-Köln 1954, 5; MIKLAVČIĆ, *ZČ* 5 (1951), 330-333 (recensione della ricerca di Egger); *Hermogenes - Herma-*

aquileiese di fronte a testimonianze così tarde e incerte estremamente dubbia, bisogna ricercare l'origine del suo culto altrove. Tra i martiri della Pannonia e della Mesia occidentale del tempo della persecuzione dei cristiani da parte di Diocleziano viene menzionato nella Passione, conservata nel cosiddetto Breviario cividalese, nel gruppo dei cinque martiri della Mesia superiore e Pannonia inferiore del tempo di Diocleziano anche Hermogenes¹¹¹, menzionato come martire in data 23 agosto anche dal Martirologio Geronimiano¹¹². Considerando il fatto che viene men-

goras, 365 ss.; *Zgodovina cerkeve v Jugoslaviji* (Storia della chiesa in Jugoslavia), Ljubljana 1971, 22; *LS* 3 (1972), 101 s.; J. POGAČNIK, *Il patriarcato di Aquileia e gli Sloveni*, «Quaderni di cultura» anno 3, n. 10, ser. 2 (Scuola cattolica di cultura), Udine 1965-1966, 4 ss.; L.M. GOLIA, *Kronika grofov Celjskih* (La cronaca dei conti di Celje), Maribor 1972, 111; B. GRAFENAUER in: F. KOS, *Izbrano delo* (Opera scelta), Ljubljana 1982, 369; P. ŠTIH, *ZC* 36 (1982), 262 (recensione di F. KOS, *Izbrano delo*); Dj. BASLER in: A. BENAC - Dj. BASLER - B. ČOVIĆ, *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do pada ovih zemalja pod osmansku vlast* (Storia culturale della Bosnia e Erzegovina dai tempi più antichi fino alla caduta sotto il potere osmanico), Sarajevo 1984², 319; BARTON, *Geschichte* I, 25; CHEVALIER, *Ecclesiae*, 43 (con riserva).

¹¹¹ *Acta ss. Donati, Romuli, Sylvani, Venusti et Hermogenis martyrum* (AA SS Aug. IV [1867], 412-413; la *Passio ss. Donati, Venusti et Hermogenis martyrum Christi* è conservata anche nel Cod. XXII, 125v-127v del Museo Archeologico di Cividale del XII sec.; vedi SCALON, *Un codice*, 13-24 e SCALON - PANI, *I codici*, 141; per i più recenti manoscritti cividalesi (Cod. X, 148r-149v; Cod. XIII, 66v-69r; Cod. XV, 160r-165r) vedi SCALON - PANI, *I codici*, 102; 117; 122). La testimonianza è indubbiamente molto antica, scritta sotto l'influsso degli atti di s. Polione (RITIG, *Martyrologij*, 354 s.; ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 75 s.). Brevi formulazioni, dati storici esatti, esiguo numero di elementi «leggendari» che compaiono appena nella seconda parte (*Acta s. Hermogenis*), dimostrano che si tratta di una testimonianza autentica. RITIG, *Martyrologij*, 354, colloca la sua origine in Pannonia attorno al 370, EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 49 s., ritiene più giustamente che gli atti fossero scritti in Italia (Friuli) nel periodo in cui le reliquie furono trasportate a Cividale. Dell'origine tardoantica anche secondo JARAK, *Martyres*, 273 s. Il valore storico degli *Acta s. Donati* etc. contesta PICARD, *Le souvenir*, 582 (secondo il suo parere questo gruppo dei martiri non ha alcuna connessione né con la Pannonia né con Cividale). Breve riassunto: alla sommaria descrizione della persecuzione dei cristiani nell'ambito territoriale di Sirmio sotto il preside Vittoriano con la descrizione del processo contro i chierici di Sirmio e di Singidunum Donato, Romolo, Silvano e Venusto (capp. 1-2) segue una descrizione più particolareggiata dell'interrogatorio (con una guarigione miracolosa) e dell'uccisione del lettore di Singidunum Ermogene (capp. 3-6). La data del martirio (cap. 6, p. 413): *Passi sunt autem beatissimi Christi Donatus, Venustus, et Hermogenes sub die duodecimo Kal. Septembris, imperantibus Diocletiano et Maximiano imperatoribus*.

¹¹² MH, 23. Aug. (459): *In Aquileia natale sanctorum Fortunati Ermodori (varian-*

zionato il culto di questi martiri ad Aquileia, a Cividale e a Concordia, culto che riscontriamo nella testimonianza sul martirio (*Passio*) come pure dal Martirologio Geronimiano in poi nonché nei calendari dell'ambito territoriale friulano ¹¹³, sorprende la relazione tra il culto nel territorio della Pannonia e quello della Venezia. La relazione si potrebbe spiegare con un solo fatto: all'inizio del sec. V, dopo le terribili devastazioni in Pannonia, gli abitanti di quelle regioni emigrarono in Italia portando con sé anche le reliquie dei loro martiri ¹¹⁴. In questo modo sarebbero pervenute negli anni 409-410 ad Aquileia le reliquie dei martiri pannonici Ermogene e Fortunato ¹¹⁵, dove, in base agli atti di Ermogene, avrebbe avuto posteriormente origine nella chiesa aquileiese la leggenda descritta sopra ¹¹⁶. I compilatori della leggenda avreb-

te del nome secondo Eptern; AA SS Nov. II/1, 109). Varianti del manoscritto all'ultimo nome: *Hermogenis* (Bernensis e Wissenburgensis) e *Hermogerati*; vedi EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 20; BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 20 s.; SCALON, *Necrologium*, 285. Il nome e la data mostrano che si tratta del martire di Singidunum Ermogene, che era al tempo dell'origine del MH venerato ad Aquileia come santo del luogo. Su Fortunato che non viene menzionato negli Atti vedi *infra* p. 81 nota 144.

¹¹³ EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 53 s.; BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 34; 39; 47.

¹¹⁴ RITIG, *Martyrologij*, 357; EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 51 ss. (con abbondante documentazione scientifica).

¹¹⁵ EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 59.

¹¹⁶ L'affermazione che la leggenda di s. Ermacora abbia avuto origine in base agli atti di Ermogene, proposta da RITIG, *Martyrologij*, 355 s. e accolta anche da ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 77, è il più debole punto della tesi. Se n'era accorto EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 76 distanziandosene e ammettendo addirittura la possibilità che la *passio* di Ermacora fosse anteriore a quella di Ermogene (!). In realtà la somiglianza tra i due scritti è minima, si assomigliano solo quei passi che potremmo chiamare *loci communes* degli scritti sui martiri. I passi sono seguenti:

a) *Acta Hermogenis*

b) *Passio Hermagorae*

I Bell'aspetto esteriore di ambedue i martiri

(cap. 6) *doleo de pulchritudine tua*

vir elegans

II I due martiri così definiscono gli dei pagani:

(cap. 10) *diis tuis, qui nec*

(cap. 10) *di tui lignei et*

anima nec visus

lapidei sunt... diis tuis

nec incessu comprobantur

vanis, mutis et surdis

III La guarigione dell'indemoniato:

E. guarisce dall'ossessività la figlia del

E. Guarisce dall'ossessività il figlio di

preside Vittoriano, suo giudice

(I - aristocratico) Gregorio

Tuttavia le due guarigioni miracolose si differenziano per la motivazione (Ermogene)

bero cambiato il nome di Ermogene in quello di Ermacora. E così il meno noto chierico inferiore della chiesa singidunense e martire Ermogene sarebbe diventato nella leggenda il primo vescovo aquileiese e martire Ermacora.

Un raffronto critico tra le due posizioni resta ancora un *desideratum*. Gli storici italiani che si sono occupati recentemente di questo problema respingono la seconda tesi giudicandola ipercritica nei confronti della tradizione aquileiese¹¹⁷. In effetti le due tesi non si escludono a tal punto come potrebbe sembrare a prima vista. La prima tesi è del tutto logica e salda, con il solo punto debole nel fatto che Ermacora non viene menzionato come martire aquileiese dalle fonti anteriormente al sec. V; la seconda tesi invece, la quale cerca di risolvere il problema con l'ausilio delle fonti più antiche, risalenti alla fine del sec. IV, presenta più punti deboli che si potrebbero così riassumere:

1. L'adattamento del nome *Hermogenes* in *Hermagoras* è molto problematico. I profughi portarono dalla Pannonia in Italia, come lo dimostrano tutti i casi a noi noti, assieme alle reliquie anche il nome esatto del martire¹¹⁸.

2. Quasi impossibile (e per il processo del trasporto delle reliquie unica eccezione) sarebbe il caso che nella tradizione orale, in tempo relativamente così breve, il nome di *Hermogenes* si trasformasse in quello di *Hermagoras*. Il cambiamento del nome dovuto alla pura casualità non è verosimile¹¹⁹.

gene scacciò lo spirito maligno dal tempio pagano, esso s'impossessò della figlia del preside; il figlio di Gregorio guarito da Ermacora soffriva da tre anni di ossessione) e per il procedimento (Ermogene guarì con l'imposizione delle mani, con il segno della croce e intimando allo spirito maligno di uscire, mentre nella guarigione di Ermacora si accenna soltanto alla preghiera di intimazione allo spirito maligno).

¹¹⁷ PASCHINI, *Le fasi*, 161 ss. (confronto fondamentale); MARCON, *Sant'Ermacora*, 21 n. 1; BIASUTTI, *La tradizione*, 14; *Il «Proprium sanctorum»*, 21; *Otto righe*, 13; 23 n. 7; *Alessandrinità*, 26; TAVANO, *Storicità*, 4 s.; MENIS, *La Passio*, 17 n. 7; Pio Paschini, 29; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 70; NIERO, *I martiri*, 166.

¹¹⁸ Cfr. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 51 ss.

¹¹⁹ Cfr. BIASUTTI, *Otto righe*, 23 n. 7. Il nome è greco, composto dal tema *Herma* (cfr. p. 111 n. 220 infra), e non germanico come ce lo riferiscono *Chronicon Venetum*

3. Nello sviluppo logico della seconda tesi vi è una incredibile lacuna per cui risulterebbe risalire press'a poco allo stesso periodo di tempo (concedendo la precedenza temporale all'uno o all'altro dei due testi), in base al medesimo culto importato di s. Ermogene, nel medesimo ambito territoriale sia la trascrizione della passione di s. Ermogene sia la leggenda dell'attività e del martirio di s. Ermacora¹²⁰. È impossibile che ciò fosse accaduto al tempo in cui l'identità e l'esatto nome del martire erano noti a tutti. Pertanto è veramente il caso di chiedersi se nel testo del Martirologio Geronimiano, risalente alla metà del sec. V, le date del 12 luglio e del 23 agosto corrispondano effettivamente al culto del medesimo martire¹²¹.

4. Il rapporto linguistico-fonetico tra il manoscritto (indubbiamente rovinato nel punto dov'era scritto il nome del martire) nel Martirologio Geronimiano riferito al 12 luglio (*Armiger[us]*, *Armager[us]*, *Armagrus*)¹²² e quello di Hermogenes e Hermagoras non è del tutto chiaro, tuttavia è più evidente l'affinità di questo nome con Hermagoras che con Hermogenes¹²³. Considerando il fatto che il martirologio risale alla metà del sec. V, l'annota-

(nota 104 b) e DANDOLO, *Chronica A.* 46-49 (p. 10). Il nome di Ermogene che incontriamo anche in 2 *Tim* 1,15, era nel periodo paleocristiano molto più diffuso che non quello di Hermagoras; così ad es. *MR* cita addirittura sei Ermogeni, mentre tra gli Ermacori solo quello aquileiese (v. Index, p. 632; v. anche *ILCV* III [Indices] e *PLRE* I, 422 ss.). La possibilità della trasformazione del nome *Hermogenes* in *Hermagoras* è stata sostenuta da SARIA, *Noricum*, 485, ritenendo che dopo il trasporto delle reliquie in Italia «die Beschriftung der Reliquienschreine mit der Zeit schwer leserlich geworden war». L'argomentazione ci sembra insolita.

¹²⁰ Cfr. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 76.

¹²¹ Che si tratta del medesimo martire lo afferma apoditticamente («darf als sicher gelten») EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 20; più prudente è DELEHAYE nel commento al *MH* p. 459 n. 1 (*si vera sunt, quae ... disseruimus*).

¹²² Vedi nota 106 (pp. 69 s.).

¹²³ Cfr. TAVANO, *Riflessioni*, 353 s. Il più antico dato epigrafico del nome del vescovo leggendario aquileiese, conservato sul ciborio nel duomo gradese del periodo del patriarca Vitalis II (897-900), è troppo tardo e troppo frammentario (ci sono conservate solo le due prime lettere, *SCS ER...*), perché ci possa chiarire il rapporto tra i nomi; la parte del nome conservata poteva infatti teoricamente riferirsi al primo o al secondo nome. Vedi TAVANO, *Grado*, 36 s.; *Riflessioni*, 354 n. 66; *Aquileia e Grado*, 289. PICARD,

zione in esso è solo di qualche decennio posteriore al trasporto delle reliquie di Ermogene ad Aquileia. Pertanto in quel tempo l'identità ed il nome dei due martiri dovevano essere ben chiari.

Oltre agli argomenti citati parlano contro la tesi sull'origine di s. Ermacora alcuni altri fatti. Non disponiamo di alcuna fonte attendibile per poter dimostrare che le reliquie dei martiri pannonici furono trasportate ad Aquileia con la prima ondata dei profughi negli anni 409-410 (unico sostegno di questa tesi, documentato anche da fonti attendibili), sebbene il fatto fosse possibile e anche verosimile. Tuttavia non possiamo escludere del tutto la possibilità di un successivo trasporto delle reliquie, nella seconda metà del sec. V o addirittura nel sec. VI. È però da escludere in modo quasi assoluto la possibilità che le reliquie fossero state trasportate in questo periodo o anche più tardi, al tempo delle guerre carolinghe verso la fine del sec. VIII o addirittura dopo le incursioni magiare¹²⁴, dal momento che il culto dei martiri pannonici nel territorio aquileiese è testimoniato dal Martirologio Geronimiano.

La chiesa paleocristiana di Samagher presso Pola della fine del sec. V – il cui toponimo (Samagher) dimostrerebbe il culto di s. Ermacora già nel sec. V¹²⁵ –, conferma la tesi secondo cui si

Le souvenir, esprime l'opinione che la leggenda di s. Ermacora avrebbe avuto origine in base alla somiglianza tra il primo vescovo nell'elenco aquileiese dei vescovi (*Hermagoras*, che non sarebbe martire!) ed il nome, a dir il vero dell'ignoto martire Aquileiese *Armigero*, citato nel martirologio. Gli autori della leggenda avrebbero qui trovato anche la data della venerazione (12 luglio) del leggendario vescovo e martire. L'autore respinge l'identificazione Hermagoras - Hermogenes anche per il fatto che il secondo non era vescovo (*Le souvenir*, 582).

¹²⁴ Secondo una tarda, inattendibile testimonianza, le reliquie sarebbero arrivate in Friuli appena agli inizi del sec. X (PASCHINI, *La chiesa*, 66). PASCHINI, *Le fasi*, 181 e 183 riteneva addirittura che l'affermazione sull'importazione delle reliquie dei martiri pannonici in Aquileia non è attendibile, poiché non si sarebbe conservata in merito alcuna attendibile testimonianza; questa posizione è ipercritica nei riguardi delle citazioni nel MH (v. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 53 s.).

¹²⁵ A. GNIRS, *La basilica ed il reliquiario d'avorio di Samagher presso Pola*, AMSI 24 (1908), 5-48, particolarmente 7-18 (datazione della chiesa all'inizio del V sec.); MARUŠIĆ, *Das spätantike und byzantinische Pola*, 17 ss. (datazione intorno al 500); BOVINI,

tratta di un santo proveniente dalla tradizione aquileiese e non di culto importato dalla Pannonia. Se il toponimo deriva veramente da s. Ermacora e non da s. Macario ¹²⁶, esso è derivato indubbiamente dal nome Hermagoras e non da Hermogenes. Sebbene il toponimo risalga nella sua origine al sec. V, non si tratta di certo di un derivato dal nome del martire pannonico: la forma esatta del nome doveva essere infatti (un buon secolo e mezzo dopo essere giunto nella nuova patria) ben nota, secondo la testimonianza delle fonti. Essendo la chiesa di Samagher orientata in modo che il suo asse devia di dodici gradi verso nord in direzione est-ovest, corrisponde alla festività di s. Ermacora, non già a quella di s. Ermogene ad Aquileia (12 luglio e non 23 agosto) ¹²⁷. Il reliquiario di questa chiesa, vera opera d'arte, dono del papa Sisto III ovvero di Leone I all'imperatore Valentiniano III e a sua moglie Eudoxia nel 439/40, fu portato in Istria posteriormente (metà del VI sec.) e certamente non ha nulla a che fare con le reliquie di s. Ermacora ¹²⁸. Nel 1860 fu ritrovato sotto la cattedra di Pola un reliquiario d'argento del IV o V secolo (ora conservato presso il Kunsthistorisches Museum di Vienna), dal formato di un reci-

Le antichità (fascia costiera istriana), 155-157. Deducono il toponimo e la chiesa dal patrocinio di s. Ermacora anche A. ANGIOLINI, *La capsella eburnea di Pola*, Bologna 1970, 3; M. GUARDUCCI, *La capsella eburnea di Samagher*, AMSI 26/78 (1978), 5; R. MATIJAŠIĆ, *Gli agri delle colonie di Pola e di Parentium*, AMSI 94 (1994), 43 n. 75.

¹²⁶ Da s. Macario lo deducono C. DE FRANCESCHI, *La toponomastica dell'antico agro Polese desunta dai documenti*, AMSI 51-52 (1939-1940), 175 e E. ROSAMANI, *Vocabolario Giuliano*, Bologna 1958, s.v. Samagher.

¹²⁷ Sull'orientamento della chiesa v. GNIRS, *La basilica*, 17 s.; EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 61 s.; BOVINI, *Le antichità (fascia costiera istriana)*, 156 s. (con la citazione della rimanente bibliografia); sul problema della orientamento delle chiese paleocristiane, la quale era spesso dipendente dal *dies natalis* del santo-patrono, vedi anche C. VOGEL, *Sol aequinoctialis - Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien*, «Revue des Sciences Religieuses» 36, 3/4 (1962), 175-211.

¹²⁸ Th. KLAUSER, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche*, in: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* 24 (1965), 144 fece l'ipotesi secondo cui le immagini sul reliquiario si riferiscono alla leggenda di s. Ermacora. Le ricerche posteriori respinsero questa tesi; cfr. spec. ANGIOLINI, *La capsella* (come nella n. 125), 78 s. e GUARDUCCI, *La capsella* (n. 125), 123 ss.

piante esagonale, sul cui coperchio sono raffigurate sei persone: tre di queste rappresentano indubbiamente Cristo tra Pietro e Paolo, mentre l'altro terzetto potrebbe rappresentare l'apostolo ed evangelista Marco (con il rotolo) tra Ermacora (con *crux commissa*) e Fortunato ¹²⁹. Se la datazione e soprattutto l'identificazione del secondo terzetto fossero attendibili, ciò sarebbe anche un valido argomento contro la tesi «pannonica» su s. Ermogene: indicherebbe infatti l'origine della leggenda aquileiese nel periodo antico. Ma, essendo problematica l'identificazione delle singole persone (nel secondo terzetto), non possiamo ritenere il reliquiario fonte storica per l'origine della leggenda stessa. La chiesa paleocristiana di Mogorjelo in Erzegovina, costruita nella metà del sec. V (?), era, sembra, come toponimo, probabilmente consacrata a s. Ermacora. Il toponimo deriva dalla forma slava del nome del santo (in croato Mogor, in sloveno Mohor) ¹³⁰. Anche in questo caso è evidente la somiglianza con Ermacora (e non con Ermogene) e anche in questo caso potremmo difficilmente immaginare lo scambio dei nomi dei santi in pochi decenni.

Nel caso della tesi «pannonica» l'illogicità di partenza esclude la possibilità di una diversa valutazione. Non si capisce perché la chiesa aquileiese, che aveva un maggior numero di martiri propri, avrebbe dovuto, nel completare il panorama del suo passato, ricorrere a un martire meno noto, originario di altre regioni ¹³¹. Si tratterebbe, in quel periodo, di un eccezionale e quasi inconcepibile caso di degradazione dei propri martiri e insieme del proprio

¹²⁹ H. SWOBODA, *Frühchristliche Reliquiare des K.K. Münz- und Antiken-Cabinetes*, «Mittheilungen der K.K. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Denkmäler, Neue Folge» 16 (1890), 1-22; CUSCITO, *I reliquiari*, 89-126, specialmente 103 e 106 ss.; *Cristianesimo antico*, 270 ss.

¹³⁰ Cfr. Dj. BASLER, *Kulturna istorija* (n. 110), 319; 337; *Spätantike und frühchristliche Architektur in Bosnien und Herzegowina*, Wien 1993, 64 (con la datazione della chiesa alla metà del V sec.); ultimamente CHEVALIER, *Ecclesiae* 1, 425-431 (con la datazione della chiesa doppia nella seconda metà del V sec., con la critica presentazione delle ricerche e bibliografia completa); 2, 43 (secondo l'opinione dell'autrice una delle due chiese dedicata a s. Ermacora).

¹³¹ Cfr. TAVANO, *Storicità*, 4.

passato, mentre la tendenza ed il senso stesso della leggenda sono del tutto opposti. Tutte le grandi comunità ecclesiali in Occidente (per esempio Milano, Ravenna, Arles, Salona) formavano, nel periodo nel quale impostavano e affermavano la propria posizione in qualità di chiese metropolitane (fine IV, V sec.), la coscienza di sé cercando il sostegno delle proprie ambizioni nelle tradizioni leggendarie dei loro martiri (per la maggior parte del III sec.), collocati in modo fittizio al tempo degli apostoli ¹³². Il caso aquileiese sarebbe per le chiese concorrenti, per così dire, la pietra dello scandalo e scandaloso di per sé ¹³³.

La possibilità di una diversa valutazione è contraddetta da quelle fonti dalla cui testimonianza si deduce che nell'ambito aquileiese non si giunse alla fusione dei culti dei due martiri in uno solo ma che in seguito esistevano autonomamente sia il culto di s. Ermacora sia quello di s. Ermogene. Ciò è confermato da varie testimonianze relative al destino delle reliquie dei martiri aquileiesi. Secondo una tradizione sarebbe stato il patriarca Paolino nel 568, fuggendo davanti ai Longobardi, a trasportare a Grado le reliquie di s. Ermacora e degli altri martiri aquileiesi ¹³⁴; secon-

¹³² Vedi G.P. BOGNETTI, *L'età longobarda* 4, Milano 1968, 193 ss.

¹³³ TAVANO (*Riflessioni*, 354 n. 66) rileva che la chiesa gradese al tempo della controversia con Aquileia (in VII sec., all'inizio del IX sec.) avrebbe approfittato a suo vantaggio di ogni elemento sospetto della tradizione sulla formazione della chiesa aquileiese. Ma in verità nessun documento gradese di quel tempo palesa il minimo dubbio sull'origine aquileiese di s. Ermacora. Alla sinodo di Mantova dell'827 il rappresentante affermò *clara voce*: *Negare non possum, quia ego et paene omnes sciunt Aquileiam civitatem primam et metropolim esse et a beato Marco et Hermacora in Christi fide fundatam* (MGH Leges III, Concil. 2, 589, 16 ss.).

¹³⁴ La testimonianza secondo cui il patriarca Paolino trasportò già nel 568 le reliquie di s. Ermacora è inattendibile: non riscontriamo ciò infatti nelle fonti più antiche. PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum* 2, 10 (ed. G. WAITZ, MGH in usum scholarum, 1878, 92) dice solo di aver trasportato *omne suae thesaurum ecclesiae*; gli atti del sinodo mantovano dell'827 riferiscono solo che egli trasportò *omnemque thesaurum et sedes sanctorum Marci et Hermachorae* (MGH Leges III, Concil. 2, 585, 30 s.). La poco chiara testimonianza sull'avvenimento del 568 ci viene offerto anche da altre fonti: l'anonima *Translatio* dei corpi di s. Ermacora e di s. Fortunato (MONTICOLO, *L'inventio*, 149 [*Translatio* III]); *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* [DE RUBEIS, MEA, Appendix II, 7]); ANONYMUS, *Vitae patriarcharum* (p. 8) e BELLONUS UTINENSIS, *De vitis* (p. 29) e tra i cronisti veneti DANDOLO, *Chronica*, A. 568 (p. 85). Mentre le due più antiche

do un'altra tradizione sarebbe stato invece il patriarca gradese Primogenio, nel 628, dopo una visione in sogno, a scoprire la tomba dei martiri Ermacora e Fortunato (sino ad allora evidentemente ignota!) nelle vicinanze di Aquileia (*miliario terciò*) e a trasportare i loro resti mortali a Grado ¹³⁵, riponendoli nella cattedrale di s. Eufemia ¹³⁶. Delle reliquie di Ermogene non possediamo in questo periodo alcuna testimonianza; custode della tradizione di questo martire, assieme a quella degli altri martiri di Singiduno, era dapprima la chiesa aquileiese, quindi quella cividalese ¹³⁷. Per gli anni 992-996 il cronista veneziano Dandolo ci informa che il doge di Venezia fece riporre nella cattedrale di S. Eufemia a Grado le reliquie in quattro casse con su scritti i nomi dei martiri ¹³⁸. Le reliquie furono scoperte nel 1024 dopo la liberazione dalla breve occupazione militare di Grado da parte del patriarca Poppone. L'avvenimento viene ricordato con orgoglio dagli agiografi e dai cronisti veneziani ¹³⁹. Allora furono scoperte, secondo queste notizie, le reliquie dei seguenti gruppi di martiri:

- 1 Felice e Fortunato
- 2 Ermacora e Fortunato

cronache veneziane, *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* e *Chronicon Graden-se* (MONTICOLO, *Cronache*, 6 e 49) riferiscono che Paolino portò a Grado le reliquie dei martiri «Ilario, Taziano ed altri», sul trasporto delle reliquie di Ermacora riferiscono appena JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (MONTICOLO, *Cronache*, 62) e l'anonima *Translatio s. Marci* (McCLEARY, *Note*, 241). Sul destino delle reliquie di Ermacora nel medioevo e nell'evo moderno vedi VALE, *I santi*, 57-77; MARCON, *Sant'Ermacora*, 16 ss.; TAVANO, *Il culto*, 203 ss.

¹³⁵ *Cronica de singulis patriarchis* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 10); AA SS Jul. III (1867), 244 (*Translatio*, c. 3); MONTICOLO, *L'inventio*, 146 (*Translatio II*); 151 (*Translatio III*); *Origo civitatum Italiae*, ed. *tertia* (p. 124).

¹³⁶ *Cronica de singulis patriarchis* (G. MONTICOLO, *Cronache*, 15); TAVANO, *Il culto*, 204 s.

¹³⁷ EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 53 s.

¹³⁸ DANDOLO, *Chronica*, A. 992 ss. (p. 195); *Dux... in cripta sancti Marci corpora sanctorum, in III^o capsis recondita, occultissime, cum inscriptis titulis, collocavit; in prima corpora extant Fortunati et Felicis, in secunda Hermacore et Fortunati, in tertia Dionisii et Largi, in III^a Hermogenis et Fortunati.*

¹³⁹ AA SS Jul. III, 245 (*Translatio*, c. 8); MONTICOLO, *L'inventio*, 136 s; 154 s. (*Inventio I, III*), DANDOLO, *Chronica*, A. 1024 (p. 206); v. anche BILLANOVICH, *Appunti*, 6 ss.

3 Dionigi e Largo

4 Ermogene e Fortunato

Pur considerando tutte queste testimonianze (derivanti indubbiamente da una stessa tradizione perpetuata fino al periodo della scoperta) inattendibili o addirittura «fantastiche»¹⁴⁰, bisogna ammettere che esse rispecchiano, nella tradizione veneziana, una chiara distinzione tra Ermacora ed Ermogene, distinzione evidente anche nelle fonti «continentali»: nei due manoscritti friulani del martirologio di Usuardo, negli antichi calendari e nei libri liturgici dell'ambito friulano dal sec. XI in poi¹⁴¹. Fu solo la scienza agiologica moderna a cercare di scoprire un'unica origine dei due culti.

Tralasciando il terzo gruppo di reliquie, che in questo contesto non interessa, il valore delle testimonianze dipende soprattutto dalla parte più «sospetta», dal fatto cioè che in tutti e tre i gruppi appare al secondo posto il nome di Fortunato. Pur non interessandoci sapere se tutte queste reliquie fossero state realmente deposte nella cattedrale di s. Eufemia a Grado o meno¹⁴², si pone il problema se tale collegamento di gruppi di martiri è davvero ammissibile, se cioè dietro i Fortunati si nascondono una o due o tre personalità.

Il primo gruppo di martiri, Felice e Fortunato, è storicamente provato dalle testimonianze della tarda antichità e dalle scoperte archeologiche. Si tratta del culto di due martiri aquileiesi del tempo di Diocleziano, culto nell'antichità molto popolare nell'ambito della chiesa metropolitana di Aquileia¹⁴³.

¹⁴⁰ PASCHINI, *Le fasi*, 183.

¹⁴¹ *Laudes sive acclamationes* della chiesa aquileiese del sec. XI (VALE, *I santi*, 85); i calendari liturgici dell'ambito friulano per il 23 agosto (BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 27 [il manoscritto di Udine e di Rosazzo del martirologio di Usuardo], 34 [vari calendari manoscritti dal XII al XIV secolo], 39 [calendario a stampa della fine del sec. XV], 47 [i calendari a stampa del 1598 e del 1753]).

¹⁴² Cfr. PASCHINI, *Le fasi*, 183.

¹⁴³ Vedi *infra* pp. 389 ss.

Anche nel quarto gruppo Fortunato appare come personaggio storico. Si tratta di un martire di Singidunum, il quale, a dir il vero, negli atti del gruppo di Donato non viene menzionato come compagno di Ermogene, ma secondo le testimonianze nei dittici aquileiesi (che risalgono all'antichità) era stato uno dei martiri del gruppo di Singidunum, le cui reliquie furono trasportate nella Venetia nello stesso tempo di quelle di Ermogene; perciò non deve sorprendere l'abbinamento delle reliquie ¹⁴⁴.

Di più difficile soluzione è il problema del compagno di Ermacora, Fortunato. È vero che egli è menzionato nel Martirologio Geronimiano al primo posto, ossia prima di Ermacora, ma ciò si spiega con la sua maggior popolarità al tempo dell'annotazione nel martirologio o forse anche come conseguenza del modo in cui vi fu annotato. È possibile che si tratti di una «inversione» del nome di Fortunato «vescovo e martire» dall'11 giugno al 12 luglio ¹⁴⁵. Siccome Fortunato, come compagno di Ermacora, viene

¹⁴⁴ Il riassunto di Ferrarius dei dittici aquileiesi non conservati che risalgono all'antichità (forse anteriori agli atti del gruppo di Donato) in *AA SS* Aug. IV (1867), 589: *Hermogenes lector, et Fortunatus diaconus ecclesiae Singidonensis in persecutione Diocletiani sub Victorino praeside passi sunt eodem tempore, quo S. Donatus et socii ex eadem urbe. Cum enim Fortunatus diversis tormentorum generibus affectus in confessionem persisteret, capitis obtruncatione martyrium complevit... Quorum corpora Aquileiae requiescunt.* Sull'autenticità storica del martire pannonico-mesico Fortunato non si può dubitare, è testimoniato infatti da *MH*, Apr. 9 (180); qui viene menzionato come martire di Sirmio e compagno di Donato. Soltanto in Aquileia viene indicato come compagno di Ermogene (*MH*, Aug. 23, p. 459), probabilmente per il fatto che dopo il trasporto le loro reliquie erano venerate insieme. Vedi RITIG, *Martyrologij*, 359 s.; ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 77 s.; EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 54 (tutti e tre, secondo la nostra opinione, con l'errata affermazione secondo cui il martire pannonico divenne il modello del compagno di Ermacora nella leggenda); a proposito del martire pannonico-mesico Fortunato vedi anche NAGY, *A Pannoniai*, 59 e JARAK, *Martyres*, 273 s.

¹⁴⁵ *MH*, Jun. 11 (p. 314 s., n. 29); in *Aquileia translatio corporis Fortunati episcopi et martyris* (vedi anche le varianti negli *AA SS* Nov. II/1, 77); secondo il parere di alcuni studiosi si tratta del trasporto delle reliquie di un ignoto vescovo della Pannonia(!), in quanto tra i martiri aquileiesi non esisterebbe alcun Fortunato vescovo; vedi il commento al *MH*, Jul. 12 (p. 371 s., n. 8); SAXER, *L'hagiographie*, 380 s. (col parere che si tratti del martire aquileiese). PICARD, *Le souvenir*, 582 (l'autore collega ipoteticamente questo Fortunato con il compagno Felice e con il vescovo Fortunaziano della metà del IV secolo; di fronte alla sua temporanea adesione all'arianesimo nelle controversie cristologiche questa connessione non ci sembra verosimile).

menzionato solo nella leggenda del sec. IX, mentre non viene menzionato nell'elenco dei vescovi aquileiesi (sebbene secondo la leggenda fosse consacrato vescovo prima di morire)¹⁴⁶ e neppure negli atti del sinodo mantovano, è possibile che si tratti di un adattamento del culto di Fortunato, compagno di Felice, con quello del compagno di Ermacora, soprattutto per il fatto che in ambedue i casi si tratta di martiri aquileiesi.

È da escludere la possibilità che dietro tutti i Fortunati si nasconda la stessa persona¹⁴⁷. Se esiste tra i tre Fortunati qualche sdoppiamento, questa sarebbe possibile nel caso del santo del primo e del secondo gruppo, non già in quello del terzo e del quarto¹⁴⁸. Pur sembrando alquanto inverosimile, non è da escludere la possibilità dell'esistenza del culto di tre diversi Fortunati nell'ambito aquileiese (uno importato e due del luogo), specialmente per il fatto che questo nome era tra i primi cristiani molto popolare, come lo erano, specialmente nel periodo paleocristiano, i nomi dei martiri, da quanto risulta dal materiale onomastico¹⁴⁹.

La soluzione del problema della precedenza di s. Ermacora nella tradizione aquileiese non esclude del tutto la seconda tesi (assegnandole però una parte più modesta, sebbene attendibile, nell'agiografia aquileiese) e sembra pertanto una soluzione di

¹⁴⁶ *Passio*, capp. 19-20.

¹⁴⁷ PASCHINI, *Le fasi*, 164 riteneva, che nel caso di tre Fortunati si tratti della stessa persona.

¹⁴⁸ Che il Fortunato pannonico sia la base per la modellazione della figura del discepolo di Ermacora lo affermano i fautori della tesi sull'origine pannonica di s. Ermacora (RITIG, ZEILLER, EGGER, vedi n. 144).

¹⁴⁹ Lo supponeva già KANDLER, *CDI*, A. 293 (commento); a tale soluzione del problema propendevano anche J. PINIUS, *AA SS* Aug. IV (1867), 589 e BILLANOVICH, *Appunti*, 21 s. Che tra i martiri ve ne fossero stati molti di nome Fortunato lo dimostra la frequente menzione di questo nome nel *MH* (vedi *Index nominum*); il culto dei Fortunati viene menzionato addirittura in 44 giorni. Più frequentemente vengono menzionati solo Felice (128 giorni; il nome è sinonimo di Fortunato), Saturnino (94 giorni), Vittorio (92 giorni), Ianuario (80 giorni), Donato (69 giorni), Paolo (63 giorni) e Pietro (53 giorni), press'a poco come Fortunato, Giuliano (45 giorni), Saturo (44 giorni), Secondo (41 giorni) e Timoteo (40 giorni). La grande popolarità di questo nome tra i cristiani nella tarda antichità è dimostrata anche dal materiale epigrafico (*ILCV*, *Index*, s.v. *Fortunatus*).

«compromesso», tuttavia il suo fondamento sta soprattutto nel fatto che anche dopo l'origine della leggenda di s. Ermacora esisteva, indipendentemente da essa, il culto di s. Ermogene, ciò che esclude la possibilità di fusione del culto dei due martiri.

Alla luce della leggenda e di altre fonti, Ermacora appare come primo vescovo aquileiese, il quale di certo non era martire del tempo di Nerone; d'altronde il periodo dell'imperatore Decio (249-251) sembra il più tardo possibile ¹⁵⁰. La leggenda è di origine tarda, ma ebbe origine da una testimonianza autentica sulla morte del santo durante la persecuzione di Diocleziano, come dimostrano la menzione del «decreto degli imperatori», il termine tecnico di *praeses* per il luogotenente dell'imperatore e una serie di dettagli storicamente provati. La leggenda non ebbe origine dalla testimonianza sul martirio di s. Ermogene. I compilatori della leggenda scelsero il protagonista, s. Ermacora, dalla tradizione aquileiese, nella quale egli figura come martire e probabilmente anche come vescovo, non già dalla tradizione del martire di Singidunum che si è conservata accanto alla prima. Nelle sue principali caratteristiche la leggenda di s. Ermacora è la più simile alla leggenda di s. Domnio (per Salona) e s. Apollinare (per Ravenna).

¹⁵⁰ In questo lasso di tempo viene ipoteticamente collocato il martirio di Ermacora da NIERO, *I martiri*, 167 s. e da TAVANO, *Il «Proprium»*, 68. In base alle fonti possedute non possiamo rispondere alla domanda su quando visse Ermacora. Se prendiamo in considerazione gli unici dati a disposizione, offerti dai due elenchi dei vescovi aquileiesi (p. 68 s.) e da Teodoro che prese parte alla sinodo di Arles nel 314, ritornando indietro nel tempo, arriviamo appena agli anni sessanta del sec. III, pertanto potremmo collocare la morte di Ermacora addirittura nel periodo della persecuzione di Valeriano. Se riteniamo l'elenco completo senza inserire, come gli autori del passato, nomi nuovi (così ad es. BAUZER, *Historia*, «Syllabus Aquil. Antistitum» nella prefazione; che tre o quattro nomi prima di Teodoro portò a undici); o se sosteniamo il punto di vista delle grandi lacune nei cataloghi (così DE RUBEIS, *Dissertationes*, 144-156), nonostante il «prolungamento» del pontificato dei singoli vescovi non arriviamo ad un periodo antecedente al primo terzo del sec. III (cfr. PASCHINI, *La chiesa*, 15; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 65).

D. L'influsso storico della leggenda di s. Ermacora

L'importanza storica della leggenda di s. Ermacora fu nei periodi successivi veramente straordinaria. La sua prima parte (cosiddetta leggenda di s. Marco) rappresentò il fondamento per la formazione della coscienza politica e politico-ecclesiastica di Venezia (attraverso Grado, nell'ambito ecclesiastico indiretta erede di Aquileia)¹⁵¹. Essa non ebbe grande risonanza nella parte continentale del patriarcato¹⁵². Ancor minore fu la risonanza nelle altre parti d'Europa: infatti non la prendono in considerazione né i martirologi storici né il Martirologio Romano, pur dedicando alla festività dell'evangelista Marco (25 aprile) ampi elogi; solo relativamente rari agiografi medioevali e cronisti accennano alla missione di Marco in Aquileia¹⁵³.

Nell'ambito del patriarcato aquileiese l'influsso della leggenda di s. Ermacora si diffuse, in diversi modi. Nell'area d'influenza occidentale e settentrionale a questa leggenda se ne «aggarciarono» di nuove: ad esempio la leggenda dei discepoli di s. Ermacora Sirio ed Evenzio, i quali avrebbero propagato il cristianesimo a Pavia, Verona, Brescia e Lodi (*civitas Laudensis*). In quest'ultima è possibile rilevare una posizione manifestamente «anti-

¹⁵¹ Sul culto di s. Marco a Grado, documentato per il periodo antecedente al trasporto delle sue reliquie a Venezia (828) vedi TAVANO, *Il culto*, 206 ss.; NIERO, *Il culto*, 35 ss.; sul suo culto a Venezia vedi S. TRAMONTIN in: S. TRAMONTIN - A. NIERO - G. MUSOLINO - C. CANDIANI, *Culto dei santi a Venezia*, Venezia 1965, 43-73, spec. 51 ss.; vari contributi in NIERO, *San Marco*.

¹⁵² NIERO, *Il culto*, 37 s.; TRAMONTIN, *Culto e segni di San Marco nella terraferma veneta*, in: NIERO, *San Marco*, 19-32; cfr. anche SCALON, *Due codici*; LUDWIG, *L'Evangelario*.

¹⁵³ Cfr. *Édit. prat.*, 71; HRABANUS MAURUS, *Martyrol.* 31; USUARDUS, *Martyrol.* 218; MR, Apr. 25 (1) (p. 155); non è stato ancora risolto il problema se alcuni manoscritti prendano in considerazione la leggenda, specialmente del martirologio di Usuardo, in particolare quelli dell'ambito aquileiese e veneziano. Tra i testi agiografici accennano alla missione di Marco in Aquileia e all'origine del suo evangelo in Aquileia il leggendario della biblioteca vaticana (*Reg. Lat.* 539) della fine del sec. XII e IACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* (anteriore al 1267; citato da LUDWIG, *L'Evangelario*, 191 s.). Dei cronisti medioevali citano la missione di Marco in Aquileia, a nostra conoscenza, solo ADO VIENNENSIS (ca. 870), HONORIUS AUGUSTODUNENSIS (prima metà del sec. XII), ODERICUS VITALIS (+ 1142) e ALBERTUS MILIOLUS (fine del sec. XIII; vedi p. 57 n. 73).

milanese» dell'autore, avendo egli esteso la missione aquileiese entro la sfera d'influenza della chiesa milanese ¹⁵⁴. Per noi è particolarmente interessante la versione «norica» di questa leggenda (rilevabile solo dal sec. XIII in poi). L'autore ha cambiato la primitiva versione «italica» sostituendo Lodi con Lorch (*civitas Lauriacensis*) e collocando la fondazione di questa diocesi (ossia di quella di Passau, sua erede) nel periodo apostolico ¹⁵⁵. La chiesa di Lauriaco (ovvero di Passau) arrivò al punto di sostenere che erano giunti a Lauriaco gli stessi evangelisti Marco e Luca, superando nelle sue ambizioni addirittura la chiesa aquileiese ¹⁵⁶. La leggenda e le sue derivazioni «coprirono», nel senso della missione, la parte occidentale e settentrionale dell'ambito aquileiese «escludendo» però la provincia della Rezia ¹⁵⁷. La leggenda di s. Massimiliano di Celeia invece attribuisce la fondazione dell'arcidiocesi di Lauriaco (Lorch) al primo vescovo aquileiese s. Ermacora e al suo successore Fortunato ¹⁵⁸.

¹⁵⁴ BHL 7976 e 4619 (QUENTIN, *Les martyrologes*, 278); FLORUS, *Sept.* 12 (*Édit. prat.*, 167); ADO (309-310); USUARDUS (p. 301 s.); MR, *Feb.* 8 (7) (p. 53); *Sept.* 12 (6) (p. 392); *Dec.* 9 (6) (p. 573). Vedi anche LANZONI, *Le diocesi*, 984 ss.; PASCHINI, *Le fasi*, 175 s.; P. BERTOCCHI, *Evenzio*, BS 5 (1964), 377; F. CARAFFA, *Siro, vescovo di Pavia*, BS 11 (1968), 1241-1243; G.P. BOGNETTI, *L'età longobarda IV*, Milano 1968, 196 ss.

¹⁵⁵ A. HUBER, *Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christentums in Süddeutschland I*, Salzburg 1874, 56 ss.; HEUWIESER, *Geschichte*, 10 ss.

¹⁵⁶ La notizia dell'origine apostolica della diocesi di Lauriaco è contenuta in uno dei documenti falsificati del vescovo di Passau Pilgrim della fine del sec. X (cfr. LHOTSKY, *Quellenkunde*, 167 ss.; ultimamente fondamentale F.-R. ERKENS, *Die Ursprünge der Lorch Tradition im Lichte archäologischer, historiographischer und urkundlicher Zeugnisse*, in: BOSHOF - WOLFF, *Das Christentum*, 423-459), poi nelle cronache locali di Passau intorno alla metà del XIII sec. (*Historia episcoporum Pataviensium et ducum Bavariae* [MGH *Scriptores* 25, 617]; BERNARDUS NORICUS, *Historiae* [Prologus; *ibidem*, p. 652]) e nella Cronaca di Celje della metà del XV sec. (F. KRONES, *Die Freien von Saneck und ihre Chronik als Grafen von Cilli II*, Graz 1883, 51). La notizia del viaggio apostolico di Marco e di Luca a Lauriaco è documentata dall'epigrafe sul campanile a Enns della seconda metà del sec. XVI (NOLL, *Frühes Christentum*, 17; PILLINGER, *Christenverfolgung*, 5 fig. 1; BARTON, *Geschichte I*, 24).

¹⁵⁷ Questo territorio è «coperto» dalla leggenda di s. Lucio, re britannico cristianizzato della seconda metà del sec. II, il quale avrebbe intorno al 200 personalmente diffuso il cristianesimo nella Rezia (HUBER, *Geschichte*, 55). Vista nel suo contenuto la leggenda non rispecchia né gli interessi aquileiesi né quelli milanesi. Cfr. BARTON, *Geschichte I*, 25 s.).

¹⁵⁸ *Acta s. Maximiliani 1* (AA SS Oct. VI [1868], 52 F).

Nell'ambito aquileiese-istriano l'influsso della leggenda si manifestò in forma di «prestito» dei suoi personaggi per la formazione di nuove leggende di martiri, collocate sia al tempo di Ermacora (così la leggenda delle vergini aquileiesi) sia in epoca posteriore (così la leggenda del martire triestino Servolo) ¹⁵⁹.

Nelle regioni orientali del patriarcato l'influsso della leggenda si manifesta nel fatto che vi si sostiene una tempestiva cristianizzazione delle regioni ad oriente di Aquileia, basandosi sulla testimonianza della leggenda secondo cui Ermacora avrebbe inviato i missionari «a Trieste e in altre città». Tali affermazioni risalgono agli storici dell'epoca moderna ¹⁶⁰, specialmente per la parte orientale e nordorientale dell'area d'influenza aquileiese, per la quale non si era formata nel medioevo alcuna leggenda connessa con la personalità di Ermacora, della quale però provenivano due manoscritti della leggenda (tardo XII sec. e l'inizio del XV sec.). Simili idee si propagarono in base alla diffusione del culto di s. Ermacora in queste regioni ¹⁶¹.

¹⁵⁹ La leggenda delle vergini aquileiesi verrà trattata sotto (pp. 90 ss.). Nella leggenda del martire triestino Servolo (pp. 207-213) incontriamo Ataulfo (*Attulfus*), secondo questa leggenda vicario del governatore (*praeses*) Iunilus, che prese ad ammirare Servolo. Vedi SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 71 f. Nell'atto di donazione falsificato del sec. XII, su richiesta del patriarca Ilario (secondo il catalogo dei vescovi successore di Ermacora) *Laurentia regina, Ataulfi Aquileiensis filia*, avrebbe fatto nel 165 donazioni alla chiesa di Cittanova. L'atto di donazione avrebbe confermato lo stesso papa Pio I, originario di Aquileia (pp. 107 s.). Cfr. DE RUBEIS, *Dissertationes*, 78; KANDLER, *CDI*, A. 110; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 228; EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 73 s.

¹⁶⁰ SCHÖNLEBEN, *Carniolia*, 152 ss.; BAUZER, *Historia*, 232; 35; VALVASOR, *Die Ehre*, II/8, 509; M. POHLIN, *Kraynska kroneka* (manoscritto del 1770, il passo è pubblicato da P. RADICS, «*Kraynska kroneka*» p. *Marka Poblina*, «Izvestija Muzejskega društva za Kranjsko» 11 [1901], 45).

¹⁶¹ J. HÖFLER, *Trije popisi cerkva in kapel na Kranjskem in Slovenskem Štajerskem s konca 16. stoletja* (Tre descrizioni delle chiese e capelle nella Carniola e Stiria slovena dal fine del XVI sec.), *Viri za zgodovino Slovencev* 6, Ljubljana 1982, pp. 28/9 (n. 136); 30/31 (153); 32/3 (209); 38/39 (307); 44/45 (380); 48/49 (450); 56/57 (571); 58/59 (584); 68/69 (36); 70/71 (63); IDEM, *O prvih cerkvah in prazupnijah na Slovenskem* (Über die ersten Kirchen und Urfarren in Slowenien), Ljubljana 1986, 46 s. Ermacora e Fortunato vengono menzionati come patroni della diocesi di Lubiana negli atti istitutivi di questa diocesi del 1461 e 1462 (... in *Cathedralem ecclesiam ipsius civitatis Laybacensis sub vocabulo sanctae Trinitatis, Hermachore et Fortunati Martyrum...*; «Zgodovinski zbornik. Priloga k 'Laibacher Diöcesanblatt-u'» 1 [1888], 7; 3 [1890], 116).

ut
us
iat
ne.
na
e
de
g
is
r
.ad
ni
iphi
;
n
e.
is
s
up
me
u
r!
nt

iaculum potest lapidum iurgat. Hic ipse p[ro]p[ri]us.

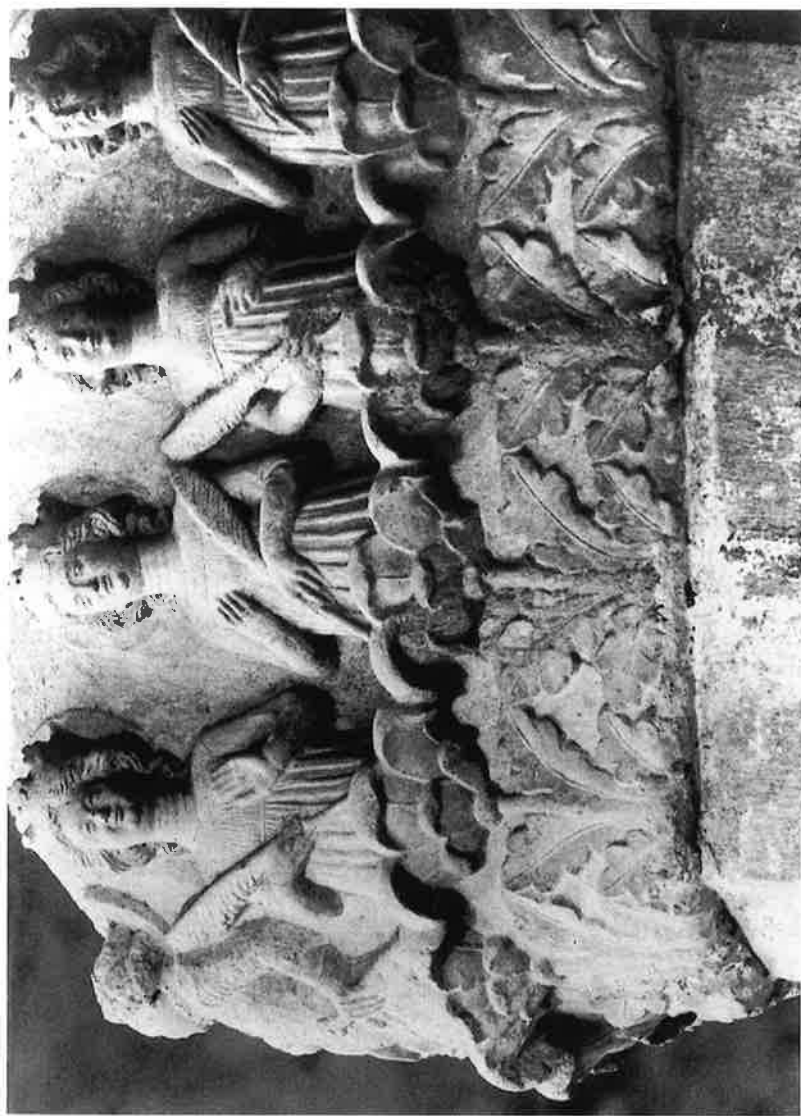
In passionē .s. firmat
horis m[un]dis.

1 QVIS VHAHUITA
TEXA sanctorum m[un]dum
contempletur: non
solum eos pro suis
passionibus contem
platur. uerum etia

de fidei firmitate atq; de immobili
et inconcussa eor[um] caritate qua[m] semp[er]
adinuicem seruauerunt se edificat. se
etia[m] poterit d[omi]no commendare. ita q[uod]
p[ro]pter d[omi]n[u]m conuenient[er] custodire di
lectionis fidem ut in nullo se diabo
lum penitus ledere arbitret[ur]. Cresce
bat cotidie fides xpianor[um]. cresce
bat in uerbo d[omi]ni. crescebat etiam
et in karitate. ab adulescentia san
ctor[um] usq; ad ueneranda[m] etate[m]. n[on]
aliud exercentes nisi orationib[us] et
ieiunijs uacantes. semp[er] que dei
erant meditant[ur]. S; d[omi]n[u]s qui eos



2. La consecrazione di s. Ermacora, primo vescovo di Aquileia (da sinistra a destra: l'apostolo Pietro, s. Ermacora, l'evangelista Marco). Aquileia (Cripta della Basilica, affresco, prima metà del XII secolo).



3. Le vergini martiri aquileiesi Eufemia, Dorotea, Tecla e Erasma. Capitello figurativo del duomo di Aquileia, XIV secolo.



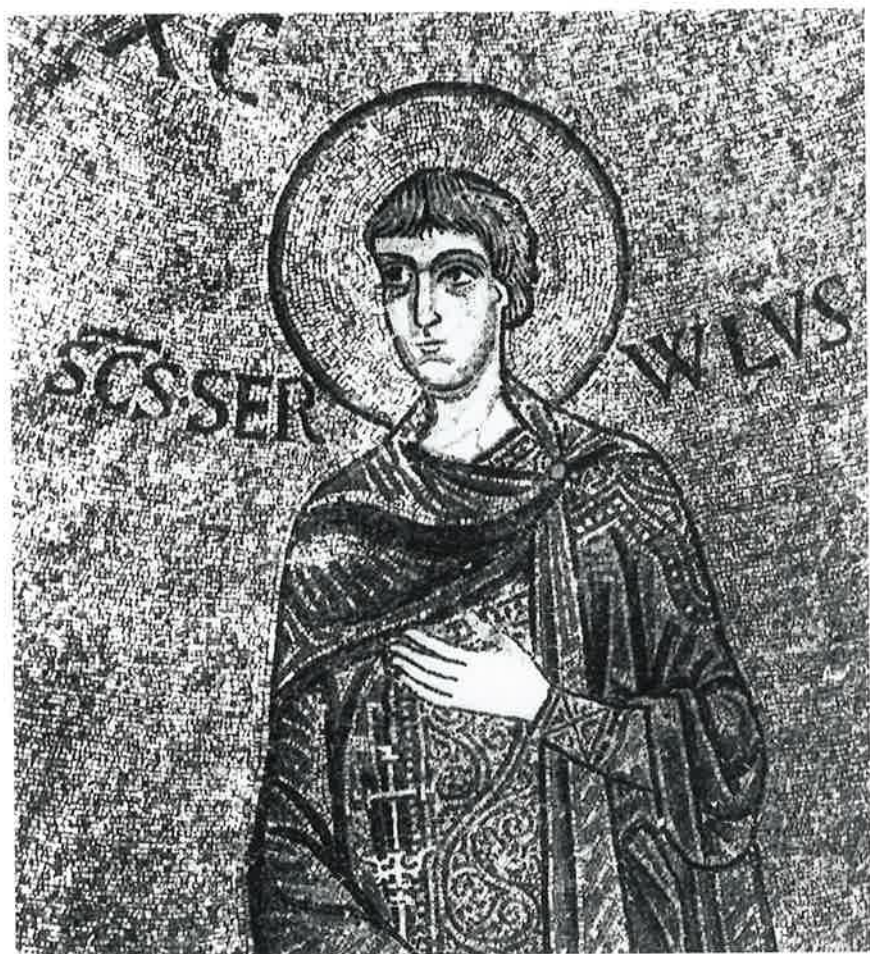
4. S. Eufemia e s. Tecla. Ritratto dal mosaico absidale della basilica Eufrosiana (Parenzo), metà del VI secolo.



5. S. Massimo di Emona. Statua nella cattedrale di Lubiana scolpita nel 1713 dal maestro Angelo Pozzo.



7. I santi Ilario e Taziano. Altare nella cattedrale di Gorizia (autore Giuseppe Tominz, circa 1830).



8. S. Servolo. Mosaico absidale nella cattedrale di Trieste (inizio del XIII secolo).

Queste leggende, supposizioni e affermazioni sono di origine molto posteriore, alcune addirittura di mille e più anni posteriori al periodo in cui si vorrebbe vi fosse inclusa la vicenda, ed hanno un valore storico molto scarso. Esse rivelano il modo in cui si immaginava la cristianizzazione delle regioni nella sfera d'influenza aquileiese sia nel medioevo sia nell'evo moderno sino all'avvento della storia come scienza. Il fatto che Aquileia si trovi sempre in primo piano è forse da attribuire alla diffusione del cristianesimo in questi luoghi (nell'arco di tempo che va press'a poco dalla seconda metà del sec. III al sec. V) da parte dei missionari aquileiesi. Purtroppo le fonti antiche attestano l'attività missionaria e organizzativa della chiesa aquileiese solo nei riguardi della vicina Concordia alla fine del sec. IV ¹⁶².

La leggenda aquileiese veniva già per tempo presa in considerazione da due vicini centri ecclesiastici, che avevano parimenti creato le proprie leggende «di fondazione» press'a poco nello stesso periodo di quelle di Aquileia, anche queste collocate supergiù nel medesimo contesto e scorcio di tempo (periodo apostolico: il fondatore è discepolo di Pietro) della leggenda aquileiese: Ravenna e Salona.

Nel caso di Ravenna si può dire che la leggenda aquileiese vi era stata accolta probabilmente molto per tempo. Se nel *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* (intorno all'840) la chiesa di S. Eufemia viene menzionata come la prima chiesa di Ravenna in cui Apollinare avrebbe battezzato, si può desumere che era già stata accolta la leggenda aquileiese delle vergini martiri battezza-

La festività di Ermacora e Fortunato è menzionata da tutti i *Propria sanctorum* della diocesi di Lubiana, con le lezioni che riprendono il contenuto della leggenda; così il *Proprium sanctorum* del 1687, 1729, 1781 e 1848. A questi due martiri è dedicato il primo scritto agiografico sloveno: *Ta male katechismus tu je bukvuze... P. Petra Kanisia* (l'edizione slovena curata da Marko Pohlin), Wien 1768, 108-113. Cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 28 ss.

¹⁶² Vedi ZOVATTO, *Le origini*, 47 ss. e la n. 184 *infra*; A. QUACQUARELLI - I. ROGER (ed.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*. (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze religiose in Trento 9 [1985]); brevemente anche BRATOŽ, *Der Einfluß*, 34.

te da s. Ermacora, benchè egli non venga espressamente menzionato. Il culto di questa santa a Ravenna nel medioevo si fondava sulla tradizione aquileiese, non già sul possesso delle reliquie della martire calcedonese del tempo di Diocleziano; diversamente il compilatore del *Liber pontificalis*, il chierico ravennate Agnello, non si sarebbe permesso il divario di tempo di due e mezzo o tre secoli (se consideriamo il tempo del trasporto delle reliquie di questa santa in Occidente). Successivamente la chiesa ravennate riuniti, nel contenuto, le due leggende di fondazione in una sola: dopo l'espulsione di Apollinare nell'Illirico, dove l'iniziatore del cristianesimo ravennate avrebbe propagato il cristianesimo con grande impegno (a Corinto, a Salona, in Pannonia, lungo il corso del Danubio, in Tracia – cioè nelle regioni che non erano state mai nella sfera d'influenza della chiesa aquileiese!) ¹⁶³, egli si sarebbe fermato, sulla via del ritorno, ad Aquileia presso il vescovo Ermacora, discepolo dell'evangelista Marco. Ermacora gli avrebbe donato, su sua richiesta, le reliquie della prima martire cristiana, della vergine aquileiese Eufemia, con le quali Apollinare avrebbe consacrato la prima chiesa nelle vicinanze di Ravenna ¹⁶⁴.

¹⁶³ QUENTIN, *Les martyrologes*, 63 s.; BEDA, *Jul. 23* (Édit. prat., 134); ADO, *Jul. 23* (17); HRABANUS MAURUS, *Jul. 23* (p. 72). Solo l'*Historia inventionis s. Apollinaris episcopi et martyris*, cap. 4, del sec. XII diffonde la missione di Apollinare anche in Istria, che apparteneva sempre all'ambito della chiesa aquileiese: *Istria provincia quaedam est in partibus Illyricis, cuius incolae beatus Apollinaris, cum ibi exularet, ad fidem Christi evangelica praedicatione convertit. Unde in eadem provincia celeberrimus est, et quasi ejus regionis Apostolus summa devotione venerabilis* (AA SS Jul. V [1869], 360 C). Qui, in base alle antiche errate immaginazioni geografiche e linguistiche, confondevano il nome di Istria con il nome della regione presso il fiume Istros (lat. *Danuvius*). Il culto di Apollinare in Istria ha un fondamento storico nello stretto contatto dell'Istria (specialmente meridionale) con Ravenna, contatto che è possibile seguire dai tempi di Giustiniano fino al sec. XIII. Vedi A. TORRE, *Sui rapporti tra Ravenna e l'Istria nel Medio Evo*, «Annuario d. r. L. Sc. "A. Oriani" di Ravenna», 1928, 39-80; M. MAZZOTTI, *Masimiano di Pola*, «Pagine Istriane» 3, 1/4 (1950), 14-21; GUILLOU, *Régionalisme*, 96 ss.; MARGETIĆ, *Histrica et Adriatica*, 33 s.; CUSCITO, *L'apporto della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria agli studi giuliani di storia religiosa*, AT 4,45 (1985), 74 s.

¹⁶⁴ AGNELUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* 1 (p. 280 = AA SS Jul. V [1868], 350), che attinge alla leggenda di s. Apollinare (BHL 623, dalla metà del VII sec.; cfr. PICARD, *Le souvenir*, 658 s.), menziona solo la chiesa di s. Eufemia a Ravenna come la prima chiesa dove Apollinare avrebbe battezzato (*In basilica beatae Eufemiae*

La tradizione ravennate attesta pertanto una proficua collaborazione tra le due chiese sin dai primordi del cristianesimo nelle due città. Dal caso di Ravenna traspare una forte tendenza a collegare le due leggende di fondazione prendendo in considerazione tutte le ambizioni della chiesa aquileiese quali emergono dalla leggenda di s. Ermacora (addirittura il primato della chiesa aquileiese per quel che riguarda la precedenza nel tempo del culto dei santi). Qui non viene presa in considerazione unicamente la leggenda di s. Marco, in cui viene espressamente ribadito il primato di Aquileia su tutta l'Italia.

Meno stretto e pertanto meno percettibile è il legame della leggenda aquileiese con la leggenda di fondazione della chiesa di Salona. La storiografia medioevale di Spalato insisteva sulla contemporaneità dell'attività missionaria sulle tre coste dell'Adriatico: di quella di Apollinare a Ravenna come capitale dell'Emilia, di quella di Marco ad Aquileia quale capitale della *Venetia et Histria* e di quella di Domnion a Salona quale capitale della Dalmazia. Nel caso di Spalato si nota che veniva presa in considerazione solamente la leggenda di s. Marco, mentre Ermacora non viene menzionato da nessuna parte¹⁶⁵. Presupponendo che la chiesa paleocristiana a Mogorjelo fosse di fatto consacrata a s. Ermacora, si potrebbe dedurre l'influsso di Aquileia nell'ambito territoriale dalmatico tramite Salona, che giungeva fino a Naron, nel cui am-

quae vocatur ad Arietem, primitus baptismum fecit). La storiografia posteriore di Ravenna ha creato l'immagine sull'incontro tra Apollinare ed Ermacora in Aquileia in cui questi avrebbe consegnato ad Apollinare le reliquie della martire Eufemia, che aveva subito il martirio poco tempo prima (AA SS Sept. I [1868], 606 C).

¹⁶⁵ Mentre la *Vita s. Domnii episcopi* 2 (AA SS April. II [1866], 7) cita tra i discepoli di Pietro solo Pancrazio, Apollinare e Domnio, l'*Historia Salonitana maior* 3 (ed. N. KLAČ, Beograd 1967, 73) riporta: *Beatus Petrus... per oras Adriatici sinus tres direxit pontifices: Appolinarem Ravene, que est metropolis totius provincie Emilie, Marcum evangelistam Aquilegie, que preerat Venetie et Ystrie, Domnium vero in Salonam direxit, que caput erat Dalmatie et Croatie* (compilazione da *Historia Salonitana minor* e dalla leggenda di s. Domnion). Vedi anche THOMAS ARCHIDIACONUS, *Historia Salonitana* (ed. F. RAČKI, *Monumenta spectantia Slavorum meridionalium* 26, Zagrabiae 1894, 8); F. BULIĆ, *Po ruševinama stare Salone*, Split 1986, 176.

bito territoriale si trova Mogorjelo. Tuttavia non possediamo in merito alcuna fonte ¹⁶⁶.

Riguardo alla tradizione della chiesa ravennate e salonitana possiamo dire che si tratta di due centri con i quali Aquileia non aveva avuto mai conflitti territoriali e neppure frequenti contatti, e con i quali si trovò di rado in rapporti complessi o problematici. Più interessante sarebbe sapere come venivano considerati i primordi della chiesa aquileiese, nonché l'estensione della sua missione, nei due centri che avevano con Aquileia contatti più stretti, ossia a Milano e a Sirmio ¹⁶⁷. Purtroppo però non si è conservata in proposito alcuna testimonianza.

E. La leggenda delle vergini aquileiesi

Delle leggende sorte sotto l'influsso di quella di s. Ermacora, la più importante, per il ruolo storico, sembra essere la leggenda del martirio delle vergini aquileiesi Eufemia, Dorotea, Tecla ed Erasma. Essa è l'unica, accanto a quella di Ermacora, ad aiutarci ad illustrare i primordi del cristianesimo ad Aquileia. Ecco un breve riassunto del racconto – che è poi una pallida imitazione medioevale, artificiosamente innestata nell'ambiente antico ¹⁶⁸:

Al tempo dell'imperatore Nerone, quando in Aquileia era preside Sevasto, vivevano nella città due facoltosi fratelli, Valenzio e Valentiniano. Il primo era pagano, il secondo invece cristiano, convertito dal vescovo Er-

¹⁶⁶ Vedi p. 77 *supra*.

¹⁶⁷ Sui contatti di Aquileia con Milano e Ravenna vedi la raccolta *Aquileia e Milano*, AAAd 4 (1973) e *Aquileia e Ravenna*, AAAd 13 (1978); breve descrizione dei rapporti tra Aquileia, Sirmio e Salona in BRATOŽ, *Die Geschichte*, 494 ss.

¹⁶⁸ La leggenda, conservata in più varianti tra loro differenti (come *lectiones* nell'antico breviario aquileiese), come *passio* è pubblicata in AA SS Sept. I (1868), 607-608. La prima parte della leggenda è pubblicata con commento da KANDLER, *CDI*, A. 64; vedi anche *BHL* 2706-2707. Quattro manoscritti della leggenda si trovano nei codici civildalesi: Cod. X, 239r-242v; Cod. XIII, 186v-192r; Cod. XVIII, 31r-42r; Cod. XXIII, 69r-76v, del XII sec.; v. SCALON - PANI, *I codici*, 103; 118; 130; 142). Fra gli autori più anti-

macora. Il primo aveva due figlie, molto belle, Eufemia e Dorotea, il secondo Tecla ed Erasma, rispettivamente di dodici e di nove anni. Eufemia e Dorotea vennero a conoscenza del cristianesimo nella casa dello zio. Questi le conduceva di notte in una casa in cui il vescovo Ermacora predicava di nascosto il cristianesimo. Egli battezzò tutte e quattro le giovani. Quando si fecero avanti i pretendenti al matrimonio, Valenzio e Valentiniano vi si opposero. Valenzio fece costruire per sue figlie una torre sopra il fiume Natisone e le rinchiuso in essa. Secondo un'altra tradizione Eufemia e Dorotea avrebbero respinto i pretendenti pagani e per timore del padre si sarebbero rifugiate presso lo zio. A causa del tradimento del servo furono arrestate tutte e quattro. Il preside Sevasto le fece torturare atrocemente: il primo giorno le fece flagellare, quindi impiccare per i piedi e poi colpire in testa con il martello; il secondo giorno le fece legare al cavalletto di tortura (*equuleus*), scottare con le torce e tagliare loro il seno; il terzo giorno le fece condurre nude per la città, ma le giovani non provavano dolore. Il preside le fece quindi decapitare. Esegui la condanna lo stesso Valenzio, padre e zio, e precisamente sulla torre sopra il Natisone, gettando poi i loro corpi nel fiume. Dopo questo fatto il terremoto scosse la torre, un fulmine la bruciò ed il fuoco avvolse Valenzio ed i suoi aiutanti. La notte seguente Valentiniano ed Ermacora si recarono vicino al fiume dove due angeli riportarono a loro in barca i resti mortali delle vergini. Seguì un solenne funerale, alla presenza di un numeroso clero, nella casa di Valentiniano. Il giorno della morte: 3 settembre (illustrazione n. 3).

L'origine di questa leggenda si basa su quella di s. Ermacora di cui è facile riscontrare i principali elementi: la vicenda è collocata in Aquileia al tempo di Nerone; ricordati sono incontri notturni in cui il vescovo annunzia la nuova religione e la sua presenza al funerale delle giovani. Non vi è menzionato il diacono Fortunato. Tuttavia sembra che la leggenda tragga la sua origine

chi la leggenda è riassunta *in extenso* ed è inserita nel contesto della leggenda di s. Ermacora da BAUZER, *Historia*, 2,34; SCHÖNLEBEN, *Carniola* 3, 157 ss.; VALVASOR, *Die Ebre* II/8, 508 s. Critico sotto questo aspetto è DE RUBEIS, *MEA*, 30 s. L'analisi più profonda della leggenda è di PASCHINI, *La chiesa*, 44-48. Nelle recenti descrizioni dell'agiografia aquileiese è poco conosciuta; P. BURCHI, *BS* 5 (1964), 163 s. non tocca il problema dell'interpretazione storica; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 26 la ricorda appena. Più attenzione le dedica NIERO, *I martiri*, 172 s. Tra i documenti del territorio sloveno viene confermato il culto delle vergini aquileiesi nei *Propria sanctorum* della diocesi di Lubiana del 1781 e del 1848 (ambedue le volte con lezioni; vedi BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 30 s.).

indipendentemente da quella di Ermacora, collegata a questa solo da due personaggi secondari, dal vescovo Ermacora e dal preside Sevasto nonché dall'accenno alla città di Trieste come la più importante città nelle vicinanze di Aquileia.

La leggenda contiene però elementi caratteristici di quella di s. Barbara, e fu scritta indubbiamente sotto l'influsso di questa. Gli elementi sono: il rifiuto dei pretendenti, la consacrazione alla verginità, la tortura sadica delle giovani (taglio del seno), il ruolo della torre come carcere e come luogo di ascesi (dapprima con due finestre, quindi attraverso la mediazione delle vergini, apertura della terza finestra), il bagno «battesimale» nel fiume vicino alla torre, il contrasto ideologico tra i genitori e i figli che oltrepassa i vincoli di parentela e quelli sentimentali per cui il padre pagano uccide le figlie cristiane; l'intervento soprannaturale ovvero la giustizia divina nei confronti degli esecutori della pena di morte (il terremoto ed il fulmine distruggono la torre facendo soccombere gli esecutori)¹⁶⁹. Gran parte degli elementi menzionati si riscontra, a dire il vero, in varie leggende di martiri e anche in testimonianze autentiche sulla persecuzione dei cristiani, pertanto in esse si riflettono indubbiamente casi rari ma non eccezionali¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Cfr. G.D. GORDINI, *Barbara*, BS 2 (1962), 760-765.

¹⁷⁰ Al rifiuto dello sposo pagano e alla scelta della verginità accennano oltre alla leggenda di s. Barbara anche gli *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum* 16 (RUINART, *Acta Martyrum*, 421). La tortura sadica delle donne, tra cui la lacerazione e recisione del seno, viene spesso menzionata nelle leggende dei martiri. A tale tortura sarebbero state sottoposte, seguendo la tradizione occidentale e orientale, le seguenti martiri: Macra (MR, Jan. 6(3), p. 8), Agata (MR, Feb. 5(1), p. 50), Teodosia (MR, Apr. 2(3), p. 121), Encratis (MR, Apr. 16(5), p. 139; siccome ne dà notizia già PRUDENTIUS, *Peristephanon* 4, 123 [ed. H.J. THOMSON, LCL/II, 1961, 164], possiamo ritenere autentica la tradizione), Heliconis (MR, Mai 6(5), p. 212 e *Synax. CP*, 713, v. 20 s.); Febronia (MR, Jun. 25(6), p. 254 e *Synax. CP*, 134, v. 4) e Barbara (MR, Dec. 4(2), p. 264). Sulle tragedie familiari dovute al diverso orientamento religioso dei genitori e dei figli, v. HARNACK, *Die Mission*, 405 ss. (a dire il vero non viene mai menzionato il fatto che un padre uccidesse per ciò i suoi figli, mentre nelle fonti si accenna alle denunce e alla diseredazione). Che i cristiani abbiano avuto schiavi pagani i quali al tempo delle persecuzioni denunciavano i propri padroni e le loro famiglie, ce lo riferisce EUSEBIUS, *HE* 5, I, 14 (SC 41, 9 s.); cfr. can. 41 del concilio di Elvira (Ch.J. HEFELE, *Histoire des Conciles* 1, Paris 1907,

Tipico elemento della leggenda aquileiese è la presenza dei martiri in (doppia) coppia: il martire principale ed il suo accompagnatore (nel nostro caso poco evidente, tuttavia percettibile). In base a questa distinzione si formò in seguito la leggenda delle martiri triestine Eufemia e Tecla in cui le due più anziane cugine si presentano come sorelle e la più anziana Eufemia ha nuovamente una parte più importante della sorella più giovane. La leggenda contiene cinque miracoli, quattro dei quali sono stereotipi; tra questi vi sono due miracoli «penalizzanti» (la vendetta divina nei confronti del servo traditore che si suicida e nei confronti del padre-zio carnefice), un miracolo riguarda le bestie ossia le reliquie (i cani non toccano i seni ma ne hanno cura come di reliquie, i seni brillano di notte come fiori) e un intervento dell'angelo (veste le vergini e cancella le tracce della tortura). L'ultimo miracolo presenta invece alcuni aspetti locali: due giovani di alta statura e di grande splendore, evidentemente due angeli, che avvicinano a Ermacora e a Valentiniano la barca con i resti mortali delle giovani, ricordano il duetto dei coadiutori celesti – può essere secondo l'esempio dei Dioscuri – che riscontriamo nella tradizione tardoantica, medioevale ed anche in quella locale veneziana¹⁷¹.

L'importanza storica della leggenda delle martiri aquileiesi era notevole. Le aspirazioni della chiesa aquileiese, quali tra-

245 e SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, 534). La punizione divina toccata al traditore richiama per il suo contenuto (suicidio) alla morte di Giuda Iscariota, traditore di Cristo (Mt 27,5; Acta apost. 1,16-19).

¹⁷¹ Ad es. nella descrizione della battaglia del Frigido; prima della battaglia Teodosio avrebbe visto una apparizione in sogno in cui due angelici cavalieri celesti, presentatisi rispettivamente come evangelista Giovanni e apostolo Filippo, avrebbero promesso aiuto nella battaglia. Sulla presentazione di questi due soccorritori nella battaglia riferisce per primo THEODORETUS, *HE* 5,29,5-9 (ed. L. PERMENTIER - F. SCHEIDWEILER, GCS 19 [1954], 324 s.); a lui seguirono in Oriente THEODOROS ANAGNOTES, KEDRENOS e NIKEPHOROS KALLISTOS, in Occidente CASSIODORUS, LANDOLFUS, FRUTOLF e DANDOLO (i passi sono citati da BRATOŽ, *Bitka pri Frigidu v izročilu antičnih in srednjeveških avtorjev*, (La battaglia del Frigido nella tradizione degli autori antichi e medioevali), Ljubljana 1994, 18 s., 25 s., 28 s., 33; M. SPRINGER, *Die Schlacht am Frigidus als quellenskundliches und literaturgeschichtliches Problem*, in: R. BRATOŽ, *Westillyricum*, 73 s. L'apparizione di due cavalieri celesti come soccorritori ricorda il ruolo dei Dioscuri; cfr. A. BRASSEUR, *Le songe de Théodose le Grand*, «Latomus» 2 (1938), 190-195.

spaiono da questa leggenda, sono per certi aspetti ancor più temerarie che non in quella di Ermacora. In questa si presuppone il fatto che i primi martiri in Occidente avvennero proprio ad Aquileia (prima del martirio di Pietro e Paolo a Roma). Secondo i dati della cronaca aquileiese questi sarebbero effettivamente i primi martiri per la fede cristiana dopo la passione di Cristo. La leggenda ci dice ben poco sui primordi del cristianesimo ad Aquileia. Dal punto di vista del contenuto e della forma, essa appartiene ai «romanzi storici» in cui il nucleo storico è nascosto a tal punto da non essere riconoscibile¹⁷². Non è dato di sapere quando questa leggenda ebbe origine, non possediamo infatti dall'antichità alcuna testimonianza (come neppure per la leggenda di Ermacora). La testimonianza più antica sulla sua esistenza è data dalla cronaca dei patriarchi aquileiesi del sec. XI(?)¹⁷³. Questa testimonianza ci rivela chiaramente il suo contenuto delineando pure la tendenza della leggenda di s. Ermacora¹⁷⁴:

Beatus Hermacoras...Aquileiensem Ecclesiam sacro martyrio decoravit, praemittens ad palmam nobiles sacratissimas Virgines, Euphemiam, Dorotheam, Theclam, et Erasmam, quas propriis manibus baptizavit. Hae Virgines post Christi passionem primae per martyrii palmam immaculato Agno sua corpora tradiderunt. Quae in Ecclesia Aquileiensi cotidie gloriosis coruscant miraculis.

Nella tradizione posteriore viene menzionata l'immediata conseguenza del loro martirio: in quei giorni Ermacora avrebbe

¹⁷² Cfr. p. 102 *infra*.

¹⁷³ In base al fatto che la cronaca giunge fino al sinodo di Mantova (827) DE RUBEIS, *MEA*, Appendix 3, la datò al sec. IX (in *Dissertationes*, 72, sosteneva l'opinione che la cronaca sarebbe del sec. XIV o che fosse stata allora interpolata). M. CIPOLLA, *Le fonti ecclesiastiche adoperate da Paolo Diacono per narrare la storia dello scisma Aquileiese*, in *Atti e Memorie del Congresso storico tenuto in Cividale 1899* (XI Centenario di Paolo Diacono), Cividale 1900, 129, si richiama al codice dell'inizio del sec. XI; cfr. LUDWIG, *L'Evangelario*, 184 (con la citazione della bibliografia particolareggiata e con proposte di datazione della cronaca, secondo Muratori, addirittura alla seconda metà del sec. XIV).

¹⁷⁴ DE RUBEIS, *MEA*, Appendix 2,6. Cfr. anche DANDOLO, *Chronica*, A. 62-67 (p. 12 s.).

convertito al cristianesimo ben tremila aquileiesi di ambo i sessi ¹⁷⁵.

Che la leggenda del martirio delle quattro vergini sia stata collocata, nella sua forma originaria, ad Aquileia non lo dimostrano solamente questi documenti scritti ma anche la tradizione posteriore sul destino delle loro reliquie. Il presbitero Geminiano di Trieste sarebbe partito per Aquileia dopo la distruzione della città natale (nel 568) da parte dei Longobardi, dopo aver salvato le reliquie dei martiri triestini. Nella distrutta Aquileia avrebbe tra l'altro scoperto le reliquie di quattro vergini e le avrebbe fatto trasportare a Grado ¹⁷⁶. Il patriarca Paolino le avrebbe quindi riposte solennemente nella chiesa di S. Maria a Grado stabilendo come data della ricorrenza il 3 settembre ¹⁷⁷. Il suo successore, il patriarca Elia, fece costruire la chiesa di S. Eufemia nella quale si svolse nel 579 il sinodo dei vescovi del patriarcato aquileiese scismatico. In questa occasione i corpi delle vergini menzionate sarebbero stati esposti al pubblico e venerati da tutti i partecipanti alla sinodo ¹⁷⁸. In seguito non v'è più traccia di esse nella tradizione. Con la scoperta, nel 1024 a Grado, delle reliquie di Ermacora, di Fortunato e di altri martiri aquileiesi le reliquie delle vergini non vengono più menzionate ¹⁷⁹.

È possibile, mediante queste testimonianze (paragonando questa leggenda con quella di Ermacora) arrivare a qualche nuova, importante conclusione per la conoscenza della storia della chiesa aquileiese nell'antichità? Dalle notizie nelle cronache veneziane (dal sec. XI in poi) si desume che il culto di queste mar-

¹⁷⁵ DANDOLO, *Chronica*, A. 68 (p. 13).

¹⁷⁶ *Chronicon Gradense* (MONTICOLO, *Cronache*, 37); *Origo civitatum Italie seu Venetiarum*, ed. prima; ed. secunda (ed. R. CESSI, p. 38; 70); DANDOLO, *Chronica*, A. 568 (p. 75).

¹⁷⁷ *Chronicon Gradense* (MONTICOLO, *Cronache*, 40-42); *Origo civitatum*, ed. prima (pp. 40 s.).

¹⁷⁸ *Chronicon Gradense* (MONTICOLO, *Cronache*, 42); *Origo civitatum*, ed. prima; ed. secunda (p. 41 e 74); DANDOLO, *Chronica*, A. 579 (p. 84).

¹⁷⁹ Vedi p. 79, nn. 138-139. Le reliquie erano conservate insieme con quelle di Ermacora e Fortunato nel reliquiario del XIV secolo; vedi TAVANO, *Grado*, 130; *Aquileia e Grado*, 362 s.

tiri fiorì nell'arco di tempo della massima affermazione dello scisma aquileiese, nella seconda metà del sec. VI (prima non viene neppure menzionato) e probabilmente perse il suo valore quando lo scisma fu composto. Forse non si tratta di puro caso se le reliquie delle martiri in seguito non vengono più menzionate. Il culto delle vergini arrivò al suo apice con la consacrazione della cattedrale di S. Eufemia a Grado e con la sinodo del 579. Se allora si era convinti che si trattava di reliquie delle martiri aquileiesi, battezzate da Ermacora, e se esse furono venerate da tutti i partecipanti alla sinodo, si potrebbe ritenere che questo culto fosse allora diffuso in tutto il «patriarcato», tanto più che reliquie di Ermacora non erano state ancora ritrovate¹⁸⁰. Dalle non chiare notizie dei cronisti, che non identificano la patrona della cattedrale direttamente con la prima martire nel gruppo locale delle quattro martiri, non è chiaro se si arrivò già allora allo scambio della nota martire calcedone con la fittizia prima martire aquileiese. Questa tendenza si rispecchia nel manoscritto veneziano della cosiddetta Cronaca di Altino¹⁸¹. Di fronte alla medesima tendenza di quella nella leggenda di s. Ermacora è possibile che il nucleo della leggenda delle martiri aquileiesi fosse nel contenuto formato già alla fine del sec. VI, ossia almeno due secoli prima della forma che conosciamo oggi¹⁸².

Se ricerchiamo l'origine della leggenda nelle fonti dell'antichità ci imbattiamo in quella di s. Ermacora, ossia nel Martirologio Geronimiano. Per il 3 settembre ricaviamo i seguenti dati: *in Aquileia dedicatio basilicae et ingressio reliquiarum sanctorum An-*

¹⁸⁰ Vedi sopra p. 79 nn. 135-136.

¹⁸¹ La completa variante veneziana del manoscritto della Cronaca di Altino (SU; Cod. del Seminario vescovile di Venezia H,V.44 del sec. XIII) pone al tempo del concilio di Grado del 579 l'inventio delle reliquie (... *tandem inventis sanctissimis reliquiis qui aderant in pref. concil., ipsa corpora sancta viderent et celeberrime ea honore maximo effecerunt; Origo civitatum*, p. 41 [apparato critico]).

¹⁸² PASCHINI, *La chiesa*, 46, data l'origine della leggenda dopo il sec. IX; La leggenda fu probabilmente scritta, nella forma che oggi conosciamo, poco tempo dopo la compilazione della leggenda di s. Ermacora, forse già subito dopo la metà del sec. IX.