

drae apostoli, Lucae, Iohannis et Euphemiae ¹⁸³.

È possibile datare il trasporto delle reliquie degli apostoli e di s. Eufemia ad Aquileia all'ultimo decennio del sec. IV, ossia al periodo in cui vennero portate in Occidente, e specialmente nell'Italia settentrionale, le reliquie degli apostoli e della molto popolare martire Eufemia di Calcedonia ¹⁸⁴. Da questo periodo in

¹⁸³ MH, p. 486; cfr. anche le varianti in AA SS Nov. II/1, 115.

¹⁸⁴ Dobbiamo datare il trasporto delle reliquie ad Aquileia con l'ausilio della datazione del trasporto delle reliquie a Concordia e a Milano, circostanze storiche quali sono meglio conosciute di quelle aquileiesi. In queste città compaiono pressoché nello stesso tempo le reliquie degli apostoli e martiri (H. DELEHAYE nel commento al MH, p. 242 n. 10 dice giustamente che nel caso di Aquileia e di Milano si tratta di trasporto delle reliquie e delle consacrazioni delle chiese degli apostoli *eadem paene aetate*). Le fonti riferiscono per le città menzionate sul trasporto delle seguenti reliquie (*ingressus reliquiarum*):

Milano (I) (MH, Mai 9; p. 241, n. 10)	Milano (II) MH, Nov. 27; p. 624, n. 19)	Concordia CHROMATIUS Sermo 26,3-4	Aquileia MH, Sept. 3; p. 486)
Johannes apost. Andreas Thomas	Lucas Andreas Johannes Severus Euphemia	Johannes bapt. Johannes Ev. Andreas Thomas Lucas	Andreas apost. Lucas Johannes Euphemia

Confrontando questi dati possiamo notare la quasi identità del secondo gruppo milanese e aquileiese (in questa è assente solo il martire ravennate Severo; secondo PICARD, *Le souvenir*, 51 n. 109 più probabile Sever(ian)us di Albano) e una grande somiglianza del primo gruppo milanese con quello di Concordia (in questo è presente anche Giovanni Battista, che tra le reliquie dell'Italia settentrionale è un'eccezione, l'evangelista Luca che è presente nel gruppo aquileiese e nel secondo gruppo milanese; vedi PASCHINI, *Note sull'origine della Chiesa di Concordia nella Venezia e sul culto agli Apostoli nell'Italia settentrionale alla fine del secolo IV*, MSF 7 [1911], 21; CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 78 ss.). «L'ossatura» di questi gruppi è composta dagli apostoli Giovanni e Andrea (in tutti e quattro i gruppi) e Luca (assente solo nel primo gruppo milanese). Tommaso non viene menzionato nel secondo gruppo milanese né in quello aquileiese, mentre Eufemia, per il nostro caso la più interessante, è presente in entrambi, nel secondo gruppo milanese e in quello aquileiese. Per quanto riguarda Milano sappiamo che le reliquie degli apostoli (si tratta evidentemente del primo gruppo) furono trasportate in città prima dell'anno 386 (cfr. MH, p. 400 s., n. 35). Da Milano ricevettero le reliquie degli apostoli la città di Lodi (consacrazione della chiesa; PASCHINI, *Note sull'origine*, 18) e forse anche Brescia (LEMARIE, SC 154 [1969], 105). Si sa che per la premura di un chierico di cui non è noto il nome e che divenne il primo vescovo di Concordia, la città di Concordia ricevette dall'Oriente (e non da Milano) le reliquie degli apostoli, dove il vescovo aquileiese Cromazio nei primi anni del suo pontificato consacrò la basilica degli apostoli (intorno al 389; LEMARIE, SC 154, 106; la discussione

poi fiori ad Aquileia (per il possesso delle reliquie e per la data del loro trasporto in città) il culto di s. Eufemia, dapprima indubbiamente ritenuta martire calcedonese. Non si sa quando gli agiografi aquileiesi sostituirono la martire calcedonese con quella del luogo. Il momento opportuno sembra essere stato il periodo dello scisma istriano¹⁸⁵: la martire calcedonese, patrona della città e

sulla cronologia di questo avvenimento in: ZOVATTO, *Le origini*, 51 ss.; CUSCITO, *Cromazio di Aquileia e la chiesa di Concordia*, AAAd 25 [1984], 69-84; A. VECCHI, *Il sermone 26 di Cromazio*, AAAd 31/2 [1987], 135-155). Prima della consacrazione della chiesa da parte del vescovo aquileiese la comunità ecclesiale di Concordia aveva in possesso le reliquie già da alcuni anni (in cui si affrettò a costruire la chiesa), consegnandole in parte alla chiesa aquileiese. CHROMATIUS, *Sermo* 26,1 (CCSL 9 A, 119) riferisce, nel sermone in occasione della consacrazione della chiesa: ... *tardius enim coepistis* (di Aquileia) *sed prius consummastis, quia ante habere sanctorum reliquias meruistis. Nos a vobis reliquias sanctorum accepimus: vos a nobis studium devotionis (et) fidei aemulationem...* Se la basilica di Concordia fu consacrata intorno all'anno 389 si può ritenere che la basilica di Aquileia fu consacrata più tardi, all'incirca tra gli anni 390 - 400; per la datazione ca. 390 si pronunciano DUVAL (*Aquilée et la Palestine*, 309) e CUSCITO (*Cristianesimo antico*, 183 nota 70), per la datazione dopo il 391/2 VECCHI (*Il sermone*, 140), intorno al 400 invece LEMARIE (*SC* 154, 107). In base alla pressupposta autorizzazione per cui la dedica cadde nel giorno festivo, TAVANO (*Origini cristiane di Concordia*, in: *La Chiesa Concordiese 389-1989 I*, Pordenone 1989, 46) data l'avvenimento al 3 sett. 394 (il giorno della consacrazione sarebbe stato scelto appositamente come anniversario della sinodo aquileiese del 381; cfr. TAVANO, *Aquileia nei suoi concili antichi*, «*Studia Patavina*» 19 [1969], 51; *Aquileia cristiana*, 151 ss.; in questo caso la consacrazione avverrebbe solo alcuni giorni prima della battaglia presso Frigido (6 sett.) e l'arrivo dell'imperatore Teodosio in Aquileia dopo la battaglia (A. LIPPOLD, *Theodosius I.*, RE Suppl. XIII, 1973, 907). Essendo le reliquie di s. Eufemia menzionate solo in Aquileia e nel secondo gruppo milanese, si potrebbe dedurre che fossero giunte in Aquileia dall'Oriente proseguendo poi a Milano (*ingressio* in Aquileia il 3 settembre, a Milano (II) il 27 novembre (!). In Aquileia furono allora, in occasione della consacrazione della basilica degli apostoli, riunite con le reliquie degli apostoli, donate da Concordia; a Milano, invece, al trasporto delle nuove reliquie (dell'evangelista Luca e dei martiri Severo ed Eufemia, vengono sdoppiate solo le reliquie degli apostoli Andrea e Giovanni) avviene una seconda consacrazione di una chiesa milanese. DELEHAYE nel *MH*, 242 n. 10 fa presente che in questo caso non vengono menzionati né la consacrazione né il trasporto delle reliquie (quanto al contenuto i termini sono identici); egli distingue questo trasporto dal primo datandolo negli ultimi anni del pontificato di Ambrogio e poco dopo la sua morte (*MH*, 624 n. 19; cfr. anche PICARD, *Le souvenir*, 69 s.).

¹⁸⁵ Quattro iscrizioni nei mosaici della chiesa di S. Eufemia a Grado (579) rispecchiano l'accentuato culto di s. Eufemia (*sancta martyr Eufemia*; $\tau\eta\ \alpha\gamma\iota\alpha\ \langle E \rangle\ \upsilon\phi\eta\mu\iota\alpha$; *ecclesia sanctae Eufemiae*; *sancta Eufimia uirgo*; CAILLET, *L'évergétisme*, 224, 230, 231, 254), tuttavia questi pochi dati non danno la possibilità di una più precisa identificazione della santa (martire di Calcedonia o forse già come martire aquileiese «adattata» alle necessità locali).

particolarmente del quarto concilio ecumenico del 451, tenutosi nella chiesa a lei consacrata, era per gli scismatici simbolo di opposizione al cesaropapismo di Giustiniano e alle tendenze unitaristiche nella Chiesa di quel tempo. Il clima politico-ecclesiastico era allora evidentemente il più adatto per sostituire il culto della martire «importata», patrona e simbolo del programma politico-ecclesiastico, con quello della martire del luogo, battezzata da Ermacora. Che l'origine di questo culto sia legata al tempo dello scisma lo dimostra indirettamente il fatto che esso non si diffuse oltre i confini del patriarcato aquileiese e non viene infatti menzionato da nessuno dei martirologi storici ¹⁸⁶, mentre il Martirologio Romano riassume brevemente la leggenda aquileiese ¹⁸⁷. Il culto della martire Eufemia a Milano, a Roma, in Gallia e in Africa si fonda sulla tradizione della martire calcedonese ¹⁸⁸, solamente a Ravenna la tradizione posteriore relativa a s. Apollinare (del IX sec.) viene collegata alla leggenda aquileiese ¹⁸⁹. Il trasporto successivo delle reliquie di s. Eufemia da Aquileia (rispettivamente da Grado) a Trieste, e forse anche a Rovigno, ha dato origine alle leggende locali, delle quali quella triestina si riallaccia in parte alla aquileiese, quella roviginese invece alla leggenda della santa calcedonese ¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Nessun testo liturgico accenna al culto delle vergini aquileiesi prima del sec. XIII. Esso viene riscontrato appena nelle edizioni del martirologio di Usuardo degli inizi del sec. XVI; vedi PASCHINI, *La chiesa*, 45.

¹⁸⁷ MR, Sept. 3(6) (p. 377): *Aquileiae sanctarum virginum et martyrum Euphemiae, Dorotheae, Theclae et Erasmae, quae sub Nerone post multa supplicia gladio caesae sunt et a sancto Hermagora sepultae*.

¹⁸⁸ DELEHAYE, *Les origines*, 299, 325 ss., 338, 356, 389, 401.

¹⁸⁹ Vedi p. 88 *supra*.

¹⁹⁰ Sulla leggenda triestina (BHL 2717) vedi *infra* (pp. 152 ss.). La fonte basilare per la conoscenza della tradizione su s. Eufemia è il codice del XIV o del XV secolo contenente tra i cinque scritti sui santi anche due relativi a s. Eufemia. Il primo è una versione alquanto rimaneggiata della leggenda del martirio della vergine calcedonese (lo scritto è conosciuto da varie leggende greche e traduzione latine; vedi AA SS Sept. V, [1868], 266-273; *Euphémie de Calcédoine. Légendes byzantines*, ed. F. HALKIN [«Subsidia hagiographica» 41, Bruxelles 1965]; la versione roviginese è un libero rifacimento di una delle versioni latine senza tratti originali; vedi CAENAZZO, *S. Eufemia*, 253 s.). Il secondo scritto con il titolo *Translatio corporis beate Eufemie* parla del trasporto delle re-

Anche il culto delle accompagnatrici di Eufemia ebbe con molta probabilità origine dal trasporto delle reliquie da altre regioni di cui però non esiste nel Martirologio Geronimiano alcuna annotazione. In base a ciò si può dedurre che le reliquie di queste martiri giunsero ad Aquileia in tempi posteriori, certamente

liquie di questa santa a Rovigno (vedi KANDLER, *L'Istria* 4 [1849], dopo p. 188; CDI, A. 740; CAENAZZO, *Del prodigioso approdo*, 303-344, specialmente 326-330; BENUSI, *Storia*, 306-311; edizione corretta: CAENAZZO, *S. Eufemia*, 247-270, specialmente 264-270; ristampa della edizione in: CUSCITO, *Alle origini della chiesa di Rovigno fra tradizioni agiografiche e memorie episcopali*, «Atti Rovigno» 17 [1986-1987], 23-27). La *translatio* roviginese emerge dalla storia molto movimentata del culto di questa santa a Bisanzio del sec. VI fino alla fine del sec. VIII (vedi AA SS Sept. V, 1868, 258 ss.; ANONYMUS, *Intorno la vita, il martirio ed il culto della vergine Calcedonese Santa Eufemia*, Rovigno 1891, 34-58; CAENAZZO, *S. Eufemia*, 259 s.). Contenuto dello scritto: La martire del luogo (?) Eufemia (il luogo del martirio non viene menzionato, il martirio è datato al tempo di Decio[!]) sarebbe rimasta per lungo tempo ignota e senza culto nella tomba di pietra su una rupe sopra il mare. Al tempo dell'imperatore Ottone (I o III; alla fine dello scritto l'avvenimento è datato all'anno 800[!], vedi CAENAZZO, *S. Eufemia*, 261 s.) durante un violento temporale la rupe sarebbe diroccata e la cassa sarebbe scivolata in mare approdando attraverso un mare burrascoso sulla costa dell'isola in cui emerge il *Mons Rubeus*. Con l'aiuto divino una vedova avrebbe trasportato la cassa su un posto elevato, dove, con grande partecipazione della popolazione del circondario (*clerus et populus Polensis(!)*), sarebbe stata costruita una chiesa dedicata alla Vergine Maria e alla martire Eufemia. Nella descrizione della miracolosa navigazione del sarcofago di pietra durante il mare in tempesta verso l'isola vicina, l'ignoto autore si ispirava alla tradizione sul destino delle reliquie di s. Eufemia calcedonese (*Historia corporis (s. Euphem.) saepius translata*, c. 6-7 [AA SS Sept. V, 276]: l'imperatore iconoclasta Leone III profanò la chiesa di s. Eufemia a Bisanzio gettando le sue reliquie in mare. Il corpo navigò nella cassa chiusa attraverso il mare. In Propontide lo ritrovarono due marinai e lo trasportarono verso Lemno. Qui si levò un violento temporale e solo con l'aiuto divino i due marinai approdarono in un roccioso golfo di quest'isola. THEOPHANES, *Chronographia* A.M. 6259 [PG 108, 885 ss.] e ZONARAS, *Annales* 15,8 [PG 134, 1339 C] riferiscono una versione ancor più vicina alla tradizione roviginese: la cassa sarebbe giunta, dopo aver navigato per il mare in tempesta, da sola a Lemnos. Le fonti più recenti, i calendari, le testimonianze sul destino delle reliquie (KANDLER, *L'Istria* 4, 1849, 185 ss.; ANONYMUS, *Intorno la vita*, 65 ss.; CAENAZZO, *Del prodigioso approdo*, 343 s.) per la conoscenza del culto di questa santa a Rovigno non sono significativi. Parimenti non aggiunge alcuna nuova conoscenza sulla santa e sulla sua venerazione il cosiddetto sarcofago di s. Eufemia, opera della bottega aquileiese degli inizi del sec. III (vedi R. UBALDINI, *Note sul sarcofago di Santa Eufemia a Rovigno*, AMSI 33 [1985], 65-73). Nel caso roviginese si tratta pertanto di un adattamento della nota tradizione alle esigenze locali in cui è possibile ricostruire il grado di dipendenza dalle fonti primarie ed il modo dell'elaborazione. Non è possibile accertare se dietro il culto di s. Eufemia a Rovigno si celi la martire del luogo di Cissa, «trasformata» in Eufemia (questa possibilità veniva ammessa da CAENAZZO, *S. Eufemia*, 263; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 149; *Alle origini*, 22).

non prima della metà del sec. V. Dorotea era una nota martire di Cesarea in Cappadocia ¹⁹¹, Tecla un'altrettanto nota martire di Iconion, discepolo dell'apostolo Paolo ¹⁹², mentre il nome di Erasma è tra le sante pressoché ignoto ¹⁹³ (illustrazione n. 4).

¹⁹¹ Dai martirologi antecedenti a quello romano, il quale menziona anche la martire aquileiese, è nota unicamente Dorotea, martire di Cesarea della Cappadocia del 304 (MH, Feb. 6 [p. 79, n. 20]; Feb. 12 [p. 89]; un lungo elogio in forma di riassunto è riportato dall'ANONYMUS LYONENSIS, Feb. 6 (Édit. prat., 156); è manzionata pure dal *Parvum Romanum*, ADO (Feb. 6; QUENTIN, *Les martirologes*, 417; 481) e da USUARDUS (p. 175); cfr. anche MR, Feb. 6(2) (p. 51). Non è dato di sapere quando le reliquie di questa martire giunsero in Occidente. Oltre alla martire di Cesarea è nota dall'antichità anche un'altra Dorotea. RUFINUS, HE 8,14,15 (ed. Th. MOMMSEN, GCS 9/2, 1908, 785 ss.) menziona la vergine Dorotea di Alessandria del tempo dell'imperatore Massimino Daia, non nominata da Eusebio. Pur trattandosi di uno scrittore aquileiese, quasi certamente la strada dalla Dorotea alessandrina non porta alla leggendaria martire aquileiese, compagna di Eufemia. La Dorotea di Alessandria non era infatti martire nel vero senso della parola, essendosi liberata dalla tortura con la volontaria fuga verso la morte.

¹⁹² Nel caso di Tecla si tratta quasi sicuramente della nota martire di Iconion, venerata in Seleucia, discepolo dell'apostolo Paolo, che potrebbe anche dal punto di vista cronologico coincidere con la fittizia martire aquileiese (ambedue sono *protomartyres*!). Vedi MH, Sept. 23 (p. 523); BEDA, Sept. 23(2) (Édit. prat., 176); ADO (325 s.); USUARDUS (p. 308); MR, Sept. 23(2) (p. 142 s.); Synax CP (p. 75-78). C'è pochissima probabilità che il fondamento per la santa aquileiese fosse la meno nota martire palestinese del periodo dei tetrarchi (MH, Mart. 25; p. 160 s.). In Occidente la martire Tecla era venerata a Roma (si tratta di una martire locale?) e a Milano (DELEHAYE, *Les origines*, 289; 339). Nel caso del suo culto a Parenzo – nella basilica Eufrasiana sono raffigurate nella parte destra dell'arco absidale sopra l'altare maggiore Eufemia e Tecla (I.I. X,2, 83) – si potrebbe dedurre che si tratta già della rappresentazione delle martiri aquileiesi, specialmente per il fatto che sono raffigurate l'una dopo l'altra. Questa raffigurazione del sec. VI è da considerare come un argomento in più per affermare che nel sec. VI la leggenda aquileiese, per quanto riguarda il contenuto, già esisteva. Come possibile riflesso del culto di queste due sante, quali sante locali, si può accennare al fatto che nelle scritte dei mosaici della chiesa di S. Maria delle Grazie a Grado del sec. IV vengono menzionate tra i donatori dei mosaici anche Eufemia e Tecla (CAILLET, *L'évergétisme*, 206 ss.; cfr. p. 365, nota 34), il che è forse un riflesso della tradizione secondo cui si davano i nomi di martiri (locali). Un'iscrizione paleocristiana con il nome *Tecla* è stata ritrovata anche a Pola (I.I. X/1, 557).

¹⁹³ Tranne la martire aquileiese, manzionata dal MR, nei martirologi non viene menzionata nessuna martire con questo nome, il che fa pensare che si tratti di una persona fittizia oppure di un culto locale. Una certa Erasma viene menzionata nel messale ambrosiano del sec. X (BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 29, ritiene che sarebbe più esatto leggere *Erasmus*). NIERO, *I martiri*, 172, ritiene che si tratti con molta probabilità di un elemento milanese nella liturgia aquileiese; essendo però le menzioni aquileiesi di questa santa senza la datazione sicura (IX, XI o appena XIV sec.; cfr. p. 94, n. 173), la priorità temporale di questo culto non è chiara.

Con queste due «fonti» si esaurisce il disegno storico del cristianesimo in Aquileia nel primo secolo (relativo alla persecuzione dei cristiani da parte di Nerone in questa città). Ambedue le leggende potrebbero essere collocate, secondo la classificazione proposta da H. Delehay, nella classe più numerosa dei «romanzi storici» ovvero delle «passioni epiche» che, come abbiamo visto, contengono elementi reali e fantastici e nelle quali lo sfondo storico è ridotto al minimo ¹⁹⁴: in ambedue i casi gli unici elementi storici attendibili sono i nomi dei martiri, ovvero il giorno della ricorrenza della festività. Nessuna delle due leggende ci dice alcunché sul cristianesimo in Aquileia al tempo di Nerone (in cui le persecuzioni dei cristiani fuori Roma non sono dimostrabili), sebbene contengano oltre a una serie di elementi anacronistici e fantastici anche elementi indubbiamente ricavati da testimonianze autentiche sui martiri dell'epoca successiva.

Le fonti sull'origine di queste due leggende sono diverse ¹⁹⁵. Nel caso di s. Ermacora la fonte principale è molto probabilmente la tradizione orale, nonché l'annotazione nel locale calendario ed il possesso delle reliquie in tempo relativamente tardo, documentato appena dal primo quarto del sec. VII. Nel caso delle martiri aquileiesi l'unica fonte accessibile sull'origine della leggenda è il possesso delle reliquie, trasportate da altre regioni, che si richiama all'annotazione relativa al trasporto delle reliquie di s. Eufemia ad Aquileia. Ambedue i culti pervennero dal calendario locale nel Martirologio Geronimiano, documento di primaria importanza per lo studio dell'origine di queste due leggende. La sostanza delle leggende (nella forma attuale del IX sec.), ebbe ori-

¹⁹⁴ DELEHAYE, *Les légendes*, 108 s. («romans historiques»); *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966, 133 s. («les passions épiques»). Sull'imperfezione di queste qualifiche e sul problema irrisolto della classificazione storica e letteraria di simili testi richiamò l'attenzione BERSCHIN, *Biographie* I, 94 ss.; cfr. anche M. VAN UYTFANGHE, *Heiligenverehrung II (Hagiographie)*, RAC 14 (1988), 150-183, in particolare 154 s., 177 s.

¹⁹⁵ Sulle fonti riguardanti l'origine delle leggende dei martiri vedi DELEHAYE, *Les légendes*, 66 ss.

gine al massimo nella seconda metà del sec. V o nel sec. VI (ossia dai quattro secoli al mezzo millennio più tardi del periodo che vogliono presentare). La leggenda di s. Ermacora contiene un nucleo storico molto probabile ma difficilmente determinabile, ricavato dalla tradizione, mentre la leggenda delle martiri aquileiesi (derivata dalla precedente), sorta in base al possesso delle reliquie delle martiri dell'Oriente, non ci può dire assolutamente nulla sui primordi del cristianesimo aquileiese. Non abbiamo alcuna dimostrazione dell'esistenza del cristianesimo al tempo di Nerone e fino alla fine del primo secolo, e riteniamo che essa non sia verosimile (se si eccettua la possibilità di una temporanea o prolungata presenza di singoli appartenenti alla religione cristiana, originari dell'Oriente e di Roma, che però nelle fonti non hanno lasciato alcuna traccia).

4. Lo sviluppo del cristianesimo in Aquileia dai primordi all'età delle grandi persecuzioni

Accanto alle due leggende, che non ci possono offrire quasi nessun elemento sui primordi del cristianesimo aquileiese, disponiamo in proposito di una serie di fonti più antiche, risalenti a un periodo compreso tra il IV ed il VI secolo, mediante le quali possiamo ricomporre singoli frammenti di storia della chiesa aquileiese nell'epoca precostantiniana. Da esse traspare un dualismo, nel primo periodo cristiano aquileiese, che si manifesta nell'interferenza degli influssi orientali e occidentali.

A. Influssi romani

In favore dell'origine romana della chiesa aquileiese parlano due gruppi di fonti di origine piuttosto tarda. Il papa Innocenzo I (402-417) nella lettera al vescovo di Gubbio Decenzio (il 19 marzo 416) afferma categoricamente che non solo tutte le chiese

in Italia ma anche tutte le chiese in Gallia, Spagna, Africa, Sicilia e nelle isole del Mediterraneo occidentale debbono la propria origine alla chiesa romana. Tutte sarebbero state infatti fondate da s. Pietro o dai suoi successori ¹⁹⁶. L'affermazione del papa rispecchia le aspirazioni della chiesa romana per il primato assoluto in Occidente; il primato era stato, nei singoli periodi, alquanto scosso, ma sostanzialmente fin dai primordi incontestabile, non fondato sull'attività missionaria della chiesa romana in Occidente ma piuttosto sul rango stesso della più grande comunità cristiana nella capitale ¹⁹⁷. Con le fonti oggi a disposizione è evidentemente impossibile sia dimostrare sia confutare queste affermazioni ¹⁹⁸. Dallo spirito della lettera del papa si potrebbe arguire che anche la chiesa aquileiese e per suo tramite tutte le chiese nelle regioni orientali d'Italia (ad esempio le chiese dell'Istria e quella emonense che ai tempi di Innocenzo era indubbiamente organizzata come dio-

¹⁹⁶ *Epistula 25,2: Quis enim nesciat aut non advertat id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est... praesertim cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Spanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes...* (La lettre du Pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio. Texte critique, traduction et commentaire par R. CABIÉ, Louvain 1973, 18-20; 35; cfr. CUSCITO, *Linee di diffusione*, 608).

¹⁹⁷ HARNACK, *Die Mission*, 487 s.; cfr. anche PIETRI, *Naissance*, 68 ss.

¹⁹⁸ HARNACK, *Die Mission*, 799 e K. BAUS nell'opera di JEDIN, *Storia II*, 280 ritengono tendenziosa e storicamente insostenibile l'affermazione del papa. PASCHINI, *La chiesa*, 11 e CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 41 (*Il primo cristianesimo*, 3), ritengono che la lettera del papa sia di grande importanza storica sebbene non ci dica nulla su Aquileia. Dal punto di vista storico ritiene essenzialmente fondata l'affermazione del papa MERISI, *L'evangelizzazione*, 22. L'affermazione non va intesa letteralmente (cfr. FLICHE-MARTIN, *Storia IV*, 305 [349], n. 15). La lettera rivela comunque una grande intraprendenza organizzativa ed un'energica lotta per il primato nell'Occidente, dopo due difficili esperienze, ossia la crescita dell'importanza della chiesa milanese sotto Ambrogio e l'occupazione di Roma da parte dei Goti nel 410. La fondatezza dell'affermazione del papa è sostenuta dal fatto che il papa nell'enumerare le regioni occidentali ne aveva traslasciate alcune: la Britannia, le regioni alpine e quelle mediodanubiane e in particolare l'Ilirico occidentale, pur avendo consolidato la diretta giurisdizione anche su questa unità ecclesiastico-giuridica (il vicariato di Salonicco; cfr. Ch. PIETRI, *Roma Christiana II*, 1083 ss.; BRATOŽ, *Die frühchristliche Kirche von Makedonien und ihr Verhältnis zu Rom*, in: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum* (Festschrift A. Lipold), Würzburg 1993, 524 s.).

cesi), sorsero in base all'attività missionaria e organizzativa romana. Tale interpretazione corrisponde allo spirito della leggenda di s. Ermacora per Aquileia, a quella di Sirio ed Evenzio per Milano e a quella di s. Apollinare per Ravenna ¹⁹⁹.

In favore dell'origine romana delle chiese in Italia parla indirettamente anche un'altra fonte molto importante per la storia della chiesa, ossia il *Liber pontificalis*, redatto al tempo del dominio gotico in Italia (intorno al 530) ²⁰⁰. Dalla raccolta delle vite dei papi, da s. Pietro in poi, si può desumere che i vescovi romani si davano cura non solo della comunità cristiana centrale ma anche dell'attività missionaria, consacrando numerosi vescovi destinati alle sedi episcopali di nuova istituzione: la diocesi romana era infatti la prima in Italia e nell'Occidente. Dai dati che si possono ricavare dal *Liber pontificalis* (dobbiamo prenderli con riserva, ma ci possono servire da orientamento) i vescovi romani in due secoli e mezzo – dal successore di Pietro Lino (64-76) a Milziade (311-314), il quale pontificò al tempo della proclamazione della libertà di fede – avrebbero consacrato oltre a un grande numero di chierici, addirittura 275(!) vescovi *per diversa loca*. Dalle indicazioni (molto scarse) non è possibile rilevare se le consacrazioni si riferissero solamente all'Italia oppure se qualcuna di esse si riferisse anche alle altre regioni dell'Occidente. Queste consacrazioni non si riferivano evidentemente solo alle nuove diocesi; nell'arco di due secoli e mezzo infatti si susseguì un grande numero di vescovi consacrati dal papa di Roma. Purtroppo non possiamo accertare quanta parte delle consacrazioni spetti nei singoli periodi alle diocesi di nuova istituzione e quanta ai ricambi nelle sedi già esistenti ²⁰¹. Dato il cospicuo numero delle diocesi di nuova istitu-

¹⁹⁹ Cfr. pp. 84 ss.; sul ruolo di queste idee e sull'affermazione sull'origine della leggenda si s. Apollinare cfr. PICARD, *Le souvenir*, 693 s.

²⁰⁰ *Liber pontificalis*. Texte, introduction et commentaire par L. DUCHESNE, vol. I, Paris 1955; cfr. anche l'edizione in: *MGH Gesta pontificum Romanorum* 1 (ed. Th. MOMMSEN, Berlin 1898); bibliografia essenziale in BERSCHIN, *Biographie* 1, 270-276.

²⁰¹ Nel periodo dalle origini della diocesi romana fino all'inizio della tolleranza re-

zione fino alla metà del sec. III (se ne contavano alcune dozzine)²⁰², è lecito supporre che una di queste fosse stata anche quella aquileiese, soprattutto per il fatto che fino a questo periodo giungono anche gli elenchi dei vescovi aquileiesi²⁰³. L'aspetto metropolitano di Aquileia, indubbiamente una delle più grandi città d'Italia – secondo Ausonio (*Ordo urbium nobilium* all'intorno 388/9) al quarto posto in Italia e al nono in tutto l'impero romano – parla in favore dell'origine della sede vescovile. Dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica la chiesa aquileiese era fin dai primi tempi sottomessa al papa romano, il quale ne consacrava i vescovi. Solo alquanto più tardi il vescovo milanese e quello

ligiosa i vescovi romani consacrarono in media in Italia (?) 1,1 vescovo all'anno. Paragonando i dati della fine del primo e del secondo secolo (in 132 anni da Lino a Vittorino [189-199] 138 consacrazioni ovvero alquanto più di una all'anno) e per il terzo secolo nonché per l'inizio del quarto (in 115 anni da Zefirino [199-218] fino a Milziade 137 consacrazioni ovvero alquanto meno di 1,2 all'anno) appare un aumento piuttosto piccolo, il quale però cresce di molto nei sec. IV, V, e VI (3,6 consacrazioni all'anno nel periodo 336-440, e addirittura 185 consacrazioni in 20 anni dal 441 al 461; 5,6 consacrazioni all'anno nel periodo 461-590; cfr. HARNACK, *Die Mission*, 867). Considerando il fatto che nel sec. III molte consacrazioni rispetto al minimo aumento non ebbero luogo a causa del mantenimento dello stato delle diocesi, da questi dati è possibile dedurre che il grande aumento delle diocesi accadeva già nel sec. II (!) e poi nuovamente nei secc. IV e V.

²⁰² Nell'anno 252 il papa Cornelio informò in una lettera il vescovo antiocheno Fabio che a Roma si era riunita la sinodo a cui parteciparono 60 vescovi, oltre a un gran numero di diaconi e presbiteri (EUSEBIUS, *HE* 6,43,2 [SC 41, 153]). Alla sinodo parteciparono sia i vescovi più vicini che quelli più lontani, **provenienti anche da** province lontane, rifugiatisi a Roma al tempo della persecuzione **di Decio** (CYPRIANUS, *Epistula* 31,8 [PL 4, 314]: *...et quidem multi, et quidem cum quibusdam episcopis vicinis nobis et appropinquantibus, et quos ex aliis provinciis longe positis persecutionis istius ardor eiecerat...*). Alla fine della lettera del papa era aggiunto l'**elenco dei** vescovi (con l'indicazione del luogo di provenienza) che presero parte alla sinodo condannando lo scisma, quindi l'elenco dei vescovi (con l'indicazione anche qui del luogo di provenienza) che non presero parte alla sinodo ma si dichiararono per iscritto contrari agli scismatici (EUSEBIUS, *HE* 6,43,21; SC 41, 159). In base a queste testimonianze HARNACK, *Die Mission*, 807 e 868 riteneva che esistessero allora in Italia 100 diocesi (accanto ai vescovi che presero parte alla sinodo bisogna tener conto anche degli assenti e dei pochi che si pronunciarono per Novaziano). Questo numero pare molto esagerato, sebbene Eusebio riferisca di una *συνδος μεγίστη* (*HE* 6,43,2; cfr. PIETRI, *Naissance*, 135). Le fonti della epoca costantiniana danno un'immagine molto modesta; provata è l'esistenza di soltanto due dozzine circa delle sedi vescovili; il loro numero raggiunse alla fine del VI sec. all'incirca 250 (cfr. TESTINI, *La cattedrale*, 5-232, spec. 19 ss.).

²⁰³ Vedi p. 68 s. n. 104 e p. 83 n. 150.

aquileiese, aventi parità di diritti, si consacravano a vicenda, soprattutto per ragioni pratiche (essendo troppo distanti da Roma) ovvero per ragioni politiche ²⁰⁴.

Stretti legami tra Aquileia e Roma si riscontrano anche nel caso del papa Pio I (140-155), che secondo questa stessa fonte era nativo di Aquileia, unico papa dell'antichità originario dell'Italia settentrionale. Pio I, ritenuto una delle personalità più ragguardevoli sulla cattedra di Pietro nel secondo secolo, noto come importante legislatore ecclesiastico, morì, secondo una tradizione non del tutto attendibile, dopo lungo pontificato come martire al tempo dell'imperatore Antonino Pio ²⁰⁵. Per quel che riguarda la

²⁰⁴ PELAGIUS I Papa, *Epistula* 24,11 (a. 559) (edd. P.M. GASSÓ - C.M. BATLLE, Montserrat 1956, 76): *Videamus tamen utrum vel ipsarum consuetudinem partium in sua exordinatione servaverit; nempe hic mos antiquus fuit, ut, quia pro longinquitate vel difficultate itineris ab Apostolico onerosum illis fuerat ordinari, ipsi se invicem Mediolanensis et Aquileiensis ordinare episcopi debuissent... et in sua, qui ad episcopatum provehendus erat nec tamen ordinatori suo subdendus fuerat, ordinaretur ecclesia...* Il primo caso che ci informa su questa prassi è la consacrazione del vescovo aquileiese Cromazio nel 388 da parte di Ambrogio (la consacrazione non viene esplicitamente accennata nelle fonti, tuttavia in base a ben note circostanze, è quasi attendibile; cfr. BRATOŽ, *Christianisierung*, 337 n. 150, con fonti e bibliografia); un altro caso ben noto, la consacrazione del vescovo aquileiese Paolino da parte del vescovo milanese Onorato (DANDOLO, *Chronica*, A. 557 [p. 72, 17 s.]), cade al tempo dello scisma e si fonda anche su motivi politici.

²⁰⁵ *Liber pontificalis* XI (ed. L. DUCHESNE, p. 132): *Pius, natione Italus, ex patre Rufino, frater Pastoris, de civitate Aquilegia, sedit ann. XVIII m. IIII d. III. Fuit autem temporibus Antonini Pii, a consulatu Clari et Severi. Sub huius episcopatum Hermis librum scripsit in quo mandatum continet quod ei praecepit angelus Domini, cum venit ad eum in habitu pastoris; et praecepit ei ut Pascha die dominico celebraretur. Hic constituit hereticum venientem ex Iudaeorum herese suscipi et baptizari; et constitutum de ecclesia fecit. Hic fecit ordinationes... episcopos per diversa loca numero XII...* (vedi il commento di L. DUCHESNE, 58 s e 132 s.). EUSEBIUS, *HE* 4,11,7 (*SC* 31, 175) riduce il pontificato di Pio a 15 anni. HARNACK, *Die Mission*, 825 riteneva che la testimonianza sull'origine aquileiese del papa Pio I si fondasse su una buona tradizione. V'era qualche dubbio a proposito del nome del padre, Rufino, che ci ricorda il noto padre della chiesa aquileiese le cui traduzioni dal greco erano note al redattore delle biografie dei papi (L. DUCHESNE, *Introd.* LXXII), ed anche il fatto che viene menzionato il nome del padre pur essendo questi di condizione servile (suo fratello Hermas si dichiara espressamente schiavo [vedi p. 110]; dei papi era, oltre a Pio I, di condizione servile solo Callisto [218-223]; HARNACK, *Die Mission*, 827). Pio I viene menzionato come martire appena da ADO (223) e dopo esso MR, *Iul.* 11(1) (p. 281). Sembra si sia conservata anche l'immagine a mosaico di questo papa, del sec. IX (LEICHT, *Un presunto ritratto*; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 42 ss.).

sua personalità sorgono numerosi problemi concernenti indirettamente il protocristianesimo: in primo luogo se il futuro papa Pio I avesse conosciuto il cristianesimo e se fosse stato battezzato nella città natale di Aquileia oppure in seguito, quando venne a Roma ²⁰⁶. Le fonti, molto scarse, non possono offrire risposte attendibili ai problemi essenziali che qui si presentano. Non è possibile collegare il rapporto amichevole di Pio nei confronti dei Giudei con la presenza della comunità giudaico-cristiana in Aquileia, l'esistenza della quale è dimostrata solo nel periodo successivo ²⁰⁷. Anche la notizia secondo la quale Pio I avrebbe, secondo il *Liber pontificalis*, consacrato oltre ai chierici romani anche dodici vescovi *per diversa loca* non significa che fra questi fosse compresa anche Aquileia ²⁰⁸. Nell'ambito aquileiese non si è conservata alcuna traccia antica del culto di questo papa e martire ²⁰⁹. Non ha alcun fondamento sostenere in proposito che era stata la devastazione di Aquileia da parte degli Unni (o di altri, nel periodo successivo) a cancellare il ricordo di questa personalità ²¹⁰: infatti

²⁰⁶ Le opinioni sul significato di Pio per la conoscenza del cristianesimo ad Aquileia sono molto distanti. PASCHINI (*La chiesa*, 48; *Storia del Friuli* I, 39 nota 7) riteneva che Pio I non potesse conoscere il cristianesimo nella città natale ma appena a Roma. LEICHT, *Un presunto ritratto*, 118 nota 3, si distanziò da qualsiasi presa di posizione, ponendo le sue speranze nei ritrovamenti archeologici (per ora senza risultati). BIASUTTI, *Otto righe*, 24 s. nota 16, cercò invece di scuotere lo scetticismo di Paschini, secondo lui esagerato, con l'affermazione che Pio I poteva aver conosciuto il cristianesimo ad Aquileia.

²⁰⁷ Vedi n. 205; anche l'opera di Hermas riflette il pensiero giudeo-cristiano.

²⁰⁸ Cfr. nota 205. L'ipotesi che in queste consacrazioni fosse compresa anche l'istituzione di nuove diocesi è stata espressa da LEICHT, *Un presunto ritratto*, 113; vedi anche BIASUTTI, *Otto righe*, 24 s. n. 16.

²⁰⁹ Il culto del papa Pio I come martire romano (senza l'indicazione di Aquileia come suo luogo natale), è menzionato come la più antica fonte di questo campo solo nel manoscritto udinese del martirologio di Usuardo (*Usuardus Utinensis*, ora Cod. 96 della Biblioteca Arcivescovile di Udine), quindi nei due manoscritti dei libri liturgici di Cividale (dal XII al XV sec.) e nel manoscritto aquileiese-parmense dello stesso periodo – tra i 24 manoscritti dei testi liturgici conservati (cfr. BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 26; 34; 38; 46); cfr. anche SCALON, *Necrologium*, 250.

²¹⁰ Cfr. LEICHT, *Un presunto ritratto*, 117; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 45; DUCHESNE, o.c., 133 n. 7, affermava erroneamente che i giorni della festività di questo papa di origine aquileiese e di quella del primo vescovo aquileiese Ermacora sono corri-

il suo nome non emerge presso i padri della chiesa aquileiese della fine del sec. IV e degli inizi del sec. V ²¹¹. Le notizie su questo papa riferite da Dandolo sono evidentemente tarde e si basano sostanzialmente sui dati desunti dal *Liber pontificalis* senza apportarvi qualche elemento nuovo attinto dalla tradizione locale veneziana ²¹².

Secondo i dati del *Fragmentum Muratorianum* e del *Liber pontificalis*, fratello del papa Pio I era Hermas, l'autore del famoso scritto *Il Pastore* ²¹³. Da questi dati si potrebbe supporre che fosse nativo di Aquileia. La sua opera, di eccezionale valore nel campo morale e teologico (veniva letta pubblicamente nelle chiese ancora nel sec. V) ²¹⁴, non ci offre quasi nessun dato storico o

spondenti. In effetti si differenziano di un giorno (11 invece del 12 luglio). Nel caso della corrispondenza dei giorni si avrebbe un debole punto di partenza per trarre delle deduzioni in merito alle cause della decadenza della tradizione riguardante Pio I, specialmente per il fatto che suo fratello si chiamava Hermas (cfr. p. 111 n. 220).

²¹¹ Menzionato da RUFINUS, *HE* 4, 11, 6 (*GCS* 9/1, 325) e da HIERONYMUS, *Chronicon ad ann.* 142 p. Chr. (*GCS* 47, 202) che si attengono fedelmente al modello.

²¹² DANDOLO, *Chronica*, A. 140-161 (p. 17 s.); visibili differenze rispetto alla testimonianza del *Liber pontificalis* sono le seguenti:

a) l'indicazione *nacione Venetus* invece di *nacione Italus*.

b) inizialmente indica Hermas come fratello di Pio, in seguito invece si attiene ad un'altra tradizione secondo cui l'autore dello scritto sarebbe Hermas, menzionato da Paolo, *Rom* 16, 14. Sebbene questa tradizione escludesse l'origine aquileiese dei due fratelli, fu accolta senza commento da Eusebio da parte di RUFINUS (*HE* 3, 3, 6; p. 191) e HIERONYMUS, *De viris illustribus* 10 (PL 23, 625). Affermano pertanto erroneamente sia LEICHT, *Un presunto ritratto*, 118, sia dopo lui CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 45, dicendo che Dandolo accoglie interamente la testimonianza del *Liber pontificalis*. Cfr. anche ODERICUS VITALIS, *HE* 1, 2, 23 (2, 18) (PL 188, 200 B = *The Ecclesiastical History* I, 193).

²¹³ *Fragmentum Muratorianum* 73-80 (ed. C. KIRCH, *Enchiridion*, 96): *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius: et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero, neque inter apostolos in fine temporum potest* (cfr. n. 205). Il *Liber pontificalis* dapprima scambia l'autore (Hermas) con il titolo dello scritto (*Pastor* ossia *Poimen*), in seguito invece corregge l'errore. Poca chiarezza in questo senso anche in RUFINUS, *Expositio symboli* 26 (ed. M. SIMONETTI, *CCSL* 20, 171, 8 s.: *libellus qui dicitur Pastoris sive Hermae*); cfr. anche DUCHESNE, *o.c.*, 132 n. 2. Edizione critica del R. JOLY: *SC* 53^{ba}, 1968²; l'esposizione della teologia morale di Hermas in: QUASTEN, *Patrologia* 1, 89-100; cfr. anche A. HILHORST, *Hermas*, *RAC* 14 (1988), 682-701; G.M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992, 34-72.

²¹⁴ Nel II e nel III secolo alcuni autori ritenevano che lo scritto appartenesse ai li-

autobiografico attendibile in base al quale potremmo arricchire la nostra conoscenza della chiesa aquileiese. Probabilmente non le era mai appartenuto, avendolo il padrone venduto ancora come schiavo a Roma. Questo dato ci fornisce l'unico punto d'appoggio relativo all'origine sociale dei due fratelli ²¹⁵. Nell'opera di Hermas, da cui traspare la sua mentalità giudaico-cristiana ²¹⁶, quasi non si riescano ad intravedere elementi attendibili del primitivo cristianesimo aquileiese ²¹⁷. Nella chiesa aquileiese lo scrit-

bri della Sacra scrittura (*Fragm. Murator.* esclude questa interpretazione; vedi n. 213 e CASPAR, *Geschichte*, 29). HIERONYMUS, *De viris ill.* 10 (PL 23, 625) ci informa che ai suoi tempi il libro veniva letto in alcune chiese greche ma che in Occidente era poco conosciuto. RUFINUS, *Expositio symboli* 36 (CCSL 220, 171), per quanto riguarda la chiesa occidentale e particolarmente quella aquileiese(?), riferisce diversamente: l'opera era annoverata tra «i libri che erano ecclesiastici» (*alii libri sunt, qui non canonici sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt*), potevano essere letti nelle chiese ma non avevano alcuna autorità in questioni di fede (*quae omnia legi quidem in ecclesia voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidem confirmandam*; cfr. KELLY, *Rufinus*, 21 ss.). In seguito lo scritto fu annoverato tra le opere apocriefe (*Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* V,4,3, ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 11; 52); cfr. anche A. HILHORST, *Hermas*, 697 s.; HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment*, 61-71.

²¹⁵ HERMAS, *Pastor, Visio* 1,1 (SC 53^{bis}, 76). Sull'autenticità o sulla fittizia natura dei dati autobiografici di Hermas vedi R. JOLY, *o.c.*, 17 ss. e HILHORST, *Hermas*, 683. Se è valida la testimonianza di Hermas relativa alla sua origine servile si potrebbe considerare questo dato anche per il fratello Pio I, mai menzionato nell'opera. Hermas sarebbe stato affrancato dalla matrona cristiana Rhodé mentre Pio sarebbe stato liberto dell'imperatore di quel tempo (così MARCON, *La «domus ecclesiae»*, 22). Di fronte all'innattendibilità storica della menzione del padre di Pio (Rufinus, vedi n. 205) non è possibile, in base a questo elemento, dedurre l'origine occidentale dei due fratelli (LEICHT, *Un presunto ritratto*, 113 e dopo di lui CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 43 nota 12). Per quanto riguarda il suo nome, la lingua e specialmente lo spirito della sua opera, sembra possibile collocarlo nella comunità giudeo-cristiana di Aquileia (MARCON, *La «domus ecclesiae»*, 22; TAVANO, *Aspetti*, 388; LETTICH, *Note marginali*, 59 s.).

²¹⁶ DANIELOU, *Théologie*, 46 s.

²¹⁷ Solo nell'ambito dell'ipotetico possono sussistere somiglianze simboliche e di contenuto presso alcune città in Herma e le figure dei mosaici nella basilica Teodoriana di Aquileia, posteriore di un secolo e mezzo. Qualche esempio: MARCON, *La «domus ecclesiae»*, 22 collega ipoteticamente due immagini di Hermas: quella della torre (*Visio* 3,2; p. 102 s.) e quella degli alberi secchi e verdi (*Similitudo* 4 e 8; p. 220 s.; 258 s.) con le immagini del mosaico nell'aula meridionale della basilica Teodoriana. MENIS, *La cultura teologica*, 519 (ovvero 63), n. 178 mette in confronto l'immagine del mosaico di Vittoria, con il ramo di palma nella destra e la ghirlanda della vittoria nella sinistra, con il motivo in cui l'angelo incorona con le ghirlande di palma i buoni cristiani (*Similitudo* 8,2; p. 262).

to veniva usato, nel sec. IV, per l'insegnamento dei catecumeni ²¹⁸. Se Hermas influì con quest'opera sullo sviluppo del pensiero cristiano nell'ambito aquileiese, lo fece come scrittore romano. Presso i padri della chiesa aquileiese non si rileva alcun influsso degno di nota. Presso Vittorino di Poetovio non si è conservata di lui alcuna traccia sicura: vi sono alcune evidenti somiglianze di contenuto e di motivi come pure caratteristiche differenze ²¹⁹. Nella tradizione aquileiese non rimase di lui alcuna traccia più profonda o testimonianza proveniente dalla tradizione locale ²²⁰.

Le poche informazioni sull'influsso romano agli inizi del cristianesimo in Aquileia indicano che dobbiamo tener conto di questi influssi al più tardi dalla metà del sec. III in poi. Questi influssi si riflettono nell'ambito dell'organizzazione ecclesiastica in forma di vecchia sottomissione della chiesa aquileiese, indicata come *mos antiquus*, alla sede vescovile romana. In seguito questa creò l'idea che tutte le chiese in Occidente fossero state istituite da Roma. Le notizie riguardanti la metà del sec. II indicano collegamenti casuali (Pio I) e tali da essere rimasti nell'ambito dell'ipotetico (Hermas).

²¹⁸ RUFINUS, *Expositio symboli* 36 (CCSL 20, 171).

²¹⁹ I punti di contatto sono i seguenti: a) entrambi gli autori esprimono rapporto con atteggiamento negativo verso lo stato secolare ritenendolo opera del demonio (*Similitudo* 1, p. 219 ss.; cfr. p. 319, nota 175); b) Entrambi gli autori hanno in comune l'idea della discesa di Cristo agli inferi (*Similitudo* 9, 16, 15; p. 328; cfr. p. 345 s., nota 267); c) Entrambi gli autori criticano i cristiani ricchi, tuttavia Hermas trova posto per loro nella comunità cristiana (*Similitudo* 2, 5; p. 226; cfr. p. 349, nota 278); d) Mentre Vittorino raccomanda il digiuno (cfr. p. 350 s., nota 282 ss.) Hermas espone la critica delle abitudini quaresimali (*Similitudo* 5, 1; p. 224 ss.; con la prima menzione documentata del termine tecnico di *statio* - *στατική ἐξω*) per il digiuno.

²²⁰ Hermas non è mai citato da Cromazio mentre Rufino mostra una conoscenza molto superficiale dell'autore e della sua opera (cfr. n. 213). MARCON, *La «domus ecclesiastica»*, 22 diede un suggerimento collegando Hermas con il primo noto vescovo aquileiese Ermacora. Il parallelo resta – accanto alla somiglianza dei nomi (cfr. *MH*, *Aug.* 14, 443 n. 14) – pienamente nella sfera dell'ipotesi.

B. Influssi orientali

Più antica e inizialmente più emergente della romana è la componente orientale del cristianesimo aquileiese. Questo fatto non può sorprenderci se consideriamo la posizione della città, che aveva frequenti contatti e scambi per terra e specialmente per mare con l'Oriente. A causa di questi collegamenti e dell'intensa immigrazione orientale si potrebbe ritenere Aquileia un'oasi orientale nell'Occidente latino e latinizzato ²²¹. Aquileia superava in ellenizzazione e orientalizzazione della popolazione tutte le città dell'Italia settentrionale, avvicinandosi in ciò alle grandi città della Pannonia orientale e della Dalmazia, contigue al mondo greco-orientale ²²².

²²¹ TAVANO, *Aspetti*, 386. Sulla vita economica e sociale di Aquileia nell'età imperiale v. S. PANCIERA, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Aquileia 1957; CUSCITO, *Economia e società*, 571-657. Sull'evoluzione dei contatti, specialmente commerciali, tra Aquileia e l'Oriente vedi F. CASSOLA, *Aquileia e l'oriente mediterraneo*, AAAd 12 (1977), 67-98, specialmente 82 ss.; S. PANCIERA, *Porti e commerci nell'alto adriatico*, AAAd 2 (1972), 79-112, specialmente 93 ss. e R. UGGERI, *Relazioni marittime tra Aquileia, la Dalmazia e Alessandria*, AAAd 26 (1985), 159-182, specialmente 165 ss. Sui culti orientali ad Aquileia vedi M.C. BUDISCHOVSKY, *Les cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Istrie et en Vénétie*, AAAd 12 (1977), 99-123; EADEM, *La diffusion des cultes égyptiens d'Aquilée à travers les pays alpins*, AAAd 9 (1976), 207-227. La rassegna degli orientali (epigraficamente documentati) dimoranti ad Aquileia ce la offre BRUSIN, *Orientali*. Sulla colonia giudaica e orientale in città, fiorita fino alla fine del sec. IV, vedi L. RUGGINI, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.Cr.*, «*Studia et Documenta Historiae et Iuris*» 26 (1959), 185-303, specialmente 192 ss., 216, 227, 262, 265 ss., 278 ss.; EADEM, *Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia*, AAAd 12 (1977), 353-382, specialmente 363 ss. e D. MAZZOLENI, *Un ebreo di Aquileia in un'iscrizione romana*, AAAd 30 (1987), 309-315. Sui cristiani di origine orientale CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 201-220. Una rassegna critica ha dato H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt*, ANRW II, 29/2 (1983), 587-789, specialmente 738-747.

²²² La parte delle iscrizioni con la menzione degli abitanti di Aquileia di origine orientale (circa 100 iscrizioni con la menzione degli orientali e Giudei) nonché di quelli di tutta la *Venetia et Histria* (circa 250 dei circa 8000 scoperti) era molto modesto (3,6%; cfr. RUGGINI, *Ebrei e orientali*, 256 ss.), la parte degli abitanti con nomi greci era invece a Salona sostanzialmente maggiore, risultando press'a poco un quarto della popolazione (A. MÓCSY nell'opera: G. ALFÖLDY, *Bevölkerung und Gesellschaft der römischen Provinz Dalmatien*, Budapest 1965, 219 e 223), piuttosto elevato anche nelle grandi città nella Pannonia (specialmente orientale; vedi L. BARKÓCZI, *The Population of Pannonia from Marcus Aurelius to Diocletian*, AArchHung 16 (1964), 256-356 (parti-

Tra gli elementi orientali del protocristianesimo aquileiese prevalgono gli influssi alessandrini ovvero egiziani sui siro-palestinesi e su quelli dell'Asia Minore: ciò sorprende non poco essendo la maggior parte degli orientali viventi nella città originari della Siria e della Palestina²²³. In base a ciò si può desumere che per la propagazione del cristianesimo fosse più agevole la via marittima verso il Mediterraneo orientale, specialmente verso Alessandria²²⁴, che non la via terrestre attraverso i Balcani verso l'Asia Minore²²⁵. La presenza di elementi siriaci e di quelli dell'Asia Minore nel cristianesimo aquileiese delle origini ci induce a non considerare come necessariamente valida la tesi dell'origine alessandrina di esso.

Debole, ma molto verosimile riflesso dell'«alessandrinismo» della chiesa aquileiese sono la leggenda di s. Marco e quella di s. Ermacora. Il leggendario fondatore della chiesa aquileiese era ritenuto già nell'antichità fondatore della chiesa alessandrina. La tradizione leggendaria sulle relazioni tra Aquileia ed Alessandria è attestata molto tardi; la menziona infatti solo Paolo Diacono verso la fine del sec. VIII. Essendo però l'autore la fonte più antica sull'esistenza della leggenda aquileiese, si potrebbe ritenere che questa tradizione (che nella leggenda non è presente) si sia formata contemporaneamente alla leggenda aquileiese o al più tardi nel periodo dello scisma tricapitolino. Essa in effetti non ci dice nulla in merito agli influssi di Alessandria sulla chiesa aqui-

colarmente elevato era il numero degli orientali a Brigetio, Intercisa e Aquincum); vedi anche A. MÓCSY, *Pannonia*, RE Suppl. 9 (1962), 709 s.; IDEM, *Pannonia and Upper Moesia*, London - Boston 1974, 227 ss.; SOLIN, *Juden und Syrer*, 761-770.

²²³ BRUSIN, *Orientali*, 57 ss.; RUGGINI, *Ebrei e orientali*, 266 s.

²²⁴ Regolari vie commerciali per mare tra Aquileia e l'Egitto e tra Aquileia e la Siria nella tarda antichità sono documentate dalle seguenti fonti: *Edictum Diocletiani de pretiis* 37,5; 37,13 (ed. S. LAUFFER, Berlin 1971, 201), HIERONYMUS, *Epistula adversus Rufinum* 10 (ed. P. LARDET, CCL 79 [1982], 82); IDEM, *Epistula* 7,2 (ed. J. LABOURT, CB, vol. I, 1949, 22); *Digesta* 19,2,61,1 (collegamenti con Cirene); vedi anche UGGERI, *Relazioni marittime* (n. 221), 165 ss.; A. BISCARDI, *Il porto di Aquileia ed i noli marittimi nel calmiere diocleziano*, AAAd 29 (1987), 169-181, specialmente 179 s.

²²⁵ Cfr. p. 41 n. 38 *supra*.

leiese dei primissimi tempi: secondo la tradizione sarebbe veramente possibile solo un influsso contrario dal momento che la missione di Marco ad Aquileia è collocata anteriormente a quella alessandrina ²²⁶.

L'unico fondamento riguardante la tesi sull'origine alessandrina della chiesa aquileiese, formulata da G. Biasutti ²²⁷, è il frammento della lettera dei partecipanti alla sinodo aquileiese del 381 agli imperatori Graziano, Valentiniano II e Teodosio. La lettera, in cui si riflette la situazione postsinodale, non l'avrebbe scritta il vescovo milanese Ambrogio ma l'aquileiese Valeriano, e vi sarebbe esposto il punto di vista della chiesa aquileiese. La lettera, scritta a nome del *sanctum concilium quod convenit Aquileiae* non può rispecchiare la posizione isolata della chiesa aquileiese, anche se giudichiamo dal contenuto (appello agli imperatori a convocare, anche a causa delle confuse circostanze in Antiochia, e soprattutto in Alessandria, in questa città *sacerdotum catholicorum omnium concilium*). Il frammento, controverso a causa del contenuto di alcuni termini, suona, in una delle possibili traduzioni delle espressioni critiche, così ²²⁸:

«Infatti, pur avendo noi sempre rispettato l'ordinamento e la dignità della chiesa alessandrina, e pure conformemente al costume e alla consuetudine degli antenati, conservando, in indissolubile legame la comunione con essa, tuttavia... chiediamo...».

²²⁶ Vedi p. 54 n. 67 *supra*. Il collegamento tra Aquileia e Alessandria è sottolineato come da Paolo Diacono (l'apostolato di Marco prima ad Aquileia, quindi ad Alessandria) anche da PAULINUS, *Carmen* 8 (ed. E. DUEMMLER, *MGH Poetae Latini medii aevi* 1/1, 1880, 140) e l'ANONYMUS, *Carmen de Aquilegia numquam restauranda*, v. 13-15 (ed. E. DUEMMLER, *MGH Poet. lat. med. aev.* 2/2, 1884, 151). La chiesa aquileiese si appoggiò coscientemente alla tradizione alessandrina che per il suo rango era la seconda dopo Roma (*Decretum Gelasianum de libris* 3,3; ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 7; 32) al più tardi nel periodo dello scisma istriano. Collocando la missione di Marco ad Aquileia in un tempo antecedente a quella di Alessandria, esprime l'aspirazione a un rango superiore a quello di Alessandria, uguagliandosi quasi con Roma.

²²⁷ *La tradizione marciana aquileiese*, Udine 1959.

²²⁸ AMBROSIIUS, *Epist. extra collectionem* 6,6 (ed. M. ZELZER, *CSEL* 82/3 [1982], 190): *Nam etsi Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus et iuxta morem consuetudinemque maiorum eius communionem indissolubili societate servemus, tamen... id obsecramus...*

Il frammento e la lettera stessa furono oggetto di profonda e costruttiva discussione da parte degli storici della chiesa italiani. I principali problemi che la lettera sottopone sono i seguenti: chi è l'autore della lettera; se la lettera rispecchia effettivamente il punto di vista della chiesa aquileiese; qual è il significato della controversa testimonianza nel contesto della lettera; che significato hanno le parole *dispositio* e *ordo*²²⁹. Pur non potendo dimostrare mediante il frammento (inserito nel contesto della lettera e della situazione a cui si riferisce) l'origine alessandrina della chiesa

²²⁹ Secondo la tesi di Biasutti, l'autore della lettera controversa non era il vescovo milanese Ambrogio bensì il vescovo aquileiese Valeriano che presiedeva il concilio. Il contenuto della lettera non riguarda tutte le chiese presenti al concilio ma soprattutto la chiesa aquileiese. I termini controversi *dispositio et ordo* significano l'organizzazione ecclesiale e la liturgia ossia il modo di governare e l'avvicendamento dei vescovi, e confermerebbero uno stretto, indissolubile legame tra la chiesa aquileiese e quella alessandrina sin dalla sua origine. Identica a quella di Biasutti è stata anche l'interpretazione di GAMBER, *Zur ältesten Liturgie*, 54 e *Domus ecclesiae*, 96. La tesi di Biasutti è stata sottoposta ad un'approfondita critica da parte di MENIS nella recensione dello studio di Biasutti (AqN 30, 1959, 91-98) e in seguito nel saggio *La lettera XII attribuita a sant' Ambrogio e la questione marciiana aquileiese*, RSCI 18 [1964], 243-253. L'autore è pervenuto ai seguenti risultati: la lettera controversa non fu scritta da Ambrogio bensì da un ignoto chierico aquileiese (forse dal segretario del concilio Sabiniano). Essendo la lettera scritta a nome di tutto il concilio, i due termini controversi concordando i due frammenti con l'intero contenuto (sistemazione della situazione ecclesiale in Antiochia ed in Alessandria), possono essere intesi semplicemente come «sistemazione e dignità» della chiesa alessandrina, senso che può essere esteso a tutti i vescovi presenti ad Aquileia. Anche MOR, *Aquileia*, 253 s. respinse la tesi di Biasutti ritenendo che i frammenti non vadano staccati dall'insieme e accogliendo sostanzialmente il punto di vista di Menis. M. ZELZER, la quale ha curato l'edizione critica degli atti della sinodo aquileiese e delle lettere accompagnatorie, ritiene che l'autore della lettera sia Ambrogio (CSEL 82/3, LXXXIX ss.) confutando così il punto di partenza della tesi di Biasutti (non conoscendo però, come sottolinea TAVANO, MSF 62, 1982, 185, la discussione degli storici italiani su questa lettera). Biasutti perseverava nella sua tesi anche dopo le critiche di Menis, cercando di appoggiarla con nuovi ma inessenziali argomenti nei seguenti saggi: *Alessandrinità*, *Apertura*, 15 s.; *Otto righe*, 10 ss.; *Aquileia*, 222 ss. Come problema aperto trattano questa tesi TAVANO, *Aspetti*, 383 ss., CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 56 ss.; *Fede*, 10 ss., e LETTICH, *Note marginali*, 64 s., ammettendo la possibilità dell'origine alessandrina della chiesa aquileiese. Contributo essenziale e durevole della tesi di Biasutti, nonché dei contributi che sono seguiti nella discussione intorno ad essa, sta nel fatto di aver egli fatto richiamare l'attenzione su numerosi e forti elementi orientali nel cristianesimo aquileiese dei primordi. Alcuni elementi della tradizione etnografica friulana, che potrebbero essere di origine egiziana, sono stati presentati da PRESSACCO, *Sermone*, specialmente 9 ss. e 19 ss.

aquileiese, questa testimonianza, assieme ad alcune altre press'a poco dello stesso tempo ²³⁰, ne attesta le connessioni con Alessandria, tuttavia non l'origine alessandrina della chiesa aquileiese.

Una delle possibili conseguenze dell'influenza della chiesa alessandrina su quella aquileiese sarebbe la venerazione, viva sin dai primi tempi, della Madonna, promossa soprattutto dalla chiesa alessandrina dalla fine del sec. II in poi ²³¹. Con le fonti di cui disponiamo è possibile dimostrare che il culto della Madonna nella chiesa aquileiese si intensificò verso la fine del sec. IV ²³², prima del concilio di Efeso del 431 in cui venne proclamato il dogma di Maria madre di Dio (Theotokos). È possibile che questo culto si diffondesse prima della definizione del canone unicamente dall'Oriente, molto probabilmente dall'Egitto, certamente non da Roma o da qualche chiesa italica ²³³. Nell'ambito aquileiese, per quanto ci è dato di sapere, le principali (episcopali) chiese erano effettivamente consacrate alla Madonna, e così pure la

²³⁰ Istruttiva è a questo proposito la testimonianza offerta da RUFINUS, *Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum* 8 (CCSL 20, 28): *Ego enim praeter hanc fidem quam supra exposui, id est, quam ecclesia Romana et Alexandrina et Aquileiensis nostra tenet quaeque Ierosolymis praedicatur, aliam nec habui unquam nec habeo, in Christi nomine, nec habeo*. Rufino colloca pertanto al primo posto la chiesa romana (il che è comprensibile per uno scritto indirizzato al papa), al secondo posto quella alessandrina e subito dopo quella aquileiese; la menzione della chiesa gerosolimitana è spiegabile dal fatto che Rufino attingeva da Cirillo di Gerusalemme. Vedi KELLY, *Rufinus*, 9 s.; DUVAL, *Aquilée et la Palestine*, 299 e CUSCITO, *La tradizione*, 35 n. 65. Uguale gerarchia delle due chiese (Roma - Alessandria) si trova anche nella famosa legge di Teodosio contro gli eretici della fine di febbraio del 380 (*Codex Theodosianus* 16,1,2).

²³¹ La tesi è di BIASUTTI, *La tradizione*, 32 ss.; vedi anche IDEM, *Fermenti della base popolare nel Cristianesimo aquileiese dei primi otto secoli*, in: *Religiosità popolare in Friuli* (a cura di L. CICERI), Pordenone 1980, 17 e TAVANO, *Aspetti*, 397 ss. A proposito degli inizi del culto mariano cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto I (sec. I-IV)*, Jerusalem 1975², 35 ss.; 248 ss.

²³² CHROMATIUS, *Sermo* 30,1 (CCSL 9 A, 136): *Non potest ergo ecclesia nuncupari nisi fuerit ibi Maria mater Domini cum fratribus eius. Illic enim ecclesia Christi est ubi incarnatio Christi ex virgine praedicatur*. Vedi LEMARIE, *SC* 154, 71 s. e G. PANI, *Ecclesia mater: fonti epigrafiche romane e fonti patristiche aquileiesi*, *AAAd* 30 (1987), 284 ss.

²³³ E. DUBLANCHY, *Marie*, *DTC* 9/2 (1927), 2339-2474; H. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 103 ss.; GIAMBERARDINI, *Il culto*, 153 ss.; E. STAUFFER, *Antike Madonnenreligion*, *ANRW* II, 17/3 (1984), 1487 ss.

maggior parte dei monasteri più antichi ²³⁴. Probabilmente l'intera organizzazione delle «parrocchie» in questo territorio (che in Friuli è possibile in parte ricostruire) trae la sua origine dal culto mariano ²³⁵. L'intenso culto della Madonna avrebbe nell'ambito aquileiese messo alquanto in disparte quello dei martiri²³⁶. Forse sta proprio nel vivo interesse «mariologico» da parte dei padri della chiesa provenienti dall'ambito aquileiese il motivo dello specifico, mariologico orientamento della primitiva chiesa aquileiese. Gerolamo scrisse nel 383 il primo trattato, nel campo della «mariologia» (*Adversus Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae*) ²³⁷. Anche Rufino nel suo commento al simbolo di fede

²³⁴ Alla Madonna erano consacrate le seguenti chiese:

- a) il duomo di Aquileia (consacrato a Maria, all'apostolo Pietro e al martire Ermacora; vedi p. 56 n. 73 [a]).
- b) il duomo di Trieste (consacrato a Maria e al martire Giusto; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 211; cfr. MIRABELLA ROBERTI, *Dal paganesimo*, 45 s.), forse anche la chiesa paleocristiana di Via della Madonna del mare, probabilmente la prima chiesa vescovile di Trieste (CUSCITO, *La «societas christiana» ad Aquileia nel IV secolo*, AAAAd 29 [1987], 188, n. 11).
- c) le cattedrali di Capodistria e di Cittanova (KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 220; 228).
- d) il duomo di Parenzo e di Pola, poi S. Maria Formosa a Pola (L. FERENČIČ, *De ecclesiis quae sub titulo B.M. Virginis saeculo sexto in Histria erectae sunt*, in: *De culto mariano saeculis VI-IX, Acta congressus mariologici - mariani internationalis V*, Roma 1972, 109-123; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 232 s.; 238).
- e) il duomo di Pedena (KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 240).
- f) il duomo di Ceneda, Vicenza, Padova, Verona nel Veneto (KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 84; 131; 166; 229).
- g) la prima cattedrale di Grado (oggi S. Maria delle Grazie; cfr. TAVANO, *Aspetti*, 398).
- h) *Ecclesia beate semperque virginis Dei genetricis Mariae* a Cividale dove si svolse il sinodo nel 796 (MGH *Leges* III/2, 179, v. 14 s.). Cfr. TAVANO, *San Paolino e la sede patriarcale*, AAAAd 32 (1988), 258 ss.; l'unica eccezione nell'ambito aquileiese è la cattedrale di Concordia, consacrata a s. Stefano (cfr. TAVANO, *Origini cristiane di Concordia* [come alla p. 98 n. 184], 47).
- i) solo nel Friuli erano consacrati a Maria 12 (!) monasteri, alcuni dei quali risalgono alla tarda antichità (P. ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino del Friuli*, Quarto d'Altino 1977, 109-140).

²³⁵ BIASUTTI, *La tradizione*, 33 s.; IDEM, *I santi titolari del Tricesimano*, in: *Società filol. Furlane*, 59° *Congrés*, Trésésin 1982, 195 ss.

²³⁶ TAVANO, *Aspetti*, 398; in tutte le chiese sopra menzionate (n. 234) la consacrazione ai martiri appare secondaria; cfr. anche TAVANO, *Aquileia cristiana*, 26.

²³⁷ PL 23, 183-206; Elvidio confutava la tesi sulla perpetua verginità di Maria affermando che Maria non era più vergine *post partum*. Qui si richiamava agli scritti di Tertulliano e di Vittorino di Poetovio (*Adversus Helvidium* 17; PL 23, 201) interpre-

del 404, in polemica con gli ebrei e i pagani, prendendo esempio da Origene, delinè l'immagine della Madonna come *semper virgo* (ἀειπαρθένος) ²³⁸. Attributi essenziali del culto mariano sono presenti anche nelle opere di Cromazio ²³⁹. La leggenda di s. Donato colloca nell'Aquileia del tempo di Diocleziano la polemica contro l'oltraggio alla vergine Maria ²⁴⁰.

Bisogna però essere prudenti nella valutazione di questi fatti. L'interesse per la «mariologia» verso la fine del sec. IV non contraddistingue solo i padri della chiesa aquileiese, e neppure il culto mariano in questo periodo è un fatto eccezionale nel mondo cristiano ²⁴¹. Purtroppo non è dato di sapere se il duomo di Aquileia fosse dedicato alla Madonna già al tempo di Cromazio, come si potrebbe desumere, con una certa cautela, dai suoi scritti ²⁴² – in questo caso si tratterebbe della più antica chiesa tra quelle a noi note dedicata alla Madonna ²⁴³ – oppure la consacrazione

tando la loro testimonianza secondo cui gli evangelisti erano fratelli di Gesù in senso letterale, ossia nel senso che erano figli di Maria. Vedi G. BAREILLE, *Helvidius*, DTC 6/2 (1920), 2141; GRAEF, *Maria* (come nella n. 233), 87 ss.

²³⁸ *Expositio symboli* 8-11 (CCSL 20, 144 s.). Rufino sosteneva che Maria era vergine non solo *ante partum*, bensì anche *in partu* e *post partum*; la spiegazione di Rufino è stata erroneamente intesa da MURPHY, *Rufinus*, 182 n. 97, giustamente invece da KELLY, *Rufinus*, 114 n. 61 e da SIMONETTI, *Rufino*, 53 s., n. 28 e 31).

²³⁹ Cromazio dà a Maria i seguenti attributi: la chiama *mater Christi* (*Sermo* 22,3) ed è *immaculata et intacta ovis* (*Sermo* 23,3), *exemplum castitatis in Ecclesia* (*Sermo* 24,2); la identifica con la chiesa (vedi n. 232); sostiene la sua perpetua verginità chiamando Gesù *promogenitus quia primus ex virgine, unigenitus quia solus ex virgine* (*Sermo* 32,2). Entrambi i termini sono probabilmente un riflesso della polemica di Gerolamo con Elvidio. Per gli altri esempi vedi CHROMATIUS, *Opera*, CCSL 9 A, 601 s. (Index verborum, *virgo*).

²⁴⁰ *Acta s. Donati* 2-3 (AA SS Mai V [1868], 146 s.). Gli argomenti qui citati contro il paganesimo – i pagani credono nella nascita di Minerva e di Bacco dalla testa di Giove ovvero dalla sua coscia – sono citati già in Rufino (*Exp. symboli* 9, p. 146 s.).

²⁴¹ Alla «mariologia» si dedicavano nella seconda metà del sec. IV in Occidente soprattutto Ambrogio, Zenone di Verona e Ilario di Poitiers (vedi I.F. DE GROOT, *Conspectus historiae dogmatum* I, Roma 1931, 470 ss.; GRAEF, *Maria*, 57 ss., 77 ss.). Sulla diffusione del culto di Maria dalla fine del sec. IV in poi vedi E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heilgenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, 462 ss.

²⁴² Vedi p. 116 n. 232.

²⁴³ La più antica testimonianza attendibile dell'esistenza della chiesa della Madonna risulta dagli atti del concilio di Efeso 431 (si tratta della chiesa di Efeso in cui si svolgevano alcune sedute sinodali; la dedica risale probabilmente al tempo immediata-

avvenne più tardi, quando tale consuetudine era già diffusa. Un (relativamente) grande numero di chiese dedicate alla Madonna nell'ambito aquileiese non deve sorprenderci. Dalle menzioni posteriori, dall'epoca carolingia in poi, si deduce che era un fatto ormai abituale ²⁴⁴. Per quel che riguarda le chiese dell'epoca giustiniana (Parenzo, Pola, Trieste) bisogna tener presenti due fatti: l'imperatore Giustiniano era personalmente molto devoto della Madonna e costruiva chiese in suo onore in tutto l'impero ²⁴⁵. Questo è però il periodo dell'inizio dello scisma istriano, e siccome la Madonna era considerata la protettrice contro le eresie ²⁴⁶, la consacrazione delle chiese alla Madonna poteva avere anche uno sfondo politico-ecclesiastico. Con le fonti disponibili non possiamo pertanto dimostrare che la chiesa aquileiese abbia ricevuto da Alessandria l'impulso per la venerazione della Madonna fin dai primissimi tempi e non dalla fine del quarto secolo in poi (precorrendo alquanto, ma non sostanzialmente, lo sviluppo del-

mente anteriore al concilio stesso; vedi Ch.J. HEFELE, *Histoire des conciles* II, Paris 1908, 326, 334; cfr. invece FLICHE - MARTIN, *Storia* IV, 224 [209], nota 55 bis). Dalle ricerche archeologiche più recenti si tratta di una costruzione adattata alle necessità del concilio nell'ambito dell'antico Olimpeion (sala meridionale) che era presumibilmente già consacrata alla Madonna (vedi S. KARWIESE, *Die Marienkirche von Ephesos*, Wien 1989). Per confermare e perpetuare il dogma di Maria madre di Dio, accolto nel concilio di Efeso, il papa Sisto III (432-440) fece erigere a Roma la maestosa chiesa della Madonna (oggi S. Maria Maggiore; vedi *Liber pontificalis* 46, p. 232, 235, nota 2; *MH, Aug.* 5, p. 418). Dopo la metà del sec. V furono costruite alcune chiese dedicate alla Madonna in Palestina e più numerose a Bisanzio (LUCIUS, *Die Anfänge*, 473). In Occidente, tranne quella romana, non vi è alcuna chiesa dedicata alla Madonna prima del sec. VI (!). Per quanto riguarda la chiesa vescovile di Salona si ritiene che fosse consacrata alla Madonna già alla fine del sec. V (N. CAMBI, *The Cult of the Blessed Virgin Maria at Salona and Split from the Fourth till the Eleventh Century in the Light of Archaeological Evidence*, in: *De cultu mariano saeculis VI-IX*, vol. V, Roma 1972, 54 ss. e E. MARIN, *Starokršćanska Salona*, 33).

²⁴⁴ Si tratta delle chiese di Capodistria, Cittanova, Pedena, Cividale e di quelle in territorio veneto (vedi n. 234).

²⁴⁵ La Madonna divenne sotto Giustiniano la massima protettrice dell'impero bizantino (cfr. *Codex Iustinianus* 1,27,9 [534]; v. anche LUCIUS, *Die Anfänge*, 459 s.). Tutta una serie di chiese costruite e dedicate alla Madonna al tempo di Giustiniano divenne la dimostrazione esterna delle sue tendenze politiche nell'Oriente, in Africa e in Italia, nonché segno evidente delle influenze bizantine (LUCIUS, *Die Anfänge*, 474 s.).

²⁴⁶ Cfr. PROCOPIUS, *De aedificiis* 6,2,20 (ed. H.B. DEWING, *LCL*, Procop. 7, 368).

la chiesa in Occidente), il che è comprensibile per una città che aveva contatti diretti con il mondo orientale.

Elemento indubbiamente orientale nel cristianesimo aquileiese delle origini (di origine giudaica) è il sabato festivo, attestato in Friuli nell'epoca carolingia e perpetuatosi fino al sec. XVII. Esso sarebbe riscontrabile anche nel culto della misteriosa s. Sabida, documentato addirittura in 17 località del Friuli, ad imitazione del sabato giudaico²⁴⁷. Essendo escluso che il sabato festivo si fosse diffuso dopo la seconda metà del sec. IV (proibito dal concilio di Laodicea del 381, e in seguito ancora due volte come evidente residuo del giudaismo)²⁴⁸ l'unica possibilità è che esso si sia affermato in un periodo anteriore alla fine del III secolo (?). Il sabato festivo si sarebbe diffuso dalla comunità giudaico-cristiana di Aquileia.²⁴⁹ Bisogna però essere prudenti nel valutare le testimonianze sui residui «giudaici» nella cultura cristiana dell'ambito aquileiese. Il sabato festivo tra i contadini del Friuli non è una peculiarità aquileiese in Occidente²⁵⁰, viene infatti attestato anche nell'Italia meridionale, dove non si possono supporre influenze alessandrine. Il concilio locale di Benevento, tenutosi verso la fi-

²⁴⁷ *Concilium Foroiuliense a. 796, c. 13* (ed. A. WERMINGHOFF, *MGH Leges* III/2, 1906, 194 s.; ristampa con la traduzione italiana di S. Piusi in: *XII centenario del Concilio di Cividale [796-1996]. Convegno storico teologico. Atti*, a cura di S. Piusi, Udine 1998, 68 ss.); *Porro si de illo sabbato diceret, quid Iudaei caelebrant, quod est ultimum in ebdomada, quod et nostri rustici obervant, diceret tantum 'sabbatum' et nequaquam adderet 'delicatum' et 'meum'*. Che questa abitudine esistesse ancora otto secoli più tardi lo dimostrano il decreto del patriarca Domenico Grimani del 1499 e la relazione della visitazione in Carnia per l'anno 1603. Vedi BIASUTTI, *Sante Sabide*, 21 ss.; *La tradizione*, 36 ss.; *Fermenti*, 24, Tav. 3 (la carta della diffusione del culto nel Friuli). I risultati del primo studio di Biasutti furono in parte corretti e completati da MOR (*Per la storia*), TAVANO (*Aspetti*, 386 ss.; *Aquileia cristiana*, 17 s.; *Aquileia*, «*RAC Suppl.*» 1, 1986, 539; *Tensioni culturali e religiose in Aquileia*, *AAAd* 29, 1987, 216 s., 224 s.) e CUSCITO (*Cristianesimo antico*, 54 s.); cfr. anche PRESSACCO, *Sermone*, 24 ss.

²⁴⁸ *Can 29* (Ch.J. HEFELE, *Histoire des conciles* I/2, Paris 1907, 1015); H. DUMALNE, *Dimanche*, *DACL* 4/1 (1920), 932 e R. GOLDENBERG, *The Jewish Sabbath in the Roman World*, *ANRW* II, 19,1 (1979), 442 ss.

²⁴⁹ BIASUTTI, *Sante Sabide*, 28 s.; TAVANO, *Aspetti*, 387. Sull'importanza del Sabbath presso Vittorino di Poetovio vedi DULAËY, *Victorin* I, 228-231; II, 111 s.

²⁵⁰ W. RORDORF, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972, XIII s., 49, 52, 55, 58, 64, 69, 149.

ne del sec. IX, proibì infatti il riposo sabbatico ritenendolo elemento giudaico ²⁵¹.

Influenze alessandrine (a dir vero difficilmente definibili nel tempo e nel contenuto) si riscontrano anche nella liturgia della chiesa aquileiese del IV e V secolo. Essa contiene indubbiamente alcuni elementi di origine orientale: la preghiera del «Sanctus», che è attestata per la prima volta negli scritti di Cromazio ²⁵², l'interpretazione della festa dell'Epifania del Signore come battesimo di Cristo ²⁵³ e la festa «In medio pentecostes» (le ultime due sono peculiari anche della chiesa milanese e della sirmiense) ²⁵⁴. Dall'insieme di questi elementi è molto difficile distinguere quelli di sicura provenienza alessandrina. Uno di questi è la traduzione latina del cosiddetto ordine ecclesiastico egiziano (*traditio apostolica*), traduzione preparata appositamente per l'uso liturgico dell'ultimo scorcio del IV secolo nell'Italia settentrionale. Tuttavia non vi sono testimonianze attendibili secondo cui si sarebbe trattato di una prerogativa esclusiva della chiesa aquileiese ²⁵⁵. La tesi secondo cui la chiesa aquileiese avrebbe conservato fino alla fine del sec. IV l'usanza protocristiana della comunione eucaristica

²⁵¹ G. MORIN, *Un concile inédite tenu dans l'Italie méridionale à la fin du IX^e siècle*, «Revue Bénédictine» 19 (1900), 146: *Quod non oporteat christianos iudaizare et otiosi in sabbato, sed operari eos in eodem die, praeferentes autem in veneratione dominicum diem...* Cfr. anche H. BRAKMANN, *Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts*, «Römische Quartalschrift» 65 (1970), 82-97, specialmente 96.

²⁵² *Sermo* 21,1 (CCSL 9 A, 97). (*Iohannes*) *vidit viginti quattuor seniores, et quattuor animalia plena oculis ante et retro, incessabili voce in laudem Domini clamantia et dicentia: «Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis.» Ad quorum similitudinem idipsum quotidie omnis fidelium turba in laudem Dei clamat in ecclesia.* Che si tratti della prima menzione di questa preghiera in Occidente lo sottolinea in particolar modo LEMARIÉ (*La liturgie d'Aquilée*, 252; *La liturgie de Ravenne*, 359). In lingua greca questa preghiera fu conosciuta dalla comunità cristiana di Poetovio nella seconda metà del III sec. (vedi p. 352, n. 291).

²⁵³ CHROMATIUS, *Sermo* 34 (CCSL 9 A, 156 s.). Vedi DUVAL, *Les relations*, 222; LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée*, 257; *La liturgie de Ravenne*, 367 ss.

²⁵⁴ G. MORIN, *L'année liturgique à Aquilée à l'époque carolingienne*, «Revue Bénédictine» 19 (1902), 8 (62); LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée*, 261 s.; K. GAMBER, *Die lateinischen liturgischen Quellen Illyriens vom 4. bis 6. Jh.*, «Sirmium» 4, Beograd 1982, 80.

²⁵⁵ La traduzione si è conservata nel palinsesto di Verona della fine del sec. V (HIPPOLYTE de Rome, *La tradition apostolique*, ed. B. BOTTE, SC 11bis [1968], 19). Per

serale (come dimostrano gli storici della chiesa fino alla prima metà del sec. V per quel che riguarda le regioni egiziane contigue ad Alessandria e per la Tebaide)²⁵⁶ e che questa usanza si sarebbe diffusa da Aquileia in tutta l'area delle Alpi orientali non è dimostrabile in base alle fonti esistenti²⁵⁷. In questa sede non ci soffermeremo pertanto più particolarmente su questo problema. Anche se risultasse che gli elementi menzionati sono di indubbia origine alessandrina, sarebbe difficile affermare che erano stati accolti in Aquileia sin dai primi tempi della formazione della comunità ecclesiastica oppure appena nel sec. IV (in cui le fonti ci attestano contatti fra la comunità ecclesiastica alessandrina e quella aquileiese)²⁵⁸.

Considerando il problema nel suo insieme risulta impossibile dimostrare l'origine alessandrina della chiesa aquileiese: la si potrebbe considerare solo come probabilità sostenibile mediante alcuni fatti e confutabile da altri. Tuttavia questi elementi mostrano chiaramente che gli influssi alessandrini sulla formazione della comunità ecclesiale ad Aquileia dei primi tempi erano molto forti, tra quelli orientali molto più incisivi dei siro-palestinesi e di quelli dell'Asia Minore.

quanto riguarda il luogo della scoperta del manoscritto, GAMBER (*Zur ältesten Liturgie*, 55 s.; *Domus ecclesiae*, 96) riteneva che l'ordine ecclesiastico fosse in vigore solo nell'ambito aquileiese. Alla tesi si contrappone il fatto che la forma della professione di fede offerta da questa fonte (*Traditio* 21; p. 84 ss.) non concorda con la formula aquileiese bensì con quella romana (!). Cfr. anche BRAKMANN, *Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten* (come nella n. 251), 96.

²⁵⁶ SOCRATES, *HE* 5,22 (PG 67, 636 B); SOZOMENUS, *HE* 7,19,8-9 (edd. J. BIDEZ - G.Ch. HANSEN, *GC* 50, 1960, 331); cfr. GAMBER, *Domus ecclesiae*, 80, 96.

²⁵⁷ La tesi è di GAMBER, *Domus ecclesiae*, 96 ss. Il suo punto di vista è stato confutato in modo convincente da BRAKMANN, *Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten*, 87 ss. e Th. KLAUSER, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 11/12 (1968/69), particolarmente 218 ss.; vedi anche J. CHRISTERN, «Byzantinische Zeitschrift» 66 (1973), 417-420 e TAVANO, *Aquileia e la «domus ecclesiae»*, specialmente 509 ss.; cfr. anche W. RORDORF, *Sabbat*, 69.

²⁵⁸ Famosa è a questo proposito la visita di Atanasio ad Aquileia nell'anno 345 (ATHANASIUS, *Apologia ad Constantium imp.* 3; 15; PG 35, 597 ss.; 613 ovv. SC 56, 91; 104). Rufino visse addirittura otto anni (ca. 373-380) ad Alessandria ed altrove in Egitto; cfr. MURPHY, *Rufinus*, 44 ss.; T. SPIDLICK, *Rufino e l'Oriente*, AAAd 31/1 (1987), 115-124.

C. Il simbolo della fede aquileiese

Probabilmente la fonte più importante per la conoscenza dei primordi del cristianesimo aquileiese è proprio la formula del simbolo di fede del 404, tramandato da Rufino assieme ad un ampio commento ²⁵⁹. Essendo il simbolo di fede considerato come valore fondamentale, quasi una sacra immagine, da parte di ogni comunità di fede (in base al quale veniva celebrato il battesimo che veniva recitato durante la liturgia) ²⁶⁰, è lecito supporre che la sua origine risalga ai primissimi tempi della comunità ecclesiale aquileiese: e lo si può desumere proprio dallo scritto di Rufino ²⁶¹. Egli dedicò il commento al vescovo Lorenzo, indubbiamente vescovo dell'area missionaria aquileiese (forse vescovo di Concordia, città natale dell'autore). Già nella dedica si pone la

²⁵⁹ TYRANNIUS RUFINUS, *Expositio symboli*, ed. M. SIMONETTI, CCL 20, 125-182; edizioni commentate: KELLY, *Rufinus*, e SIMONETTI, *Rufino*. Alcuni studi importanti sul *symbolum aquileiese*: DE RUBEIS, *MEA*, 67-72; *Dissertationes*, 10-22; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol I*, 102 ss.; MURPHY, *Rufinus*, 179-185; BIASUTTI, *Otto righe*, 27 ss.; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 172 ss.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 47-54; *Fede*, 15-25; SABUGAL, *Io credo*, 109 ss., 223 ss., 330 s., 413 ss., 512 ss., 620 ss., 704 s., 778 s., 909 s., 1192 ss., 1247 ss.

²⁶⁰ RUFINUS, *Exp. symboli* 3 (CCL 20, 136, v. 15-17): *Nos tamen illum ordinem sequemur, quem in Aquileiensi ecclesia per lavacri gratiam suscepimus*. Vedi KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 20 s. Essendo i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia segreti, inaccessibili ai non consacrati (*disciplina arcani*), non venivano messe per iscritto le formule della professione della fede pronunciate in queste occasioni. Anche per questo le formule scritte sono molto più tarde del tempo della loro origine (KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 167 ss.). Per ora è noto solamente un caso della pubblicazione del *credo* nella forma d'iscrizione (purtroppo frammentaria), e precisamente dell'isola di Cherso (*Symbolum Apsarense*; A. BENVIN, *Due frammenti del simbolo apostolico di Oszero*, AAAd 34 [1989], 185-207; l'iscrizione è dell'inizio del VI sec., la formula stessa sarebbe stata dell'inizio del V sec.).

²⁶¹ *Expositio* 2 (p. 134 s.): *Tradunt maiores nostri... Discussuri itaque (scilicet apostoli) ab invicem, normam constituunt...* (KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 4-7; KELLY, *Rufinus*, 101 s. e *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 9-14). Che l'espressione *maiores nostri* si riferisca effettivamente in primo luogo ai cristiani aquileiesi e che tale tradizione fosse viva nella chiesa aquileiese lo dimostra la festività della *Divisio XII apostolorum* nella liturgia della chiesa aquileiese (BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 38; 46 [15 luglio]) e dal fatto che anche in altri collegamenti le espressioni *nos*, *noster*, *maiores (nostri)* si riferiscono in primo luogo alla comunità ecclesiale aquileiese (n. 230 e 263; DE RUBEIS, *Dissertationes*, 22 s.).

questione se il simbolo aquileiese si diffuse in tutto l'ambito territoriale della missione aquileiese e in seguito in tutta l'area metropolitana aquileiese. Purtroppo non sappiamo in quale misura avrebbe potuto la formula aquileiese servire come fonte per lo studio del cristianesimo anche nell'ambito di influsso orientale della chiesa aquileiese ²⁶².

Il simbolo aquileiese, come tutti gli altri simboli dell'Occidente, trae la sua origine da quello più antico romano, distaccandosene verso la prima metà del sec. III ²⁶³. Essendosi fin dai primordi sviluppato in modo indipendente, contiene alcune particolarità e aggiunte in base alle quali si distingue da quello romano, dai rimanenti occidentali e dalla maggior parte di quelli orientali (con i quali lo paragona Rufino). Proprio queste differenze sono

²⁶² A proposito della dedica cfr. *Exp. symb.* 1 (p. 133, v. 1-15: ... *fidelissime papa Laurenti...*). Secondo la modesta opinione di Rufino sulla sua opera il commento doveva infatti servire agli iniziati alla fede (*ad parvulorum in Christo et incipientium libventur auditum*; p. 14 s.). Secondo il suggerimento di Fontanini del sec. XVIII la maggior parte dei ricercatori ritiene che si tratti del vescovo della città natale di Rufino, Concordia (KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 103; BIASUTTI, *Otto righe*, 30 s.; ZOVATTO, *Le origini*, 59 ss.; DUVAL, *Aquilée et la Palestine*, 317; CUSCITO, *Rapporti fra Concordia e Aquileia in epoca tardoantica*, AAAd 31/2 [1987], 168; TAVANO, *Origini cristiane di Concordia* [vedi p. 98 n. 184], 45). Non si sa a quali distanze e con quale coerenza veniva adoperata la formula aquileiese nell'ambito della chiesa metropolitana aquileiese nei secc. V e VI. La formula di Cherso (*symbolum Apsarense*) del vicino spazio dalmato-settentrionale (ambito metropolitano di Salona) presenta molti tratti simili alla formula dell'Illirico orientale (Niceta di Remesiana) e alla formula di Ravenna (Petrus Chrysologus), solo singoli anche con la formula aquileiese (cfr. BENVIN, *Due frammenti*, come nella nota 260).

²⁶³ Sull'origine romana della formula della professione di fede aquileiese concorda indirettamente Rufino stesso quando ne sottolinea la essenzialmente piena concordanza con quella romana (*Apologia ad Anastasium* 4 [CCSL 20, 26, v. 10-13]: *Haec nobis de resurrectione tradita sunt ab his, a quibus sanctum baptisma in Aquileiensi ecclesia consecuti sumus, quae puto ipsa esse quae etiam apostolica sedes tradere soleat et docere*. Cfr. anche n. 230). Non è possibile determinare il tempo della separazione ovvero dell'evoluzione autonoma della formula di professione della fede. KELLY (*Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 180) ritiene, per quanto riguarda le formule occidentali «provinciali», che l'evoluzione avvenisse «secondo la valutazione più ottimistica non molto prima della seconda generazione del sec. III». Anche SIMONETTI (*Rufino*, 17) colloca gli inizi delle professioni di fede nella prima metà del sec. III. Considerando il fatto che la formula aquileiese contiene accanto a quella di Niceta di Remesiana dell'ambito mesico-dacico il maggior numero di deviazioni dalla formula romana si potrebbero collocare molto probabilmente gli inizi di questa evoluzione nella prima metà del sec. III.

di capitale importanza per la comprensione della specificità del cristianesimo aquileiese. Eccone il testo ²⁶⁴:

- 1 Credo in Deo Patre omnipotente invisibile et impassibile.
- 2 Et in Jesu Christo, unico Filio eius, Domino nostro.
- 3 Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine,
- 4 crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit in inferna,
- 5 tertia die resurrexit,
- 6 ascendit in caelos,
- 7 sedet ad dexteram Patris:
- 8 inde venturus iudicare vivos et mortuos.
- 9 Et in Spiritu Sancto.
- 10 Sanctam Ecclesiam,
- 11 remissionem peccatorum,
- 12 huius carnis resurrectionem.

Due particolarità nella formulazione del simbolo aquileiese, a cui Rufino, diversamente dalle aggiunte, non dedica un commento più esauriente, non sono chiare neppure oggi. La prima è l'uso dell'ablativo invece dell'accusativo dopo la formula iniziale «Credo in» riferentesi a tutte e tre le persone divine (v. 1,2,9). Quest'uso è veramente insolito. Qui lo incontriamo per la prima volta, in seguito invece solo nei singoli articoli, e non più riferito alla Trinità ²⁶⁵. Questo tipo di formulazione non è casuale. Secondo il commento di Rufino con l'uso dell'accusativo semplice negli ultimi tre articoli (10, 11, 12) si vuole sottolineare la differenza tra la parte del simbolo che si riferisce a Dio e l'ultima parte

²⁶⁴ RUFINUS, *Exp. symb.* 4; 6; 8; 12; 27; 29; 33 s. (CCSL 20, 137 ss.); KELLY, *Rufinus*, 15; BIASUTTI, *Otto righe*, 29 s.

²⁶⁵ La costruzione di *credo* con l'ablativo si riscontra in Vittricio di Rotomago in Gallia, contemporaneo di Rufino, però solo al punto 9 (HAHN, *Bibliothek*, 60 [70]), nella formula aquileiese (?) di Venanzio Fortunato dell'ultimo terzo del sec. VI, però solo al punto 9 (HAHN, *Bibliothek*, 38 [46]; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* II, 482 n. 13), nella formula di Martino di Braga, originario della Pannonia, però solo al punto 2 (HAHN, *Bibliothek*, 54 [65 s.]), nella formula riferita dal *Codex Laudianus* del sec. VI/VII, forse di origine romana, ai punti 2,9,10,11 (!) (HAHN, *Bibliothek*, 20 [25 s.]) e nella formula, nota dal manoscritto di Berna del sec. VII/VIII, usata nell'ambito sudtirolese tedesco, ai punti 1(?), 9 e 10 (HAHN, *Bibliothek*, 90 [95]).

che si riferisce alle cose umane²⁶⁶. In questo caso la formulazione (con esplicita distinzione tra il nono e il decimo articolo) potrebbe essere indirizzata contro l'eresia macedoniana²⁶⁷, sebbene sia di origine molto anteriore a questa eresia. Non possiamo escludere del tutto la probabilità che si tratti di elemento «alessandrino»: tale costruzione si riscontra infatti nel Vangelo di s. Marco (1,15)²⁶⁸, tuttavia nel suo complesso sembra essere più caratteristica per la teologia di Giovanni²⁶⁹.

La seconda particolarità, ossia la posizione dell'attributo *unicus* davanti a *filius* anziché dopo, tra *filius* e *dominus*, con evidente proposito di sottolineare l'attributo riferito al Figlio e non al Signore, dogmaticamente non è ancora chiara²⁷⁰. Una simile disposizione delle parole si riscontra solo negli scritti di Giovanni, ed è una peculiarità della sua teologia²⁷¹. Nelle formule dei simboli di fede si presenta raramente²⁷².

²⁶⁶ RUFINUS, *Exp. symb.* 34 (169, v. 1-16): ... *Hac itaque praepositionis syllaba creator a creaturis secernitur et divina separantur ab humanis*. Cfr. DE RUBEIS, *Dissertationes*, 16 s. e KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 481.

²⁶⁷ KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 481 s.; debole sostegno a questa ipotesi è data da Rufino stesso che nell'*excursus* eresiologicalo dà una sferzata all'eresia macedoniana senza nominarla: *Expositio symb.* 37 (p. 173, v. 39 ss.): *Concilium vanitatis est quod illi agunt, qui Filium quidem de substantia Patris fatentur, Sanctum vero Spiritum separant et discernunt...*; cfr. KELLY, *Rufinus*, 145 n. 249; SIMONETTI, *Rufino*, 101 n. 90.

²⁶⁸ BIASUTTI, *Otto righe*, 34 ss.

²⁶⁹ G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, Stuttgart 1959, 224.

²⁷⁰ Rufino, che spiega ampiamente il senso dell'attributo *unicus* (*Exp. symb.* 6 [CCSL 20, pagina 142, versi 23 ss.]), non vede nella sua posizione davanti a *filius* alcun significato particolare o eccezione (*Exp. symb.* 7 [CCSL 20, 144, versi 46 ss.]): *Hic est ergo Iesus Christus unicus Filius Dei, qui est et Dominus noster. Unicus et ad Filium referri et ad Dominum potest. Unus enim est vere Filius et unus vere Dominus Iesus Christus*.

²⁷¹ KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 584; cfr. anche KITTEL - FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch* IV (1942), 747; *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin - New York 1980, 1275.

²⁷² KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 589 cita come unica analogia la professione di fede dello Pseudo Crisostomo di origine napoletana, probabilmente della prima metà del sec. VI (HAHN, *Bibliothek*, 41 [50]). In effetti vi sono parecchie analogie. Tale posizione dell'attributo *unicus* (*unigenitus* ovv. *μονογενής*) si riscontra nelle

Riguardo alle due particolarità del simbolo aquileiese si può dire che esse sono molto antiche che probabilmente non furono introdotte nel simbolo aquileiese da quello romano, e che non sono casuali, condizionate dal *sermo rusticus* aquileiese o dalla tradizione manoscritta, ma hanno un contenuto dogmatico proprio non ancora ben chiaro.

Mentre le due particolarità del simbolo aquileiese sono tuttora un enigma, le aggiunte ad esso, invece, secondo l'esplicito accenno di Rufino di origine aquileiese (come pure altrove) «a causa di alcuni eretici»²⁷³, ci schiudono la strada verso la conoscenza delle caratteristiche del cristianesimo aquileiese nei suoi primordi. A queste aggiunte sono stati dedicati alcuni studi²⁷⁴.

La prima aggiunta, ossia la definizione del Dio Padre con gli attributi *invisibilis et impassibilis* ebbe origine, secondo Rufino, dalla lotta contro l'eresia patripassiana (come veniva chiamato questo movimento eretico della fine del sec. II e dell'inizio del III) sia ad Aquileia sia altrove in Occidente²⁷⁵. L'aggiunta in que-

formule molto antiche della chiesa copta (KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 320; HAHN, *Bibliothek*, 140 [158], della chiesa etiopica (HAHN, *Bibliothek*, 141 [159]), nelle formule sinodali del tempo delle lotte ariane: nella formula della sinodo di Filippopolis 343 (HAHN, 158 [190]), della terza sinodo di Antiochia del 345 (HAHN, 159 [192]), della prima sinodo di Sirmio del 351 (HAHN, 160 [196]), della seconda sinodo di Sirmio del 357 (HAHN, 161 [200]); presso Vulfila (HAHN, 198 [271]), nell'ambito della Gallia (HAHN, 189 [358 s.]); 59 [69]; 107 [113]) e nell'alto medioevo nell'ambito tedesco (HAHN, 108 [115]; 115 [120]; 116 [122]; 117 [122]). *Unicus* ovvero *unigenitus* prima di *filius*, a cui non segue il temine *dominus*, si riscontra anche nella formula di Venanzio Fortunato (HAHN, 38 [45]), nella formula della quarta sinodo di Sirmio del 359 (HAHN, 163 [204]), della sinodo di Rimini del 359 (HAHN, 166 [208]) e presso il sacerdote marsigliese Leporio dell'inizio del sec. V (HAHN, 214 [299]).

²⁷³ *Exp. symb.* 3 (p. 135, v. 5-15): ... *In ceteris autem locis, quantum intellegi datur, propter nonnullos haereticos addita quaedam videntur, per quae novellae doctrinae sensus crederetur excludi.*

²⁷⁴ DE RUBEIS, *MEA*, 68 ss. e *Disserationes*, 13 ss.; BIASUTTI, *Otto righe*, 37 ss.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 47 ss. e *Fede*, 18 ss.

²⁷⁵ *Exp. symb.* 5 (p. 140 s., v. 30 ss.): *His additur: 'inuisibile et impassibile'. Sciendum quod duo isti sermones in ecclesiae Romanae Symbolo non habentur. Constat autem apud nos additos haereseos causa Sabellii, illius profecto quae a nostris Patripassiana appellatur: id est, quae Patrem ipsum uel ex Virgine natum dicit, et uisibilem factum uel passum esse adfirmat in carne. Ut ergo excluderetur talis impietas de Patre, uidentur haec addidisse maiores et inuisibilem Patrem atque impassibilem dixisse...* Vedi BIASUTTI, *Otto ri-*

sta forma, come difesa contro l'eresia, dal punto di vista dogmatico è conforme al movimento patripassiano dei primi tempi, prima della comparsa di Praxeas e di Sabellio, i quali mitigarono alquanto la dottrina patripassiana²⁷⁶. Considerando il fatto che tutti i simboli a noi noti e formulati in senso antipatripassiano contengono l'aggiunta della stessa forma, altre invece anatematizzano Sabellio²⁷⁷, è possibile che l'aggiunta sia stata fatta dopo il 217, anno in cui l'eresia era stata condannata ed ebbe inizio in Occidente il suo declino. Questa aggiunta ci aiuta non solo a datare l'origine del simbolo aquileiese (distaccato in quel tempo dal simbolo romano) ma ci informa pure sulla comunità ecclesiale aquileiese nel periodo in cui sorsero controversie dottrinarie ed il conflitto tra i seguaci dell'eresia patripassiana e la maggioranza ortodossa: quest'ultima si difese infatti nel modo più efficace proprio con l'aggiunta antieretica nel simbolo del battesimo. Spunto polemico si riscontra posteriormente anche nel trattato di Cromazio²⁷⁸. Chi erano i sostenitori e i propagatori dell'eresia in Aquileia? È lecito pensare che la dottrina e lo spirito di questa eresia, tendente al più rigido monoteismo, corrispondessero

ghe, 53 ss.; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 86 s.; KELLY, *Rufinus*, 108 s. n. 34 s.; LETTICH, *Note marginali*, 54 s.; MENIS, *La cultura teologica*, 478 (ovv. 22) ss. e CUSCITO, *Fede*, 18-21.

²⁷⁶ BIASUTTI, *Otto righe*, 57 s.

²⁷⁷ Sabellio divenne evidentemente, al tempo di Rufino, sinonimo di ogni sorta di patripassianesimo. In maniera antipatripassiana sono formulate parecchie professioni di fede, sia che contengano aggiunte caratteristiche (HAHN, *Bibliothek*, 134 [149], 161 [201], 239 [352]), sia che anatematizzino Sabellio (HAHN, 155 [187], 173 [230], 176 [230], 181 [241], 186 [256], 199 [272], 217 [308]), sia che accentuino il fatto che Cristo è *impassibilis* per quanto riguarda la sua natura divina, comune a quella del Padre (HAHN, 179 [233], 209 [290], 214 [300], 224 [325], 229 [335], 238 [350], 240 [354]).

²⁷⁸ *Tract.* 35,4 (CCSL 9 A, 370, v. 73 s.): ... *lupus est Sabellius, qui unitatem Patris ac Filii in unione concludit, ipsum sibi Patrem asserens esse qui Filius est, quia ipsum Patrem natum ex virgine, filium esse coepisse, mente sacrilega profitetur*. Le valutazioni relative al tempo in cui fu introdotta nella professione di fede l'aggiunta antieretica, si differenziano di un intero secolo: secondo BIASUTTI circa 200, secondo MENIS forse ancora circa 200, ma probabilmente appena nella seconda metà del terzo secolo o agli inizi del quarto, al tempo della rinascita del sabellianesimo in Oriente; secondo TAVANO (*Aquileia*, 539 s.) nella prima metà o a metà del sec. III, quando si affermò e prevalse, al tempo del primo vescovo Ermacora, l'ortodossia.

alle tendenze della popolazione giudaico-cristiana; tuttavia non si possono in proposito dimostrare legami con il cristianesimo giudaico-alessandrino ²⁷⁹. L'eresia si era probabilmente diffusa da Aquileia (o forse addirittura dal suo centro d'origine in Asia Minore) propagandosi tra le comunità cristiane in Pannonia – probabilmente a Sirmio ²⁸⁰ o ancora più probabilmente tra la primitiva comunità cristiana di Poetovio, come si potrebbe desumere dagli strali polemici di Vittorino contro di essa ²⁸¹. Mentre è lecito ritenere patripassiano l'attributo *inpassibilis* nel senso proprio del termine, l'attributo *invisibilis* aveva, nelle concezioni trinitariche, un significato più ampio: lo si intravede tra l'altro anche dallo scritto polemico di Rufino contro Gerolamo ²⁸². La presenza di questa concezione nel simbolo aquileiese rivela l'affinità della primitiva teologia aquileiese con le idee estese soprattutto in Oriente ²⁸³.

Più difficile riesce definire il significato, il senso ed il tempo d'origine dell'aggiunta *descendit in inferna*, a proposito della qua-

²⁷⁹ BIASUTTI, *Otto righe*, 58 s.; cfr. TAVANO, *Aquileia cristiana*, 19 s. e LETTICH, *Note marginali*, 55.

²⁸⁰ Un riflesso della lotta contro il patripassianesimo si riscontra nella formula della professione di fede della seconda sinodo di Sirmio del 357 (HAHN, *Bibliothek*, 161 [201]: ... *Patrem... invisibilem esse... impassibilem esse...*). In questo spirito spiega l'aggiunta anche NICETAS de Remesiana, *Instructio ad competentes* 5,1,8 (ed. K. GAMBER, *Textus patristici et liturgici* 1, Regensburg 1964, 104). Non è da escludere la possibilità che la formula antipatripassiana nella professione di fede di Sirmio sia un riflesso della lotta contro l'eresia di Fotino, contenente i concetti principali di patripassianesimo. Cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 504 s.

²⁸¹ DULAËY, *Victorin* I, 222 s.; *infra* p. 342 s., n. 262.

²⁸² *Apologia contra Hieronymum* 1,18 s. (CCSL 20, 51 s.).

²⁸³ MENIS, *La cultura teologica*, 478 s. (22 s.), ha accentuato la parentela della teologia aquileiese dei primordi con quella alessandrina, con l'affermazione che l'aggiunta *invisibilis* si trova soltanto, accanto a questa, in alcune formule africane. Oltre alle tre formule della chiesa africana dei secc. V e VI (HAHN, *Bibliothek*, 47 [58], 48 [60], 49 [61]) si riscontra l'aggiunta anche nella chiesa della Cappadocia, come ci riferisce il vescovo milanese ariano Ausenzio (HAHN, 134 [149]), nella professione di fede ariana del vescovo gotico Vulfila (HAHN, 198 [271]), nella professione dello Pseudo Gerolamo del sec. VII. e in varie professioni dell'ambito della Gallia (in queste l'*invisibilis* si riferisce a tutta la Ss. Trinità; HAHN, 239 [351], 240 [353], 241 [355], 243 [357], 244 [357] e nella formula della chiesa irlandese (HAHN, 76 [83])).

le Rufino afferma, non proprio giustamente, che non si ritrova né nel simbolo romano né in quelli orientali ²⁸⁴. Questa aggiunta, nel simbolo aquileiese, è in effetti una delle prime nei simboli cattolici. Anteriormente la ritroviamo nei simboli dei tre sinodi al tempo della crisi ariana, della quarta sinodo a Sirmio (359), della sinodo di Nike in Tracia (359) e di quella di Costantinopoli (360) ²⁸⁵, nell'epoca precostantiniana invece solo in Oriente, in alcuni simboli più antichi della chiesa egiziana e più tardi nelle chiese persiana e armena ²⁸⁶. Il senso dell'aggiunta non risulta del tutto chiaro, dal commento di Rufino, come non lo era probabilmente neppure allo stesso autore. Rufino infatti respinge in vari punti, indirettamente, il concetto secondo cui *sepultus* e l'aggiunta sarebbero equivalenti ²⁸⁷. Si tratta di una concezione che si richiama a vari passi del Nuovo Testamento, secondo cui Cristo sarebbe sceso, dopo la morte sulla croce, per tre giorni agli inferi li-

²⁸⁴ *Exp. symb.* 16 (p. 152 s.): *Sciendum sane est quod in ecclesiae Romanae Symbolo non habet additum: 'descendit in inferna'; sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo: vis tamen verbi eadem videtur esse et in eo quod sepultus dicitur.*

²⁸⁵ HAHN, *Bibliothek*, 163 (204), 164 (206), 167 (209). KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 398 nota 2 riteneva che si fosse diffusa nella professione di fede di Sirmio dalla chiesa aquileiese (p. 38 n. 29) e da Sirmio fosse pervenuta in forma immutata nelle altre due professioni di fede (KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 896; a proposito della dipendenza della formula di Nike e di Costantinopoli della formula del IV concilio di Sirmio vedi anche M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo. Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 11, Roma 1975, 316-338). Vedi anche QUILLIET, *Descente*, 596; KELLY, *Rufinus*, 121 n. 98; 128 n. 165; *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 371-377.

²⁸⁶ KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 320 ss. (si tratta di una delle più antiche formule usate nella chiesa alessandrina [!]; HAHN, *Bibliothek*, 139 [157]; in entrambi i casi non viene menzionato l'inferno bensì, nella traduzione tedesca dal copto che Cristo «die Gefesselten befreit hat» (liberava gli incatenati). Più pittoresca è la descrizione dell'atto di Cristo nel *Missale Alexandrinum St. Marci* (HAHN, 140 [158, nota 491]): *πατήσας τὸν θάνατον καὶ τὸν ἄδην σκυλεύσας*; cfr. anche il frammento dell'omelia dello Pseudo Crisostomo con una formulazione quasi identica; PG 62, 724 = SC 123, 202 n. 783). Nella professione armena, di origine più tarda, vengono espressamente menzionate la discesa agli inferi ed entrambe le missioni, ossia la diffusione dell'evangelo e la liberazione delle anime (HAHN, 138 [156]). I casi della chiesa siriana e persiana sono citati da KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 372 s. Non è possibile che l'aggiunta si fosse diffusa in queste professioni di fede dalla chiesa aquileiese o da qualche altra chiesa occidentale: questa pervenne in Occidente sotto l'influsso orientale.

²⁸⁷ Vedi n. 284 *supra*; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 900.

berando i giusti dal vincolo della morte²⁸⁸. L'idea che introduce il concetto dell'inferno nella mentalità cristiana, e quindi nello stesso simbolo, era viva nei padri della Chiesa sin dai primissimi tempi, ma divenne solo molto più tardi parte integrante del simbolo. L'origine di questa aggiunta nel simbolo aquileiese non ci è nota; certamente non è stata introdotta dopo il 359/360: la chiesa ortodossa aquileiese infatti non avrebbe accolto formule ritenute «ariane». L'idea stessa si riscontra, è vero, dapprima nei simboli della chiesa egiziana, ma nella sua forma e nel suo caratteristico accento la più antica è proprio quella della chiesa aquileiese, e anche l'origine stessa è probabilmente aquileiese²⁸⁹. Essa si diffuse per tempo, forse già prima della metà del sec. IV, nell'area d'influenza aquileiese, in quella panonica e dalmata²⁹⁰ e nel sec. V

²⁸⁸ Mt 12,40; Rom 10,7; Pet 3,18-20; 4,6. L'immagine sulla discesa nel Schéol e la redenzione delle anime si riscontrano in più passi del Vecchio Testamento (passi citati da QUILLIET, *Descente*, 575 s.). RUFINUS, *Exp. symb.* 12 (p. 149; cfr. pp. 345 s., nota 267): ... *ita et is qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Jesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoravit, haesit ipse continuo, et diruptis inferni claustris, velut de profundo extractus trahitur, ut esca ceteris fiat.*; 15 (p. 152); *Christus... divina natura in mortem descendit, non ut lege mortalium detineretur a morte, sed ut per se resurrexerit ianuam mortis aperiret. Velut si quis rex pergat ad carcerem...*; 27 (p. 161 s.): *Si tibi paulo ante non putabatur esse possibile usque ad mortem venisse immortalem, aspice nunc, quia qui devicta morte resurrexisse dicitur, non potest esse mortalis... eousque ille miserando descendit, usquequo tu peccando deiectus es... Redit ergo victor a mortuis, inferni secum spolia trahens. Eduxit enim eos qui tenebantur a morte*; 28 (p. 163): *Sicut homo enim erat, quia descenderat in infernum; sed inter mortuos liber erat, quia a morte teneri non poterat.* Sul contenuto teologico di questa concezione vedi KATTEMBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 912; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 373 ss.; SABUGAL, *Io credo*, 590 ss. (con la letteratura fino all'anno 1979); e A. ORBE, *El «Descensus ad inferos» y san Ireneo*, «Gregorianum» 68 (1987), 491 ss.

²⁸⁹ L'origine aquileiese della formula è sostenuta da BIASUTTI, *Otto righe*, 37 ss. e da CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 50 ss.

²⁹⁰ Lo dimostra la cosiddetta *fides Hieronymi*, scritta probabilmente prima dell'anno 377, originaria nell'ambito del luogo natale di Gerolamo, Stridone (?), con la formulazione *descendit ad inferna, calcavit aculeum mortis* (vedi G. MORIN, *Un symbole inédit attribué à saint Jérôme*, «Revue Bénédictine» 21 [1904], 1-9 (soprattutto 3, verso 10; 5 s.; 8); PL *Suppl.* I, 515 s.; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 405). Simili formulazioni ritroviamo anche in *Epistula Hieronymi ad papam Damasum de Symbolo* (PL *Suppl.* I, 515: *devicto imperio mortis*) e in RUFINUS, *Dicta de fide catholica* (PL *Suppl.* I, 1100). Meno valida dimostrazione ci viene fornita dalla formula con questa aggiunta nella leggenda del martirio di s. Donato, nato in Istria, poi attivo ad Aquileia, a

dallo stesso centro in quella gallica ²⁹¹. Dalla Gallia meridionale si propagò come elemento integrante del «simbolo apostolico» in tutte le rimanenti parti della chiesa occidentale, abbracciando tutta la chiesa gallica, ispanica, e più tardi quella irlandese-britannica, tedesca, romana e italica, cosicché in Occidente non è riscontrabile con certezza unicamente in Africa ²⁹².

Il senso dell'aggiunta non è del tutto chiaro. I padri della chiesa diedero una doppia interpretazione della discesa di Cristo agli inferi. Secondo la prima interpretazione Cristo si sarebbe limitato, in questa missione, a predicare e a battezzare: si tratterebbe quindi di una missione tra i defunti. Tale interpretazione era sostenuta ad esempio dall'evangelo apocrifo di Pietro, Ignazio di Antiochia, Giustino, Hermas, Ireneo, Clemente Alessandrino, Tertulliano e Origene ²⁹³. Secondo l'altra interpretazione invece la discesa di Cristo significherebbe il suo pieno trionfo sugli inferi e sulla morte, ossia su satana. Questa vittoria avrebbe reso possibile la redenzione di tutto il genere umano. Tale interpretazione si riscontra in Melitone di Sardi, nell'evangelo apocrifo di Nicodemo, tra gli scrittori occidentali dapprima in Cipriano, quindi in

Salona e in Egitto, dove subì il martirio *sub Licinio*. Donato avrebbe fatto a Salona davanti all'imperatore Diocleziano la professione di fede con questa aggiunta *ἐκείνων εἰς τὸν ἄδην κατακληθέναι*; *Acta s. Donati* 9; *AA SS Mai* V [1866], 149 E).

²⁹¹ KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 898 s.; QUILLIET, *Descente*, 570 s.

²⁹² L'aggiunta si riscontra in alcune formule tarde della chiesa romana, dopo la rescensione del *textus receptus* della fede apostolica a Roma, dal IX al XVI sec. (HAHN, *Bibliothek*, 25-30 [30-34]; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 418 ss.), delle chiese italiane (HAHN, 38 [46; formula aquileiese (?) di Venanzio Fortunato], 41 [50], 42 [52]), spesso nella chiesa spagnola (HAHN, 54-56 [66-67], 179 [236]), ancor più spesso nella chiesa gallica (HAHN, 62 [72], 65-67 [74-78], 71 [81], 73-75 [82-83], 150 [177], 240 [354]), senza eccezione nella chiesa irlandese e britannica nonché scandinava nel medio evo e con poche eccezioni nelle chiese tedesche (HAHN, 76-89 [84-94], 120-121 [125 s.], 116-117 [122-123], 119 [124], 246 [363]). L'unica, ma non del tutto attendibile, dimostrazione della sua presenza nelle formule della chiesa africana ci viene fornita dalla cosiddetta professione di fede dello Pseudo Atanasio, l'autore della quale sarebbe stato Vigilio di Tapso della fine del sec. V (HAHN, 46 [57]); KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 147).

²⁹³ Tutti i relativi passi sono citati da QUILLIET, *Descente*, 578-581; cfr. anche KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 374.

Vittorino di Poetovio, tra gli scrittori aquileiesi in Cromazio e poi nelle opere dell'ambito aquileiese in traduzione latina dell'ordine ecclesiastico egiziano ²⁹⁴, ma essa è sostenuta soprattutto da Rufino, secondo il quale la vittoria sugli inferi (molto probabilmente nel significato di inferno) è condizione della resurrezione ²⁹⁵. Così pure non è chiaro il motivo per cui questa aggiunta fu inserita nel simbolo. Certamente non si tratta di introduzione del concetto di inferno o di accentuazione della missione di Cristo, come sostengono alcuni studiosi contemporanei ²⁹⁶ – contrariamente a Rufino, il quale vede tutte le aggiunte in funzione della lotta contro l'eresia. A nostro parere si tratta piuttosto di una punta antieretica, come dimostra in seguito, in Rufino, l'identificazione del termine con quello di «sepultus». Il fatto stesso che Rufino ignorasse il contenuto ed il significato di questa aggiunta dimostra che non si tratta di una aggiunta nuova alla formula, ma di una molto antica, risalente all'autonomo sviluppo della formula aquileiese. Nel quarto secolo per i padri della chiesa essa significava il punto di partenza nella lotta contro l'arianesimo e l'apollinarismo ²⁹⁷. Essendo il simbolo aquileiese di origine più antica, vanno prese in considerazione le eresie più antiche, e precisamente quelle che cercavano di incrinare la natura divina della persona di Cristo e della sua missione nel senso della redenzione dell'umanità: il docetismo ²⁹⁸ o più probabilmente lo gnosticismo o manicheismo ²⁹⁹.

²⁹⁴ QUILLIET, *Descente*, 581 s.; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 375. Su Vittorino e Cromazio vedi pp. 345 s., n. 267.

²⁹⁵ KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 375; cfr. *infra* n. 299 e pp. 345 s., n. 267.

²⁹⁶ QUILLIET, *Descente*, 571; BIASUTTI, *Otto righe*, 39; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 51 (gli ultimi due procedono dall'erronea **supposizione** secondo cui l'aggiunta si troverebbe solo nella formula aquileiese e che **non sarebbe** nota alcuna eresia che riguardasse solo la chiesa aquileiese).

²⁹⁷ QUILLIET, *Descente*, 582, 585 s.; DE RUBEIS, *MEA*, 70; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 375 s.; *Rufinus*, 121 n. 98.

²⁹⁸ KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 901; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 376.

²⁹⁹ L'aggiunta può essere intesa soprattutto come polemica con quegli eretici che non accettavano l'atto della resurrezione. In questo senso è spiegato anche da RUFINO,

Nello spirito di tale interpretazione può darsi che l'aggiunta, inserita nel simbolo aquileiese, provenisse dall'Oriente (dall'Egitto o dalla Siria) e che nella chiesa aquileiese vi fosse sottolineata l'opera di Cristo per la redenzione dell'umanità. La concezione dell'inferno e della discesa di Cristo in esso, della vittoria sulla morte nonché della salvezza delle anime dei giusti ivi rinchiusi era fortemente radicata nella chiesa aquileiese³⁰⁰. Essa era viva sin dai primi tempi anche nella parte orientale soggetta all'influenza aquileiese: la riscontriamo infatti in Vittorino di Poetovio e nel cosiddetto simbolo di Gerolamo, originario probabilmente dalle zone contigue all'Italia, alla Dalmazia e alla Pannonia³⁰¹.

Rufino nel suo commento al simbolo e in due scritti conservati ritiene la terza aggiunta al simbolo aquileiese ossia il genitivo

Exp. symb. 15 (p. 152): ... divina natura in mortem descendit, non ut lege mortalium detineretur a morte, sed ut per se resurrecturis ianuam mortis aperiret; 28 (p. 163); Haec autem ex persona eorum dicit, qui cum ipso die tertia resurgentes, de morte revocantur ad vitam...; 46 (p. 181): ... quae utilitas divini ad inferna descensus: quid resurrectionis gloria et animarum de infernis revocata captivitas. Tali eretici erano gli gnostici ed i manichei (*Exp. symb.* 37, p. 172): Concilium vanitatis est quod Manichaeus docet... resurrectionem carnis nostrae negat; (*Exp. symb.* 39, p. 175): Nam Valentinus resurrectionem carnis omnimodis negat, et Manes, sicut supra ostendimus.

³⁰⁰ Tale sarebbe la professione teologica della storia di Giona raffigurata nei mosaici dell'aula meridionale della basilica teodoriana (MENIS, *La cultura teologica*, 505 s. [49 s.]; cfr. anche PRESSACCO, *Sermone*, 23 s.). Questa concezione è soprattutto presente nei padri della chiesa aquileiese. In Rufino (oltre ai passi citati nella n. 288 anche in *De benedictionibus patriarcharum* 1,6 (CCSL 20, 39 ss.) e soprattutto in Cromazio (*Sermo* 16; 17,2; 24,5; CCSL 9 A, 72 ss.; 76; 111; vedi D. CORGNALI, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia*, Udine 1979, 139 ss.; G. TRETTEL, *Mysterium e sacramentum in s. Cromazio*, Trieste 1979, 141 ss.). Questa concezione si riscontra anche nei padri della chiesa dell'ambito aquileiese, così in Gerolamo (QUILLIET, *Descente*, 601) e in Venanzio Fortunato (HAHN, *Bibliothek*, 38 [46]; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 130 s.). In seguito non la si riscontra più nell'ambito aquileiese. Così ad esempio nella formula del concilio di Cividale (796) al tempo del patriarca Paolino II (*Concilium Forotuliense*, MGH *Leges* III/2, 187) e nella formula del tempo del patriarca Lupo (I o II; metà del IX o del X sec.), originaria del sec. VI (!) (HAHN, 37 [43 s.]; DE RUBEIS, *Dissertationes*, 18 ss.; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 107 ss.) manca questa aggiunta «aquileiese». DE RUBEIS, *Dissertationes*, 22 ritiene che la chiesa aquileiese abbia accolto già all'inizio del sec. VI la formula romana e con ciò abbandonato le caratteristiche locali.

³⁰¹ Su questa concezione in Vittorino di Poetovio vedi pp. 345 s., n. 267. Sulla cosiddetta *fides Hieronymi* e sulla professione di fede del martire Donato vedi sopra pp. 131 s. n. 290.

del pronome dimostrativo *huius*, anteposto all'espressione *carnis resurrectionem*, una peculiare caratteristica e segreto della chiesa aquileiese ³⁰². Essa era effettivamente la più evidente. L'accento sulla fede nella resurrezione di ogni individuo, espressa con il pronome *huius* nel momento in cui il fedele, facendo il segno della croce, si toccava la fronte, è sì una particolarità della chiesa aquileiese, ma non si tratta di un *unicum* nel mondo cristiano: lo riscontriamo infatti, a cavallo dei secoli IV e V, nella chiesa aquitana (Phoebadius di Aginnum) ³⁰³ e in Niceta di Remesiana ³⁰⁴, nella cosiddetta professione della fede del papa Damaso (originaria verso la fine del V sec. probabilmente nella Gallia meridionale) ³⁰⁵, in seguito nella liturgia mozarabica e (nel senso ma non nella formulazione) nei simboli di alcune chiese in Germania dal sec. VIII in poi ³⁰⁶, nella formula del papa Leone IX (1049-1054) e

³⁰² *Exp. symb.* 41 (p. 177, versi 17 ss.); 43 (p. 179, versi 1 ss.); *Apologia ad Anastasium*, 4 (p. 26); *Apologia contra Hieronymum* 1,5 (p. 40); la particolarità si distingue come *singulare et praecipuum ecclesiae nostrae mysterium*. L'aggiunta in questa forma è citata anche in CHROMATIUS, *Tractatus*, 41,8 (CCSL 9 A, 396). In forma descrittiva riporta questo dato anche lo scritto attribuito a Rufino *Dicta de fide catholica* (PL Suppl. I, 1100: ... *nos emundatos ab eo resuscitandos die novissima in hac carne, qua nunc vivimus et habemus*). Su questa particolarità della chiesa aquileiese vedi anche LETTICH, *Note marginali*, 56 s.; MENIS, *La cultura teologica*, 458 (29 s.; CUSCITO, *Fede*, 24 s.; SABUGAL, *Io credo*, 1192 ss.

³⁰³ HAHN, *Bibliothek*, 50 (70: *huius carnis resurrectionem*) e 189 (260: *resuscitandos nos ab eo in his corporibus et in eadem carne, qua nunc sumus...*).

³⁰⁴ Senza entrare in discussione sulla problematica della personalità dello scrittore ecclesiastico Niceta (Y.M. DUVAL, *Niceta d'Aquilée. Histoire, légende et conjectures anciennes*, AAAd 17 [1980], 161-206; K. GAMBER, *Niceta von Remesiana als Katechet und Hymnendichter*, in: R. PILLINGER [ed.], *Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident*, Wien 1986, 72-83) è doveroso tuttavia sottolineare il fatto che HAHN, *Bibliothek*, 40 (49) ha giustamente attribuito alla sua formula di professione della fede la conclusione *huius carnis resurrectionem* (*De symbolo* 10-11; ed. A.E. BURN, Cambridge 1905, 49), mentre KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 108 s. e A.E. BURN, *o.c.* (nel commento) esprimevano in proposito qualche dubbio; in entrambi i passi si accenna infatti nel contesto (scritto in seconda persona) alla fede nella *carnis tuae resurrectionem*.

³⁰⁵ *PL Suppl.* I, 515 = DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion*, 72 (40): ... *nos ab eo resuscitandos die novissima in hac carne qua nunc vivimus et habemus*.

³⁰⁶ HAHN, *Bibliothek*, 58 (69), 108 (115; in entrambi i casi *resurrectio meae carnis*), 94 (99: *me resurrecturum in eadem carne, qua nunc vivo*), 114-117 (120-124: *urstende mines libes*).

dell'imperatore bizantino Michael VIII Paleologo dell'anno 1274³⁰⁷. Pur essendo nella chiesa aquileiese questa peculiarità la più emblematica, essa sparisce verso la fine del sec. VI³⁰⁸. Rufino non ci riferisce né il periodo né la causa dell'origine di questa aggiunta. Essa ebbe molto probabilmente origine come difesa da quelle dottrine che negavano la resurrezione dei morti o la immaginavano diversamente. Nell'ambito aquileiese sono da prendere molto probabilmente in considerazione (come si può desumere indirettamente anche dalla polemica del Rufino e del Cromazio) gli gnostici, i manichei, i marcioniti, gli origeniani piuttosto che i docetisti³⁰⁹. Nel sottolineare l'identità del corpo umano di quello al momento della resurrezione possiamo vedere anche il riscontro critico con il principio dei dualisti, i quali si ispiravano alla filosofia di Platone. Avendo anche alcune eresie nel medioevo accolto il dualismo gnostico, era attuale anche nelle professioni di fede esporre l'identica essenzialità di entrambi i corpi³¹⁰.

³⁰⁷ DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion*, 684 (225), 854 (276).

³⁰⁸ L'aggiunta non appare più in Venanzio Fortunato (HAHN, *Bibliothek*, 38 [46]).

³⁰⁹ Gli gnostici e i manichei negavano la resurrezione dei morti (vedi il giudizio di Rufino su entrambe le eresie nella n. 299) mentre gli epigoni di Origene si immaginavano la resurrezione in forma mutata: a ciò allude infatti Rufino con le parole: *Sed et eos, si qui illi sunt, qui dicuntur adserere... carnis resurrectionem non integra naturae suae substantia reparandam* (Exp. symb. 37; p. 173, v. 55 s.). Che si tratti qui della polemica contro gli eretici che negavano la resurrezione lo dimostra CHROMATIUS, *Tractatus* 41,8 (CCSL 9 A, 395 s.) il quale in un altro passo indica espressamente gli eretici: ... *ne ab inimicis fidei asseretur quod (non) in eadem carne Christus surrexisset a mortuis... Christum surrexisse in corpore probasset, nec sic tamen Marcion vel Manichaei surrexisse in carne Dominum credere voluerunt* (Sermo 22,6; p. 121). Che si trattasse di una freccia polemica contro gli gnostici lo riteneva già MURPHY, *Rufinus*, 184; come polemica contro origenisti lo riteneva KELLY, *Rufinus*, 150 n. 268. Cfr. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 53 n. 46 e *Fede*, 24 s.; LETTICH, *Note marginali*, 57. MENIS, *La cultura teologica*, 485 s. (30) parla di una «insistenza pastorale di fronte alla mentalità pagana e a certa cultura gnostica imperanti nell'ambito locale». Meno giustificabile è l'ipotesi secondo cui si tratterebbe di una formula polemica contro i principi docetisti (BIASUTTI, *Otto righe*, 41). Rufino non accenna infatti in nessun passo a questa eresia.

³¹⁰ E. GUTWENGER, *Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 91 (1969), 44 ss.; G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 183 ss., specialmente 189 s.

Il simbolo aquileiese e le altre molto scarse notizie sono le uniche fonti atte a darci un'immagine alquanto più chiara dei lineamenti fondamentali del cristianesimo aquileiese. Queste fonti rivelano, per quanto riguarda la formazione della comunità ecclesiale aquileiese, un vero conglomerato di influssi reciproci difficilmente distribuibili in successione cronologica. Vi si possono fare solo supposizioni: nel periodo più antico sarebbero prevalsi l'influsso della comunità cristiana di Alessandria e contemporaneamente quello della comunità siriana. Ma dalla metà del sec. III incominciò a prevalere sempre di più l'influsso delle chiese occidentali, specialmente di quelle di Roma e dell'Africa: sicché, nonostante la presunta origine greca del clero superiore (e di una notevole parte dei fedeli), la chiesa aquileiese era già nell'epoca costantiniana, nel suo orientamento e nel suo spirito, chiesa occidentale.

5. La presunta persecuzione dei cristiani nel II sec. e nella prima metà del III sec. nell'area d'influenza orientale della chiesa aquileiese

Per la storia del cristianesimo nell'area d'influenza orientale della chiesa aquileiese del II e della prima metà del III sec. non disponiamo di alcuna fonte attendibile. Non v'è alcuna prova della sua esistenza, mentre le fonti scritte sono senza eccezione di origine più tarda, e perciò di scarso valore. Mentre possiamo giustamente supporre che almeno alla metà del sec. III il cristianesimo già vi esistesse, la posteriore tradizione aquileiese ci lascia senza risposta. Dall'Ermacora del tempo di Nerone all'Ilario degli anni ottanta del sec. III c'è nella tradizione aquileiese una lacuna di oltre due secoli. Il papa Pio I, molto probabilmente originario di Aquileia, non ha alcuna parte rilevante nella più antica tradizione aquileiese: il che desta sorpresa se si pensa alla felice occasione dell'ascesa sul trono di Pietro di una personalità provenien-

te da Aquileia. La lacuna di due secoli tormentava sia i cronisti medioevali sia gli storici moderni, e tormenta anche quelli contemporanei ³¹¹.

A. Il problema dei martiri «istriani»

Indipendentemente dalla tradizione aquileiese sorsero nell'ambito istriano numerose leggende che narravano le vicende della storia del cristianesimo antecedente alle ultime grandi persecuzioni dei cristiani. Secondo l'opinione comune l'area istriana era, per quel che riguarda la propagazione del cristianesimo, sotto diretta influenza aquileiese. Influssi provenienti da altre parti (Salona, Ravenna) furono, in confronto con quelli aquileiesi, indubbiamente poco incisivi. Nessuna fonte ci offre prove della propagazione, in questo periodo, del cristianesimo da Salona. Se consideriamo che una corrente missionaria verso Aquileia e nell'area dell'Alto Adriatico giungeva per la via costiera dalla Dalmazia, non si può escludere questa possibilità. Così pure i legami relativamente stretti tra Salona e Aquileia, che si possono collocare tra il III e l'inizio del IV sec. ³¹², probabilmente non escludevano l'Istria.

Per quanto riguarda l'influenza di Ravenna sui primordi del cristianesimo in Istria, non possediamo alcuna fonte attendibile né contemporanea né posteriore. La tradizione (posteriore) di Apollinare parla addirittura dell'attività missionaria dell'iniziatore del cristianesimo a Ravenna, il quale, al tempo del suo esilio nell'Illirico, avrebbe propagato il cristianesimo in Istria ³¹³. Consi-

³¹¹ Mentre il *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, MEA, Appendix II, 6) si disinteressa della lacuna temporale, DANDOLO, *Chronica*, A. 68-276 (p. 13-25) prese la prima, la seconda e la terza *vacatio* come base per la periodizzazione di questo periodo, titolando con queste il III, il IV e il V capitolo della sua cronaca. Come cercarono di risolvere questo problema gli storici dell'età moderna, vedi sopra, p. 83 n. 150.

³¹² BRATOŽ, *Die Geschichte*, 494.

³¹³ Vedi p. 88 n. 163.

derando la posizione dell'Istria, il tempo e il modo con cui veniva propagato il cristianesimo nell'ambito territoriale dell'Adriatico, si potrebbe pensare che gli influssi di Salona e di Ravenna sarebbero stati possibili, tuttavia molto più deboli di quelli di Aquileia.

Nella tradizione locale Aquileia viene menzionata come primo centro di diffusione del cristianesimo in Istria sia nella leggenda di s. Ermacora sia nella posteriore storiografia veneziana in cui si suppone che Ermacora abbia inviato missionari «a Trieste e in altre città (istriane?)»³¹⁴. La probabile missione aquileiese in Istria e i primordi del cristianesimo nel periodo apostolico furono accolti dalla storiografia moderna, come si può riscontrare dalle opere che vanno dal XVI al XIX sec.³¹⁵. La congettura risalente al medioevo secondo cui il cristianesimo si sarebbe propagato in Istria sin dal periodo apostolico fungeva probabilmente da sfondo storico per la formazione delle leggende, le quali, per quel

³¹⁴ *Passio Hermagorae et Fortunati* 3 (vedi p. 48); il dato della leggenda è esteso nel *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, MEA, Appendix II,6) su tutta *Venetia et Histria* (*Seniores et levitas ordinavit, quos ad civitates alias Italiae transmittabat*; sull'immagine dell'Italia nelle fonti altomedievali del ambito veneziano vedi p. 44 n. 43), mentre DANDOLO, *Chronica*, A. 46-49 (p. 10) lo riprende invece esattamente secondo la leggenda (*presbiteros et levitas Tergestum et ad alia loca similiter misit*). Egli attribuisce l'attività missionaria nell'ambito istriano e veneziano al vescovo Ilario vissuto due secoli più tardi (*Chronica*, A. 276 ss. [p. 25]: *Suo sermone et opere in Venecia et Ystria Christianitas dilatata est*). Siccome non riferisce nulla sul cristianesimo in Istria nel periodo intermedio è da ritenere che non conoscesse le leggende triestine relative al II e alla prima metà del III sec.

³¹⁵ Accanto agli storici italiani, e soprattutto istriani, citati da CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 103, merita prendere in considerazione anche gli scrittori carnioli di cose antiche che sostengono la tradizione propagando inoltre la missione di Ermacora nella vicina Carniola pur non avendo in ciò alcun sostegno nelle fonti così problematiche quali sono le leggende (cfr. SCHÖNLEBEN, *Carniola*, III, 152 ss.). VALNASOR, *Die Ebre*, II/VIII, 509 arrivò nel suo localpatriottismo a tal punto da non menzionare la missione in Istria bensì solo in Giapodia, parte del Norico e della Pannonia(!); BAUZER, *Historia*, 2, 32 vedeva parimenti la missione di Ermacora in Carinzia, in Stiria e in Giapodia. Un secolo più tardi M. POHLIN (*Kraynska kronika del 1770*; il passo è stato pubblicato da P. RADICS, «*Kraynska kronika*» p. *Marka Poblina*, «*Izvestija Muzejskega društva za Kranjsko*» 11 [1901], 45) attribuiva la missione di Ermacora e di Fortunato (!) nella «Giapodia, Carniola, Istria e Pannonia». Per le opinioni degli storici sloveni del XIX sec. vedi BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 30 ss.

che riguarda la conoscenza dei primordi del cristianesimo in Istria, hanno indubbiamente valore molto scarso.

Nessuna delle fonti più antiche ci attesta la persecuzione dei cristiani in Istria prima dell'ultimo quarto del secolo III. In base ai testi, deteriorati, e all'errata lettura del Martirologio Geronimiano, venne formato un breve elenco di martiri istriani (una specie di calendario di alcuni presunti martiri istriani) che riscontriamo nei martirologi storici e in quello romano. Attraverso una lettura critica del Martirologio Geronimiano si è potuto desumere che tale congettura era del tutto infondata³¹⁶. Sorprende però il fatto che il Martirologio Geronimiano, redatto verso la metà del

³¹⁶ L'ordine cronologico delle origini di questi scritti è il seguente:

- a) MH, Mai 24 (269 s.): *In Istria natale Zoili Servuli*.
MH, Iun. 5 (304): *In Istria Zoili Sateri Tymini Saturnini Servili Felicis Silvani Fortunati*.
MH, Aug. 12 (436): *In Istria natale sancti Iuliani*.
- b) FLORUS, Mai 24 (Édit. prat., 93): *In Istria, natale sanctorum Zoelli, Servuli, Felicis, Silvani et Dioclis*.
- c) *Parvum Romanum*, Mai 24 (PL 123, 157): *In Istria, Zoelli, Silvani*.
- d) ADO, Mai 24 (167): *In Histria, natale sanctorum Zoelli, Servilii, Felicis, Silvani et Dioclis*.
- e) USUARDUS, Mai 24 (234): *Apud Histriam, sanctorum Zoelli, Servilii, Felicis, Silvani et Dioclis*.
USUARDUS, Nov. 21 (345): *In provincia Histria, passio sancti Mauri martyris*.
- f) MR, Mai 24 (5) (204): *In Istria sanctorum martyrum Zoelli, Servilii, Felicis, Silvani et Dioclis*.
MR, Nov. 2 (3) (491): *Tergeste passio beati Justi, qui in eadem persecutione (sc. Diocletiani) sub Manatio praeside martyrium consumavit*.

Cf. SAXER, *L'Istria*. Che la menzione di Istria non sia autentica nel MH lo notò per primo L. DUCHESNE nell'introduzione alla prima edizione critica del MH (AA SS Nov. II/1 [1894], LXXIV: «Histria si quando ... videtur nominari, ibi textus corruptus est, et vera lectio, ut syriaco breviario docemur, vel Lystra est, vel Syria»). Questa via seguì DELEHAYE, *Saints*, 384 s. e in commento a MH, 270 n. 1-5 e 306 n. 46 nonché MR, 205 n. 5 arrivando all'inconfutabile conclusione che il martire Zoilo non si riferisca all'Istria bensì a Listra in Licaonia. Lo conferma il *Breviarium Syriacum* in cui è menzionato come martire di Listra il 23 maggio (AA SS Nov. II/1, LVII; è interessante il fatto che nel *Synax. CP* Zoilo non sia menzionato tra i sei martiri di Listra). Per Servolo e per i rimanenti del gruppo non esiste un fondamento diretto nelle fonti. Se Servolo viene menzionato nello stesso gruppo di Zoilo con molta probabilità non si riferisce all'Istria. Nell'elogio in MH, Mai 24 riscontriamo il gruppo *In Siria Zoeli Saturi Timini Saturniae Servili Felicis Silvani Fortuni item Zoeli Siria et Diocliae*, identica alla seconda nota dei martiri «istriani» del 5 giugno. È convincente l'affermazione di DELEHAYE, MH, 270 n. 33, secondo cui l'ultimo nome deriva da *Zoilus* (*Zoeli, Dioeli, Diocli*). Meno convin-

sec. V nell'ambito aquileiese o nelle sue vicinanze ³¹⁷ al tempo in cui Aquileia era il centro metropolitano per il territorio istriano, tra le varie migliaia di nomi non ne citi alcuno di un martire attendibilmente istriano. Due potrebbero essere i motivi di questa esclusione. Può darsi che l'autore del martirologio abbia solamente compilato l'elenco dai più antichi calendari regionali (romano, orientale, cartaginese, italico) senza aggiungere alcunché di suo, per cui i martiri istriani sarebbero rimasti esclusi non essendo stati precedentemente inclusi nei grandi elenchi regionali sopra menzionati. Allora non esisteva un elenco di martiri relativo all'Istria (come esistevano nelle altre province italiane gli elenchi

cento è la conclusione secondo cui il nome di Servulus deriverebbe dall'erronea lettura del nome Zoilus (MH, 270 n. 5; MR, 205, n. 5), per cui questo martire sarebbe affatto cancellato dall'elenco delle personalità storiche. I rimanenti sei martiri sono africani e non hanno alcun collegamento con Zoilo (MH, 270 n. 7). Questo gruppo di martiri «istriani» passò dal MH mutilo in alcuni alcuni martirologi storici e in seguito in MR. Giuliano, menzionato in MH, Aug. 12, come martire istriano non è altro che il doppio del martire Giuliano di Siria (menzionato anche il 25 agosto; vedi ACHELIS, *Die Martyrologien*, 78). L'errore è talmente evidente che fu rilevato anche dai compilatori dei martirologi storici, ed è per questo che Giuliano non venne annoverato tra i martiri istriani.

È quasi assurda la situazione per cui nel MH, la più antica e la più affidabile fonte, vengono menzionati numerosi martiri fittizi, mentre non vengono registrati i veri martiri, noti indubbiamente nel sec. V, ad esempio Mauro di Parenzo, introdotto appena da Usuardo, e Giusto di Trieste, riconosciuto appena dal MR. Per la conoscenza della tradizione sarebbe interessante sapere se e in qual misura vengono registrati i martiri dai manoscritti locali dei martirologi storici; soprattutto varrebbe la pena di analizzare più manoscritti del martirologio di Usuardo compilati nell'ambito veneziano o in quello alpino orientale (ad esempio i manoscritti del monastero di Rosazzo, Udine, Verona, Vicenza, Padova, Venezia, il manoscritto del monastero di S. Paolo in Carinzia; v. QUENTIN, *Les martyrologes*, 676 s.; BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 24), come pure i manoscritti dell'intero ambito italiano in cui si riscontrano anche i nomi dei martiri istriani (cfr. pp. 433, n. 246). Vedi ACHELIS, *Die Martyrologien*, 94 s. e DUBOIS, *Les martyrologes*, 29.

³¹⁷ ACHELIS, *Die Martyrologien*, 94 ss. localizzava l'origine della prima versione italica nella diocesi di Aquileia; la tesi pare probabile (la introduttiva fittizia corrispondenza di Gerolamo con Cromazio di Aquileia e con Eliodoro di Altino); la localizzazione più precisa, proposta da MARCON (*Dove nacque*, specialmente 98 ss.; l'opera dovesse stata compilata nel monastero del Giovanni Battista a S. Giovanni del Timavo) resta un'ipotesi. AIGRAIN, *L'hagiographie*, 38 denotava l'origine aquileiese come probabile (ipotetica), ma definiva lo scritto genericamente come di origine norditalica; GRÉGOIRE, *Manuale*, 137 perfino in modo più generico come di origine italica.

sia dei martiri sia addirittura dei vescovi del IV e dell'inizio del V sec.)³¹⁸; diversamente, secondo il metodo del compilatore di prendere in considerazione, data la sovrabbondanza di nomi, solo quei santi che sono *in amplissima festività in suis locis*,³¹⁹ sarebbe stato incluso nell'elenco anche qualche istriano. In tal modo si potrebbe spiegare il fatto che alcune regioni sono molto bene rappresentate nel martirologio (specialmente Roma con il suo circondario e l'Africa) mentre altre sono quasi assenti (ad esempio la Spagna e la Britannia)³²⁰. Il fatto che le regioni balcaniche occidentali e quelle delle Alpi orientali (e tra le italiane l'Istria) appaiano molto raramente nel martirologio o vi siano del tutto assenti (se si escludono i martiri sirmiesi e salonitani che entrarono nel martirologio provenienti dai calendari orientali³²¹, si riferiscono a questo territorio solo tre menzioni, rispettivamente per il Norico, per la *Pannonia Superior* e per la Rezia)³²² è spiegabile supponendo che gli elenchi italici non considerassero questi martiri, quelli greci d'altronde non penetrassero così lontano in Occidente e gli elenchi aquileiesi evidentemente non oltrepassassero l'ambito locale. Il culto dei martiri istriani, anche di quelli che le fonti indicano come personaggi storici (ad esempio Mauro di Parenzo e Giusto di Trieste) era locale e anteriormente al Martirologio Geronimiano non usciva dall'ambito cittadino o diocesano. Con ciò non possiamo, ovviamente, spiegare il motivo per cui il compilatore non conoscesse i martiri istriani, soprattutto se si pensa che compilava il martirologio nella relativa vicinanza dell'Istria, ma unicamente il suo metodo di lavoro molto disorganico.

³¹⁸ L. DUCHESNE, introduzione alla prima edizione del *MH* (AA SS Nov. II/1 [1984], p. LXXIII s.).

³¹⁹ Ps. HIERONYMUS, *Epist. ad Chromatium et Eliodorum* (*MH*, p. 2); ACHELIS, *Die Martyrologien*, 94; GRÉGOIRE, *Manuale*, 135 s.

³²⁰ L. DUCHESNE, *o.c.*, 46-57; ACHELIS, *Die Martyrologien*, 98 ss.; AIGRAIN, *L'hagiographie*, 36 ss.

³²¹ F. NAU (ed.), *Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques*, in: *Patrologia orientalis* 10 (1915), 14 ss.

³²² *MH*, *Mai* 4 (229); *Iun.* 4 (302) e *Aug.* 5 (418); cfr. AIGRAIN, *L'hagiographie*, 38.

Se per un verso è sorprendente, nel Martirologio Geronimiano, l'assenza dei martiri istriani, lo è altrettanto la ricchezza agiografica medioevale istriana, e soprattutto triestina. Nell'ambito istriano sorsero varie leggende con alcuni elementi comuni. Secondo i criteri fissati da H. Delehaye sono tutte riconducibili al quarto o al quinto gruppo degli scritti agiografici, cioè alle vite romanzate o fittizie ³²³. Non conosciamo con certezza le fonti relative all'origine di queste leggende, le possiamo soltanto supporre. In alcune di esse si tratta indubbiamente di tradizione orale ³²⁴. Per la maggior parte di esse invece possiamo considerare come unica fonte il possesso delle reliquie del luogo o importate, e la loro venerazione sia nel giorno della ricorrenza del loro trasporto in città (*ingresso*), sia nel *dies natalis* del martire. Nelle leggende dell'ambito istriano non si tratta di martiri nativi del luogo e pertanto esse non possono essere fonte per la conoscenza delle origini del cristianesimo nei rispettivi luoghi. Ed è proprio il caso delle vergini aquileiesi a dimostrare in che modo si era formato il culto in base alle reliquie importate. Le leggende si scrivevano soprattutto per suscitare la devozione verso i martiri. Il secondo motivo, forse meno evidente, era presumibilmente il desiderio di aumentare la reputazione della locale comunità ecclesiale collocando la sua origine in un tempo più remoto possibile. Quest'ultimo però non emerge particolarmente: nelle leggende infatti non figurano fedeli cristiani appartenenti agli alti gradi della gerarchia ecclesiastica, ciò che caratterizzava invece le leggende che tendevano a dimostrare l'antica origine dell'organizzazione ecclesiale. Che il possesso delle reliquie fosse stato vero-

³²³ DELEHAYE, *Les légendes*, 106 ss. ha inserito nel quarto gruppo le notizie romanzate il cui fondamento non è la fonte scritta ma che sono frutto unicamente della fantasia dell'autore il quale **combina** gli elementi reali e fantastici (il retroscena storico è ridotto al minimo, solitamente solo al nome del santo, alla chiesa a lui dedicata e alla sua festività), e nel quinto gruppo le notizie inventate senza alcun nucleo storico («romans d'imagination»).

³²⁴ DELEHAYE, *Les légendes*, 69 s.

similmente la causa principale dell'origine di queste leggende lo dimostra il fatto che la maggior parte di esse si riferisce alla città in cui il culto delle reliquie, secondo le testimonianze delle fonti dell'alto medioevo, era maggiormente sviluppato: e precisamente a Trieste ³²⁵.

B. I martiri triestini

Fra le leggende triestine ³²⁶ è collocata nel tempo più remoto quella del presbitero Primo, del diacono Marco e dei due laici Giasone e Celiano (*BHL* 6923): questi avrebbero subito il marti-

³²⁵ *Chronicon Gradense* (ed. MONTICOLO, *Cronache*, 37) e dopo di questa *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. prima (p. 38); ed. secunda (p. 70) nonché DANDOLO, *Chronica*, A. 568 (p. 75) riferiscono che al tempo della migrazione dei Longobardi in Italia nel 568 il presbitero Geminiano in base alla rivelazione divina trovò nella distrutta città di Trieste tra le pareti delle chiese ed altrove all'interno della città reliquie di 42 martiri che poi fece trasportare a Grado. DANDOLO, *Chronica*, A. 579 (p. 84) riferisce che il patriarca Elia diede sepoltura alle reliquie dei 42 martiri nella chiesa di S. Vitale a Grado. Il valore di questa tradizione si svaluta dal numero 42; si tratta infatti di un numero tipizzato che si riscontra spesso nelle leggende dei martiri. Così si ritrovano 42 martiri nella leggenda di s. Callisto (*BHL* 1523), passati poi negli elogi su s. Calepodio nel martirologio di Beda e di Usuardo (BEDA, *Mai* 10 [Édit. prat., 84]; USUARDUS, *Mai* 10 [p. 227]) e nel MR, *Mai* 10(4) (p. 181). I 42 martiri sono citati anche nel MH, Apr. 12 (p. 184).

³²⁶ Le leggende dei martiri triestini ci sono note (ad eccezione del primo gruppo di martiri) da due manoscritti: nel breviario del sec. XIV, conservato nella Biblioteca civica di Trieste, e nel manoscritto scritto intorno al 1740 dal canonico Aldrago Piccardi, più tardi vescovo di Pedenà. Basandosi su tali manoscritti pubblicò queste leggende KANDLER, *Pel fausto ingresso* (senza paginazione, allegato degli *Atti dei Santi Martiri Tergestini*: leggende di Lazzaro, Apollinare, Eufemia e Tecla, di Servolo, Zenone e Giustina, di Giusto e di Sergio e Bacco), parzialmente anche in CDI, aa. 200 (Apollinare), 202 (Lazzaro), 256 (Eufemia e Tecla), 290 (Giusto). Cito tutte queste leggende dalle due edizioni di Kandler (eccetto le leggende di s. Servolo e di s. Giusto). Le leggende dei santi Giusto, Servolo, Apollinare, Lazzaro, Giustina e di Eufemia e Tecla sono note anche dalla traduzione ovvero dall'adattamento italiano: MANZUOLI, *Vite e fatti*, 38-69; cfr. anche CIAN, *Il manoscritto*, 327-349. In edizione ridotta, tradotta in latino, la leggenda del martire Lazzaro è stata pubblicata da D. PAPENBROCHUS in AA SS Apr. II (1866), 66-67. L'inno in latino in onore del martire Lazzaro è stato pubblicato da KANDLER, *L'Istria* 4 (1849), 93 s. I martiri triestini sono stati presentati, alla luce della tradizione leggendaria, da IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 392 ss.; BUTTIGNONI, *S. Giusto*, 61 ss.; CUSCITO, *Martiri*, 81-85; adesso fondamentale GRÉGOIRE, *Le passioni*; gli altri contributi in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*.

rio al tempo della persecuzione sotto l'imperatore Adriano. Breve riassunto della *passio* ³²⁷:

Fuggendo, al tempo della persecuzione di Adriano, i cristiani sulle montagne e nei luoghi deserti, e nascondendosi nelle grotte, il presbitero triestino Primo, ormai vecchio, ed il trentottenne diacono Marco si presentarono spontaneamente agli inseguitori pagani. Il preside Artasio li fece chiamare davanti a sé per interrogarli. Avendo essi offeso gli dei pagani li fece flagellare e torturare con il fuoco. Nel proseguimento dell'interrogatorio Marco negò polemicamente l'esistenza degli dei pagani Giove, Mercurio e Apollo. Siccome anche il presbitero giurava sulle parole del suo diacono il preside fece versare loro in bocca dello zolfo liquefatto. I sacerdoti pagani incitavano il preside a far torturare sia lui sia i due chierici, ed egli li fece nuovamente torturare con il fuoco. Ma né i precedenti né i presenti tormenti arrecarono loro dolore. Allora il preside fece bastonare i cristiani rimasti in città e poi li cacciò fuori: erano in ottantadue. Due di essi, Giasone e Celiano, soccomberono alla tortura. Quindi il preside condannò i due chierici a morte per decapitazione. Furono uccisi presso il terzo miglio dalla città. I loro corpi furono seppelliti di notte da parte dei cristiani usciti dai nascondigli. Il giorno del martirio: 10 maggio.

La leggenda appartiene agli scritti agiografici piuttosto scendenti. Pur non contenendo miracoli (eccetto il fatto che la tortura non provoca dolore ai due santi), l'esposizione è sciatta e la sua struttura debole. Accennando alla parte avuta dai sacerdoti pagani come animatori della pena e alla sepoltura al terzo miglio dalla città la leggenda ricorda quella di s. Ermacora ³²⁸. Il numero dei cristiani, ottantadue, è tipizzato, o meglio, ricavato dai numeri tipizzati ³²⁹. Il modello della leggenda non è riscontrabile con cer-

³²⁷ AA SS, Mai 2 (1866), 495 s.; IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 389 ss.; BUTTIGNONI, *S. Giusto*, 87 s.; I. DANIELE, *Primo, Marco, Giasone e Celiano*, BS 10 (1968), 1108; GRÉGOIRE, *Le passioni*, 106 ss.

³²⁸ *Passio Hermagorae et Fortunati* 6, 11, 14, 21 s.; *Cronica de singulis patriarchis* (ed. MONTICOLO, *Cronache*, 10); cfr. *supra* p. 58 n. 75.

³²⁹ Il numero 82 è probabilmente composto dai numeri tipizzati 42 oppure 72; sul primo (*inventio e translatio* delle reliquie dei 42 martiri triestini nell'anno 568) vedi n. 325; il numero 72 si riscontra nella leggenda dei martiri di Concordia (ZOVATTO, *Le origini*, 96-101).

tezza, forse ce n'è più di uno. Alcune caratteristiche comuni la collegano con la leggenda romana del presbitero Calepodio e dei suoi compagni, martiri romani, parimenti venerati il 10 maggio ³³⁰. Le fonti più antiche e le annotazioni nei calendari dell'alto medioevo non ci offrono alcun sostegno in proposito: questi nomi infatti (che si riscontrano effettivamente tra i martiri) non compaiono mai così collegati né vengono menzionati in questo giorno, tranne nell'attendibile annotazione sul martire Marco nel Martirologio Geronimiano ³³¹. Le annotazioni sui rimanenti martiri nei martirologi sono cronologicamente e localmente individuabili per cui non li possiamo ritenere come substrato alla nostra leggenda. Questa è di carattere strettamente locale e di origine tarda: i martiri non vengono infatti menzionati né dalle vecchie cronache veneziane né da Dandolo (sebbene egli sia un buon conoscitore dei martiri istriani e menzioni i martiri della Venetia del tempo di Adriano) ³³², né li riscontriamo nei calendari e nei libri liturgici aquileiesi ³³³. Secondo la tradizione veronese il vescovo Annone avrebbe trovato, con l'aiuto della sorella Maria, nel 755 le reliquie di Primo e di Marco, e le avrebbe riposte nella chiesa di s. Fermo ³³⁴. A parte il fatto che per il nome del primo martire il materiale onomastico dell'ambito istriano (tranne quello di Pola) rivela una notevole frequenza ³³⁵ non così per i rimanenti nomi della leggenda, per non parlare del preside Artasio che è un *unicum*

³³⁰ AA SS Mai II (1866), 499-500; in entrambi i casi si tratta di un gruppo di martiri e di lotta contro il culto di Giove, in entrambi si menziona un rilevante numero di accompagnatori (nella leggenda romana 68).

³³¹ MH, Mai 10 (p. 243, v. 116 ss.): *item Felicis Marci Nappoli*; DELEHAYE, nel commento (p. 246, n. 118) esprimeva il parere che le due ultime parole dovessero essere legate in «Marcianopoli».

³³² *Chronica*, A, 127 ss. (p. 17).

³³³ BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 37 (neppure il calendario degli inizi del sec. XVI registra al 10 maggio questi martiri triestini [!]; sostanzialmente sono molto rari i calendari che prendono in considerazione questi martiri [AA SS Mai II, 1866, 495 E]).

³³⁴ AA SS Mai II (1866), 495 B; cfr. KANDLER, *CDI*, A. 781-810.

³³⁵ Il cognomen *Primus* si ritrova nelle seguenti iscrizioni: I.I. X,1 (*Pola*), 14; 107; 156; 164; 172; 322; X,2 (*Parentium*), 226; X,4 (*Tergeste*), 143.

in tutta la storia romana³³⁶. Possiamo ritenere che la leggenda non rispecchi per nulla le reali circostanze di Trieste e dell'Istria, e che sia, per quanto riguarda la conoscenza degli inizi del cristianesimo nell'ambito istriano, praticamente senza alcun valore.

Nel periodo delle persecuzioni dei cristiani sotto l'imperatore «Antonino» sono collocati, nelle due leggende triestine, i martirî di Lazzaro e di Apollinare³³⁷.

La leggenda del martire Lazzaro (BHL 4808) narra del settantottenne diacono della chiesa triestina, il quale, al tempo dell'imperatore «Antonino», allorché i cristiani venivano minacciati di morte con il fuoco³³⁸, fu fatto rinchiusere in carcere dal *praeses* Pompeo e dopo un breve interrogatorio fu fatto flagellare e quindi fu decapitato fuori dalle mura cittadine (da notare la difesa aggressiva del martire, caratteristica di quasi tutte le leggende istriane). Eutropia, appartenente a una facoltosa e distinta famiglia cristiana, diede, secondo l'usanza cristiana, degna sepoltura ai suoi resti mortali. Il giorno del martirio: 12 aprile³³⁹.

³³⁶ *Artasius praeses*. Né *Nomenclator*, né I. KAJANTO (*The Latin Cognomina*, Helsinki 1965), né B. LÖRINCZ - F. REDÖ, *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum* I, Budapest 1994 registrano alcun Artasio.

³³⁷ La datazione stessa degli eventi prospettati dalla leggenda risulta difficile a causa di questa imprecisa e difettosa indicazione. KANDLER, *Pel fausto ingresso*, datò i fatti della leggenda di Lazzaro nell'anno 142 e quelli della leggenda di Apollinare nel 151 (ossia al tempo di Antonino Pio), mentre nella seconda edizione nel *CDI* pose la leggenda di Lazzaro nel 202 e quelle di Apollinare nel 200 (al tempo di Settimio Severo). MANZUOLI, *Vite et fatti*, 56 e 60 datava entrambi i martiri nel 251, il che è assurdo dal momento che allora non governava nessun Antonino. Secondo la versione della leggenda di s. Lazzaro, pubblicata in *AA SS* Apr. II (1866), 67, Lazzaro sarebbe morto nel 242, il che è assurdo per lo stesso motivo. D. Papenbroch, in base alla corrispondenza con Martin Bauzer, dice che questi conosceva la versione latina della leggenda di Lazzaro che datava la morte del martire nel 151 (*AA SS* Apr. II [1868], 68). Su Lazzaro vedi anche A. AMORE, *Lazzaro*, BS 7 (1966), 1156; GRÉGOIRE, *Le passioni*, 104; CIAN, *Il manoscritto*, 338-341 (traduzione italiana della *Passio*).

³³⁸ La notizia secondo cui l'imperatore Antonino inviò il decreto (*relatio*; nella leggenda di Apollinare *praeceptum*) in tutte le città ordinando che fossero bruciati tutti i cristiani è del tutto anacronistica e non è attribuibile a nessun imperatore. Dal tipo della pena minacciata si avvicina soprattutto alla persecuzione di Nerone, di cui si sa però che era locale e non ordinata con editto (cfr. p. 51 n. 54 *supra*).

³³⁹ Secondo la versione della leggenda in *AA SS* Apr. II (1866), 67 la data del martirio sarebbe il 1 aprile.

La leggenda non ha alcun valore storico. La datazione è superficiale, le condizioni storiche sono rappresentate in maniera errata (la menzione del luogotenente, il suo arrivo in città e l'inizio dell'inchiesta durante la notte)³⁴⁰, ossia in modo stereotipato (la menzione dei genitori cristiani che, in rapporto all'età del martire, sposta l'esistenza del cristianesimo indietro di quasi mezzo secolo, l'elemosina, la definizione degli dei pagani come inanimate sculture di pietra o di bronzo, la sepoltura da parte di una distinta cristiana)³⁴¹; l'errore dimostra che la leggenda fu scritta secondo il modello delle leggende appartenenti al tempo delle tetrarchie. In un passo appare infatti la definizione dell'imperatore al plurale (*imperatores*)³⁴². Il modello della leggenda non ci è noto. Il Martirologio Geronimiano annota in questo giorno (tra oltre ottanta martiri menzionati solo nominalmente, cioè senza indicare il luogo del martirio) anche un ignoto Lazzaro³⁴³. Forse fu proprio la menzione del martire a dar origine alla leggenda di Lazzaro³⁴⁴. Siccome tra i martiri noti con questo nome il culto di Lazzaro viene menzionato il 12 aprile solamente a Trieste (e attraverso Trieste anche a Verona) si potrebbe desumere che la leggenda si basi su un avvenimento reale in città (per quanto lo presenti in maniera molto poco attendibile) o almeno sul possesso delle reliquie³⁴⁵. È difficile infatti pensare che la leggenda abbia avuto origine da una annotazione per così dire anonima, quali se ne riscontrano nel Martirologio Geronimiano a centinaia. Il pro-

³⁴⁰ L'arrivo in città di notte e le perquisizioni in massa fanno parte dei mezzi d'espressione letterari per rendere più drammatica la narrazione. Cfr. tavola 5, p. 240 sotto (*Passio s. Pelagii* 3 - *Acta s. Maximiliani* 11).

³⁴¹ Vedi tavola II, pp. 158 ss.

³⁴² *Lectio* 5: *ipsi imperatores*.

³⁴³ *MH*, Apr. 12 (p. 184, v. 106): ... *et alibi* ... *Lazari*...

³⁴⁴ Il fatto stesso che l'atto nel *MH* è indubbiamente anteriore alla leggenda esclude la possibilità che la leggenda abbia avuto origine nel IV sec. come riteneva KANDLER, *CDI*, a. 202 (nel commento), il quale non mostrava senso critico neppure nei confronti delle altre leggende.

³⁴⁵ Sulle reliquie del martire Lazzaro, conservate nella cattedrale di Trieste, v. BELLOMI, *L'autenticità*; CIAN, *Il culto*, 25 s.; CORRAIN, *Reliquie*, 142-146 (fondamentale).

blema resterà pertanto aperto finchè non si scopriranno nuove fonti ³⁴⁶. La leggenda in ambito istriano (tranne che a Trieste) non ebbe particolare importanza; nell'ambito aquileiese e veneziano il culto di questo martire viene menzionato solamente a Verona. Il vescovo di Verona Annone ebbe cura di trasportare nel 755 a Verona anche le reliquie di questo martire triestino ³⁴⁷.

Dal lato formale e contenutistico appare più vivace la leggenda del suddiacono Apollinare (*BHL* 633), discepolo del presbitero Martino, il quale avrebbe subito il martirio da parte del *praeses* Lucinio al tempo dell'imperatore «Antonino» allorché i cristiani venivano minacciati di morte con il fuoco. Le torture di Apollinare ricordano il martirio del diacono Lorenzo a Roma al tempo dell'imperatore Valeriano (ambedue i martiri furono arrostiti sullo spiedo), ma nel nostro caso la tortura è ancora più crudele (Apollinare, durante l'arrostitimento, veniva picchiato con nodosi bastoni da quattro uomini) ³⁴⁸. Anche questa leggenda si conclude con la decapitazione fuori delle mura cittadine e con la sepultura cristiana. Il giorno del martirio è collocato al 6 dicembre ³⁴⁹.

La leggenda contiene vari elementi inverosimili: vi si menzionano infatti guarigioni miracolose, due volte viene menzionata la potenza miracolosa del segno della croce, mentre al martire, come nel caso delle vergini aquileiesi, la tortura non provoca alcun dolore. L'origine della leggenda non ci è nota. In base ad alcune

³⁴⁶ Analoga a questo caso è l'origine del culto di Fermo e Rustico a Verona. Il vescovo Anno ricevette le reliquie di questa coppia – come anche le reliquie di Lazzaro – da Trieste e precisamente da persone che le avevano avute dalla *civitas Capris*. L'annotazione non chiara su questi due martiri orientali o africani in *MH* (*Aug.* 9, p. 427 s.) con l'acquisizione delle reliquie – similmente al caso di Lazzaro – serviva come base per la modellazione della leggenda dei martiri del luogo; Cfr. PICARD, *Le souvenir*, 676 s.

³⁴⁷ *AA SS* Apr. II (1868), 68 C; cfr. anche KANDLER, *CDI*, A. 781-810. Le cronache veneziane, che a dir il vero menzionano numerosi martiri triestini, non menzionano Lazzaro. Così pure non lo nominano i calendari dell'ambito aquileiese. Un ampio elogio del martire Lazzaro è contenuto nel manoscritto fiorentino del martirologio di Usuardo (*AA SS* Apr. II, 68 B).

³⁴⁸ *Lectio* 4; cfr. *MR*, *Aug.* 10(1) (p. 331 s.).

³⁴⁹ Vedi F. CARAFFA, *Apollinare di Trieste*, *BS* 2 (1962), 249; GRÉGOIRE, *Le passioni*, 104 s.; CIAN, *Il manoscritto*, 341 ss. (traduzione italiana della leggenda).

somiglianze (ma anche ad alcune significative differenze, che talvolta si escludono tra di loro) non possiamo parlare di una diretta dipendenza di questa leggenda da quella di Lazzaro. Le due leggende sono collocate, a dir il vero, nello stesso periodo della persecuzione dei cristiani e in ambo i casi viene riferito che i cristiani venivano minacciati di morte con il fuoco ³⁵⁰. In ambo i casi riscontriamo l'assurdo uso del plurale *imperatores* ³⁵¹ ed in ambo i casi i martiri vengono decapitati e non arrostiti sullo spiedo come risulterebbe dall'editto dell'imperatore. Tuttavia nella leggenda triestina vengono menzionati due diversi persecutori (*prae-sides*) ed anche la comunità cristiana è diversamente presentata in città. Secondo la prima leggenda il protagonista sarebbe Lazzaro ed il numero dei cristiani sarebbe poco rilevante (*aliquanti*), nella seconda invece i protagonisti sarebbero (contemporaneamente!) il presbitero Martino ed il suddiacono Apollinare, attorno ai quali si riversava la *multitudo populorum*. Il fatto che i cristiani si nascondessero durante le persecuzioni sulle montagne, pur essendo storicamente provato, è nel nostro caso stereotipato (nelle vicinanze di Trieste non potevano ovviamente nascondersi *in scissuris montium*) e in questi tratti ricorda la leggenda di Primo e Marco. Le circostanze che hanno dato origine a questa leggenda sono avvolte nelle tenebre ancor più che nel caso della leggenda di Lazzaro: in nessun martirologio infatti viene menzionato il culto di Apollinare al 6 dicembre. La leggenda ebbe probabilmente origine in base al culto delle reliquie di Apollinare dopo che furono traslate da Ravenna ³⁵²; è noto infatti che tra le due coste avvenivano scambi di reliquie dei santi. Apollinare di Ravenna sarebbe stato un santo molto venerato in Istria, addirittura come apostolo ³⁵³. Tuttavia la leggenda triestina non arrivò al punto di

³⁵⁰ *Lectio 1.*

³⁵¹ *Lectio 3.*

³⁵² LANZONI, *Le diocesi*, 864; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 108.

³⁵³ Cfr. *supra* p. 88 n. 163.

voler affermare l'origine apostolica della diocesi locale. Indubbiamente di origine più tarda di quella di Lazzaro non ebbe comunque notevole importanza fuori Trieste. Che si tratti di una leggenda tarda e di rilevanza locale lo dimostra il fatto che nella tradizione storiografica veneziana, la quale generalmente annotava gli avvenimenti in Istria, questo martire non è presente. Secondo la tradizione veronese la chiesa di questa città avrebbe ricevuto nel 755 anche le reliquie di questo martire triestino ³⁵⁴.

Per la conoscenza delle origini del cristianesimo a Trieste non ha alcun valore la leggenda dei martiri Sergio e Bacco, ufficiali di Massimino il Trace (o, secondo un'altra versione, di Massimiano Galerio) i quali avrebbero subito il martirio per la fede cristiana nel 234 o 303 ³⁵⁵. Si tratta di due santi molto popolari, dopo Giusto e Servolo i secondi patroni della città di Trieste ³⁵⁶. Inoltre l'alabarda di Sergio divenne il simbolo della città. La leggenda triestina è uno sciatto rifacimento di quella dei martiri legionari Sergio e Bacco, il culto dei quali era molto diffuso nel basso impero ³⁵⁷. In base alle reliquie di questi due martiri il loro cul-

³⁵⁴ AA SS Apr. II (1866), 68 C; cfr. KANDLER, *CDI*, A. 781-810; BELLOMI, *L'autenticità* (cfr. CIAN, *Il culto*, 26 s.) li ritiene (in base all'analisi osteologica di C. Corrain) inaffidabili; cfr. l'expertise di CORRAIN, *Reliquie*, 129 ss.

³⁵⁵ La *passio* è stata pubblicata in parte da KANDLER, *Pel fausto ingresso* (all'ultimo posto; il testo corre solo fino all'inizio dell'interrogatorio e per questa ragione è auspicabile l'edizione dell'intera *passio*). La leggenda triestina non viene presa in considerazione né da AA SS né da BS. Più ampi estratti del testo sono forniti da IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 422-429; BUTTIGNONI, *S. Giusto*, 51-59; MARINI, *Leggende*, 1402. Tutti e tre si basano sulla variante che è più strettamente collegata con la famosa leggenda di Sergio e Bacco: a differenza del testo pubblicato da KANDLER, datano il loro martirio al tempo degli imperatori Massimiano e Diocleziano. Cfr. GRÉGOIRE, *Le passioni*, 108.

³⁵⁶ KANDLER, *Pel fausto ingresso* (Introduzione); MARINI, *Leggende*, 1401 s.

³⁵⁷ La leggenda dei martiri militari Sergio e Bacco (AA SS, Oct. III [1868], 833-883; AB 14 [1895], 373-395; A. AMORE, *Sergio e Bacco*, BS 11 [1968], 876-879) narra di due ufficiali della *σχολὴ γενναιῶν* nell'esercito di Galerio (?) al confine siriano che non volevano adorare Giove e furono uccisi. La menzione dell'unità militare e del motivo dell'uccisione sono nella leggenda triestina del tutto uguali. La menzione di Galerio è storicamente inattendibile ed è l'unico punto d'appoggio per la datazione del martirio. Sul tipo dei martiri militari nell'agiografia greca vedi DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, New York 1975², 1 ss.; cfr. anche J. HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 828. Il culto di questi due martiri era molto diffuso in Oriente e in Oc-

to si sarebbe diffuso nell'ambito veneziano già alla fine del sec. VI, come risulta dalle cronache veneziane ³⁵⁸. Non ci è dato di sapere quando le reliquie di questo gruppo di martiri pervenissero a Trieste.

In questo gruppo di leggende è collocata quella del martirio delle vergini triestine Eufemia e Tecla (*BHL* 2717) che avrebbero subito il martirio al tempo di Valeriano e Gallieno nel 256 ³⁵⁹. Per poterla più facilmente paragonare con la leggenda delle vergini aquileiesi dallo stesso nome (e con le altre leggende istriane) mi sembra opportuno darne un breve riassunto:

La cristiana Epifania, vedova del senatore Demetrio, cristiano pure lui, ebbe due figlie, la quattordicenne Eufemia e la dodicenne Tecla ³⁶⁰. La figlia maggiore fu chiesta in sposa dal facoltoso pagano Alessandro, ma Eu-

cidente, viene infatti annotato dai martirologi occidentali e orientali (*MH*, Oct. 7 [p. 545, n. 20]; *Synax*, CP, 115-116; *MR*, Oct. 7(2) [439]). In Oriente il loro culto era diffuso già nel sec. IV (cfr. DELEHAYE, *Les origines*, 210). Il culto di questi due santi si riscontra nel sec. VI a Costantinopoli (DELEHAYE, *Les origines*, 240) donde si era probabilmente diffuso in Occidente: lo si riscontra a Roma (DELEHAYE, *Les origines*, 325) e a Tours (*ibid.*, 357). A Trieste il culto si diffuse forse direttamente da Bisanzio oppure indirettamente da Ravenna.

³⁵⁸ *Chronicon Gradense* (MONTICOLO, *Cronache*, 34); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. prima; ed. secunda; ed. tertia (p. 36, 42, 67, 75, 142). In entrambi i casi si tratta di variazioni della stessa notizia sull'accoglimento delle reliquie e sulla consacrazione della chiesa di Sergio e Bacco a Constantiaco nel territorio veneziano, secondo la datazione di queste fonti attorno all'anno 579. DANDOLO, *Chronica*, A. 650 (p. 98) data l'avvenimento nella metà del sec. VII. Agli inizi del sec. IX le reliquie di questi santi sarebbero state trasportate a Venezia, dove il loro culto ebbe una grande importanza (vedi AA SS, Oct. III, 858 s.; CARILE - FEDALTO, *Le origini*, 356, 363, 373, 383 s., 397 ss., 408). Il culto di s. Eufemia era in un certo senso politico; il culto di questi due santi rispecchiava pure gli interessi della politica bizantina nell'alto Adriatico.

³⁵⁹ La leggenda è stata pubblicata da KANDLER, *Pel fausto ingresso*; CDI, A. 256; AA SS, Sept. I, 606-608; traduzione italiana con alcune tipiche differenze: MANZUOLI, *Vite et fatti*, 64-69; CIAN, *Il manoscritto*, 346-349. Cfr. anche IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 399-405; BUTTIGNONI, *S. Giusto*, 75-79; C. CALLOVINI, BS 5 (1964), 168; GRÉGOIRE, *Le passioni*, 105.

³⁶⁰ Alla domanda del preside quanti anni ha Tecla risponde (*Lectio* 4): *Per fidem me interrogas, aut de die nativitatibus meae me requiris? Sed quia me conjurasti de Dei mei nomine, dicam tibi: Ego sum annorum duodecim, soror vero mea quattuordecim*. Che l'indicazione si riferisca agli anni della vita e non al tempo dell'appartenenza alla comunità cristiana lo mostra anche il testo della leggenda aquileiese in cui Tecla ha parimenti dodici anni.

femia, educata nello spirito cristiano e votatasi alla verginità, lo respinse. Essendosi Alessandro offeso e avendo saputo dallo schiavo che era cristiana, cercò di rovinarla. Pertanto la denunciò al preside Questilio il quale la fece venire in tribunale per interrogarla. Eufemia non volle sacrificare a Giove e durante l'interrogatorio denunciò sua sorella Tecla che si associò volentieri al martirio e alla morte. Persistendo essa nella fede cristiana il preside iniziò la tortura. Dapprima fece versare sulle loro teste olio bollente, quindi le fece legare al cavalletto di tortura e bastonare e poi lacerare i loro petti con uncini; infine, non avendo provato esse alcun dolore, fece cospargere i loro corpi con letame di galline e poi stritolare³⁶¹. Non essendosi piegate al suo volere le fece decapitare. La madre Epifania distese per terra una tovaglia (*sabana*) affinché il loro sangue non penetrasse nel suolo³⁶². Quindi riportò a casa la tovaglia insanguinata come reliquia e seppellì i loro corpi accanto a quelli degli altri martiri. Il giorno del martirio: 17 novembre.

Neppure questa leggenda contiene dati storicamente attendibili con cui poter lumeggiare la storia del cristianesimo a Trieste al tempo delle persecuzioni. Essa si distingue dalle altre per alcuni cliché tolti dal patrimonio della letteratura agiografica, ad esempio il fatto di respingere lo sposo pagano (con uno sfondo reale, poiché è noto che avvenivano casi simili)³⁶³, il sadico tormento delle donne (il fatto di cospargere su di esse la brace, di lacerare e recidere i seni)³⁶⁴. L'atto di cospargere con il letame di pollame è invece quasi privo di analogie e la sua origine è da ricercare nella fantasia popolare³⁶⁵. Il fatto di raccogliere il sangue

³⁶¹ Nella versione fornita da MANZUOLI, *Vite et fatti*, 68, con escrementi di asino.

³⁶² Nella versione fornita da MANZUOLI, *Vite et fatti*, 69, raccolse il loro sangue in due recipienti.

³⁶³ Cfr. HARNACK, *Die Mission*, 406; p. 92 n. 170 *supra*.

³⁶⁴ Cfr. p. 92 n. 170 *supra*.

³⁶⁵ Il cospargimento con lo sterco di galline (secondo un'altra variante con quello di asino) ha nelle leggende istriane una sola analogia. Nella leggenda del martire triestino Servolo si accenna che dopo ogni sorta di torture, prima del martirio, gli fu versata addosso dell'urina. In entrambi i casi il senso di questo modo di procedere sta nel togliere mediante gli escrementi al martire la forza di non sentire affatto la tortura. Eufemia dopo tutte le torture disse: ... *nihil doloris sentimus* (*Lectio 5*). I consiglieri del *praeses* dopo che Servolo non sentì alcun dolore, dissero rivolgendosi a lui: *Iste multis magicis artibus imbutus est et, si quas ei poenas adhibere volueris, facit fantasias et nihil*

delle martiri nella tovaglia (*σινδων, sabana*) rispecchia il culto delle reliquie e ricorda il contegno dei cristiani in occasione dell'uccisione del vescovo Cipriano a Cartagine nel 259 ³⁶⁶.

La leggenda delle martiri triestine rappresenta una particolarità nel gruppo triestino. Il nome delle martiri si richiama alla leggenda aquileiese, da cui deriva, sebbene in maniera meno evidente, tranne che nei nomi: gli unici (molto deboli) punti in comune sono l'importanza di Trieste (nella leggenda aquileiese si tratta del luogo di partenza del padre di Eufemia Valenzio, mentre in questa Trieste risulta il primo centro cristiano dell'Istria e vanta numerosi martiri [!]), l'età delle martiri ³⁶⁷, il tradimento dello schiavo ed alcuni tratti comuni con la leggenda di s. Barbara ³⁶⁸. Elemento «aquileiese» in questa leggenda è il martirio in coppia, che tra le leggende istriane riscontriamo unicamente nel caso di Primo e Marco nonché in quella di Sergio e Bacco. I punti in comune con le leggende triestine di cui si è parlato sopra sono ancor più tenui: si tratta solamente di Trieste «città della provincia dell'Istria», la menzione dei cristiani del ceto senatoriale (punto in comune con la leggenda di s. Lazzaro) ³⁶⁹, la prova del sacrificio a Giove (punto in comune con la leggenda di s. Apollinare e con quella di Sergio e Bacco).

sentit, et tu sine causa in eum laboras. Sed lotio perfundatur et cognosces ab eo omnia maleficia effugari (SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 73). L'immaginazione secondo cui il contatto con gli escrementi toglie all'uomo la forza trae origine già dall'antichità (cfr. PETRONIUS, *Satyricon* 134; ed. M. HESELTINE, *LCL/Petr.*, 352).

³⁶⁶ *Acta proconsularia s. Cypriani* 5 (Th. RUINART, *Acta martyrum*, 263); DELEHAYE, *Les origines*, 60; Th. BAUMEISTER, *Heiligenverehrung I*, RAC 14 (1988), 119; 133 ss.

³⁶⁷ Dalla leggenda aquileiese non si rileva l'età di Eufemia, mentre si menziona l'età di Tecla, sua cugina, che concorda con quella della martire triestina (cfr. n. 360).

³⁶⁸ Gli elementi comuni sono il rifiuto del pretendente e la tortura sadica delle giovani con la recisione delle mammelle (vedi p. 92 n. 170). Elemento paradossale della leggenda aquileiese e triestina sta nel fatto che la *abscissio mamillarum* si riferisce alle giovani di età che va dai 9 (Erasma nella leggenda aquileiese) ai 14 anni.

³⁶⁹ W. ECK, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.*, «Chiron» 1 (1971), 381-406 (dell'intero periodo precostantiniano si conoscono soltanto una dozzina di senatori cristiani, nessuno dei quali appartenente all'ambito preso in considerazione); cfr. anche VITTINGHOFF, *Handbuch*, 271, 276 nota 50 e GUYOT - KLEIN, *Das frühe Christentum I*, 254-259, 452 ss.

Non ci sono noti né il tempo né il luogo dell'origine della leggenda. Il suo contenuto rivela chiaramente che essa è sorta sotto l'influsso della leggenda delle vergini aquileiesi, la quale ha come sfondo storico il trasporto delle reliquie di s. Eufemia e successivamente con ogni probabilità anche di quelle di altre martiri ad Aquileia. Paragonando la leggenda triestina con quella aquileiese possiamo dire che la prima si richiama ai nomi di due martiri molto note (in quella aquileiese ci sono due gruppi composti rispettivamente da una martire molto nota e dall'altra, meno nota) mentre non prende in considerazione le due martiri meno note, Dorotea ed Erasma. Le più antiche cugine del gruppo aquileiese diventano, nel gruppo triestino, sorelle, e qui ha nuovamente il ruolo più importante la più anziana e popolare Eufemia, mentre Tecla è la sua accompagnatrice. La parte del padre cristiano Valentiniano della leggenda aquileiese è sostituita in quella triestina dalla facoltosa e distinta madre Epifania.

Il fatto che dal gruppo delle martiri venerate ad Aquileia, nell'ambito istriano, appartenente ad Aquileia per quel che riguarda l'organizzazione ecclesiastica, si restringesse al culto delle due sante più note, le quali diventano protagoniste della leggenda triestina, lo dimostra la rappresentazione iconografica di queste due sante sull'arco absidale della basilica Eufrasiana di Parenzo della metà del VI secolo. Qui tra le *imagines clipeatae* delle dodici sante appaiono nella prima e nella seconda posizione sulla parete destra dell'arco rispettivamente Eufemia e Tecla ³⁷⁰. La leggenda non ha nulla di autentico ed è sorta posteriormente in base alla tradizione che accomunava le due martiri e in base al possesso delle reliquie, pervenute a Trieste quasi certamente da Aquileia. Pertanto neppure questa leggenda ci offre qualche ragguaglio sulle origini del cristianesimo a Trieste: essa si basa infatti su

³⁷⁰ I.I. X,2 (*Parentium*), 84 (fotografia alla p. 39); cfr. p. 440 n. 273 e 446 n. 294 e illustrazione n. 4. Sull'imposizione dei nomi delle sue sante nell'ambito aquileiese nei secc. V e VI (Eufemia e Tecla a Grado, Eufemia a Trieste) vedi CAILLET, *L'évergétisme*, 206 ss., 280.

fatti storici che riguardano solo marginalmente questa città e che certamente non sono anteriori al V o al VI secolo. La collocazione degli avvenimenti al tempo di Valeriano è opera dell'agiografo. Si tratta del noto persecutore dei cristiani e nello stesso tempo della «distribuzione» temporale in rapporto con le altre leggende triestine. La caratteristica di questa leggenda, paragonata sia alle altre triestine sia a quella aquileiese, è che in essa non viene nominato alcun personaggio della gerarchia ecclesiastica. Essa però presuppone altre tombe di martiri a Trieste ³⁷¹ e ciò conferma la sua origine tarda e nel contempo l'esistenza del culto dei martiri in città ³⁷².

La data del martirio, riferito al 17 novembre, è evidentemente conforme all'annotazione nel Martirologio Geronimiano in cui si menziona, in questa data, il martirio che Tecla avrebbe subito assieme a Diofido e Matrona nella provincia dell'Asia, ove però non si sa di che martire si tratti e se si tratta di una personalità storica ³⁷³. Riguardo alla data l'autore della leggenda si riferiva ad una notizia scritta autentica, risalente all'antichità, trasponendola dall'Oriente a Trieste. I martirologi storici ed il martirologio romano non prendono in considerazione questa notizia, tratta dal Martirologio Geronimiano. Gli autori di questi marti-

³⁷¹ Epifania seppellì le due figlie *juxta corpora aliorum Martyrum quib et ipsi antea talia pro Christi nomine perpessi sunt* (Lectio 6).

³⁷² Il culto di queste due martiri non oltrepassò mai l'ambito triestino. Sul destino delle reliquie ovvero sul culto delle martiri vedi KANDLER, *CDI*, a. 256 (commento); CUSCITO, *Storia*, 35 ss.; cfr. anche *infra* p. 424. Sulla consuetudine dei cristiani di seppellire i propri cari nelle vicinanze delle tombe dei martiri *quod multi cupiunt et rari accipiunt* (ILCV 2148) vedi B. KÖTTING, *Grab*, *RAC* 12 (1982), 387 s. (con bibliografia particolareggiata); J. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitafi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981, 241 ss.; Y. DUVAL, *Auprès des saints corps et âme*, Paris 1988.

³⁷³ *MH*, Nov. 17 (603): ... *et in Asia Filiae Matronae et Teclae virginis...* in Asia natale sanctorum Diophidis Matronae Teclae virginis et Didae. Di questa Tecla dice nel commento DELEHAYE, *MH*, 604 n. 19: «Tecla hodierna quae sit, parum constat». Tecla non viene menzionata nel martirologio siriano nell'originale e nemmeno nella traduzione greca (vedi *AA SS*, Nov. II/1 [1894], LXII), in questo giorno non viene menzionata neppure nel *Synax*, *CP*.

rologi non conoscevano la leggenda triestina e neppure la maggior parte delle altre, altrimenti l'annotazione nel Martirologio Geronimiano sarebbe elemento sufficiente per tradurla in uno dei tanti elogi dei martiri fittizi di cui si ha conoscenza. Non ci è noto il tempo dell'origine della leggenda. Al Martirologio Geronimiano nel territorio italico venivano sostituiti dal sec. IX in poi i martirologi storici: specialmente ne sostituiva la funzione quello di Usuardo³⁷⁴. Considerando il fatto però che Adone (il quale raccoglieva il materiale anche in Italia)³⁷⁵ non prende in considerazione queste martiri – e neppure Usuardo, il quale era bene informato sui martiri di questo territorio³⁷⁶ – dimostra che la leggenda ebbe origine probabilmente dopo il secolo X. Non essendo possibile prevedere di poter verificare il nesso tra i dati del martirologio e la leggenda è parimenti impossibile precisare il tempo dell'origine della leggenda.

³⁷⁴ Lo dimostra il paragone stesso del numero dei manoscritti conservati. Dell'ambito aquileiese-veneziano non si è conservato neppure un manoscritto del *MH* (di tutta l'Italia sei, di cui solo tre «codices pleniores»; vedi *AA SS Nov.* II/1, VIII ss.), mentre si sono conservati addirittura cinque manoscritti del martirologio di Usuardo (in tutta l'Italia più di cinquanta; v. QUENTIN, *Les martyrologes*, 675 ss.).

³⁷⁵ ADO accenna nell'introduzione al suo martirologio (edd. J. DUBOIS - G. RE-NAUD, p. 25): *Huic operi... adiuvit venerabile et perantiquum Martyrologium ab urbe Roma Aquileiam cuidam sancto episcopo a pontefice Romano directum et mihi postmodum a quodam religioso fratre aliquot diebus praestitum. Quod ego diligenti cura transcriptum, positus apud Ravennam, in capite huius operis ponendum putavi.* QUENTIN, *Les martyrologes*, 478, riteneva che dietro questo giudizio si celasse il cosiddetto *Vetus Romanum* o *Parvum Romanum* dal quale avrebbe attinto Adone. DUBOIS (*Les martyrologes*, 43; l'edizione di ADO, p. 24) è dell'opinione che Adone abbia composto questo *Vetus Romanum* tra la prima e la seconda edizione del suo martirologio; l'autore si sarebbe premunito in questo modo di fronte alla critica. Secondo l'ipotesi fatta da MARCON (*Dove nasce*), tuttavia dalle ricerche più recenti superata, l'opera accennata da Adone nasconderebbe *MH* nella sua prima, non conservata, versione (del sec. V), ossia del tempo anteriore alla definitiva redazione compiuta nei monasteri della Gallia dopo l'anno 600.

³⁷⁶ Vedi l'edizione di J. DUBOIS, p. 97 ss.

Tavola 2:*Leggende dei martiri triestini*

Il nome	PRIMUS, MARCO, etc.	LAZARUS
datazione	cum imperium obtineret Hadrianus... VI Idus Majas, sub imperatore Hadriano	imperatore Antonino pridie Idus Aprilis
carattere della persecuzione	multa persecutio... saeuissimas poenas tolerabant	saeuissima persecutio ...misit relationem per universas civitates... igne concremaretur
reazione dei fedeli	in speluncis et montibus et per cavernas terrae, vel per deserta loca se in abditis celabant	
luogo	apud Tergestinam civitatem, quae est Istriae provinciae	apud hanc civitatem Tergestinam
persecu- tori locali	praesidatum mereretur quidam...nomine Artasius sacerdotes idolorum... quidam (sc. delator)	praesidatus cingulum Pompeius... delatores ... aliquanti ex officio
culto pagano	nescitis deos immortales, Jovem, Mercurium, Herculem, Junonem, Minervam, Apollinarem et alios, qui in hac urbe consistere videntur	

APOLLINARIS	EUPHEMIA et THECLA	SERGIUS et BACCHUS
temporibus Antonini imperatoris... die octavo Iduum Decembrium	temporibus illis cum imperium ob- tinerent Valerianus et Gallienus... XV Kalendas Decembres	imperante Maximino tyranno
nimia persecutio... praeceptum ut per universas civitates christiani inquisiti igne cremarentur.	nimia persecutio esset	edictum per singulas civitates in foro propositum, cum saevissima comminatione
universi vero christiani in scissuris montium... vitam suam transiebant.		
in civitate Terges- tina quae est Istriae provinciae.	apud civitatem vero Tergestinam, quae est Istriae provinciae.	
vir pessimus... Lucinius nomine... praeses...ministri	Alexander, deditus idolis... quidam de domesticis... Quaestilio praeses	imperator
Jovis idolum erigeretur... sacrifica deo magno Jovi	sacrifica deo magno Jovi	aram magni Jovis

il martire parla dei culti pagani	idola vacua sunt quae colitis... Jovis... adulter... omnes enim figmenta sunt	lapides sunt et aeramentum et figmenta hominum manibus facta ... quos videmus lapides vos deos esse dicatis
stato del martire	presbyter nomine Primus... diaconus nomine Marcus, secundum seculi huius nativitatem genere nobiles	a parentibus christianis... ordinatus est diaconus
altri cristiani	jussit viros detineri qui in illa hora crediderunt... viri numero octoginta duo, ex quibus Jason... Celianus... Universi populi Christianorum	esse aliquantos (sc. christianos)... Eutropia... de genere christianorum et valde clarissimorum cum suis famulis
tortura	extensos... fustibus caedi et sub ventre eorum ignem accendi... sulfur inferri ac resolvi, et in ore amborum adigi... viros detineri... et fustibus caesos civitatem proijci	in carcerem recludi... virgis caedi
commento del martire		prudenti viro semel sermo dicitur
ammira- zione del martire	universi populi... dicentes: Magnus est deus christianorum, quem colunt isti, qui tormenta jam passi sunt talia... oramus... deus christia- norum, ut mereamur tui effici	
esecu- zione	foris civitatem, usque in tribus milliaribus	foras civitatem... spiculator gladio eum

menta s facta esse	idola vacua colentes	lapides enim et ligna...lapidibus et lignis non sacrificamus
Apollinaris subdiaconus	filias virgines duas, Euphemiam et Theclam, a paren- tibus christianis	Sergius erat princeps scholae gentilium... Bachus ejusdem et ipse scholae
presbiter Martinus ... (migravit ad dominum) multitudo populorum... viri religiosi	illustrissima femina et valde honesta, nomine Epiphania, relicta a Demetrio illustrissimo viro... Christi ancillae	
di...	extensum super craticulam positum nimium assari, et insuper fustibus nodosis a quatuor viris caedi... dexteram manum abscindi	carbones igneos super comam capitis earum mitti... extendi, et cum virgis caedi iterum in equleo suspendi, et angulari mamillas earum ... stercus pullinum supra dorsum earum aspergi et fricari
el		Homini sapienti semel dicitur verbum
omnes... dicentes: Magnus est deus christianorum qui taliam praestat credentibus in se		
educentes eum ministri una cum spiculatore	spiculator amputavit capita earum	

	... spiculator amputavit capita eorum	percussit, et caput ejus a collo separavit
sepultura	universi populi Christianorum, qui absconditi erant... in proximo loco sepelierunt	aromatibus ... preciosis lintheaminibus dignissime sepelivit
miracoli	venter noster non est ullo modo adustus ab igne... sanctis in ore fuit (sc. sulphur) tamquam homini ardorem patienti, dum aliquid frigidum biberit	

Volendo riassumere e valutare il contenuto storico delle cinque leggende si potrebbero trarre le seguenti conclusioni:

Tutte e cinque le leggende hanno un carattere prettamente locale: se si escludono infatti alcuni meno importanti manoscritti, esse non vengono prese in considerazione da nessun martirologio storico, e neppure dal Martirologio Romano. Esse appartengono al quarto gruppo delle leggende ³⁷⁷. Il loro nucleo storico è pertanto irrilevante e indeterminabile, riducendosi in tutti i casi al nome del martire (in due casi anche alla data: Lazzaro e Tecla), mentre dalle fonti disponibili in nessun caso risulta il luogo del

³⁷⁷ Cfr. p. 143 n. 323; per una valorizzazione adeguata delle leggende triestine come fonti storiche vedi GRÉGOIRE, *Le passioni*, 97-103.

foris muros civitatis,
amputatum est caput ejus.

nocte viri reli-
giosi... dignissime
sepelierunt in
proximo loco civi-
tatis Tergestinae

mater condiens cum
aromatibus sepelivit
juxta corpora aliorum
Martyrum

Dominus... faciebat
per eos signa magna
et prodigia. Infir-
mos curabant, et
caecis signaculo
crucis facto visum
reddebant...facto
autem signaculo Christi
supra ignem, ignis
extinctus est...
surrexit... desuper
craticula illaesus

nihil doloris sentimus,
sed quantum tu furis,
centuplum nos melioramur

martirio. Per quanto è dato attualmente di sapere, le leggende pertanto non descrivono i martiri triestini ma si richiamano ai nomi di altri martiri trasponendone il martirio a Trieste.

Per quanto riguarda le comuni caratteristiche delle leggende triestine vale la pena di accennare dapprima alla proporzionale distribuzione temporale dei martirii tra i potenziali ed effettivi persecutori dei cristiani, da Adriano ad «Antonino», a Massimino il Trace fino a Valeriano (ove si ripete che si tratta di persecuzione secondo l'editto dell'imperatore)³⁷⁸. Nel caso di «Antonino» è indicata addirittura la pena prevista dall'editto imperiale per i cristiani. Tranne che nella leggenda di Lazzaro, Trieste viene

³⁷⁸ Cfr. BARZANÒ, *Il cristianesimo*, 30-52.

ovunque indicata come città dell'Istria. I dati topografici delle leggende sono molto scarsi. Tranne Roma, donde sarebbe venuto il governatore (*praeses*) Lucinio, torturatore di Apollinare, e tranne una località non precisata nelle vicinanze di Trieste, dove sarebbe stato sepolto Apollinare, non viene menzionata alcuna località o regione. Aquileia, quale capoluogo di Venezia e di Istria, è del tutto ignorata. Termine tecnico di città è *civitas* che corrisponde all'uso tardo antico e medioevale. La definizione di Istria come provincia evidentemente non è intesa nel senso amministrativo-organizzativo ma semplicemente come territorio. In due leggende si accenna alla ricerca del riparo da parte dei cristiani sui monti e nelle grotte. Questo dato è solo parzialmente riferibile alla configurazione geografica nelle vicinanze di Trieste in quanto le grotte carsiche non si trovano sui monti. Tra i persecutori del luogo ha sempre la parte più importante il governatore incaricato specificatamente della persecuzione dei cristiani. Sembra del tutto superfluo notare a questo punto che il *praeses* risiedeva nel capoluogo della provincia, e Trieste non fu mai tra questi. L'Istria poi non fu mai amministrata da un governatore col titolo di *praeses*. Dalle fonti disponibili si può rilevare che tutti i nomi dei *praesides* sono immaginari³⁷⁹. Una sola volta si accenna al ruolo avuto dai sacerdoti pagani (i quali hanno un ruolo così rilevante nella leggenda aquileiese di s. Ermacora!), ed una sola volta si accenna al ruolo del servo delatore (come nella leggenda aquileiese delle

³⁷⁹ Definiti del tutto inattendibili già da BUTTAZZONI, *Del governo provinciale*, 45 s., 54 s., 84. All'infuori di Pompeio tutti i nomi, soprattutto di funzionari statali, sono vera rarità. Il governatore di *Venetia et Histria* non aveva avuto mai il titolo di *praeses*, titolo che venne in uso per i governatori di provincia nel II e nel III sec. confermandosi con le riforme di Diocleziano come il rango più basso tra i governatori di provincia (cfr. W. ENSSLIN, *Praeses*, RE Suppl. 8 [1962], 598-614). Da Augusto a Diocleziano non si trattava di provincia bensì di una delle italiche *regiones juridicorum* e da Diocleziano in poi le province istituite non venivano amministrate dal *praeses* ma da un *corrector* e dall'ultimo terzo del sec. IV da un *consularis* (vedi A. CANTARELLI, *La diocesi italiciana da Diocleziano alla fine dell'impero occidentale*, Roma 1964², 27 ss.; A. CHASTAGNOL, *L'administration du Diocèse Italien au Bas Empire*, «Historia» 12 [1966], 348 s. e ZACCARIA, *Il governo*).

quattro vergini). Come culto concorrenziale a quello cristiano si accenna specialmente a quello di Giove: ma questa è una caratteristica storicamente marginale delle leggende: si sa infatti che al tempo delle persecuzioni i cristiani dovevano fare atto di venerazione dell'immagine dell'imperatore ³⁸⁰. Oltre a Giove nella prima leggenda vengono nominati anche alcuni altri rappresentanti del pantheon romano, ma non vengono mai menzionati i culti orientali e i loro adepti. Una sola volta vengono menzionati i Giudei come uccisori di Cristo. Nella maggior parte delle leggende si ripetono definizioni stereotipe degli dei pagani come idoli inanimati. Le descrizioni della tortura sono in due casi riprese dalle leggende molto note, da quella di s. Lorenzo (Apollinare) e da quella di s. Barbara (Eufemia e Tecla), altrove sono stereotipe (bastonatura, fuoco), in due casi contengono in parte anche tratti originali (tortura con lo zolfo e con il letame del pollame). Del tutto stereotipo è il duplice accenno alla concisa risposta della vittima al giudice che spera di recuperare l'accusato alla fede pagana, e ancora il duplice accenno al fatto che i pagani, di fronte alla resistenza durante la tortura, abbiano espresso ammirazione per il dio cristiano.

Nelle leggende triestine non vengono nominati gli appartenenti all'alta gerarchia ecclesiastica: tra i martiri vi sono quattro chierici (un presbitero, due diaconi e un suddiacono) e tre coppie di laici (due cittadini, due ufficiali e due vergini). Tutte le leggende presuppongono l'esistenza di più cristiani o addirittura della comunità cristiana, l'ultima persino la storicità di più martiri a Trieste: nessuna di queste leggende è pertanto «costitutiva» come lo è per Aquileia la leggenda di s. Ermacora. Le leggende non rispecchiano neppure la tendenza a descrivere il grande sviluppo della comunità cristiana in città. I cristiani vengono menzionati genericamente (*aliquanti*, *multitudo populorum*) o in riferimento al loro ceto sociale; hanno, ovviamente, la precedenza i ceti più al-

³⁸⁰ Cfr. PLINIUS, *Epistulae* 10,96,5 (ed. B. RADICE, *LCL/Plin.* 2, 288).

ti della società (*nobiles, clarissimi, illustrissimi*), e in ciò si riflette la struttura sociale della città medioevale (il prevalere del patriziato) e non l'effettivo sviluppo ai primordi del cristianesimo ³⁸¹. Tranne i nomi dei martiri Primo e Celiano tutti gli altri sono greci, così pure i nomi dei cristiani (tranne quello del presbitero Martino). Ad eccezione di Artasio tutti i nomi dei persecutori (*praesides*) sono latini. Dal materiale onomastico istriano a noi noto si rileva che nessuno di questi nomi ha uno sfondo reale tranne il martire Primo e le martiri Eufemia e Tecla ³⁸². Una volta si accenna al terzo miglio (ciò ricorda la tradizione di s. Ermacora) ³⁸³ e una volta si accenna alla sepoltura – non già nelle immediate vicinanze della città bensì in una piccola località (*locus*) presso Trieste.

Tutte le leggende sono relativamente brevi e, viste nell'insieme, contengono pochissimi miracoli. L'unico miracolo a cui si accenna nelle leggende, tranne in quella di Lazzaro (dove effettivamente non si trattava di tortura) sta nel fatto che la vittima non prova dolore ma con coraggioso contegno trionfa moralmente e spiritualmente sul persecutore, suscitando ammirazione tra gli spettatori. Perciò nella leggenda delle vergini triestine il giudice ricorre a un antidoto, ossia al massaggio con lo sterco. I veri miracoli in cui, a dir il vero, si accenna solo alla forza salvificante del segno della croce, si riscontrano solamente nella leggenda di s. Apollinare. Siccome tutte le leggende si concludono normalmente con la descrizione della morte e della sepoltura, non vengono mai menzionati i miracoli avvenuti dopo la morte.

Riguardo al tempo in cui ebbero origine queste leggende si possono fare solo supposizioni. Data la grande differenza tra di esse è da ritenere che abbiano avuto origine in tempi diversi. Per quanto riguarda lo sfondo storico, il culto delle reliquie nell'am-

³⁸¹ Cfr. ECK, *Das Eindringen des Christentums* (come alla p. 154 nella n. 369).

³⁸² Vedi p. 146 n. 335; nelle iscrizioni istriane sono menzionati, delle leggende prese in esame, anche Eufemia (CAILLET, *L'évergétisme*, 280), Tecla (I.I. X/1 [Pola], 557) e Martino (I.I.X/4 [Tergeste], 383).

³⁸³ Cfr. p. 58 n. 75.

bito istriano e in quello più vasto dell'Adriatico settentrionale (e in alcuni casi anche il problematico dato nel Martirologio Geronimiano) è possibile risalire fino alla tarda antichità e all'epoca bizantina. La leggenda delle vergini triestine e quella dei martiri legionari rivelano negli stessi nomi e nella tematica l'epoca bizantina: si tratta infatti di culti di santi in vari modi legati agli interessi di Bisanzio dalla seconda metà del sec. VI in poi. In queste leggende si riscontrano solo nomi greci (eccettuati quelli dei persecutori), pertanto è da ritenere che le due leggende risalgano, almeno per il contenuto se non per il dato che attualmente conosciamo, all'epoca bizantina (VII e VIII sec.). La loro compilazione sembra però essere posteriore. Le rimanenti leggende sono probabilmente di origine posteriore, risalenti all'epoca carolingia o ancora più tarde. *Terminus post quem* per tutte e tre è l'accenno alle reliquie che si riferisce alla metà del sec. VIII³⁸⁴. Tratti «bizantini» si riscontrano anche nella leggenda di Lazzaro in cui accanto al martire orientale appare la cristiana Eutropia, mentre la leggenda di Apollinare, in cui si accentua il legame con Roma, richiamandosi con il nome al noto martire di Ravenna e nella parte secondaria al popolarissimo santo della Gallia (può darsi anche il suo omonimo papa-martire Martino I, vittima del monotelismo bizantino nella metà del VII sec.)³⁸⁵ presenta tratti molto più «occidentali». La più recente è probabilmente la leggenda di Primo e Marco. Essendo rimaste queste leggende ristrette nell'ambito locale – certamente ignote o non prese in considerazione nel più vasto ambito europeo – non abbiamo alcun solido fondamento per precisarne l'origine³⁸⁶. Il criterio linguistico non può essere preso in considerazione per la determinazione del tempo dell'ori-

³⁸⁴ AA SS Apr. II (1866), 68 (C).

³⁸⁵ Il patriarcato gradese, al quale apparteneva Trieste, sosteneva il papa Martino I nella sua opposizione alla pressione dell'imperatore monoteletista bizantino Costante II. Al sinodo lateranese del 649 il patriarca Massimo era uno dei principali sostenitori del papa. Non è detto che per questa scelta del nome prendessero ad esempio questo papa. Cfr. BRATOŽ, *Il patriarcato di Grado nella controversia monotelita*, «Studi Goriziani» 1999.

³⁸⁶ KANDLER, *CDI*, nel suo commento datò l'origine delle leggende di Lazzaro e

gine in quanto queste leggende non presentano particolarità linguistiche rilevanti.

Obiettivamente queste leggende non ci dicono nulla sul cristianesimo in Istria anteriormente al V o al VI secolo e sono, come fonte per la conoscenza del cristianesimo nel II e nel III secolo, del tutto inutilizzabili.

C. S. Massimo di Cittanova o di Lubiana

La tradizione colloca il martirio di s. Massimo, primo vescovo di Emona, al tempo delle persecuzioni dei cristiani sotto l'imperatore Decio. La leggenda è nota oggi solo nella traduzione italiana mentre si sono perse le tracce attendibili del testo originale latino che si sarebbe conservato a Parenzo e a Venezia³⁸⁷. Eccone il riassunto:

Al tempo dell'imperatore Decio, nell'anno 253(!), all'inizio della persecuzione contro i cristiani il vescovo di Emona Massimo, noto per le sue

di Apollinare, senza approfondimento critico, nel IV secolo e la leggenda delle vergini triestine pure nell'epoca antica. Nella bibliografia recenziere si incontrano i termini «recente», «molto recente», «di origine piuttosto recente» (BS 10 [1968], 1108 [Primo]; BS 7 [1966], 1156 [Lazzaro]; BS 2 [1962], 249 [Apollinare]), termini molto generici che non dicono niente.

³⁸⁷ Il testo originale latino della leggenda che sarebbe contenuto in «un libro antico dalla sagrestia di Parenzo a pagine 124» ovvero che sarebbe conservato «in Venezia nella Chiesa di S. Cantiano appresso il suo Corpo» (entrambi i citati sono presi dalle opere seguenti) sinora non è stato ancora pubblicato e non si sa se si è conservato. Il fondamento per lo studio resta la traduzione italiana offerta da MANZUOLI, *Vite et fatti*, 70-74 e TOMMASINI, *De' commentarii*, 307-310. DE FRANCESCHI, *Saggi*, 116 s. riferisce di aver letto personalmente il manoscritto della leggenda (Archivio di S. Canziano, Ms. 49); questo manoscritto risale al sec. XV e riporta in 7 fogli *passio* e *Missa sollemnis translationis corporis beati Maximi Episcopi et Martyris, quod festum sollemniter celebratur in die octavo mensis octobris*. Bibliografia essenziale: VALVASOR, *Die Ebre*, II/VIII, 538-542; SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 190-192; D. PAPENBROCH, *AA SS Mai VII* (1867), 14-16 (a pagina 15 [E] l'autore riporta passi dell'originale testo latino della leggenda che si conservava a Venezia, ed è un vero peccato che non l'abbia pubblicato per intero); CARLI, *Dell'antico vescovato*, 337-343 (ristampa in «L'Istria» 5 [1850], 314 ss.); URIZIO, *Relazione storica*, 123-136; 169-176 (testo della leggenda italiano con il commento di Tommasini); BABUDRI, *Ruolo*, 318 ss.; DE FRANCESCHI, *Saggi*, 111 ss.; A. NIERO, *Massimo, vescovo di Cittanova*, BS 9 (1967), 40 s.; PARENTIN, *Cittanova*, 202-205; NEŽIĆ, *Istarski sveci*, 271.

miracolose guarigioni, partì per la città dell'Asia dove risiedeva il proconsole dell'imperatore e gli si presentò come cristiano. Non volendo acconsentire alla pretesa del proconsole di sacrificare agli dei pagani, questi lo fece dapprima bastonare, quindi lo costrinse al cavalletto di tortura. Gli furono strappate le unghie delle mani e dei piedi. Non volendo Massimo sacrificare alla dea Diana, il preside lo fece uccidere mediante lapidazione. La sentenza fu eseguita fuori della città dell'Asia. Il corpo fu sepolto dapprima nelle vicinanze delle mura cittadine, quindi fu trasportato a Roma. Successivamente un nobile lo fece trasportare a Venezia e riporre nella chiesa di S. Canziano. Il giorno del martirio: 28 settembre ³⁸⁸.

La leggenda è interessante in quanto ci è nota la sua traccia originale e possiamo pertanto ricostruire il procedimento usato dall'agiografo istriano medioevale. La leggenda di s. Massimo è infatti una grossolana interpolazione degli atti di s. Massimo martire, del tempo dell'imperatore Decio, morto il 30 aprile o più probabilmente il 14 maggio 250 nella provincia dell'Asia, sembra ad Efeso. Questi atti sono indubbiamente genuini, con qualche aggiunta posteriore che non sminuisce sostanzialmente il loro valore ³⁸⁹. Che nel caso del martire Massimo si tratti di personalità storica lo dimostra il Martirologio Geronimiano che si richiama

³⁸⁸ Questa tradizione è seguita solo dal MR, *Sept.* 28(6) (p. 421): *Eodem die passio sancti Maximi sub Decio imperatore*. I compilatori del martirologio evidentemente non erano certi riguardo all'autenticità di questa leggenda, l'elogio è pertanto molto breve (senza l'indicazione del luogo, il che rappresenta per il MR un'eccezione). Mentre HENSCHENIUS (AA SS Sept. VII [1867], 557 A) era convinto che in questo caso si trattasse di una ripetizione della menzione del martire che si festeggia il 30 aprile, i commentatori del MR erano invece più prudenti: «Qui eum ipsum putant qui ad diem 30 april. colitur hariolari videntur.» (MR, p. 422, n. 6).

³⁸⁹ AA SS Apr. III (1866), 740-741 (RUINART, *Acta Martyrum*, 203-204; KNOPF - KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 60-61). Gli *acta* nella loro concisione ricordano, specialmente nel dialogo tra il proconsole e la vittima, gli originali *acta proconsularia* (AA SS Apr. III [1866], 740 B). Secondo la classificazione di DELEHAYE, *Les légendes*, 108, si tratta del terzo gruppo di fonti agiografiche, del rifacimento posteriore dello scritto ufficiale. Sono considerati originali questi *acta* da ALLARD, *Histoire* II, 422 ss.; SORDI, *Il Cristianesimo*, 273; MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen*, 70 s., 83 n. 97. Per la persecuzione deciana vedi K. BIHLMEYER, *Die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, «Theologische Quartalschrift» 92 (1910), 19-50; A. ALFÖLDI, *Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jhs.*, «Klio» 31 (N.F. 13) (1938), 323-348; FREND, *Martyrdom*, 404 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 225 ss. (137 ss.); JEDIN, *Storia* I, 288 ss.;

probabilmente alla data originale del 14 maggio, ossia del giorno in cui veniva venerato anche nella chiesa greca, mentre in Occidente prevaleva la data del 30 aprile³⁹⁰. Il luogo del martirio non viene menzionato negli atti e nei martirologi anteriormente a quello romano ma solamente la regione (Asia), tuttavia in base all'accento al culto di Diana e della data del martirio (l'editto pubblicato a Roma alla fine dell'anno 249 si sarebbe iniziato ad attuare con un certo ritardo alla prima metà di maggio del 250 in Asia) possiamo ritenere che si tratta di Efeso, porta della provincia dell'Asia³⁹¹. La storicità di questo martire è pertanto indubbia.

Paragonando gli atti originali con la nostra leggenda ci è data la possibilità di entrare nel laboratorio dell'ignoto agiografo istriano. La traccia originale della leggenda, relativamente breve, viene ingrandita del doppio. Il cristiano di ceto inferiore e laico (*homo plebeius*) viene elevato al ceto nobile e alla dignità di vescovo. La tendenza espressa nella traccia per cui il cristiano si presenta spontaneamente all'autorità – si tratta probabilmente della concezione montanista che aveva le sue radici in Asia – fu dal nostro compilatore messa ancor più in evidenza. Il vescovo Massimo arderebbe dal desiderio di morire per Cristo. L'autore sottolinea il nome del proconsole (nella traccia *Optimus*). Riprese letteralmente alcune parti dell'interrogatorio davanti al proconsole al-

M. SORDI, *I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, ANRW II, 23/1 (1979), 359 ss.; D.L. JONES, *Christianity and the Roman Imperial Cult*, ANRW II, 23/2 (1980), 1044 s.; PIETRI, *Naissance*, 156 ss.; BARZANO, *Il cristianesimo*, 43 ss.

³⁹⁰ MH, *Mai* 14 (p. 253): *In Asia sancti Maximi*. In questo giorno viene menzionato anche da *Synax. CP* (p. 684). Contrariamente a questa data FLORUS, *Vetus Romanum* e ADO pongono la sua commemorazione al 30 aprile (vedi *Édit. prat.*, 75; QUENTIN, *Les martyrologes*, 425, 482); RABANUS (p. 38 s.) menziona due giorni, il 21 ed il 25 aprile (!); USUARDUS, il più esauriente tra i martirologi storici, non menziona questo martire. Anche i compilatori del MR accolsero questa data: MR, *Apr.* 30(7) (163): *Epbesi sancti Maximi martyris, qui in persecutione Decii coronatus est*.

³⁹¹ SORDI, *Il Cristianesimo*, 273; EADEM, *La data dell'editto di Decio e il significato della persecuzione anticristiana*, RSCI 34 (1980), 451-461 (spec. 455) ha datato la pubblicazione dell'editto appena al marzo o all'aprile del 250, probabilmente alcuni mesi troppo tardi; cfr. MOLTTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen*, 67 e STROBEL, *Das Imperium*, 189 (n. 28). Sul ruolo di Efeso in Asia vedi *Digesta* 1,16,4,5-6.

terando le altre oppure aggiungendone di nuove senza allontanarsi molto dalla traccia originale. Al repertorio della tortura (nel testo originale bastonatura e tortura al cavalletto con uncini e fuoco) aggiunse l'estirpazione delle unghie ³⁹². Poi vi introdusse un elemento assurdo, ossia il viaggio da Emona in Asia per presentarsi al proconsole di quella provincia, e la descrizione dell'attività di Massimo in quei luoghi sottolineando soprattutto la guarigione miracolosa dei ciechi, dei sordi, degli storpi, dei deboli e degli indemoniati. La descrizione della sentenza di morte e della sua esecuzione è ripresa quasi alla lettera dalla traccia. Parte originale della leggenda è invece l'aggiunta, piuttosto lunga, sulla sepoltura e sul destino delle reliquie del martire. I resti mortali del martire sarebbero stati sepolti dapprima nelle vicinanze della città dell'Asia, donde i cristiani li avrebbero successivamente trasportati a Cittanova, suo luogo di nascita. Qui sarebbero rimasti per molti anni, quindi un devoto nobile li avrebbe trasportati a Venezia e riposti nella chiesa di S. Canziano. La data del martirio venne cambiata, dal momento che il compilatore si richiama al «nuovo martirologio» ³⁹³. L'aggiunta tradisce un'origine molto tarda della leggenda nella versione in cui ci è pervenuta: essa risalirebbe alla fine del XVI o agli inizi del XVII secolo. Molto probabilmente spetta allo stesso Manzuoli il maggior merito per questa

³⁹² Nella leggenda si riferisce che era stato nuovamente legato allo strumento di tortura e che gli erano state strappate le unghie delle mani e dei piedi con tale velocità e violenza che i pezzi di carne cadevano per terra assieme al sangue. Anche questo contributo agiografico non è del tutto originale, si basa infatti sulla tradizione posteriore di alcuni martirologi secondo i quali Massimo era stato *virgultis ita attrectatus, ut carnes ejus una cum sanguine in terram defluerent* (AA SS Apr. III, 741 D); le sferzate sono state sostituite con lo strappo delle unghie. Al contenuto della leggenda è molto vicino GREVENUS in *Auctarium Usuardi* (AA SS Apr. III, 740 D), il quale così descrive il dettaglio: *... ita ungulis attrctatus, ut carnes ejus una cum sanguine in terram defluerent*. Il compilatore della leggenda ha evidentemente capito male la frase *ungulis attrctari* (graffiare con uncini) ritenendola come strappo delle unghie.

³⁹³ Questo «nuovo martirologio» non può essere che il MR, pubblicato nel 1582 (vedi p. 169 n. 388) da cui si desume la tardività della definitiva redazione della leggenda.

³⁹⁴ D. PAPENBROCH, AA SS Mai VII (1867), 14 (B) ebbe a dire addirittura: «Huius

precisazione ³⁹⁴.

Il culto del martire (e vescovo?) Massimo esisteva in Istria indubbiamente prima del dato riferitoci dalla leggenda. Volendo ricercare le radici di questo culto s'incontrano difficoltà molto maggiori rispetto ai martiri finora trattati. Del culto di s. Massimo in Istria nell'alto medioevo non v'è traccia: non viene infatti menzionato né dalle antiche cronache veneziane né da Dandolo e neppure dai pochi documenti antichi ³⁹⁵. Il punto di partenza per la conoscenza del culto di questo santo in Istria è nell'iscrizione in cui si legge che il vescovo di Cittanova Adamo diede sepoltura nel 1146 nel duomo di Cittanova ai resti mortali dei santi Pelagio e Massimo ³⁹⁶. Da questa iscrizione non risulta che fosse stato vescovo. Alla tradizione delle reliquie del martire Massimo, che rispecchia la storia molto burrascosa dell'Istria nei secoli XIV e

opinionis si non auctor: promotor certe primarius fuit Nicolaus Manzulus, in *Descriptione Istriae, cum Vitis sanctorum provinciae illius edita Venetiis*.» In seguito (*ibid.*, 15 E) riferiva che questa aggiunta si trovava solo nel più breve dei tre manoscritti della leggenda che si conserverebbero a Venezia, pertanto si può ritenere che «antiquiora acta, sed nihilominus Venetiis composita, ex Parentino legendario transcripta Venetiis» non contenevano questa aggiunta e che pertanto questi *acta* ebbero origine probabilmente prima del trasporto delle reliquie a Venezia verso la metà del sec. XV (cfr. n. 397).

³⁹⁵ Nel caso della menzione delle reliquie e della consacrazione della chiesa di s. Massimo a Constantiaco nel territorio veneziano, riferita da *Chronicon Gradense* (MONTICOLO, *Cronache*, 34) e da *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. prima, ed. sec. (p. 36, 67; vedi CARLE - FEDALTO, *Le origini*, 356, 397 s.) non possediamo alcuna prova che si tratti del nostro Massimo, soprattutto per il grande numero di martiri con questo nome (solo il MR riporta 33 santi con questo nome, dei quali ben 18 sono martiri).

³⁹⁶ Il testo dell'iscrizione: *Anno Dominicae Incarnationis MCXLVI VI Id. Octob. recondita sunt hec sanctorum corpora Pelagii et Maximi tempore Domini Adami Episcopi*. Vedi UGHELLI, *Italia sacra* V, 229; CARLI, *Dell'antico vescovato*, 342; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 228; DE FRANCESCHI, *Saggi*, 122; PARENTIN, *Cittanova*, 199. Il duomo di Cittanova che era stato anteriormente, come quasi tutte le chiese vescovili dell'ambito aquileiese (cfr. p. 117 nn. 234 e 236), consacrato alla Madonna, ebbe forse solo allora la consacrazione secondaria ai «locali» martiri Pelagio e Massimo. Sopra la cattedrale di Cittanova cfr. B. MARUŠIĆ, *Il castello Neapolis-Novas alla luce delle fonti archeologiche*, Atti-Rovigno 19 (1988-1989), 12 ss.

³⁹⁷ Le reliquie del martire Massimo assieme a quelle di s. Pelagio, nel 1381, dopo la vittoria dei genovesi sui veneziani e dopo il saccheggio della maggior parte delle città istriane, sarebbero state requisite e trasportate a Genova dove peraltro il culto attecchì come dimostrano i calendari genovesi (CARLI, *Dell'antico vescovato*, 343 s.; AA SS Mai VII [1867], 16 D-E). Tutti i documenti relativi sono stati riportati da DE FRANCESCHI,

XV³⁹⁷, si ricollegano le reliquie di questo martire di età imprecisata³⁹⁸. Se ci domandiamo quale fosse il motivo dell'origine della tradizione di s. Massimo in Istria, fondata evidentemente su quella del martire dell'Asia, si potrebbe pensare al trasporto delle reliquie (e con ciò della tradizione) di questo martire dall'Asia Minore in Istria. Esso però non avvenne, come nel caso di s. Eufemia, nella tarda antichità, probabilmente neppure nell'epoca bizantina, ma parecchio più tardi, comunque prima della metà del XII secolo. La leggenda ebbe pertanto origine tra il sec. XII e la metà del sec. XV, più probabilmente però nell'ultima fase di questo periodo³⁹⁹.

La leggenda, pur essendo del martire emonense Massimo una fonte inservibile per lo studio del cristianesimo in Istria nell'epoca precostantiniana, è però molto interessante in quanto ripropone svariati problemi di cui si è già occupata ampiamente la storiografia moderna e che neppure oggi hanno trovato sostanzialmente una soluzione. L'interpretazione di questa leggenda si complica per vari motivi.

Le tendenze locali e il non ancora ben chiarito uso dei nomi di luogo fanno proprio il martire Massimo sia l'Emona istriana che quella «carniolina». I fautori della prima tesi, e indubbiamente anche i compilatori della leggenda, si appoggiarono a un fatto insostenibile: essi collocarono l'attività del vescovo Massimo in una località che alla metà del sec. III era senza stato giuridico cittadino, ma si trattava di un abitato di stato inferiore, a noi igno-

Saggi, 118 ss.; cfr. anche PARENTIN, *Cittanova*, 200). Secondo la tradizione istriano-veneta invece queste reliquie, come risulta dalla conclusione della leggenda, sarebbero state trasportate a Venezia, probabilmente dopo l'anno 1451 quando era stata soppressa la diocesi di Cittanova e quella di Parenzo passò sotto i patriarchi di Venezia (CARLI, *Dell'antico vescovato*, 342 s.; DE FRANCESCHI, *Saggi*, 117 s.; A. NIERO, *Massimo* [vedi n. 387], 40).

³⁹⁸ DE FRANCESCHI, *Saggi*, 116 ss.; PARENTIN, *Cittanova*, 198 ss.

³⁹⁹ PARENTIN, *Cittanova*, 204 (con la datazione nel tempo delle crociate).

⁴⁰⁰ Cfr. L. MARGETIĆ, *Accenni ai confini augustei del territorio tergestino*, Atti-Rovigno 10 (1980), 97 ss., n. 76 (con un'ampia discussione sui punti di vista degli autori precedenti).

to, sotto l'amministrazione della città di *Tergeste* ⁴⁰⁰. Il nome di questa località non ci è noto ⁴⁰¹. Solo dopo la decadenza della gerarchia giuridica e amministrativa delle città romane l'abitato divenne, nella tarda antichità, probabilmente non prima del V o del VI secolo, *civitas*, analogamente allo sviluppo che ci è noto anche altrove ⁴⁰². Questo sviluppo si riflette poco chiaramente nella menzione *in castello quod Novas dicitur*, nelle lettere di Gregorio Magno della fine del sec. VI ⁴⁰³, con evidenza invece solamente nella forma *Neapolis* ossia *Civitas nova* nelle fonti dell'alto medioevo ⁴⁰⁴. I compilatori della leggenda, probabilmente per sottolineare l'appartenenza istriana del vescovo Massimo e per evitare l'equivoco, tralasciarono, a dir vero solo due volte, il più comune termine di *Emon(i)a* ⁴⁰⁵ per usare quello di *Civitas nova*.

⁴⁰¹ Non possediamo alcuna prova per poter affermare che la località si chiamasse già allora *Emonia* come ritenevano A. DEGRASSI, *I.I. X/3*, p. 29 e dopo di lui PARENTIN, *Cittanova*, 22 ss. Riferendoci alle più antiche menzioni di questa località nelle fonti dalla fine del VI sec. in poi è giustificata l'ipotesi che allora la località si chiamasse *Novae*, specialmente per il fatto che questo nome è abbastanza frequente nel mondo romano (*Novae* in Mesia e Dalmazia, *Adnovas* in Pannonia etc.). Sulla questione molto complessa riguardante la possibilità del «trasferimento» del nome della Emona continentale in Istria vedi brevemente ŠAŠEL, *Opera selecta*, 579 e BRATOŽ, *Krščanska Emona in njen zaton* (Emona cristiana ed il suo tramonto), in: *Zgodovina Ljubljane*, Ljubljana 1984, 64-68. Sopra gli inizi di Cittanova vedi anche MARUŠIČ, *Il castello Neapolis - Novas alla luce delle fonti archeologiche*, Atti-Rovigno 19 (1988-1989), 9 ss.; CUSCITO, *Antiche testimonianze cristiane a Cittanova d'Istria*, Atti-Rovigno 19 (1988-1989), 57 ss.

⁴⁰² La confusione e l'incongruenza terminologica, conseguenza del degrado della gerarchia giuridica delle città nella tarda antichità, è palese, per quel che riguarda le città dell'ambito delle Alpi orientali, in Eugippio; cfr. BRATOŽ, *Severinus*, 36 n. 141.

⁴⁰³ *Registrum epistolarum* 9,155 (MGH Epist. II, 155) = *Reg. epist.* 9,156 (CCSL 140 A, 712 s.). Per quanto riguarda la forma femminile dell'aggettivo *Novae* si potrebbe immaginare sottintesa l'apposizione *civitas*, sull'esempio *apud Novas civitatem* (EUGIPIUS, *Vita s. Severini* 44,4; ed. Ph. RÉGERAT, SC 374 [1991], 288).

⁴⁰⁴ Il termine *Neapolis* si riscontra solamente presso il geografo ravennate (*Cosmographia* 4,30; 4,31; 5,14; poi *Guidonis geographica* 19; 116; edd. M. PINDER - G. PARTHEY [Berlino 1860], 255,12; 256,14; 382,5; 460,7; 543,20). Per il periodo dal placito di Risano dell'804 fino agli inizi del XIV sec. il termine *Civitas Nova* si riscontra ben 34 volte (una volta anche in traduzione tedesca e araba) e due volte con la menzione *Emona* (vedi DE FRANCESCHI, *Saggi*, 131-138; 154 n. 97); cfr. anche VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale*, 356 s.

⁴⁰⁵ Il nome *Emona* (*Emonia*, *Aemonia*) si riscontra per la prima volta nelle fonti nel 1132, fino al 1466 si riscontra nelle fonti ben 106 volte (DE FRANCESCHI, *Saggi*, 139-155; cfr. anche VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale*, 357).

I fautori della seconda tesi continuarono a rielaborare la (indubbia) falsificazione. A causa della sciatta dal punto di vista stilistico e contenutisticamente imprecisa indicazione del luogo del martirio di Massimo nella prima versione (*apud Asiam*; verso la fine tuttavia più chiaramente *apud Asiam provinciam*) e poi nella seconda (*ab urbe Asia*) gli autori carniolini collocarono il martire Massimo, in qualità di vescovo, nell'Emona «carniolina», il suo martirio invece (richiamandosi evidentemente a Tolomeo) nella località *Assisia* in Liburnia, città erroneamente identificata con Bribir nel Litorale croato ⁴⁰⁶, completando, alla fine della leggenda, i dati sul destino delle reliquie nel seguente modo: le reliquie sarebbero state trasportate da Assisia a Emona e da qui a Roma, da Roma a Cittanova(!) e infine a Venezia. La data del martirio di Massimo è riportata al 29 maggio, data in cui viene venerato nella diocesi di Lubiana ⁴⁰⁷ (illustrazione n. 5).

Per quel che riguarda Cittanova, l'esistenza del culto di s. Massimo è confermato dalle fonti già verso la metà del sec. XII, mentre per quel che riguarda Lubiana la cosa è poco chiara. Dalle fonti disponibili risulta che non esiste alcun documento anteriore al sec. XVII(!) che potesse confermare il culto di questo santo a Lubiana. Del tardo sviluppo di questo culto in Carniola è sin-

⁴⁰⁶ La fondatezza della teoria «carniolica» sta nella forma del nome *Ἀσσεσία* riferito da PTOLEMAEUS, *Geographia* II, 16 (314,4) (O. CUNTZ, *Die Geographie des Ptolemaeus*, Berlin 1923, 79 indica nella nota questa forma del nome «schon im Archetypus verderbt»). La forma corretta del nome riferita da Plinio, dalla Tabula Peutingeriana e dalla iscrizioni è *Asseria*; si tratta dell'odierna Podgradje presso Benkovac nelle vicinanze di Burnum nella Dalmazia settentrionale (v. M. SUIĆ, *Antički grad na istočnom Jadranu*, Zagreb 1976, 297; 301).

⁴⁰⁷ La variante «carniolina» della leggenda, che alla conoscenza attuale delle fonti non è conservata in manoscritto, fu sostenuta da SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 191; dopo di lui fu accettata da VALVASOR, *Die Ebre*, II/VIII, 538 ss., il quale in un contributo espresse un atteggiamento critico nei particolari nei confronti di Schönleben. A Schönleben si appoggiò, tra gli storici sloveni, A. LINHART, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs* I, Laibach 1788, 386) e tra gli stranieri D. PAPENBROCH, *AA SS*, Mai VII (1867), 14. Vedi anche RUINART, *Acta martyrum*, 202 s. (Admonitio). Atteggiamento critico mostrò nei confronti di Schönleben, tra gli storici carnioli, già HITZINGER, *Die Bischöfe*, 118.

tomatico il fatto che esso non venga menzionato nella carta costituzionale della diocesi di Lubiana degli anni 1461 e 1462⁴⁰⁸. Accanto ai dati forniti dai due archeologi carniolini, l'iscrizione del 1712 (ossia 1911) nel duomo sulla lapide sotto la statua di questo vescovo è il più antico documento scritto riguardante il suo culto a Lubiana⁴⁰⁹. Si può giustamente supporre che il culto di s. Massimo a Lubiana fosse opera del periodo della controriforma, ossia del tempo in cui venne promosso il culto di questo santo a Cittanova. Il maggior merito per la promozione del suo culto a Lubiana va probabilmente allo stesso Schönleben, come la promozione del suo culto in Istria tre quarti di secolo prima era merito di

⁴⁰⁸ Il primo documento dell'imperatore Federico III relativo all'istituzione della diocesi di Lubiana (6 dic. 1461) dice: *Hinc est quod ad laudem superbenedictae Trinitatis, et in honorem dictae gloriosae Virginis Mariae, Beatorumque Petri et Pauli Apostolorum, Christophori Hermachori et Fortunati Martyrum, Martini et Nicolai Pontificum... Cathedram Episcopalem... erigere et fundare decrevimus...* («Zgodovinski zbornik. Priloga k 'Laibacher Dioecesanblatt-u'» 1 [1888], 7); la stessa dedica viene menzionata nella bolla del papa Pio II con la quale viene confermata l'istituzione della diocesi (6 settembre 1462; «Zgodovinski zbornik» 3 [1890], 116). Il più antico scritto a riportare la vita di Massimo a Lubiana è la lettera del vescovo Sigismund Herberstein al papa intorno al 1698 (quindi dopo Schönleben) dal titolo *De Sanctis Aquileiensibus, quorum officia in sua Ecclesia celebrari petit Episcopus Labacensis*. La lettera riferisce quando segue: *... officia... Sancti Maximi episcopi Emonensis, seu Labacensis... Sanctus Maximus, Episcopus et Martyr, habetur pro Patrono Ecclesiae Labacensis, et in dioecesi Aquileiensi eius officium celebratur sub ritu duplici die XXIX Maii* (KOBELAR, Praznovanje, 248 s.).

⁴⁰⁹ Testo dell'iscrizione: *S. Maximus eps. Aemon. huius basilicae et urbis patronus, patriae apostolus, regimine magnus, virtute constantiae maior, sanctimonia maximus, Asesia pro fide lapidibus obrutus martirii coronam nanciscitur. Celebratur XXIX Maii. Praef. ann. CCXLII – obiit ann. CCLII. Posit. lign. MDCCXII – posit. lapid. MCMXI*. Il testo dell'iscrizione rispecchia la graduazione delle tendenze dall'interpretazione carniolina. Massimo viene menzionato come patrono della città e apostolo della regione, ha quindi una funzione simile a quella di Ermacora in Aquileia. La formulazione *lapidibus obrutus* è ripresa evidentemente da Schönleben (*Carniola* III, 191; Schönleben la riprese evidentemente dal riassunto della leggenda istriana nel catalogo dei santi d'Istria di Ferrari, mentre non si riscontra nel testo della leggenda istriana). Un nuovo elemento è pure nella determinazione della durata del pontificato a 10 anni.

⁴¹⁰ Che il culto di s. Massimo abbia avuto inizio a Lubiana appena nel sec. XVII e sia stato ufficialmente stabilito dall'autorità ecclesiastica appena nel sec. XVII lo provano i *Propria sanctorum* della diocesi di Lubiana. Nel *Proprium sanctorum* del 1687, quindi sei anni dopo la morte di Schönleben, non viene ancora menzionata la celebrazione della festa in onore di s. Massimo. La festa di questo santo viene menzionata per la prima volta nel *Proprium sanctorum diocesis Labacensis* del 1729 (p. 60: *Die XXIX Maji; Festum sancti Maximi episcopi et martyris Ecclesiae Cathedralis Labacensis patroni*).

Manzuoli ⁴¹⁰.

Il problema del primo martire emonense si complica ulteriormente, essendo stato il nome del primo leggendario martire scambiato con il primo vescovo emonense Massimo, il quale partecipò alla sinodo di Aquileia del 381 e forse a quella di Milano del 390: non risulta però che questi fosse martire né si conosce la data della sua morte. Non resiste alla critica l'unificazione dei due Massimi, ossia il leggendario martire della metà del sec. III con il vescovo, posteriore di 130 anni e indubbiamente personalità storica ⁴¹¹. In base a questo collegamento non è possibile spiegare il fondamento storico della leggenda, a dir il vero senza alcun valore, che è l'unico fondamento del culto di s. Massimo ⁴¹². Non resiste alla critica neppure accettando la probabilità che il vescovo Massimo, come combattente contro le eresie, avesse eventualmente ricevuto il titolo di *confessor* che nei primi secoli del cristianesimo veniva spesso scambiato con *martyr* ⁴¹³. L'unificazione

Duplex majus), indi dal *Proprium sanctorum* del 1781 (p. 75: il contenuto del testo è uguale al precedente) e infine dal *Proprium sanctorum* del 1848 (p. 167). Non essendo riportate in nessun passo, a differenza delle festività degli altri martiri locali, le lezioni contenenti il riassunto della leggenda, questo fatto è da ritenersi come prova attendibile che la variante «carniolina» della leggenda non è stata mai scritta.

⁴¹¹ *Gesta episcoporum Aquileiae adversus haereticos Arrianos* 1; 59 (ed. M. ZELZER, CSEL 82/3, 325 ss.; 361); AMBROSIUS, *Epist.* 42 (PL 16, 1129 A); cfr. anche M. BENEDIK, *Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima* (Il concilio di Aquileia 381 con la partecipazione del vescovo Massimo di Emona), «Bogoslovni vestnik» 41 (1981), 362-371; BRATOŽ, *Christianisierung*, 352.

⁴¹² L'errore di accomunare entrambi i Massimi con la tendenza a giustificare lo sfondo storico del culto è stato fatto: tra gli autori contemporanei per Lubiana l'autore del contributo in LS 2 (1970), 470 s. e per Cittanova PARENTIN, *Cittanova*, 203 (con spostamento assolutamente infondato del vescovo Massimo dall'ultimo quarto del IV secolo a Cittanova).

⁴¹³ Sul contenuto dei due termini vedi DELEHAYE, *Sanctus*, 74-121 e B. KÖTTING, *Die Stellung des Confessors in der alten Kirche*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 19 (1976), 7-23. TAVANO, MSF 62 (1982), 187 (rec. di R. BRATOŽ, *Il cristianesimo*) ha espresso l'ipotesi secondo cui l'origine della tradizione del martire Massimo derivi dal titolo *confessor* ricevuto dal vescovo emonense come combattente contro l'arianesimo. In effetti tutti i grandi combattenti contro le eresie nel IV sec. hanno il titolo di *confessor*; ma si tratta di casi noti di grandi personalità che per la loro notorietà esularono dall'ambito locale, mentre Massimo non era uno di questi. Tra i partecipanti al concilio aquileiese del 381 ricevettero, dopo pochi anni dalla morte dell'emerito Ambrogio, il ti-

non regge neppure se si accetta la probabilità che Massimo avesse subito il martirio verso la fine del sec. IV nella lotta contro gli epigoni del paganesimo: il più noto caso di questo genere, i martiri di Anaunio, che si festeggiano nello stesso giorno in cui si festeggia Massimo (29 maggio), dimostra infatti che casi del genere, pur essendo eccezionali, esistevano⁴¹⁴. Neppure l'ipotesi che il vescovo Massimo, secondo una tradizione posteriore, fosse diventato martire, vittima dei fanatici Goti che nel primo decennio del sec. V. (nell'anno 401 e soprattutto 408) si trattennero per qualche tempo anche a Emona⁴¹⁵, trova alcun riscontro nelle fonti. Neppure l'ipotesi secondo cui «con molta probabilità... il vescovo Massimo subì il martirio a Emona proprio al tempo della persecuzione di Diocleziano»⁴¹⁶ trova qualche riscontro nelle fonti e nella tradizione.

Nel caso del martire emonense si tratta della seconda fase di rielaborazione dei dati sul martire omonimo di quello dell'Asia. Il nome del martire, l'anno e il modo dell'uccisione sono ripresi dal-

tolo di santo confessore il vescovo di Aquileia Valeriano che presiedeva il concilio (MH, Nov. 26; p. 622, n. 10), in seguito anche Cromazio (che partecipò al concilio in qualità di presbitero) nonché il vescovo di Bologna Eusebio, molto impegnato nel concilio (vedi MR, Dec. 2(5); p. 559; Sept. 26(4); p. 417). Tra i partecipanti del concilio si ritrovarono nell'elenco di santi ancora i seguenti vescovi: Bassiano di Lodi (MR, Jan 19(6); p. 27: ... *adversus hereticos una cum s. Ambrosio strenue decertavit*), Eliodoro di Altino (MR, Jul. 3(7); p. 267), Filastrio di Brescia (MR, Jul. 18(8); p. 294: *adversus haereticos, praesertim Arianos... pugnavit... clarus miraculis*), Sabino di Piacenza (MR, Dec. 11(6); p. 577: *miraculis clarus*). Dei trentadue partecipanti al concilio di Aquileia ben otto divennero santi, ossia un quarto, il che è indubbiamente un «unicum» nella storia del cristianesimo. È poco probabile che il vescovo emonense divenisse santo per il fatto di aver partecipato al concilio. Al concilio egli non ebbe un ruolo importante, viene infatti menzionato solo una volta e precisamente tra le affermazioni di condanna di Palladio di Ratiaria all'undicesimo posto, mentre non prese parte al dibattito; vedi *Gesta concil. Aquileiensis* 59 (CSEL 82/3, 361).

⁴¹⁴ MH, Mai 29 (p. 280 s.); MR, Mai 29(4) (p. 214); A. QUACQUARELLI - I. ROGER (ed.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Trento 1985.

⁴¹⁵ L'ipotesi è di HIFZINGER, *Die Bischöfe*, 120. A proposito della presenza dei Goti nel territorio di Emona vedi H. GRASSL, *Der Südostalpenraum in der Militärgeographie des 4./5. Jahrhunderts*, in: BRATOŽ, *Westillyricum*, 177-184.

⁴¹⁶ KLEMENC, *Kršćanstvo*, 350; IDEM in: *Zgodovina Ljubljane I. Geologija in arheologija*, Ljubljana 1955, 355.

la versione originale degli atti, la funzione del personaggio è ripresa dalla versione rielaborata istriana, il nome della località in cui svolse la sua attività pastorale è trasposto, a causa dell'omonimia, dall'Istria in Carniola, il nome della località del martirio, che nella versione istriana è ancora originale, è cambiato (a causa dell'affinità e della falsa tradizione presso Tolomeo) nel nome di una località minore nelle vicinanze di Emona, ed è oltretutto erroneamente identificato. Alla tesi assurda secondo cui il proconsole di Dalmazia (da lungo tempo provincia imperiale amministrata da un legato imperiale) ⁴¹⁷ risiedeva allora nella città liburnia di Assisia, seguì una tesi ancora più assurda secondo cui la giurisdizione della diocesi di Emona si sarebbe estesa già allora in quei luoghi ⁴¹⁸. L'origine della data di morte nella versione istriana non ci è nota ⁴¹⁹ mentre nella variante «carniolina» essa è ripresa dalla data di morte del vescovo veronese Massimo (il quale non fu però martire) ⁴²⁰ e questa data prevalse nell'intero ambito del patriarcato, anche in Istria ⁴²¹.

Il culto del vescovo e martire Massimo è pertanto, sia a Lubiana sia a Cittanova, secondo le attuali conoscenze delle fonti, storicamente senza fondamento. La leggenda su cui si basa è di origine tarda e non ci può dire assolutamente nulla sul cristianesimo in Istria e in Carniola nell'epoca precostantiniana.

La leggenda di s. Massimo si differenzia sotto molti aspetti dalle leggende precedentemente trattate dei martiri triestini. Nella sua ambiziosa concezione ricorda alquanto la leggenda di s. Er-

⁴¹⁷ Dell'anno 247 (Filippo l'Arabo) è noto il *legatus Aug. pro praetore* Claudius Herennianus, degli anni 251-253 (Treboniano Gallo) Aelius Florianus (J.J. WILKES, *Dalmazia*, London 1969, 449).

⁴¹⁸ SCHÖNLEBEN, *Carniola* III, 191; cfr. VALVASOR, *Die Ebre*, II/VIII, 650.

⁴¹⁹ La data (28 sett.) si basa forse sul giorno della festività del martire Pelagio (28 agosto); vedi *infra* p. 221.

⁴²⁰ MR, *Mai* 29(8) (p. 214).

⁴²¹ BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 45 (la prima menzione risale al calendario dell'arcidiocesi di Aquileia del 1598[!]): *Maximi ep. mart. Aemoniensis dioec. patroni*. Nello scritto è evidentemente intesa Cittanova e non Lubiana, che allora non veniva più indicata come Emona ed aveva un altro patrono.

macora. Il protagonista è anche qui un vescovo che diffonde il cristianesimo e con la sua forza miracolosa guarisce ogni sorta di malattie. Tra i martiri triestini, chierici inferiori o laici, possedette tale forza solamente Apollinare. Che la leggenda di s. Massimo sia più recente e che anche per il suo contenuto esuli dall'antichità lo dimostrano il dato sulla sorte delle reliquie e la conclusione della leggenda, completamente diversa da tutte quelle triestine. Mentre nel caso dei martiri triestini si tratta di santi locali, la cui originaria comunità ecclesiastica era sempre incontestata, Massimo invece, a causa di due diverse interpretazioni della leggenda, divenne un santo di importanza regionale. Il tratto comune di questa leggenda con quelle triestine sta oltre che nella segnalazione della nobile origine del martire – si tratta del riflesso delle condizioni medioevali, quando il vescovo era normalmente un nobile – anche nel fatto che qui non viene menzionato alcun legame con Aquileia come matrice della comunità ecclesiale dalla quale si sarebbe diffuso il cristianesimo in Istria e in Carniola.

Con quattro o meglio cinque leggende triestine e «istriano-carniolina», si esauriscono le fonti leggendarie per la storia del cristianesimo nell'area d'influenza orientale della chiesa aquileiese anteriormente alle ultime persecuzioni dei cristiani.

6. Testimonianze materiali dell'esistenza del cristianesimo prima della metà del III secolo

Le fonti scritte hanno un valore molto relativo per la conoscenza dello sviluppo del cristianesimo ad Aquileia e nell'area della sua influenza verso oriente fino alla metà del sec. III: si tratta infatti in massima parte di leggende di martiri e della tradizione che si formò intorno ad esse. D'altronde non disponiamo di alcun materiale assolutamente attendibile per dimostrare l'esistenza del cristianesimo in questo periodo. Finora non conosciamo nella stessa Aquileia né in Istria, nel Norico e nella Pannonia oc-

cidendale (le aree d'influenza aquileiese) alcuna scoperta archeologica che possa confermare l'esistenza del cristianesimo prima del sec. III ⁴²². Le ricerche archeologiche nel dopoguerra in Slovenia hanno messo in evidenza il problema dell'interpretazione di alcuni reperti di questo periodo, di origine presumibilmente paleocristiana. I reperti si riferiscono a due città che per la posizione e per l'importanza vennero ben presto a contatto con il cristianesimo: Emona e Poetovio.

Dal contenuto dei reperti archeologici risulterebbe che a Emona esisteva il cristianesimo già nella seconda metà del primo secolo e nel secondo secolo, ossia nel periodo in cui non è dimostrabile neppure in Aquileia. Secondo il parere della benemerita ricercatrice delle necropoli emonensi Ljudmila Plesničar-Gec, due tombe con scheletri della necropoli settentrionale emonense della seconda metà del primo e del secondo secolo avrebbero indubbiamente carattere cristiano, se si considera il fatto che «l'inumazione ha carattere di sepoltura esclusivamente cristiana» ⁴²³. Bisogna però notare che l'inumazione non appartiene esclusivamente alla sepoltura cristiana: vi si arriva gradualmente dalla cremazione nel corso del II secolo anche nell'ambito della vita e del-

⁴²² Cfr. un'opinione contraria della GÁSPÁR, *Christianity*, 44 s. per l'area panonica.

⁴²³ L. PLESNIČAR-GEČ, *Severno emonsko grobišče* (La necropoli settentrionale di Emona), *KiM* 8 (1972), 15 e 31, nonché le tavole I e XXIX (tomba 1 e tomba 110); nel primo caso si tratta di tomba con due scheletri (maschio e femmina) con alcuni doni funebri (vaso, pignattina, calice, due chiodi), nel secondo caso si tratta di tomba di giovane donna con doni funebri alquanto più ricchi (pignattina, vaso, lucerna a olio, specchio, coltello di ferro, fibula di bronzo, anello di bronzo, balsamario di vetro). La tesi secondo cui si tratterebbe di tombe cristiane è dell'autrice, che l'ha pubblicata in *Old Christian Center*, 29. Prima l'autrice aveva espresso l'opinione che «alcune tombe scheletriche dimostrano l'esistenza del cristianesimo già nel secondo secolo» (*Poznoantična in starokrščanska Emona* [Emona tardoantica e paleocristiana], in: *9. kongres arheologa Jugoslavije. «Materijali»* 12, Zadar 1972 [1976], 235 s.).

⁴²⁴ L. KOEP - E. STOMMEL - J. KOLLWITZ, *Bestattung*, *RAC* 2 (1954), 206 s., 216 s. Che siano esistiti fin dai tempi più antichi della storia romana entrambi i sistemi di sepoltura lo conferma già la *Lex XII tabularum* 10,1 (*Fontes iuris Romani anteustiniani* I, ed. S. RICCOBONO, Firenze 1968², 66). Benché nel periodo repubblicano e in quello del primo impero fosse abituale la cremazione, l'inumazione non rappresentava qualcosa di

le concezioni religiose pagane ⁴²⁴. Gli aderenti alle religioni orientali poi, e tra questi anche i Giudei, conoscevano solo questo modo di sepoltura ⁴²⁵. Pertanto il criterio relativo all'inumazione non è valido di per sé, se non si hanno prove più attendibili per dimostrare che si tratta di tombe cristiane. Pertanto le tombe con scheletri della fine del I, del II e specialmente del III secolo, quando l'inumazione divenne il modo abituale di sepoltura, non dimostrano che vi fossero sepolti cristiani, sebbene questo fatto non si possa escludere in singoli casi. Considerando il fatto che i cristiani in tutte le regioni conservavano il modello di sepoltura secondo l'abitudine del luogo a cui appartenevano, con l'unica eccezione che non cremavano i defunti ⁴²⁶, l'arredo nelle due tombe non può aiutarci a precisare l'identificazione, dal momento che lo si riscontra sia nelle tombe pagane sia in quelle cristiane ⁴²⁷. Le tombe cristiane del I e del II secolo generalmente non ci sono note: le due tombe della necropoli emonense non sono disposte con la testa rivolta verso l'oriente, secondo l'usanza cristiana, e vi manca ogni elemento che possa dimostrare l'appartenenza dei defunti al cristianesimo ⁴²⁸. È da ritenere pertanto che nel caso preso in esame si tratti di tombe pagane.

Quasi certamente pagano è pure il monumento funebre ad

eccezionale; vedi anche MAU, *Bestattung*, RE 3 (1899), 345 ss.; B. KÖTTING, *Grab*, RAC 12 (1982), 377 ss.; J. FINK, *Vorstellungen und Bräuche an Gräbern bei Griechen, Römern und frühen Christen*, in: *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien I* («Festschrift F. K. Dörner»), Leiden 1978, 295-323; R. SÖRRIES, *Wandlungen im Bestattungswesen zwischen Spätantike und frühem Mittelalter*, in: *Vom Totenbaum zum Designersarg: zur Kulturgeschichte des Sarges von der Antike bis zur Gegenwart*, Kassel 1993, 23-29.

⁴²⁵ L. KOEP - E. STOMMEL - J. KOLLWITZ, *Bestattung*, 198. NOLL, *Frühes Christentum*, 15 collegava per l'ambito austriaco i cambiamenti dei sistemi di sepoltura dal sec. II in poi soprattutto con gli influssi delle religioni orientali. R. SÖRRIES, *Wandlungen...*, 23 ss. riporta per lo sviluppo generale dal II secolo in poi motivi ecologici ed economici (troppo consumo di legna per cremazione).

⁴²⁶ B. KÖTTING, *Grab*, RAC 12 (1982), 383 ss.

⁴²⁷ M.B. v. STRITZKY, *Brabbeigabe*, RAC 12 (1982), 441 ss.

⁴²⁸ Non potendosi dalla forma della tomba definire con certezza l'appartenenza religiosa del defunto, questi criteri, pur secondari, sono di essenziale importanza; vedi J. KOLLWITZ, RAC 2, 217; B. KÖTTING, RAC 12, 384 s.

Emona, databile intorno all'anno 100, con la rosetta sul frontone, diviso dalla croce greca in quattro parti. Secondo il parere di Josp Klemenc, il nome greco e la croce sul frontone sarebbero a favore di una iscrizione cristiana ⁴²⁹. Essendo la rosetta crociata l'unico elemento che potrebbe comprovare il carattere cristiano dell'iscrizione e non esistendovi alcun altro elemento protocristiano, possiamo ritenere che anche in questo caso si tratti di un'iscrizione pagana, anche per il fatto che conosciamo alcuni altri monumenti del territorio in esame con simili rosette, alcuni indubbia-

⁴²⁹ Testo dell'iscrizione: *D(is) m(anibus) Tiberiae C. Bononius Abilleus gener*. Vedi J. KLEMENC, *Nekaj novih antičnih spomenikov* (Alcuni nuovi monumenti antichi), AV 1 (1950), 115-119. La supposizione che si tratti di iscrizione cristiana è stata respinta da S. GABROVEC, *Poročilo o slučajnih najdbah v Sloveniji* (Comunicazione sui ritrovamenti occasionali in Slovenia), AV 5 (1954), 137. Cfr. anche *ILJu 310* (con l'elencazione delle due opere che respingono l'interpretazione di Klemenc); P. PETRU in: P. PETRU - Th. ULBERT, *Vranje pri Sevnici (Vranje bei Sevnica)*, KiM 12 (1975), 158 s.; M. PAVAN, *Dall'Adriatico*, 443-445 (ristampa da: «Rivista di archeologia cristiana» 31, 1955, 102-104); ultimamente M. ŠAŠEL KOS, *The Roman Inscriptions in the National Museum of Slovenia* («Situla» 35), Ljubljana 1997, 57.

⁴³⁰ Che si tratti quasi certamente di un'iscrizione pagana lo dimostrano varie circostanze esterne e caratteristiche di contenuto:

a) Se fosse giusta l'ipotesi di Klemenc Emona potrebbe vantare la più antica iscrizione cristiana latina, risalendo la più antica iscrizione cristiana di Roma oggi conosciuta all'anno 217 e andando le iscrizioni cristiane attendibili dal sec. III in poi (cfr. CH. PIETRI, *Grabinschrift II*, RAC 12 [1983], 556). Già da questa circostanza esterna sorgono dubbi sulla fondatezza dell'ipotesi di Klemenc.

b) Il testo dell'iscrizione non contiene alcun elemento espressamente cristiano. Il richiamarsi a nomi greci (J. KLEMENC, AV 1 (1950), 119) non appare un argomento valido in proposito. La consacrazione pagana a *Dis Manibus* si trova effettivamente nelle prime iscrizioni cristiane, così in quelle greche (G. PFOHL, *Grabinschrift I*, RAC 12 [1983], 490; 497) come in quelle latine, tuttavia a Roma solo dopo l'anno 298, in Italia, Spagna e Africa nel sec. IV e in Africa e Gallia anche nel sec. V. Tuttavia tale formula dimostra che la consacrazione era «trotz aller Sinnentleerung immer mit einer gewissen heidnischen Bedeutung belastet» (Ch. PIETRI, *Grabinschrift II*, 565 s.).

c) L'unico elemento che potrebbe denotare il carattere cristiano dell'iscrizione è la croce nella rosetta. J. KLEMENC, AV 1 (1950), 118, riporta per il caso emonense tre analogie: *AIJ 185* (iscrizione sepolcrale di Ig con caratteristici nomi degli antichi abitanti!), *AIJ 216* (iscrizione sepolcrale di Kranj con nomi latini; entrambe le iscrizioni sono della seconda metà del I sec. o del II sec.) nonché *I.I. X/3, 50* (iscrizione di Umago del periodo costantiniano); egli ritiene che le prime due siano probabilmente paleocristiane, mentre l'ultima lo è certamente (*ibid.*, 119); un altro sepolcro con forma di croce greca ben visibile nella rosetta (dai caratteri delle lettere si può dedurre che risale al I sec. o al massimo alla prima metà del II sec.) è stato scoperto nel 1976 a Velika Stara vas nel comune di Grosuplje; vedi M. SLABE, AV 28 (1977), 110 ss. e tav. 1a. Il giudizio

mente, altri con ogni probabilità pagani ⁴³⁰.

Non esiste pertanto alcun elemento archeologico con cui dimostrare l'esistenza del cristianesimo a Emona nel I e nel II secolo. Anche il fatto che gli abitanti di Emona ricuperassero il materiale dei templi antichi per le nuove costruzioni e che dopo la spedizione di Massimino Trace del 238 avessero utilizzato per il restauro delle mura monumenti sepolcrali pagani dei secoli precedenti non comprova l'esistenza del cristianesimo in città ⁴³¹. Se tale supposizione fosse esatta, l'amministrazione civica e la vita religiosa dovrebbero essere passate nelle mani dei cristiani, i quali avrebbero permesso un simile modo di agire, noto indubbiamente a tutta la cittadinanza. Per il periodo preso in esame ciò è però da escludere assolutamente.

Un simile comportamento era comprensibile in circostanze eccezionali né lo si può attribuire a una predisposizione antipagana e a una preordinata rovina di monumenti pagani, a cui si pervenne verso la fine del IV e nel V secolo.

di Klemenc è indubbiamente affrettato: presuppone infatti la missione cristiana già nel II sec. fuori dei centri locali, qual era Emona, fra la popolazione rurale e quella degli residenti autoctoni, mentre la missione raggiunse questo ambito appena nel IV sec. (cfr. BRATOŽ, *Christianisierung*, 318). Tra gli elementi decorativi che rivelano il carattere cristiano dei sepolcri il cristogramma con iscrizioni latine (dalle fonti sinora conosciute) appare appena nel sec. IV (la prima volta a Roma nel 323, mentre il cristogramma con caratteri greci come nel nostro caso a Roma più frequentemente solo verso la metà del IV sec. Nei periodi precedenti appaiono nelle iscrizioni cristiane altri simboli: l'ancora, la corona, la palma, la colomba e soprattutto il pesce come il più attendibile simbolo cristiano; cfr. Ch. PIETRI, *Grabinschrift II*, 553).

d) Nelle iscrizioni riportate da J. Klemenc la croce non appare indipendente, come dovrebbe nelle iscrizioni cristiane. Dell'iscrizione emonense dice Klemenc (p. 118) che la croce nella rosetta «appare come una figura geometrica del tutto casuale». Questa casualità ovvero inespressività è ancora più evidente nell'iscrizione di Ig e specialmente in quella di Kranj (qui la croce ha addirittura la diagonale trasversa ovvero incurvata). Dalla posizione ovvero dalla funzione della «croce» su questi tre sepolcri possiamo giustamente supporre che non si tratti di segno di appartenenza cristiana bensì solo di una particolare raffigurazione della rosetta. Si tratta evidentemente di una particolarità stilistica delle botteghe dei tagliapietra locali, soprattutto per il fatto che si riscontrano rosette fatte in questo modo con la croce quadrata rovesciata (ad es. *AIJ* 172, 187, 191) ovvero la rosetta divisa dai tre bracci in sei campi (*AIJ* 130; 181). Cfr. anche P. PETRU - Th. ULBERT, *Vranje pri Sevnici*, 158 s.

⁴³¹ Come pensava KLEMENC, *Krščanstvo*, 349 n. 2.

L'esistenza del cristianesimo a Poetovio nel III secolo è un fatto indiscutibile: lo dimostrano la vita e l'opera del vescovo e martire Vittorino. Le fonti archeologiche riguardanti la sua esistenza sono invece controverse. Probabilmente appartiene al III secolo l'iscrizione greca (si tratta evidentemente di una lastra di sarcofago), della quale non si sa se fosse pagana o cristiana. La probabilità che si tratti di un'iscrizione cristiana è più grande che

⁴³² L'iscrizione funebre greca di Ptuj, scoperta nel 1952, è troppo frammentaria per poterne distinguere l'origine cristiana o pagana. R. BRATANIČ, *Nove najdbe iz Ptuja* (Nuovi reperti di Ptuj), AV 4 (1953), 283-285, che per primo pubblicò l'iscrizione commentandola, la datò al IV sec. ritenendola indubbiamente paleocristiana (il medesimo punto di vista espresse, pur con interpretazione alquanto diversa, F. ALIČ, *ibidem*, 284), anzi fece l'ipotesi secondo cui si tratterebbe del sepolcro del vescovo e martire Vittorino. A. SOVRE, *Pripombe k R. Brataniča najdbam iz Ptuja* (Note al Bratanič, *Nuovi reperti*), AV 6 (1955), 26-32 propose una nuova interpretazione dell'iscrizione che si differenzia sostanzialmente da quella di Bratanič e di Alič, ma lasciò aperta la questione se si tratti di iscrizione cristiana o pagana (30 s.; dava però qualche precedenza alla seconda possibilità). R. BRATANIČ e F. ALIČ, AV 7 (1956), 137-142 respinsero l'interpretazione di Sovre sostenendo che si tratta di un'iscrizione cristiana, ed escludendo la possibilità che si trattasse di un sepolcro di qualche dignitario ecclesiastico (in seguito concordò con gli autori precedenti sul fatto che non si trattava del sepolcro del vescovo e martire Vittorino anche KLEMENC, *Starokrščanska svetišča*, 122 s.). Un quarto di secolo dopo queste discussioni riprese a studiare l'iscrizione dal punto di partenza ŠASEL KOS, *Fragment*, 11-20; ristampa dell'iscrizione in: BRATOŽ, *Il cristianesimo*, 50 n. 4). Espo- nendo una nuova lettura critica rilevò che l'iscrizione era troppo frammentaria per poterne dedurre con qualche chiarezza il senso e il contenuto. L'autrice pertanto non propose la sua versione per quel che riguarda il completamento dell'iscrizione. Tra tutti gli studiosi lei è l'unica a escludere la possibilità che si tratti di carattere cristiano dell'iscrizione (p. 16) datandola alla fine del II o al III sec. e collocando la sua origine nella colonia greco-orientale a Poetovio (p. 18). Da tutte queste discussioni si possono trarre le seguenti conclusioni:

- a) Essendo l'iscrizione male conservata il suo contenuto resta ancor oggi incompreso.
- b) Dall'iscrizione si possono dedurre alcuni concetti relativi al rapporto dell'uomo con dio ovvero con gli dei, il che è comprensibile per un'iscrizione funebre (ad es. *kri/sij, qespe/sioj, ou)ra/nioj po/loj, eu)sebi/h*); tuttavia questi concetti sono così generici da non poterci orientare in merito alla natura dell'iscrizione. Questi concetti si ritrovano nelle iscrizioni cristiane (cfr. C.M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, 145, 175, 179, 330; a ciò richiamava R. BRATANIČ, AV 7 [1956], 138 in polemica con A. Sovre). Non essendo però noto il contenuto dell'iscrizione non è chiaro se si tratta di contenuto pagano o cristiano di questi concetti (cfr. anche G. PFOHL, *Grabinschrift I*, RAC 12 [1983], 503).
- c) In relazione alla funzione dell'iscrizione (si tratta di un lato di sarcofago) e al tempo della sua origine (tra la fine del II e l'inizio del IV sec.) l'iscrizione potrebbe essere cristiana.

nel caso già trattato relativo all'iscrizione emonense ⁴³². La probabilità che si tratti di un reperto **cristiano** è accresciuta dal luogo del ritrovamento, ossia dall'area (con il nome del maggeese Panorama): da qui derivano infatti numerosi ritrovamenti cristiani del V secolo ⁴³³ (illustrazione n. 6).

- d) Essendo l'iscrizione stata scoperta casualmente durante i lavori agricoli e non durante scavi sistematici, le circostanze del ritrovamento non sono note. Nelle vicinanze è stato scoperto un altro sarcofago con iscrizione greca che però non è stato ancora pubblicato (cfr. M. ŠAŠEL KOS, *Fragment*, 16).

⁴³³ I. MIKL CURK, *Anton Sovre in arheološko raziskovanje Ptuja* (A. Sovre e le indagini archeologiche di Ptuj), in: *Sovretov zbornik*, Ljubljana 1986, 85-87 (con la letteratura particolareggiata); EADEM, *Prostorska ureditev grobišč rimskega Ptuja* (Die Raumgestaltung der Nekropolen des römischen Ptuj), AV 41 (1990), 563 s.

II

LA PRESUNTA PERSECUZIONE DEI CRISTIANI AL TEMPO DELL'IMPERATORE NUMERIANO

1. Disegno storico del periodo

Le testimonianze sui martiri del territorio preso in esame si concentrano nel periodo dell'imperatore Numeriano, il quale sarebbe stato (considerando il numero dei martiri in questo territorio) un persecutore dei cristiani non meno crudele di quel che sarebbe stato venti anni più tardi Diocleziano. Di fronte al cospicuo numero delle leggende che datano i martirî al tempo di questo imperatore, e per poter meglio valutarne la storicità, ci sembra opportuno tratteggiare il suo breve governo sottolineando gli avvenimenti che si riferiscono alle regioni dell'alto Adriatico e dei Balcani occidentali ¹.

Prima dell'uccisione dell'imperatore Probo nel settembre del 282 a Sirmio, l'esercito stanziato nella Rezia e nel Norico acclamò imperatore Ca-

¹ Fonti principali: HA, *Carus et Carinus et Numerianus* (ed. D. MAGIE, LCL/III, 416-450); AURELIUS VICTOR, *Caesares*, 38-39 (ed. F. PICHLMAYR, BT, 1970, 116 s.); *Epitome de Caesaribus*, 38 (ibidem 163); EUTROPIUS, *Breviarium*, 9,18-20 (ed. F. RUEHL, BT, 1975, 66 s.); ZOSIMUS, 1,71-73 (ed. F. PASCHOD, CB, 1971, I, 62 ss.); EUSEBIUS (HIERONYMUS), *Chronica*, a. 284-285 (ed. R. HELM, GCS 47, 224 s.); MALALAS 12 (PG 97, 457 ss.); ZONARAS, *Chronica* 12,30 (PG 134,1080 s.). La bibliografia essenziale: P. MELONI, *Il regno di Caro Numeriano e Carino*, Cagliari 1948; PLRE I, 181, 183, 634; L. POLVERINI, *Da Aureliano a Diocleziano*, ANRW II, 2 (1975), 1028 ss.; J. SCHLUMBERGER, *Die Epitome de Caesaribus. Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, München 1974, 169 ss.; H. HALFMANN, *Itinera principum*, Stuttgart 1986, 242; G. ALFÖLDY, *Die Krise des Römischen Reiches*, Stuttgart 1989, 390-405; SASEL, *Opera selecta*, 185 s., 221 ss.; B. BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras*, München 1992, 130 ss.

ro ², il quale nominò immediatamente cesari i suoi due figli Carino e Numeriano. A causa delle notizie contraddittorie l'origine di Caro non è ben chiara (Illirico, Gallia) come non lo era neppure nell'antichità ³. Secondo una testimonianza del tutto inattendibile sarebbe stato iscritto nell'assemblea cittadina di Aquileia ⁴.

In qualità di cesare e, dopo la morte del padre, dell'imperatore, Carino ebbe il governo della Gallia assieme alla Britannia, alla Spagna, all'Africa, all'Italia e alle province illiriche, ed il suo governo ricorda quello dell'imperatore Nerone ⁵. Numeriano, affatto diverso dal fratello, uomo dalle migliori intenzioni ed uno dei migliori oratori e poeti del tempo ⁶, molto stimato e amato dal popolo, accompagnò Caro nella grande spedizione militare contro i Persiani nella primavera dell'anno 283 ⁷. Dopo le sensazionali vittorie Caro morì in Mesopotamia nel 283 in circostanze poco chiare e forse anche sospette ⁸. Spettò pertanto a Numeriano l'ingrato compito di concludere la guerra persiana.

Il giovane imperatore, sconfitto dai Persiani ⁹, dopo un anno di permanenza nelle province orientali (dall'estate del 283 all'autunno del 284) ritornò con l'esercito in Occidente, quando nelle vicinanze di Nicomedia nel novembre del 284 fu vittima della congiura di suo suocero, il prefetto del pretorio Apro. Il 20 novembre del 284 l'esercito a Nicomedia proclamò imperatore il dalmata Diocleziano, il quale si assunse immediatamente il compito di vendicare la morte di Numeriano (*vindex Numeriani iustissi-*

² ZOSIMUS, 1,71,4 (cit. ed. I, 62); cfr. A. CHASTAGNOL, *Quatre études sur la vita Cari*, in: *Bonner Historia-Augusta Colloquium 1977/1978*, «Antiquitas» 4/14 (1980), 54 ss.

³ ŠAŠEL, *Opera selecta*, 185 s.

⁴ HA, *Carus et cet.* 4,4: *In ephemeride quadam legisse me memini Carum Mediolanensem fuisse, sed albo curiae Aquileiensis insertum*. Questo dato è stato poco notato dalla bibliografia. L'origine di Caro «forse di famiglia Aquileiese» era stata supposta in base a questo dato da CALDERINI, *Aquileia Romana*, 65; cfr. anche MELONI, *Il regno*, 18; CHASTAGNOL, *Quatre études*, 50 ss. e RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 69.

⁵ HA, *Carus et cet.*, 16-17 (p. 440 ss.); *Epitome* 38,7 (p. 163); EUTROPIUS, *Breviarium* 9,19,1 (p. 67); ZOSIMUS 1,72 (p. 63). Nell'Illirico, a causa del suo comportamento da despota orientale, sarebbe stato chiamato re nel senso dei despoti orientali (*Regem denique illum Illyrici plerique vocitarunt*; HA, *Carus*, 17,1). Cfr. CHASTAGNOL, *Trois études sur la Vita Cari*, in: *Bonner Historia-Augusta Colloquium 1972/1974*, «Antiquitas» 4/12 (1976), 84 ss.

⁶ Cfr. R.J. PENELLA, *The eloquence of the Empereur Numerian*, «L'Antiquité Classique» 52 (1983), 274-276.

⁷ HA, *Carus et cet.* 11-12; vedi anche CHASTAGNOL, *Quatre études*, 65 s.

⁸ HA, *Carus et cet.*, 8-9; AURELIUS VICTOR, *Caesares*, 38,3-4; *Epitome*, 38,3; EUTROPIUS, *Breviarium* 9,18,1; vedi anche MELONI, *Il regno*, 106 ss.

⁹ ZONARAS, *Chron.* 12,30 (PG 134,1081).

mus) e uccise personalmente il prefetto del pretorio Apro¹⁰.

Dall'ultima decade di novembre del 284 Diocleziano governò in Oriente, mentre in Occidente governava già dall'autunno del 282 Carino. Forse già nell'autunno del 283 (dopo la morte di Caro) o più probabilmente verso la fine del 284 (dopo la morte di Numeriano) il governo di Carino fu usurpato, in una regione della Pannonia, dal «*corrector Venetiae*» Giuliano¹¹. La personalità di questo imperatore ci è poco nota. Il suo programma politico, quale è dato di rilevare dalle monete della sua unica zecca in Siscia, appare concentrato nella lotta contro la tirannia di Carino, nel promuovere la vecchia religione (Iuppiter) e nel rafforzamento della sua potenza in Pannonia, donde cercava di estendere il suo potere verso l'Italia e sui Balcani. Il suo territorio divenne in un certo qual modo uno stato tampone tra Diocleziano e Carino, e Giuliano si sforzava, forse mediante l'alleanza con Diocleziano, di estenderlo verso l'Italia nordorientale¹². Al-

¹⁰ HA, *Carus et cet.* 12-13; EUTROPIUS, *Breviarium* 9,20,1; cf. H.W. BIRD, *Diocletian and the deaths of Carus, Numerianus and Carinus*, «*Latomus*» 35 (1976), 123-132 (con la tesi, che pare a noi un po' problematica, che lo «spiritus agens» di tutti complotti e il vero «organizzatore» delle uccisioni di Caro, Numeriano e Apro fosse Diocleziano; contrario a questa tesi già F. KOLB, *Diocletian und die Erste Tetrarchie*, Berlin - New York 1987, 11); sugli inizi del regno di Diocleziano vedi anche M. PEACHIN, *A note on early days of Diocletian's reign*, «*American Journal of Ancient History*» 9 (1984), 153-157.

¹¹ Sul tempo e sulle circostanze dell'usurpazione le fonti ci forniscono i seguenti dati: S. AURELIUS VICTOR, *Caesares* 39,10 ci informa che Giuliano aveva usurpato *cum Venetos correctura ageret, Cari morte cognita*. Diverso dato ci viene fornito dall'*Epitome de Caesaribus* 38,6 e da ZOSIMOS (1,73,1) secondo cui Giuliano avrebbe usurpato, come prefetto del pretorio di Carino, solo quando la notizia della morte di Numeriano giunse in Italia e precisamente alla fine dell'anno 284, ossia un anno più tardi del precedente dato. I due dati si contraddicono ma non si escludono al punto da non poter parlare della possibilità di due Giuliani usurpatori, possibilità ammessa da PLRE I, 480. L'usurpazione di Giuliano in Pannonia si basava sull'impopolarità dell'imperatore Carino nell'Illirico (cfr. n. 5; HA, *Carus et cet.* 17,6 riferisce addirittura che Caro aveva intenzione di togliere di mezzo Carino e sostituirlo con il preside della Dalmazia, il futuro imperatore Costanzo, originario dell'Illirico; vedi ŠAŠEL, *Opera selecta*, 184). L'Illirico era anche territorialmente il più vicino per Caro, e pertanto per Carino, particolarmente delicato ambito territoriale. Sul rapporto di Numeriano verso Carino non si sa nulla, tuttavia si può presumere che non fosse stato buono, quantunque non si arrivasse tra i due ad un'aperta rottura. Di fronte a tali circostanze nell'Illirico non ci deve sorprendere la poco chiara informazione di Zosimo (1,73,2), secondo cui Giuliano preparava a Diocleziano la strada verso l'Italia. Ciò che univa Giuliano e Diocleziano era il comune odio verso Carino, pertanto non si può escludere una coordinazione militare tra di loro, per quanto questa non venga espressamente menzionata (vedi F. PASCHOUD nel commento al passo a p. 179).

¹² RIC 5/2 (1933), 593 s.; H. MATTINGLY, CAH 12 (1952²), 323. La marcia di Giuliano dalla Pannonia in Italia nell'autunno del 284 e la lotta delle sue guarnigioni

l'inizio della spedizione militare contro Diocleziano fu vinto, nella primavera del 285, da Carino nella battaglia presso Verona ¹³. Carino e Diocleziano si scontrarono nell'estate del 285 presso Margo; Carino ne uscì vincitore ma fu vittima di un attentato, e nell'estate del 285 il potere di tutto lo stato passò a Diocleziano.

Da questi dati appare evidente che l'imperatore Numeriano governò solo in Oriente, e anche qui per un tempo relativamente breve: dall'estate del 283 fino al novembre del 284, il tempo di concludere la guerra contro i Persiani. Il suo governo non si estese mai nelle province europee. Nella Venezia orientale, in Istria, nel Norico e nella Pannonia occidentale, regioni che ci interessano maggiormente, governò fino all'anno 284 Carino, poi per alcuni mesi Giuliano, dalla primavera all'estate del 285 nuovamente Carino e quindi Diocleziano.

Diversa immagine di questo agitato periodo ci viene offerta dalla tradizione cristiana che colloca in questo tempo una dura persecuzione contro i cristiani. Da nessuna fonte si hanno notizie su una persecuzione dei cristiani da parte dell'imperatore Caro, il cui governo di dieci mesi fu occupato da attività militari ¹⁴. Carino viene appena accennato come persecutore, sebbene per una simile valutazione degli scrittori cristiani potesse passare per un se-

dopo la disfatta dell'usurpatore da parte dell'armata di Carino nella primavera del 285 è dimostrata da alcuni depositi di monete nel territorio sloveno e nella Carinzia (Mokronog, Zgornje Gorče, Vipava, Globasnitz, Lubiana (?); vedi E. PEGAN, *Najdbe novcev v Sloveniji* (Münzfunde in Slowenien), AV 18 (1967), 207 ss.; P. KOS, *The Monetary Circulation in the Southeastern Alpine Region ca. 300 B.C. - A.D. 1000*, («Situla» 24), Ljubljana 1986, 132); la propagazione del potere nei Balcani dai ritrovamenti in Slavonia e a Srem (E. PEGAN, *Najdbe*, 209 ss.).

¹³ *Epitome de Caesaribus* 38,6.

¹⁴ D. PAPENBROCH (*AA SS Mai V*, 1866, 10+ B-C) riteneva che Caro preparasse la persecuzione contro i cristiani attuata in seguito dopo la morte di Caro in Oriente da Numeriano per calmare gli dei dopo la fatale morte del padre e di fronte alla minaccia della catastrofe militare. Non si hanno per ora prove in proposito. L'ipotesi secondo cui Caro intendeva perseguire i cristiani appare giustificata. Caro infatti dopo il trionfo nella guerra contro i Persiani iniziò, primo imperatore romano, a chiamarsi ufficialmente *Deus et Dominus*, come risulta dalle sue monete, coniate nella zecca di Siscia (*RIC* 5/2, 145 s. nn. 96, 99 s.). Né Domiziano né Aureliano mostrarono simili ambizioni; eppure prima di lui si fregiarono di questo titolo. Vedi anche ALLARD, *Histoire* 3, 312 s.

condo Nerone ¹⁵. Al contrario invece tutta una serie di notizie attribuisce la persecuzione al mite e incline alla poesia imperatore Numeriano. È vero che Numeriano non viene annoverato tra i persecutori dai suoi contemporanei Eusebio di Cesarea e Lattanzio in scritti che risultano le principali fonti storiografiche della persecuzione dei cristiani. Nessuna fonte dell'antichità parla della persecuzione dei cristiani al tempo di questo imperatore e neppure la storiografia odierna considera Numeriano persecutore ¹⁶.

Le fonti, ed in modo particolare le leggende dei martiri e gli elogi da esse derivati nei martirologi dall'alto medioevo, in poi menzionano una serie di martiri sotto Numeriano, di modo che egli potrebbe essere annoverato tra i più rilevanti persecutori dei cristiani ¹⁷. Queste notizie, che riportano le date relative a tutto

¹⁵ Nel *Liber pontificalis* c. 28 (ed. L. DUCHESNE, 159 s.) si legge che il papa Eutichiano (275-283) al tempo del suo pontificato *per diversa loca CCCXLII martyres manus suas (!) sepelivit* e che morì martire (*martyrio coronatur*). Entrambi i dati sono inattendibili. Vedi L. DUCHESNE, p. 159 n. 2 e 160 n. 5; CASPAR, *Geschichte* I, 84 n. 1; MR, 572 n. 2.

¹⁶ Numeriano non viene neppure nominato da Lattanzio, mentre EUSEBIUS, *HE* 8,1,2 (SC 55,3) parla addirittura, indubbiamente esagerando, della grande simpatia dei governanti verso il cristianesimo in questo periodo (!). L'immagine di Numeriano come persecutore dei cristiani si riscontra dapprima negli storici della chiesa greci (dal sec. V in poi) e nei vari testi liturgici (dal sec. X in poi). Tra le fonti occidentali è stata ripresa dalle più vecchie cronache aquileiesi, dai martirologi storici e da alcune leggende dai secoli VIII/IX in poi; vedi tavola 3a). Nessuna delle recenti sintesi della storia delle persecuzioni accenna a Numeriano neppure come potenziale persecutore, al contrario tutte delineano (basandosi su Eusebio) il lungo periodo di pace da Gallieno fino all'inizio della persecuzione di Diocleziano interrotta solamente da Aureliano. Vedi MOREAU, *Die Christenverfolgung*, 96; GRÉGOIRE, *Les persécutions*, 64; FREND, *Martyrdom*, 445 ss.; SORDI, *Il cristianesimo*, 331; P. KERESZTES, *The Imperial Roman Government and the Christian Church II. From Gallienus to the Great Persecution*, ANRW II, 23,1 (1979), 384; FLICHE - MARTIN, *Storia* 2, 162 (244 ss.); M.M. SAGE, *The Persecution of Valerian and the Peace of Gallienus*, «Wiener Studien» 17 (96) (1983), 137-159; PIETRI, *Naissance*, 171 ss. La probabilità della persecuzione dei cristiani sotto Numeriano è stata ammesa, tra gli storici del passato, unicamente da ALLARD, *Histoire* 3, 312.

¹⁷ Come esempio vorrei citare *Synax. CP* che menziona Numeriano sette volte come persecutore; per fare un raffronto: Diocleziano è menzionato 131 volte, Massimiano 112 volte, Decio 51 volte, Traiano 25 volte, Valeriano 15 volte, Adriano 13 volte e Antonino 12 volte. Nella tradizione occidentale, di cui il MR è la sintesi, Numeriano si ritrova, tra gli undici menzionati, nel medesimo posto dei persecutori dei cristiani.

l'anno, sono concentrate in tre aree che si possono riassumere nel seguente prospetto:

Tavola 3a

Il martire (gruppo)	Il luogo	La data	La fonte con menzione di Numeriano
<u>I. Venetia, Histria e Noricum meridionale</u>			
1. Hilarius, Tatianus Felix, Largus, Dionysius	Aquileia	16. mart.	<i>Passio</i> (BHL 3881; <i>Novum Suppl.</i> 3881a); <i>Chronicon patriarch.</i> <i>Aquil.</i> ; <i>Vitae patriarch. Aquil.</i> ; BELLONUS UTINENSIS; DANDULUS, <i>Chron. A.</i> 284; MR (99)
2. Servulus	Tergeste	24. maius	<i>Passio</i> (BHL 7642); DANDULUS, <i>Chron. A.</i> 284
3. Germanus	Pola	29. apr. 30. mai. (?)	<i>Passio</i> (BHL 3482)
4. Pelagius	Emona (Constantia)	28. aug.	<i>Passio</i> (BHL 6615; <i>Novum Suppl.</i> 6615c); <i>Chronicon Constantiense</i> ; MR (365)
5. Maximilianus	Celeia	12. oct.	<i>Passio</i> (BHL 5811-5812); <i>Historia episcoporum</i> <i>Pataviensium et ducum Bavariae</i> (MGH SS 25, 620); BERNARDUS NORICUS, <i>Hist.</i> (MGH SS 25, 653)

II. Roma

6. Chrysanthus et Daria	25. oct. (12. aug.,	<i>Passiones</i> (BHL 1778-1791; BHG ³ , 313) <i>Menologium Graecorum</i>
----------------------------	------------------------	---

	29. nov.,	1,122 (PG 117, 112); LATYŠEV,
	1. dec.,	<i>Menologium</i> 1, 256 ss.); <i>Synax CP</i>
	19. mart.)	(547 s.); ADO (402); USUARDUS (351); RABANUS (107); REGINO PRUMIENSIS, <i>Chronica</i> (PL 132, 21 C); MARIANUS SCOTTUS, <i>Chron. III,300,2</i> (PL 147, 691); ALBERTUS MILIOLUS, <i>Liber de temporibus</i> (MGH SS 31, 389); MR (475)
7. Maurus	22. nov. (10. dec.)	<i>Passio</i> (BHL 5786; <i>Novum Suppl.</i> (ibid.); RABANUS (118); MR (539)
8. Diodorus et Marianus	1. dec.	<i>Passio</i> (BHL 2164); ADO (404 s.); USUARDUS (351); MR (57)
9. Claudius, Hilaria Jason, Marus, cum 70 militibus	3. dec.	<i>Passio Chrysanthi et Dariae</i> 20 (AA SS Oct. 9, 481); LATYŠEV, <i>Menologium</i> I, 256 ss.; <i>Synax CP</i> (547 s.); ADO (403); USUARDUS (353); REGINO, <i>Chron.</i> (PL 132, 21 C); MARIANUS SCOTTUS, <i>Chron. III,300,2</i> (PL 147, 691); MR (561)
10. Eutychianus	8. dec.	MR (571)
11. Marinus	26. dec.	MR (601)

III. Oriente

12. Julianus Silvanus, Luca, Mocius	Emesa	6. feb.	<i>Passio</i> (AA SS Feb. I, 768; <i>BHG</i> ³ 2210 s.); <i>Menologium Graec.</i> 2,163 (PG 117, 297); <i>Synax CP</i> (447)
13. Victorinus,	Aegyptus	25. feb.	<i>Passio</i> (AA SS Feb. III, 493);

Victor, Nicephorus Claudianus, Dioscorus Serapion Papia			ADO (93 s.); ANON. LYON. (39); USUARDUS (186); RABANUS (17); MR (76)
14. Georgius	Lydda(?)	24. apr.	JOHANNES MALALAS, <i>Chronogr. XII</i> (PG 97, 457 B); <i>Chron. Pasch. a.</i> 284 (PG 92, 680)
15. Eirene(?)	Magedon Kallinikon Konstantina Mesembria(?)	4. mai.	<i>Synax. CP</i> (655 ss.)
16. Thalalaëus, Asterius, Alexander et socii	Aegae (Cilicia) Edessa(?)	20. mai.	<i>Passio</i> (AA SS Mai V, 12* - 24* BHG ³ 1707 s.; <i>Synax. CP</i> (679); MR (198)
17. Isaurus, Basileus, Innocentius, Felix, Hermeius, Peregrinus	Apollonia (Macedonia) (7. jul.?)	17. jun.	<i>Menologium Graec.</i> 3,156 (PG 117, 528); <i>Synax. CP</i> (804)
18. Babylas	Antiochia	3. sept. (24. ian.)	<i>Passiones</i> (BHL 889 s.; BHG ³ 205 ss.); <i>Menologium Graec.</i> 1,12 (PG 117, 28); LATYŠEV, <i>Menologium</i> 2,308; <i>Synax. CP</i> (11); <i>Passio Artemii</i> 54 (PG 96,1301 A-B); JOH. MALALAS (PG 97, 457); <i>Chronicon Pasch.</i> (PG 92 689); G. SYNCELLUS (PG 108, 1206); G. CEDRENIUS (PG 121, 505); NICEPHORUS CALLISTUS (PG 145,1197); ANASTASIUS BIBL., <i>Chron. Tripart. A.M.</i> 5775 (DE BOOR, <i>Theophanes II</i> , 77);

LANDOLFUS, *Addit. ad Pauli Hist. Rom.* 10 (160; MGH AA 2, 321); FRUTOLF (EKKEHARD), *Chron.* (PL 154, 698 B; Cyrillus invece di Babylas); *Annales Magdeburgenses A.* 288 (MGH SS 16, 117; Cyrillus invece di Babylas)

- | | | | |
|---------------------------|--------------------------|-----------------------|--|
| 19. Pelagia | Antiochia | 8. oct.
(5. mai.?) | <i>Passio</i> (AA SS Jun. III, 153-162; BHG ³ 1477); <i>Menologium Graec.</i> 1, 101 (PG 117, 96); <i>Synax. CP</i> (120) |
| 20. Justus
et Abundius | Jerusalem
(Hispania?) | 14. dec. | <i>Passio</i> (BHL 4596); MR (582) |

2. I martiri aquileiesi, istriani e del Norico

Per poter valutare la storicità della persecuzione di Numeriano occorre valorizzare le fonti che ne fanno cenno: più specificatamente, come è ovvio, quelle del primo gruppo, che si riferiscono al territorio preso in esame, e solo brevemente quelle del secondo e del terzo gruppo.

A. Ilario e Taziano ed i loro compagni aquileiesi

Per quanto riguarda il luogo e la data del martirio, tra i cinque martiri dell'ambito aquileiese al tempo dell'imperatore Numeriano spetta il primo posto al gruppo comprendente Ilario e Taziano ed i loro compagni. Ne riferisce la leggenda (BHL 3881), dal seguente contenuto ¹⁸:

¹⁸ AA SS Mart. 2 (1865), 413-415 (a proposito dei manoscritti vedi i codici civi-

Ilario, educato fin dalla fanciullezza alla devozione e alla lettura degli scritti sacri, fu scelto dai cristiani aquileiesi dapprima come diacono e poco dopo come vescovo. In qualità di vescovo egli nominò diacono e quindi arcidiacono il suo discepolo Taziano. Allorché l'imperatore (*caesar*) Numeriano ordinò ai cristiani di essere partecipi alle funzioni pagane, il *praeses* aquileiese Beronio iniziò, su incessante istigazione del sacerdote pagano Monofante¹⁹, a perseguitare i cristiani. Fece condurre davanti a sé Ilario e Taziano. Dapprima interrogò il vescovo. Durante l'interrogatorio Ilario definì sprezzantemente gli dei pagani demoni infami, cercando addirittura di convertire Beronio al cristianesimo. Il preside allora lo fece condurre nel tempio di Ercole, ordinandogli di sacrificare. Ilario respinse nuovamente l'ordine, definendo ancor più ingiuriosamente gli dei pagani oggetti prodotti dalla mano umana. Seguì il martirio: dapprima fu crudelmente bastonato (veniva bastonato nudo alternatamente da trenta centurioni che si scambiavano bastoni e randelli), quindi fu escoriato con uncini al cavalletto di tortura fino allo scoprimento dei visceri, poi fu ustionato con carboni ardenti e gli furono massaggiate le ferite aperte con il sale, l'aceto e la pelle di cammello. Ilario sopportò tutte le torture con fermezza, passando addirittura al contrattacco: con il segno della croce sulle labbra soffiò via tutte le statue del tempio, per cui i sacerdoti pagani esigettero per lui la pena di morte. Il preside lo fece rinchiudere nel carcere.

Il giorno seguente subì l'interrogatorio il diacono Taziano, il quale resistette parimenti alla tortura, pertanto il *praeses* lo rinchiuso in carcere. Mentre il vescovo e il diacono pregavano insieme nel carcere supplicando l'aiuto divino, si sentì un forte rumore di tuono e ci fu un terremoto. Gli abitanti pagani aquileiesi stramazzarono a terra e molti di essi morirono. Su esortazione dei sacerdoti pagani il preside fece decapitare Ilario e Taziano, e con loro tre cristiani rinchiusi nel carcere, Felice, Largo e Dionigi. I cristiani corruperro di notte le guardie, asportarono i corpi e li seppellirono fuori dalle mura cittadine. Il giorno del martirio: 16 marzo.

dalesi: VII, ff. 226r-229v; VIII, ff. 180r-182v; XVI, ff. 120ra-124rb; XXI, ff. 81r-86r; cfr. SCALON, *Due codici*, 48 n. 12 e SCALON - PANI, *I codici*, 90, 94, 124, 137). Bibliografia essenziale: PASCHINI, *La chiesa*, 48-52; TAVANO, *Sant'Ilario* (studio fondamentale); CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 97-100; IDEM, *Martiri*, 61-63; NIERO, *I martiri*, 154-158. Molto sommarie e di valore solamente informativo sono le schede su Ilario in BS 7 (1966), 728-730 (F. CARAFFA) e nel LS 1 (1968), 745.

¹⁹ *Beronius* non è noto tra gli amministratori della tarda antichità. Il nome (nella forma *Ueronius*) era diffuso nell'Italia settentrionale (vedi *Nomenclator*, s.v.). Per il nome *Monofantus*, molto raro (in *Nomenclator* nessun esempio), si trova un esemplare nel IV secolo (il vescovo ariano *Menofantus* di Efeso; A.L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers II*, Wien 1911, 71, 92, 119).

La leggenda, scritta in un latino corretto e stilisticamente espressivo, rivela un autore colto. Il prologo formulato letterariamente su un modello di predica, la struttura logica della leggenda, il gioco delle parole – tutto ciò dimostra che l'autore sapeva bene il latino ed era parecchio erudito ²⁰.

Lo sfondo della leggenda è indubbiamente un avvenimento reale, e precisamente il martirio dei due cristiani aquileiesi Ilario e Taziano ²¹. Il fatto, per quanto riguarda la data, è testimoniato in modo essenzialmente diverso da due gruppi di fonti: le fonti antiche del IV e del V secolo, di appena un secolo posteriori all'avvenimento, e le fonti medioevali che possiamo seguire sin dal secolo IX in poi, ossia più di mezzo millennio più tardi.

Tra le fonti dell'antichità vale la pena di accennare in primo luogo al Martirologio Geronimiano in cui vengono menzionati i due martiri nei giorni 16 e 17 marzo, la seconda volta evidente-

²⁰ NIERO, *I martiri*, 156; il compilatore della leggenda faceva un gioco di parole con il nome del martire. Dapprima (cap. 3) il preside *hilarī vultu* interrogava il vescovo sul nome (*Hilarius vocor*). Durante la tortura s. *Hilarius hilarī vultu hymnum Deo canebat*, ed il popolo *forti animo et hilarī vultu* gioiva vedendo che il vescovo sopportava così valorosamente la tortura (cap. 5).

²¹ La forma originale del primo martire evidentemente non era Hilarius bensì *Hilarus*, forma che si riscontra nella scritta musiva a Grado dell'inizio del V sec. (vedi n. 24). Anche le iscrizioni romane prospettano questa variante (*Nomenclator* cita circa 170 esempi della forma *Hilarus* e soltanto 13 esempi di *Hilarius*). Da qui la forma *Helarus* nella cronaca dei patriarchi aquileiesi e nell'anonima poesia del sec. IX (vedi n. 26). La forma *Hilarus* (*Helarus*) e *Hilara* (*Helara*) si trova nelle iscrizioni di Istria (*I.I.* X,1 [Pola], 116, 188, 235, 422 s., 576; *I.I.* X,2 [Parentium], 24; *I.I.* X,3 [Histria septentrionalis], 72; *I.I.* X,4 [Tergeste], 51, 160, 168), anche in Dalmazia e Pannonia (cfr. J. MEDINI, *Bases historiques et religieuses de la diffusion des noms Hilarus-Hilara et leurs dérivés à Salone*, VAHD 77 (1984) 103-120; I. TUŠEK, *Novi rimski reliefni kamni in napisi iz Ptuja*, AV 37 (1986), 364 s.). Da questa forma si è sviluppata la variante friulana di *Ellar* ovvero *Ellaro* (TAVANO, *Appunti*, 157) ed evidentemente anche la forma slovena *Jelar* (*Volar*) (LS 1, 745). TAVANO, *Appunti*, 157, ha avvertito, in base alla variante manoscritta nel *MH Datianus* (vedi la nota seguente) sulla possibilità che dietro questo nome si celi un *signum* ovvero epiteto etnico di Ilario (Dacico) e che si tratti pertanto della menzione di un martire. Questa possibilità è poco probabile dal fatto che le fonti lo chiamano Pannonico (vedi p. 69 n. 104 b) e che la variante *Tatianus* è probabilmente corretta (*Nomenclator* cita 5 *Tatiani*, ma soltanto un *Dasianus* [iscrizione pannonica] e nessuno *Datianus*). L'origine pannonica del santo è stata supposta da PICARD, *Le souvenir*, 583.

mente come ripetizione del primo dato ²². La fonte più antica del culto di Ilario ad Aquileia è testimoniata dalla chiesa di s. Ilario della fine del sec. IV, costruita secondo una ipotesi molto probabile sul luogo (al *cardo maximus* a sud di *forum*) dove il martire sarebbe stato arrestato o condannato ²³. La venerazione locale di Ilario è testimoniata dall'iscrizione musiva donatoria di Grado (Piazza della Vittoria) della prima metà del secolo V, mentre per Tatianus non esiste una prova sicura ²⁴.

Tuttavia le fonti che risalgono all'antichità non ci dicono null'altro all'infuori della storicità di questi due martiri, dell'esistenza del culto e della data del martirio. Basandoci su di esse non troviamo risposta a due problemi essenziali, ossia che ruolo avevano i due martiri nella comunità ecclesiale aquileiese e quando subirono il martirio.

Il secondo gruppo delle fonti si basa sulla leggenda e lo possiamo seguire dal secolo IX in poi. Dai dati cronologicamente determinabili (che certamente si basano sulla leggenda e con ciò di-

²² MH, *Mart.* 16 (147): *In Aquileia Hilari Tasiani* (var. lect.: *belari; diatiani, datiani, tatiani*; AA SS Nov. II/1); *Mart.* 17 (148): *In Aquileia ad Porto Largi Hilari Titiani* (variae lectiones in AA SS Nov. II/1; *belari, tyciani, ticiani*). *Ad Porto Largi* (varia lectio *Ponto*) va espunta in quanto sicuramente non si riferisce ad Aquileia. Vale la pena di aggiungere il fatto che DE RUBEIS, *MEA*, 36 s. ha visto in essa l'indicazione topografica del luogo del martirio avvenuto *ad Pontem Sontii*, presso l'odierna Mainizza. Vedi PASCHINI, *La chiesa*, 51 n. 3. In base all'erronea interpretazione di questa nota si formò il culto di s. Ilario a Gorizia (vedi TAVANO, *Sant'Ilario*, 171 e BERTACCHI, *La memoria*, 138, con l'ipotesi che si tratti del ponte proprio ad Aquileia, circa 50 metri a nord della chiesa di S. Ilario).

²³ Vedi BERTACCHI, *La memoria*, 117-142; *Architettura*, 264; TAVANO, *Aquileia cristiana*, 122-131; *Tensioni culturali e religiose in Aquileia*, AAA 29 (1987), 243; CUSCITO; *La «societas cristiana» ad Aquileia nel IV secolo*, AAA 29 (1987), 186 s.; JÄGGI, *S. Ilario*, 297-306 (con l'ipotesi che Ilario fosse stato ucciso sulla strada dai suoi avversari senza un precedente procedimento giuridico (p. 299) e con la datazione della chiesa in età di Cromazio: 302 s.).

²⁴ La lezione più vecchia era: *Hilarus et T[atian]us et Afrod[isia] cum suis omnibus fecerunt p[re]des* C... (BOVINI, *Grado paleocristiana*, 91, tav. 29; BILLANOVICH, *Appunti*, 20; TAVANO, *Grado*, 186; *Aquileia e Grado*, 418 s.). La prima lettera frammentaria del secondo nome non è approvata con certezza; G. BRUSIN, *LA* 3389 leggeva come *D*, CAILLET, *L'évergétisme*, 197, come *I* ovvero *L*. Il secondo è troppo frammentario per fare una ricostruzione sicura.

mostrano la sua esistenza) il più antico è l'elogio nel martirologio di Usuardo (circa 865). A questo dato seguono gli elogi in vari martirologi posteriori e infine, ripreso quasi alla lettera dall'annotazione nel martirologio di Usuardo, l'elogio nel martirologio romano²⁵. Sulla leggenda si basano anche gli atti relativi a Ilario nella Cronaca dei patriarchi aquileiesi e molto probabilmente anche quelli nell'anonima poesia sulla decadenza di Aquileia²⁶.

All'XI secolo risale pure la tradizione di un Ilario indipendente dalla leggenda: essa ci fu tramandata dall'elenco dei «patriarchi» aquileiesi. Secondo questo elenco Ilario, originario della Pannonia, sarebbe stato il secondo vescovo aquileiese dopo Ermacora e avrebbe avuto la cattedra per dieci anni²⁷. I cronisti posteriori collegavano la tradizione della leggenda con quella dei cataloghi dei «patriarchi» aquileiesi²⁸. Tutte queste fonti non ci danno una risposta neppure approssimativamente attendibile sul tempo in cui visse Ilario. Da esse non riusciamo a sapere se si tratta di un diretto successore di Ermacora, come si potrebbe sup-

²⁵ USUARDUS, Mart. 16 (194): *Apud Aquileiam, natalis beati Hilari episcopi et Tatiani diaconi, qui sub Beronio praeside post equuleum atque alia tormenta, una cum Felice, Largo et Dyonisio martyrium terminarunt*. Vedi MR, Mart. 16 (2) (p. 99; la novità nel MR sta nella datazione *qui sub Numeriano imperatore et Beronio praeside...*).

²⁶ *Chronicon Patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, MEA, Appendix II,6): *Huic beatissimo Proto-Praesuli (sc. Hermacorae) successit D. Helarus Patriarcha, qui sibi commissum populum in fide Christi verbo confortans et opere, expletis ordinationis suae annis X. sub Numeriano Principe, una cum Taciano Archidiacono suo, et aliis tribus Dionysio, Hilario(!), et Felice, bonum certamen certantes, cursum glorioso martyrio consummarunt*. Nel gruppo dei tre nomi avrà in seguito il copista erroneamente invece di Largo inserito Ilario. Letteralmente, compreso l'errore, il testo è stato a metà del sec. XVI trascritto da ANONYMUS, *Vitae patriarcharum Aquileiensium* (ed. L.A. MURATORIUS, RIS XVI, 1730, 6 s.; uguale testo ma con l'errore corretto è riportato da A. BELLONUS UTINENSIS, *De vitis et gestis patriarcharum Aquileiensium, ibidem* p. 25). Sulla base della leggenda è composta anche la strofa VI del *Carmen de Aquilegia numquam restauranda* (ed. E. DUEMMER, MGH *Poetae Latini medii aevi* 2/2, 151): *Factus martyr suo sacro sanguine quam dedicat (scilicet Hermachoras) / sed nec mora Fortunatus magystrum prosequitur, / Helarus sacer, deinde Tatianus socius*.

²⁷ Vedi p. 69, n. 104 (b).

²⁸ Entrambe le tradizioni sono collegate, per la prima volta, già dal *Cronicon Patriarcharum Aquileiensium* (vedi n. 26), e poi in tutti gli elementi essenziali da DANDOLO, *Chronica*, aa. 275-284 (pp. 25-26).

porre sia dai cataloghi, sia dall'anonima poesia, sia soprattutto dalla Cronaca dei «patriarchi» aquileiesi (in cui però il martirio viene collocato al tempo di Numeriano!), se si tratta di vescovo del II o dell'inizio del III secolo, oppure di vescovo che visse nell'ultimo periodo dell'anarchia militare e subì il martirio sotto Numeriano, pur considerando la lacuna temporale tra Ermacora e Ilario, che è in questo caso di più di due secoli ²⁹.

Il secondo problema per noi importante è il significato dell'attività di Ilario nella propagazione del cristianesimo fuori Aquileia, soprattutto nell'area d'influenza orientale della chiesa aquileiese. I cronisti medioevali e gli storici moderni attribuivano a Ilario l'attività missionaria in Istria e nella Venezia, ovvero nel Norico e in genere nelle regioni orientali e settentrionali dell'area d'influenza del patriarcato aquileiese ³⁰. Nessuna delle «fonti» a noi note in proposito è posteriore di meno di un millennio (!) all'attività di questo vescovo e solo nel caso della missione in Istria e Venezia possiamo supporre che vi fosse esistita una tradizione più antica.

Piuttosto modesta è la tradizione relativa alle reliquie dei due martiri. Si sa solo che il patriarca Paolino nel 568, in fuga davanti ai Longobardi, fece trasportare i resti mortali da Aquileia a Grado e riporli nella chiesa di S. Giovanni Battista. Paolino avrebbe pure descritto il trasporto delle reliquie e fissato il giorno della festività per il 16 marzo ³¹. Il patriarca gradese Giovanni

²⁹ Nel periodo dell'imperatore Domiziano il martirio di Ilario è stato datato da SCHÖNLEBEN, *Carniola*, 3,168 s. e BAUZER, *Historia*, 2,40, mentre DE RUBEIS, *MEA*, 40 s. e le *Dissertationes*, 146 (partendo dalla presupposizione che la persecuzione *sub Numeriano* non è storica e che l'indicazione degli imperatori nella leggenda corrisponde a questi due periodi) datava il martirio nel periodo delle persecuzioni sotto Settimio Severo dopo l'anno 203 ovvero al tempo di Marco Aurelio (circa 170).

³⁰ L'attività missionaria in Istria e Venezia è stata attribuita a Ilario da DANDOLO, *Chronica*, a. 276 (p. 25: ... suo sermone et opere in Venecia et Ystria Christianitas dilata est) e nel Norico soprattutto da BAUZER (*Historia* 2,40), mentre in Carniola e particolarmente ad Emona da SCHÖNLEBEN (*Carniola* 3, 169).

³¹ *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. secunda (p. 73,23 ss.): *Paulus patriarcha... qui Langobardorum rabiem metuens, ex eadem Aquilegia ad Gradum insulam*

Iunior avrebbe costruito una cappella, nell'anno 810, appositamente per queste reliquie ³². Sorprende però il fatto che di esse non venga fatto alcun cenno nel contesto degli avvenimenti a Grado nel 992 e soprattutto nel 1024, quando sono menzionate solo le reliquie dei loro compagni Dionigi e Largo ³³. Il patriarca aquileiese Poppone ricevette in possesso, evidentemente, le reliquie di Ilario e Taziano, e le avrebbe poco più tardi, nel 1027, donate al proprio congiunto Mainwerzio, vescovo di Paderborn ³⁴.

Il culto di questi due martiri era fino all'epoca carolingia di carattere locale, limitato evidentemente ad Aquileia e a Grado. Appena dal secolo IX in poi vengono ricordate chiese e monasteri dedicati ai due martiri: nell'anno 819 il patriarca gradese Fortunato costruì nella laguna veneta la chiesa di S. Ilario ed istituì un monastero in suo nome, che viene citato spesso anche più tardi nelle cronache veneziane. Prima dell'anno 829 il doge Giustiniano costruì il monastero di S. Ilario a Venezia ³⁵. Il culto locale di s. Tiziano a Oderzo, dove veniva venerato come vescovo e confessore, si era formato forse sulla base del culto del martire aqui-

confugit secumque beatissimi martiris Quirini, Hillari et Taciani et ceterorum sanctorum corpora deportavit et apud eandem Gradensem civitatem cum honore dignissimo condidit in ecclesia Sancti Johannis Baptiste... composuit sive ipse scripsit translationem sanctorum corpora, festivitibus et natales illorum constituit... natalitia sanctorum Hillari et Taciani sexto decimo kalendas Marcii. Simili notizie sono riportate dalla stessa cronaca anche in un altro passo (ed. prima., pp. 40,28 ss. e 42,4 ss.). L'avvenimento è menzionato dalla *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie* (MONTICOLO, *Cronache*, 6,4 ss.), dal *Chronicon Gradense* (41,18 ss.) e da DANDOLO, *Chronica*, a. 568 (p. 75).

³² JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (MONTICOLO, *Cronache*, 105,6). Vedi TAVANO, *Aquileia e Grado*, 410 ss.

³³ Vedi p. 79, n. 138.

³⁴ *Vita Meinwerzi episcopi Patherbrunnensis* 191 (ed. F. TENCKHOFF, *MGH Script. rerum Germanicarum in usum scholarum* [1921], 115), con un'allusione alla leggenda (...*reliquias sanctorum expetente patriarcha gratanter annuit et corpus sancti Felicis, qui sub Diocletiano imperatore Heronio preside cum Hilario episcopo et Taciano diacono post eculeum atque alia tormenta cum Largo et Dionisio martirium consummavit, postmodum misit*). Vedi anche DE RUBEIS, MEA, 498; PASCHINI, *La chiesa*, 49 n. 2.

³⁵ JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (MONTICOLO, *Cronache*, 108,13 ss.; 109,17; cfr. anche 121,11; 140,14; 142,20; 143,16); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. secunda (92,22 s., 145,16 s.); KEHR, *Italia pontificia* 7/2, 170 ss.; SPAGNOLO, *La prima evangelizzazione*, 62; KRAHWINKLER, *Friaul*, 219 s. (n. 93 e 98).

leiese Taziano ³⁶. Ad oriente di Aquileia il culto dei due martiri si diffuse molto tardi e in maniera modesta ³⁷ (illustrazione n. 7).

Siccome dalle fonti attendibili si ricavano poche testimonianze su Ilario e Taziano, la nostra conoscenza dei due martiri dipende soprattutto da ciò che si può rilevare dalla **leggenda**. Essa è indubbiamente di origine tarda. Secondo la classificazione fatta da H. Delehay ³⁸ appartiene ai romanzi con effettivo sfondo storico, rappresentato nel caso di entrambi i protagonisti dal martirio in Aquileia, mentre per quel che riguarda i rimanenti tre martiri, Felice, Largo e Dionigi, non traspare neppure ciò, bensì solamente l'erronea lettura del Martirologio Geronimiano e forse il possesso delle reliquie di martiri omonimi ³⁹. Allo stato attuale delle fonti non è spiegabile il dato nel manoscritto udinese del martirologio di Usuardo della fine del sec. XIV, dove vengono menzionati per il giorno 29 aprile come martiri aquileiesi il presbitero Acazio ed il suo discepolo Ilario, i resti mortali dei quali sarebbero stati scoperti al tempo dell'imperatore Enrico II (1002-

³⁶ NIERO, *I martiri*, 155. Questo santo locale è menzionato per la prima volta nel 794, in seguito viene menzionato da USUARDUS, *Jan.* 16 (3) (p. 162) e dal MR, *Jan.* 16 (4) (pp. 23 e 24 n. 4).

³⁷ A Gorizia c'è la notizia di una chiesa consacrata a s. Ilario al più tardi nel 1342 (TAVANO, *Sant'Ilario*, 171 s.). In Slovenia si **riscontra una sola chiesa consacrata a questo santo** (la chiesa ora distrutta sopra Robič presso Kred nel Caporetano, vedi LS 1, 1968, 745). Si richiamano a questo santo i toponimi di *Jelarji* presso Škofije (tra Muglia e Capodistria) e *Volarje* nel Tolminotto, nonché l'idronimo *Jelar* (friulano *Elar*, italiano *Ellero*) nel Friuli nordorientale.

³⁸ *Les légendes*, 108 s.

³⁹ MH, *Mart.* 16 (p. 147) riporta per il gruppo dei martiri aquileiesi (vedi n. 22) il gruppo *in Nicomedia Castori Dionisi Nonni...*; mancando in alcuni manoscritti le parole *in Nicomedia* o l'indicazione del luogo non essendo chiara, si può supporre che il compilatore della leggenda avesse ritenuto involontariamente (?) Dionisio martire aquileiese. In effetti si tratta di un martire di Salonicco che si festeggia il 14 marzo (MH, 144 n. 1). Largo viene erroneamente menzionato nel gruppo aquileiese il 17 marzo (vedi n. 21); in realtà si tratta del martire romano *in via Ostiensi* (MH, Aug. 8, p. 424). Le reliquie di entrambi i martiri vengono menzionate a Grado nel 992 e nel 1024 (vedi p. 79, n. 138). Nel caso di Felice non sappiamo di quale martire si tratta; forse del noto martire aquileiese del tempo di Diocleziano; più probabilmente l'autore della leggenda fu deviato dal testo *Felices Hilari* nel MH, *Mart.* 13 (p. 141), anche questo senza alcun collegamento con Aquileia.

1024) e solennemente sepolti alla Beligna⁴⁰. Questo dato è in pieno contrasto con tutte le fonti sul martire Ilario e sui suoi compagni. E questi due martiri non appaiono insieme in nessuno dei martirologi finora noti. Fino agli eventuali fortunati ritrovamenti di nuove fonti il problema resta pertanto aperto.

Una delle fondamentali caratteristiche della leggenda di Ilario e Taziano, che ci aiuta a determinare il tempo e le circostanze della sua origine, è la somiglianza con la leggenda di s. Ermacora, per quanto riguarda sia il tema sia l'espressione. Tali somiglianze si possono ripartire in tre gruppi. Il primo è composto dai cliché agiografici che si riscontrano ripetutamente nelle *passiones* e che di per sé non dimostrano la dipendenza tra le due leggende, ad esempio la definizione degli dei pagani, determinate parti della descrizione della tortura, l'importanza del segno della croce, l'accenno alla sepoltura fuori delle mura cittadine e la data⁴¹. Nel secondo gruppo vi sono somiglianze caratteristiche soprattutto per l'agiografia aquileiese, in modo particolare il martirio in coppia rappresentato dal vescovo e dal diacono⁴². Nel terzo gruppo com-

⁴⁰ BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 25, riporta il seguente testo: *Item in civitate Aquilegia passio beatorum Achatii presbiteri et Hellari eiusdem discipuli. Qui pro Christi nomine varia sustinentes tormentorum genera ingredi celestis aule per palmam martirii meruere ardua. Horum corpora sanctissimo dei nutu temporibus cuiusdam Henrici Romanorum imperatoris sunt inventa et postmodum in quodam praefate Civitatis loco, qui dicitur Belenia, venerabili eiusdem urbis patriarcha astante, cum omni honore tumulata.* Vedi anche BIASUTTI, *Acacio de Ellaro*, «Le Panarie» 49-50 (1980), 5-9 e NIERO, *I martiri*, 158.

⁴¹ Nella leggenda di Ermacora (cap. 10) gli dei pagani sono indicati con le parole: *sine anima sunt, sine auditu, et sine visu, sine gressu*, nella leggenda di Ilario e Taziano (cap. 5) come *lapidei, lignei et ferrei vel aerei, ab hominibus sunt facti*, ovvero *qui nec vident, nec audiunt, nec loqui possunt, nec ambulare, nec aliquid adjuvare possunt, nec se ipsos salvare*. La corrispondenza è pertanto solo di contenuto, non formale. La tortura di s. Ermacora (cap. 10) iniziò con *extendi, et nervis crudis caedi... in eculeo suspendi, et pectus ejus ungulis ferreis radi*. Si tratta indubbiamente di una descrizione stereotipa che si riscontra innumerevoli volte nelle leggende (vedi pp. 158 ss.: leggende dei martiri triestini). Entrambi i martiri fecero miracoli con l'aiuto del segno della croce (*faciens signum crucis*; *Passio Hermagorae* 20; *Passio Hilarii* 6). Entrambi i gruppi di martiri furono sepolti *foras murum* (ovvero *muros*) *civitatis ... regnante Domino nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria in secula seculorum* (parte conclusiva di entrambe le leggende).

⁴² In entrambe le leggende la parte dei diaconi ovvero arcidiaconi è sostanzial-

paiono quelle caratteristiche di cui non si può dire se l'autore della nostra leggenda le abbia riprese da quella di s. Ermacora: in primo luogo l'accento alla grandissima importanza del sacerdozio pagano quale forza motrice della persecuzione, descritta con le stesse connessioni di motivi e talvolta con lo stesso lessico⁴³. Da qui l'affinità tra le due leggende, tra le quali si rilevano notevoli differenze nell'estensione, nella lingua e nello stile, nel numero dei miracoli e della loro natura.

È possibile determinare solo approssimativamente il tempo in cui avrebbe potuto avere origine la leggenda. Se viene ripresa da Usuardo, si può ritenere che essa si fosse formata almeno nel contenuto entro la metà del secolo IX o poco posteriormente alla leggenda di s. Ermacora nella forma in cui la conosciamo oggi. Perciò non ci devono sorprendere i tratti comuni. D'altronde si può constatare che le due leggende sono indipendenti l'una dall'altra. Mentre il catalogo dei «patriarchi» aquileiesi colloca Ilario dopo Ermacora e la Cronaca dei patriarchi aquileiesi accenna esplicitamente alla successione, l'autore della leggenda evita questo problema sottacendo colui che nominò Ilario vescovo richiamandosi alla stima che godeva presso il popolo⁴⁴. Che le due leg-

mente minore di quella del vescovo. I due diaconi appaiono verso la fine delle leggende, non agiscono come persone indipendenti bensì come discepoli e coadiutori del vescovo. Con questo ruolo si differenziano sostanzialmente dai diaconi Lorenzo e Vincenzo che avevano oscurato del tutto, nella leggenda posteriormente nel culto, il ruolo dei propri vescovi, del papa Sisto e del vescovo Valerio di Saragoza (vedi S. CARLETTI, BS 8 [1966], 108-121 e T. MORAL, BS 12 [1969] 1149-1155).

⁴³ Nelle leggende i sacerdoti pagani (*sacerdotes paganorum* ovvero *sacerdotes idolorum*) minacciano il preside di denunciarlo all'imperatore se si mostrerà indeciso nella lotta contro i cristiani, con le parole: *Nam contra te incipiemus relationem imperatori dirigere* (*Passio Herm.* 14) ovvero: ... *et noscis si haec ad Caesarem pervenerint, in majus venies periculum* (*Passio Hilarii* 9) ed esigono la morte del vescovo con le parole: *Tolle magum, occide veneficum* (*Passio Herm.* 21) ovvero *Tolle magum, interfice maleficum* (*Passio Hilarii* 6). Le somiglianze di contenuto che mostrano la dipendenza tra le leggende sono anche le seguenti: in entrambe i *praesides* accennano al martirio di Cristo come ammonimento (*Passio Herm.* 8; *Passio Hilarii* 4) e in entrambe le leggende il procedimento contro il vescovo dovrebbe servire come ammonimento a tutti gli altri (*Passio Herm.* 8: ... *in te correctionem omnium, quos ad te aggregasti, faciam*; *Passio Hilarii* 3: ... *ut ipso tormentato, universi eius corrigantur exemplo*).

⁴⁴ *Passio Hilarii* 2: ... *raptus a populo diaconus est ordinatus*. Insistente itaque ple-

gende abbiano avuto origine pressoché contemporanea lo conferma anche la concezione ideologica e per così dire politica. Siccome in ambedue appaiono come persecutori persone dai nomi greci (Sevasto o Beronio ed il sacerdote Monofante) è legittima la supposizione che si tratti di predisposizione antibizantina, tendente cioè a presentare i bizantini come persecutori o come discendenti dei persecutori dei cristiani aquileiesi ⁴⁵.

La tradizione indipendente dalla nostra leggenda nel catalogo dei «patriarchi» aquileiesi, secondo cui Ilario era vescovo, è da ritenere autentica e solamente confermata dalla leggenda ⁴⁶. Molto più difficile è invece la soluzione del problema della cronologia dell'attività di Ilario. Quanto è attendibile la tradizione nella leggenda secondo cui egli avrebbe subito il martirio sotto l'imperatore Numeriano nel 284?

La risposta a questo interrogativo potrebbe essere data unicamente dal modo con cui viene menzionato Numeriano come persecutore in questa e in altre leggende relative a questo ambito territoriale. Nella leggenda Numeriano viene nominato due volte come imperatore (*caesar*). Egli avrebbe emesso l'ordine (*iussio*) di

be, post aliquantum tempus ordinatus est Episcopus.

⁴⁵ NIERO, *I martiri*, 157. La disposizione antibizantina è aumentata nell'area adriatica nell'età dell'iconoclastia dopo il 730, soprattutto nel tardo VIII secolo; *nefandissimi Greci* hanno accecato il vescovo Maurizio, probabilmente di Cittanova (MGH Epist. 3 [ed. W. GUNDLACH, 590, n. 63]; CUSCITO, *Il ciborio e l'epigrafe del vescovo Maurizio a Cittanova d'Istria*, «Ricerche religiose del Friuli e dell'Istria» 3 [1984], 111-134, specialmente 128 s.). A proposito dell'orientamento francofilo della chiesa istriana intorno all'800 vedi R. UDINA, *Il placito del Risano*, AT 3,17 (1932), 1-84, spec. 25 s.; 33 s.; A. TASSINI, *Fortunato di Grado e il placito del Risano*, «Pagine Istriane» 3, 1/4 (1950), 22-28; cfr. anche J. FERLUGA, *Überlegungen zur Geschichte der byzantinischen Provinz Istrien*, «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas» 35/2 (1987), 164-173, specialmente 169 s.; L. MARGETIĆ, *Quelques aspects du plaid de Rizana*, «Revue des Études Byzantines» 46 (1988), 125-134; KRAHWINKLER, *Friaul*, 215 ss.; BRATOŽ, *La chiesa istriana nel VII e nell'VIII secolo*, «Acta Histriae» 2 (1994), 65-77, specialmente 73 ss.

⁴⁶ Una posizione ipercritica fu presa a questo proposito da PICARD, *Le souvenir*, 583; secondo lui Ilario era un martire estraneo (pannonico?) e le sue reliquie sarebbero state trasportate nella tarda antichità in Aquileia. Questo santo, venerato come un santo locale, sarebbe stato nel IX secolo identificato con il secondo omonimo vescovo del catalogo dei «patriarchi» aquileiesi.

persecuzione e a lui sarebbe stato sottomesso il *praeses* aquileiese Beronio ⁴⁷. Oltre a Numeriano vengono menzionati gli imperatori o più precisamente due imperatori (*imperatores, domini nostri imperatores*) che emisero l'ordine (*praeceptum*) di persecuzione ⁴⁸. L'ordine dell'imperatore avrebbe minacciato con gravi pene quei cristiani che si fossero rifiutati di sacrificare, d'altra parte avrebbe però contenuto la promessa, in una formulazione non troppo chiara, di premi materiali ⁴⁹. La terminologia dell'ordine contro i cristiani (*iussio, praeceptum*) è imprecisa, la disposizione riguardante i premi per i dissidenti non è storica ⁵⁰. La situazione storica presupposta dalla leggenda e la terminologia imperiale non corrispondono né alla primavera del 283 (un augustus e due cesari) e neppure a quella del 284 (due augusti, dei quali Numeriano si tratteneva in Oriente). La collocazione delle vicende in epoche precedenti è parimenti inattendibile ⁵¹. La descrizione degli avvenimenti non corrisponde al periodo delle tetrarchie, dopo l'anno 293, con la divisione del potere tra due imperatori e due cesari. Aquileia dipendeva sempre dall'imperatore Massimiano (addirittura negli anni dal 293 [?] fino al 296 e dal 299 al 305 insieme con Milano la sua residenza), pertanto anche al tempo della persecuzione dei cristiani (dal 303 al 305) la città era una delle residenze dell'imperatore ⁵². Dopo la fine della prima tetrarchia, dal maggio

⁴⁷ *Passio Hilarii* 3: ... cum a Numeriano Caesare iussio venisset, ut Christiani idolis sacrificarent... (cap. 9)... si haec ad Caesarem pervenerint...

⁴⁸ *Passio Hilarii* 3: ... sacrificare diis secundum praecepta Imperatorum... (cap. 7)... non obeditis Imperatorum praeceptis... (cap. 9) Praeceptum enim dominorum nostrorum Imperatorum continet, ut, si quis ex Christianis fuerit inventus, percunctatus puniatur.

⁴⁹ *Passio Hilarii* 3: ... qui autem noluerint (sc. sacrificare) diversis poenis afficiantur: obaudientes autem magnum bonorum honorem consequantur.

⁵⁰ Cfr. H. LAST, *Christenverfolgung II (juristisch)*, RAC 2 (1954), 1219 s.

⁵¹ DE RUBEIS, *MEA*, 40 s. riteneva che gli avvenimenti descritti potevano collocarsi negli anni 203-208 (Settimio Severo e Caracalla come imperatori e Geta come cesare) ovvero nell'anno 170 (in base alle leggi dell'imperatore Marco Aurelio e del già defunto Lucio Vero i cristiani aquileiesi sarebbero stati perseguitati del cesare Commodo).

⁵² BARNES, *The new Empire*, 56. Sulla possibilità dell'esistenza del palazzo imperiale in Aquileia vedi M. BONFIOLI, *Soggiorni imperiali a Milano e ad Aquileia da Dio-*