

del 305 alla primavera del 307, Aquileia era governata dal cesare e poi imperatore Severo, il quale aveva la residenza a Milano e non risulta che abbia perseguitato i cristiani ⁵³.

Un possibile riflesso della tendenza antimassimiana della leggenda lo si potrebbe intravedere nella testimonianza secondo cui Ilario avrebbe dovuto sacrificare nel tempio di Ercole, e precisamente «al grande Ercole», patrono della città. Ciò fa pensare all'attributo imperiale di *Herculus* dato a Massimiano e poi anche a Severo e a Massenzio ⁵⁴.

Sembra tuttavia tardivo il riferimento degli eventi della leggenda a questo periodo. Gli elenchi dei «patriarchi» aquileiesi e tutta la tradizione aquileiese collocano infatti Ilario anteriormente a Crisogono (indubbiamente vittima della persecuzione di Diocleziano o di Massimiano) ⁵⁵. È da escludere la probabilità che fossero vittime della persecuzione del tempo di Diocleziano addirittura due vescovi (ovvero tre, se consideriamo anche Crisogono II). I dati della leggenda non ci possono pertanto dare elementi sostanzialmente attendibili per la datazione della morte di questi due martiri.

B. Servolo da Trieste

Il martirio di s. Servolo è, territorialmente e temporalmente, il più vicino a quello di Ilario e Taziano. Egli avrebbe subito il

cleziano a Valentiniano III, AAAd 4 (1973), 130 s. e N. DUVAL, *Les palais impériaux de Milan et d'Aquilée. Réalité et mythe*, AAAd 4 (1973), 155 ss.

⁵³ Cfr. p. 358, n. 8.

⁵⁴ *Passio Hilarii* 5: *Sacrifica magno Herculi, et vide gloriam et virtutem ejus...* (cap. 4): *... et compello deos colere, qui praebent hujus civitatis salutem, et per quos mundus gubernatur*. Il giudizio rispecchia il culto di Ercole ad Aquileia (vedi CALDERINI, *Aquileia romana*, 150 s.) e probabilmente anche del potere civile di Massimiano nella città. In questo caso la distruzione delle statue di Ercole da parte del santo (cap. 6) e del tempio stesso (cap. 8) potrebbe rispecchiare anche l'opposizione cristiana contro questo imperatore persecutore dei cristiani.

⁵⁵ Pp. 68 s., n. 104.

martirio a Trieste il 24 maggio del 284. Ce lo riferisce la leggenda (BHL 7642), dal seguente contenuto ⁵⁶:

I genitori cristiani Eulogio e Clemenzia avevano un unico figlio, Servolo. Bello d'aspetto, ancor più bello d'animo, egli si dedicò fin dalla fanciullezza alla vita di devozione. A dodici anni abbandonò i genitori e si ritirò a vivere in una grotta, nelle vicinanze della città ⁵⁷, dove rimase un anno e nove mesi; quindi, per esortazione divina, ritornò in famiglia. Sulla via del ritorno una serpe di insolita lunghezza gli sbarrò la strada. Servolo la domò facendo il segno della croce e soffiando verso di essa. Dopo il ritorno a casa e la precoce morte del padre, egli divenne celebre per le guarigioni miracolose. Con il segno della croce, con la posa delle mani e con l'esorcismo guarì dapprima un giovane ossesso, quindi il figlio febbricitante di una vedova, poi il muratore Didimo, infortunatosi sul lavoro, e numerosi altri. La gente incominciò perciò ad affluire da lui.

Quando l'imperatore Numeriano emise l'editto contro i cristiani era *praeses* a Trieste Giunilio (*Iunillus*) ⁵⁸. Questi ordinò al suo sostituto Ataulfo (*Attulfus*) di far chiamare Servolo; Ataulfo rimase stupefatto della bellezza del giovane. I soldati condussero Servolo dal *praeses*. Seguì la tor-

⁵⁶ La leggenda fu pubblicata da KANDLER, *Pel fausto ingresso* (aggiunta in *Atti dei santi martiri Tergestini*, al quarto posto) ed infine da SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 68-73 (76-79; moderna traduzione italiana). Per i manoscritti vedi i codici cividalesi IX, ff. 104r-106v; XII, ff. 62r-63v; XXIII, ff. 88v-91r; SCALON - PANI, *I codici*, 97, 110, 142). Una libera traduzione della leggenda è riportata da MANZUOLI, *Vite et fatti*, 46-53; un'ampio riassunto italiano, anzi quasi un libero rifacimento del testo della leggenda, è riportato da IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 405-411 e da BUTTIGNONI, *San Giusto*, 39-44. Tra gli scrittori di cose antiche in Slovenia ritengono la leggenda fonte storica e ne riportano il contenuto SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 201 s.; VALVASOR, *Die Ebre*, II/VIII, 569 s. e BAUZER, *Historia*, 2, 80-83. Della bibliografia merita prendere in considerazione soprattutto: A. NIERO, *Zoello, Servolo, Felice, Silvano e Diocle*, BS 12 (1969), 1485-1487 (con ampia bibliografia); MARINI, *Leggende*, 1401 s.; SAXER, *L'Istria*, 57-60; CUSCITO, *Martiri*, 86-89; *Le origini*, 52 s.; GRÉGOIRE, *Le passioni*, 105; PARENTIN, *Una pergamena*, 374 ss.

⁵⁷ Nella tradizione posteriore Grotta di San Servolo, circa 300 metri a nordest del castello di San Servolo, noto luogo di pellegrinaggio (*Krajevni leksikon Slovenije* I, Ljubljana 1968, 143, voce «Socerb»; *ANSI*, 143, *sub voce* «Jama pod Socerb'skim gradom» [Grotta sotto il roccione del castello di S. Servolo]).

⁵⁸ Nome poco conosciuto (sopra *Iunillus, quaestor sacri palatii* dell'imperatore Giustiniano negli anni 541/2-548/9, di origine africana, descritto da PROCOPIUS, *Anecdota* 20, 17 [ed. H. DEWING, LCL, Procopius VI, 1969, 240] come un'ufficiale ignorante e corrotto, vedi PLRE III, 742); il governatore della Regio X era in questo tempo probabilmente *corrector Italiae* M. Aurelius Sabinus Iulianus (cfr. n. 11; ZACCARIA, *Il governo*, 99).

tura: dapprima venne bastonato, seguì l'escoriazione con uncini, infine gli fu versato addosso olio bollente. Non avendogli la tortura provocato alcun dolore, e al contrario provandone egli piacere, gli fu versata addosso, su proposta dei consiglieri di Giunilio, dell'urina affinché gli fosse tolta la forza magica. Non giovando neppure ciò, fu condotto fuori dalla città e ucciso. La madre Clemenzia assieme ad altri cristiani raccolse di notte il suo corpo e lo seppellì degnamente. Il giorno del martirio: 24 maggio.

La leggenda è un tardo elaborato agiografico di scarso valore. Si tratta di «romanzo storico» che si fonda con ogni probabilità su una spuria tradizione. Nel Martirologio Geronimiano viene menzionato in questo giorno il martirio di Zoilo e Servolo *in Istria*⁵⁹: si tratta di falsa tradizione di martiri che vanno collocati a Listra nella Licaonia (provincia di Galatia) in Asia Minore. Il dato del Martirologio Geronimiano venne adattato da Floro con l'immissione dei martiri «siriaci», accolta in seguito dal Parvum Romanum, da Ado, quindi da Usuardo e infine dal Martirologio Romano: tutti menzionano in questo giorno il gruppo di martiri (Zoilo, Servolo ovvero Servilio, Felice, Silvano e Diocle) in Istria. La tradizione deriva da una erronea lettura o ripetizione di nomi nel Martirologio Geronimiano⁶⁰. Dagli elogi di questi martirologi si rileva che i compilatori non conoscevano, oppure non presero in considerazione, la leggenda triestina, essendo questa di origine posteriore e di carattere locale. Ignoto è il tempo della sua origine. Si formò certamente prima della metà del sec. XIV, quando la riprese con esattezza e completezza il cronista veneziano Dandolo⁶¹. Un'altra fonte, di contenuto pressoché identico a

⁵⁹ Vedi SAXER, *L'Istria*, 58 s.

⁶⁰ Vedi p. 140, n. 316.

⁶¹ *Chronica*, a. 284 (p. 26): *Servulus apud Tergestum ex christianis ortus parentibus, adolescens factus genitoribus relictis et patria specum intravit, et post menses XXII, ut vox de celo sibi dixerat, inde exivit, et serpentem horribilem signo crucis in campo occidit, et demoniacum quemdam, ac Fulgencie natum magnis febribus constrictum, et Didimum structorem, semivivum quia ex alto ceciderat, liberavit, eosque cum familiis et aliis multis christianos fecit. Tunc Ymulus, iussu Numeriani, in Tergesto preses, Servilium sacrificare renuentem, variis tormentis afflixit, et eum, gladio in gutture suo iniecto, martirem fecit, VIII kalendas Junii; cuius corpus Clemencia mater eius sepelivit.*

quello della leggenda, è rappresentata dall'inno liturgico in onore di s. Servolo, tramandatoci dall' *Ordo breviarii secundum consuetudinem Aquilegensis et Tergesti ecclesiam per circulum anni* del periodo tra il 1316 e il 1348, che secondo alcuni studiosi sarebbe anteriore alla leggenda ⁶².

Neppure la tradizione del culto di questo santo a Trieste risale a un tempo anteriore. La testimonianza più antica del suo culto è data dalla sua raffigurazione nel mosaico absidale della cattedrale di S. Giusto (l'abside di S. Giusto, laterale destra) degli inizi(?) del XIII sec. ⁶³. Che il culto di questo santo a Trieste fosse parecchio più antico (era infatti diffuso anche fuori della città) lo testimonia il suo culto anche in Venezia. Al martire triestino era dedicato il più antico monastero di Venezia (costruito nelle vicinanze del palazzo ducale), menzionato per la prima volta in un documento dell'819 e in seguito varie volte nelle cronache veneziane ⁶⁴. Oltre a questo monastero, che esistette fino all'inizio del sec. XII, erano dedicate a Servolo in Venezia anche alcune chiese ed un monastero femminile ⁶⁵. Le testimonianze sulle

⁶² L'inno, composto da 60 dimetri, contiene tutti gli elementi della leggenda eccetto il dato sull'esorcizzazione della forza magica dal martire. È stata pubblicata da KANDLER, *Pel fausto ingresso* (subito dopo la leggenda) e infine da SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 66-68; vedi anche 65 e 81 n. 13. L'opinione secondo cui l'inno sarebbe anteriore al testo della leggenda è stata espressa da NIERO, *Zoello, Servolo* (come nella n. 56), 1485, che data l'origine della leggenda nel 1330.

⁶³ D. GIOSEFFI, *I mosaici parietali di San Giusto a Trieste*, AAAd 8 (1975), 285 ss., particolarmente 294; CUSCITO, *Die Basilika San Giusto*, Bologna 1978, 19 (fig. 23), 21 ss.; *Storia*, 26 ss.; *Le origini*, 59 (fig. 8) (illustrazione n. 8).

⁶⁴ Documento dell'anno 819 (CESSI, *Documenti* 1, n. 44) e JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (MONTICOLO, *Cronache*, 108, versi 13-17 e nota 4) riportano la notizia secondo cui nel maggio dell'819 l'abate del monastero di S. Servolo Giovanni, già patriarca aquileiese (gradese), si trasferì con i monaci del monastero, possedendo questo troppa poca terra e giacendo nella palude, nel nuovo monastero di S. Ilario. Parte dei monaci rimase nel vecchio monastero fino agli inizi del XII sec. Vedi KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 170 s.; SPAGNOLO, *La prima evangelizzazione*, 61; KRAHWINKLER, *Friaul*, 219, 220 n. 98.

⁶⁵ In relazione agli avvenimenti dell'anno 1001 è menzionata *sancti Servuli ecclesia, que non longe a ducis palacio scita decernitur* (JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum*, p. 162, versi 6 s.). L'esistenza delle chiese e di un monastero femminile consacrati a s. Servolo è menzionata anche nell'*Origo civitatum Italiae*, ed. tertia (p. 144, ver-

chiese e sui monasteri dedicati in Venezia a s. Servolo vengono collegate dalle cronache con le persone provenienti dai luoghi relativamente vicini a Trieste: l'abate Giovanni era patriarca di Grado, la famiglia Calbani si trasferì dall'Istria in Venezia. Ciò dimostrerebbe il culto di s. Servolo nell'ambito triestino già nell'alto medioevo, di cui non rimase però alcuna testimonianza. Dagli accenni al culto nell'alto medioevo e dal fatto che lo stesso nome (Servilius) fosse ben radicato nell'onomastica istriana e aquileiese dell'epoca antica ⁶⁶ si potrebbe supporre che dietro lo sfondo della leggenda si celi comunque un personaggio reale, specialmente se si considera che la leggenda parla, contrariamente al martirologio, di un solo martire, che negli elogi non viene nominato per primo. Il Martirologio Geronimiano offre la possibilità che accanto al nome di Servolo stesse inizialmente l'indicazione «in Istria» e che le note Lystra (riferita a Zoelo) e Istria (per Servolo) fossero ridotte in un'unica indicazione del luogo ⁶⁷. L'autenticità della tradizione locale relativa a questo martire sarebbe comprovata anche dall'analisi antropologica delle sue reliquie ⁶⁸.

Che si tratti di una leggenda di origine piuttosto tarda lo dimostra anche la stessa struttura. Dai motivi essenziali che si riscontrano in essa sembrerebbe un centone. L'autore riprese gli elementi principali da tre fonti: dalle leggende aquileiesi di Ermacora e Ilario, dalla leggenda triestina di Eufemia e Tecla e da varie vite di santi, specie monaci: sicché la leggenda rappresenta nel medioevo una sintesi molto apprezzata dell'ideale del martirio e di quello monastico. Alla tradizione aquileiese ci riportano i

si 10-13: *Particiaci patrocina multa erant habentes de Sancto Georgio et Calbani de Sancto Servolo. Ambo insimul duas ecclesias fecerunt ad honorem illorum. In ecclesia Sancti Servoli monasterium constituerunt monachorum* (p. 147,17: *Calbani de Capra Ystrie venerunt...*).

⁶⁶ I *Servilii* si riscontrano a Pola (I.I. X,1,382, 383, 384, *ILJu* 1199), a Parenzo (I.I. X,2, 24) e ad Aquileia (CALDERINI, *Aquileia romana*, 546; *IA* 3192).

⁶⁷ SAXER, *L'Istria*, 59.

⁶⁸ Cfr. BELLOMI, *L'autenticità*; CIAN, *Il culto*, 23 s., 31; CORRAIN, *Reliquie*, 126 ss., 131-142; NOVELLO, *Note*, 183 s.

seguenti motivi: l'eccezionale bellezza di Servolo, che ricorda quella di Ermacora ⁶⁹; la guarigione del figlio di un cittadino triestino il quale venne a supplicare – come Ulfio e Gregorio nella leggenda di s. Ermacora – per suo figlio e fu esaudito solo con la testimonianza della propria fede ⁷⁰; il nome del vicario (*vicarius*) del preside Ataulfo, che qui appare come un potenziale convertito di ceto superiore ⁷¹; l'accusa di magia nei confronti del martire ⁷². Alla leggenda di Ilario e Taziano ci riportano la valutazione del contenuto dell'editto contro i cristiani ⁷³ e il modo con cui Servolo domò il serpente; allo stesso modo infatti Ilario soffiò fuori dal tempio di Ercole le statue pagane ⁷⁴. In entrambe le leggende viene sottolineata l'onnipotenza del segno della croce.

Del patrimonio delle leggende triestine l'autore dava la precedenza a quella di Eufemia e Tecla. Servolo aveva appena dodici anni quando si ritirò in solitudine e quattordici quando subì il martirio per la fede in Cristo. La prima età ricorda quella della martire triestina Tecla, la seconda quella di sua sorella Eufemia ⁷⁵. Epifania, madre delle vergini triestine, apprese con grande gioia

⁶⁹ *Passio Serv.* (SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 68,5): *Erat enim speciosus, quo nullus poterat esse formosior* (cfr. *Passio Herm.* 3); vedi anche F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prag 1965, 463 ss.

⁷⁰ *Passio Serv.* (SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 69,29 - 70,25); *Passio Hermagorae* 1-3. In modo quasi identico è formulata in entrambe le leggende la condizione della guarigione: *Si credideris ex toto corde tuo in nomine Domini mei Iesu Christi, videbis filium tuum sanum a demonio* (*Passio Serv.*, p. 70,9) ovvero *Si credideris in Dominum Jesum Christum ex toto corde tuo, videbis filium tuum (ex integro) sanum* (*Passio Herm.* 15). Anche le guarigioni degli ossessi hanno formulazioni molto simili (*Passio Serv.* p. 70,15 ss.; *Passio Hermacorae* 15-18).

⁷¹ *Passio Serv.* (71,31 - 72,1); cfr. *Passio Hermacorae* 1; vedi anche pp. 45 s., n. 44 e p. 86 n. 159.

⁷² *Passio Serv.* (73,1-4), cfr. *Passio Hermacorae* 14; sopra p. 53, n. 66.

⁷³ *Passio Serv.* (71,26-28): *... exiit edictum a Numeriano imperatore, ut, si quis Christum colens non sacrificaret ydolis, diversis penis affligeretur*; cfr. *Passio Hilarii* 3: *... qui autem noluerint (scilicet sacrificare) diversis poenis afficiantur*.

⁷⁴ *Passio Serv.* (69,18 ss.): *... fecit signum crucis in fronte sua et exsufflavit in faciem serpentis, statimque disruptus per medium serpens et mortuus est* (cfr. 70,18 s.). *Passio Hilarii* 6: *... et signum faciens in labiis, exsufflavit in simulacris, quae statim elisa sunt tamquam pulvis*.

⁷⁵ *Passio Serv.* (69,1 ss.); cfr. *Passio Euphemiae et Theclae* 4.

la notizia dell'arresto e del conseguente martirio per la fede; così pure la madre di Servolo Clemenzia della morte del figlio ⁷⁶. L'autore riprese molto dalle vite dei monaci, così ad esempio la vita nella caverna, secondo la rivelazione divina, la fuga da casa, il motivo delle guarigioni miracolose (ne beneficiano coloro che hanno comunque bisogno di aiuto – la vedova con l'unico figlio ammalato), il motivo della lotta contro il serpente ovvero contro il drago ⁷⁷.

La datazione della leggenda al periodo in cui l'imperatore (*imperator*) Numeriano avrebbe emesso l'editto (*edictum*) sulla persecuzione dei cristiani, è, per il modesto valore stesso della leggenda, più che controversa. L'autore ha evidentemente derivato la datazione da altre fonti, senonché, data la diversa terminologia, è poco probabile che l'abbia presa in prestito dalla leggenda aquileiese di Ilario e Taziano ⁷⁸. I nomi della leggenda sono stereotipati nomi cristiani e non sembrano radicati nell'onomastica ⁷⁹. Il nome greco del padre di Servolo (Eulogius) e del muratore guarito da Servolo (Didimus) sono un riflesso dell'elemento greco in città, forse del fatto che la leggenda (ovvero almeno il suo abbozzo) si era formata già in epoca bizantina o al tempo in cui la memoria di essa era ancora viva.

⁷⁶ *Passio Serv.* (73,15 ss.): ...*iugulaverunt eum* (scilicet Servulum). *Quo audito genetrix eius nomine Clementia, cum magno gaudio veniens...* Cfr. *Passio Euphem. et Thecl.* 4: *Haec audiens Epiphania mater eorum, cum gaudio magno orationem fudit...*

⁷⁷ Vedi F. GRAUS, *Volk* (come nella n. 69), 60 ss., 105 ss., 232; a proposito del soggiorno degli asceti nelle grotte, soprattutto nell'Oriente e soltanto in modo sporadico nell'Occidente, cfr. brevemente BRATOŽ, *Östliche und westliche Elemente im Mönchsideal Severins*, in: *1000 Jahre Ostarîchi - seine christliche Vorgeschichte*, Innsbruck - Wien 1996, 56 n. 103.

⁷⁸ Vedi n. 73. Nella leggenda aquileiese Numeriano appare come cesare (*caesar*) (cfr. p. 206 n. 47), qui invece come *imperator*. Nella leggenda aquileiese avrebbe dato la *iussio* ovvero il *praeceptum*, qui invece l'*edictum*.

⁷⁹ Paralleli onomastici si riscontrano solo per Didimo e Clemenzia nelle iscrizioni di Pola (I.L., X,1, 306, 382), per Clemenzia anche in Aquileia (IA 1532). Il nome *Didymus* era in Occidente raro (vedi *Nomenclator*; 18 casi, di questi 8 nell'Italia settentrionale).

C. Germano da Pola

La leggenda del martire di Pola Germano (BHL 3842) colloca la persecuzione dei cristiani al tempo dell'imperatore Numeriano. Eccone il contenuto ⁸⁰:

Al tempo in cui governava l'imperatore Numeriano, uno dei più feroci persecutori dei cristiani, e a Pola era stato per la terza volta nominato *praeses* e giudice Antonio, viveva in città il trentaduenne cristiano Germano, nobile di origine, tutto dedito alla fede e alla vita ascetica. Su ispirazione divina si presentò al *praeses* come fervente cristiano, desideroso di subire il martirio per la fede. Il *praeses* lo fece arrestare e rinchiudere per tre giorni nel carcere. Germano trascorse questo tempo in preghiera e digiuno. Il quarto giorno fu condotto, per ordine del *praeses*, in teatro dove fu interrogato in presenza di un numeroso pubblico. Avendo Germano offeso gli dei pagani e respinto il sacrificio a Giove e Apollo, fu sottoposto a una lunga e complessa tortura. Dapprima fu torturato col fuoco e bastonato, quindi gli furono versati sul ventre pece e olio bollente, poi fu tormentato con torce ardenti, graffiato con uncini e infine, dopo che gli era stato imposto sulla testa un elmo rovente, fu nuovamente bastonato. A Germano queste torture non provocarono alcun dolore, anzi, non le sentiva affatto. Non avendo ottenuto l'effetto desiderato, il giudice fece interrompere la tortura: a questo punto Germano rivolse la parola ai presenti, particolarmente ai cristiani, confortandoli nella fede. A conclusione del suo discorso uno dei consiglieri del giudice, Gioviniano, propose che fosse pronunciata quanto prima la sentenza ed eseguita la pena di morte: Germano infatti non provava dolore per la tortura e aveva distolto dal paganesimo già 3000 persone. Il preside pronunciò la sentenza. Germano fu condotto fuori della città e decapitato al terzo miglio. La notte seguente il diacono Eladio con alcuni cristiani trasportò nascostamente il suo corpo e lo seppellì degnamente in un luogo vicino. La leggenda non riporta la data del martirio.

⁸⁰ La leggenda è pubblicata in AB 17 (1898), 173-176. L'unico studio notevole e anche fondamentale è di DE FRANCESCHI, *La leggenda*. Le successive descrizioni si basano sui risultati di questa dissertazione. Vedi anche A. NIERO, *Germano, santo martire di Pola*, BS 6 (1965), 259-260 (con bibliografia particolareggiata a cui converrebbe aggiungere anche E. POLASCHKEK, *Pola*, RE XXI, 1, [1951], 1249); NEŽIĆ, *Istarski sveci*, 267.

Di Germano si hanno pochissime notizie. La leggenda ci è stata tramandata dal *Magnum legendarium Austriacum*, originario probabilmente dell'Austria Inferiore, conservato in più manoscritti del XII e del XIII sec.: in esso la festa del martire è riportata al 30 maggio ⁸¹. Dei documenti polesani in cui viene menzionato Germano, si sono conservati solo il *Kalendarium Ecclesiae Polensis* in due manoscritti del XIV e del XV sec. (il primo è frammentario, il secondo colloca la festa di Germano al 29 aprile), il «*Proprium sanctorum*» in due manoscritti del XIV e del XV sec., in cui sono conservati frammentariamente alcuni passi della leggenda, adattati ai bisogni liturgici, e gli statuti civici degli anni 1431, 1500 e ca. 1650 ⁸². Qui si esauriscono le testimonianze sul martire polesano Germano. Non lo menzionano nè le antiche cronache veneziane che riferiscono del culto di numerosi martiri istriani in Venezia e neppure Dandolo, che è del resto bene informato sull'Istria e conosce le leggende dei tre martiri *sub Numeriano* dell'area dell'alto Adriatico (Ilario e Taziano, Servolo e Mauro di Parenzo). Il culto di questo martire era evidentemente, per quanto riguarda il territorio, così limitato e per di più offuscato dal culto di Tommaso apostolo, patrono della città ⁸³, da essere sconosciuto in un ambito più vasto. A Germano furono dedicate quattro chiese nelle vicinanze della città (a Brestovica – un tempo S. Germano – dove il martire sarebbe stato decapitato ⁸⁴, a Dignano, a Signole e a Brioni, quest'ultima del sec. XV, l'unica conservata ⁸⁵). Nella stessa città non si è conservata neppure una

⁸¹ LHOTSKY, *Quellenkunde*, 220 s.; vedi anche DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 250.

⁸² DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 251 ss. Il frammento dal libro liturgico relativo al martirio di s. Germano (*In festo sancti Germani martyris, ad vespas*), composto da sette antifone, è stato pubblicato da KANDLER, *L'Istria* 2 (1847), 237.

⁸³ CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 150.

⁸⁴ DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 253; sul toponimo San Germano vedi anche DE FRANCESCHI, *La toponomastica dell'antico agro polese desunta dai documenti*, AMSI 51-52 (1939-1940), 175.

⁸⁵ DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 253; A. NIERO, *Germano* (come nella n. 80; con la fotografia della chiesa a Brioni); NEŽIĆ, *Istarski sveci*, 267.

delle circa venti chiese. Le reliquie non vengono mai menzionate con attendibilità. Il culto di questo martire era nella stessa città di Pola molto modesto e tramontò del tutto nel sec. XVII. Germano non viene menzionato dagli scrittori delle cose antiche del sec. XVII e XVIII né istriani, né veneziani né carniolini (per l'ultima volta viene menzionato dal Manzuoli nel 1611⁸⁶). La leggenda del suo martirio divenne nota appena verso la fine del secolo scorso, quando fu pubblicata per la prima volta.

Non disponendo, sul martirio del martire, di altre fonti indipendenti dalla leggenda, il problema della sua identificazione diventa molto complesso. Il martire Germano è menzionato in verità nel Martirologio Geronimiano il 29 aprile, ma si tratta del presbitero di Alessandria⁸⁷; nei giorni 28 e 31 maggio è invece ricordata la festa dell'omonimo santo parigino e di un altro ignoto martire, probabilmente africano⁸⁸. È pertanto poco probabile che la menzione di uno di questi Germani avesse dato occasione per la datazione della festa del martire polesano. Nel *Kalendarium Venetum* del sec. XI è citata al 30 maggio la festa del vescovo Germano assieme al vescovo emonense Massimo. La data è corrispondente alla festa del martire polesano, ma non è possibile accertare tra i due un qualche legame⁸⁹.

A sostegno della genuinità della leggenda vi sono alcuni elementi indubbiamente antichi. La menzione della città di Pola con la precisazione *in capite Histriae provinciae* corrisponde preci-

⁸⁶ Cfr. DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 253 s.

⁸⁷ *MH*, Apr. 29 (217).

⁸⁸ *MH*, Mai 28 (278); Mai 31 (283 e 285, n. 24).

⁸⁹ NIERO, *Germano*, 260. In relazione al fatto che nel calendario viene menzionata la festività del vescovo Germano assieme al vescovo emonense Massimo è molto probabile che vi si celi il vescovo *Germanus Aemoniensis*, uno dei firmatari dell'atto di donazione del vescovo ravennate Massimiano al monastero di Pola di S. Andrea e alla chiesa di S. Maria Formosa del 547 (KANDLER, *CDI*, a. 547; DE RUBEIS, *MEA*, 192 citando la stessa fonte leggeva *Germanus Bononiensis*, parimenti KOS, *Gradivo* I, 38 [32]). Vedi anche KOS, *Izbrano delo* (Opere scelte), Ljubljana 1982, 24 (con l'espressione del dubbio che si tratti del vescovo di Cittanova, ciò che sosteneva soprattutto BABUDRI, *Ruolo*, 335 s.).

puamente all'epoca bizantina ⁹⁰, quando la tradizione del martire era ancora molto viva, così pure l'indicazione di *judex* per il più alto funzionario civile della città ⁹¹. Anche l'accenno all'interrogatorio e alla tortura nell'anfiteatro è verosimilmente genuina, si sa

⁹⁰ La denominazione *Histria provincia* si riscontra dapprima in Cassiodoro negli anni 537/538 (*Variae* 12,22,1; ed. A.J. FRIDH, *CCSL* 96 [1973], 489) evidentemente come riflesso del fatto che l'Istria nel periodo gotico si era amministrativamente staccata dalla *Venetia* alla quale era congiunta dal tempo di Augusto in poi. In seguito si riscontra questa denominazione specialmente nell'epoca bizantina. Per quel tempo viene adoperata dalle seguenti fonti: lettera dell'esarca ravennate Smaragdo o Romano del 585 o 590 (*MGH Epist.* 3, 147); lettera di Gregorio Magno del 599 (*Registrum epistolarum* 9,153; *CCSL* 140 A, 708); *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* per l'anno 628 (MONTICOLO, *Cronache*, 10); *Anonimo Ravennate, Cosmographia* IV, 31; 38 (edd. M. PINDER - G. PARTHEY, Berlin 1860, 256; 293); lettera del patriarca di Grado al papa Stefano III e la risposta del papa degli anni 768-772 (*MGH Epist.* 3, 712 ss.). La denominazione si riscontra più volte nelle fonti del periodo franco e successivamente fino all'anno 1000 (così nel placito di Risano dell'804; R. UDINA, *Il placito del Risano*, AT 3,17 (1932), 67; infine A. PETRANOVIĆ - A. MARGETIĆ, *Il placito del Risano*, Atti-Rovigno 14 [1983-1984], 55 ss.; ristampa in *Capodistria tra Roma e Venezia. Contributi per la storia di Capodistria*, Ljubljana 1989, 81 ss.; con traduzione tedesca in KRAHWINKLER, *Friaul*, 202 ss.); nella carta di Lodovico il Pio anteriormente all'anno 827 (KANDLER, *CDI*, A. 815); nella carta di Ottone II del 972 (... *Histriam Italiae provinciam*...; *MGH Diplomata* 2, 21[29 v. 36]) e in vari passi della *Cronaca veneziana* di Giovanni Diacono relativi agli anni 875; 876; 1000 (MONTICOLO, *Cronache*, 121,15, 122,11, 156,12). In seguito prevale sempre di più il termine *marchia*. In alcune menzioni, soprattutto posteriori, si potrebbe pensare che il termine *provincia* fosse sia anacronistico sia di contenuto neutrale (*regione*). Sul molto complesso problema della storia amministrativa dell'Istria nella tarda antichità e nell'alto medioevo vedi L. MARGETIĆ, *Neka pitanja u vezi s Istrom (I-VII stoljeće)* (Alcune questioni riguardanti l'Istria), «*Živa antika*» 32 (1982), 53-82 e J. FERLUGA, *Überlegungen* (p. 205 n. 45); IDEM, *Untersuchungen zur byzantinischen Provinzverwaltung. VI-XIII Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze*, Amsterdam 1992, 313 ss., 401 ss.; IDEM, *L'Istria tra Giustiniano e Carlo Magno*, AV 43 (1992), 175-190. L'indicazione di Pola come capitale dell'Istria è corrispondente soprattutto al periodo bizantino (vedi UDINA, *Il Placito del Risano*, 17; FERLUGA, *Überlegungen*, 166; nel Placito di Risano è menzionato *primus omnium primas Polensis*, nell'elenco delle città tributarie *tempore Graecorum* e poi dopo la conquista franca dell'Istria 788 si trova *civitas Polensis* al primo posto), sebbene la si riscontri espressamente appena negli atti della sinodo mantovana dell'827 (*MGH Leges* 2 /*Concilia* 2, 568,33: *populi Polensis, quae civitas caput est Histriae, decretum*...; cfr. anche KRAHWINKLER, *Friaul*, 177, 230).

⁹¹ *Judex* è menzionato nella leggenda sei volte (capp. 1; 3; 4; 5; 7 bis) come sinonimo di preside, il quale viene pure menzionato sei volte (capp. 1; 3; 4; 6; 7). *Judex* era nel periodo bizantino il più alto funzionario civile nelle città istriane, il quale, come tutti gli altri, veniva eletto (vedi F. MAYER, *Die Dalmatinisch-istrische Munizipalverfassung im Mittelalter und ihre römischen Grundlagen*, «*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*» 24 [1903], 262, 265; FERLUGA, *Untersuchungen*, 403 s. e *L'Istria*, 176).

infatti che gli anfiteatri furono usati anche a questo scopo ⁹². Sorprende però il fatto che la pena di morte non fosse stata eseguita qui, come avveniva solitamente, se si pensa che l'anfiteatro di Pola si trovava fuori delle mura cittadine e in questo caso non vi sarebbe stato alcun impedimento in proposito ⁹³. L'antichità della leggenda viene confermata anche dalla tradizione del luogo della sepoltura di Germano, avendo questa località conservato il nome di S. Germano fino al secolo scorso ⁹⁴. Ad effettivi processi contro i cristiani si richiama anche l'accusa di magia ossia l'attribuzione di forza magica ai martiri cristiani. La leggenda non menziona personalità appartenenti ai ranghi superiori della gerarchia ecclesiastica: oltre alla folla di fedeli viene infatti nominato solo il diacono, dal nome greco Elladius, che seppellì il corpo del martire ⁹⁵. La leggenda non fu dettata da aspirazioni giuridico-ecclesiastiche o ecclesiastico-politiche né riflette una predisposizione antibizantina. Il termine tecnico di *vir venerabilis* per indicare il diacono(!) e di *consiliarius* per il consigliere del giudice sono troppo generici per poterne dedurre la datazione dell'origine della leggenda; si usarono infatti dalla tarda antichità lungo tutto il medioevo ⁹⁶.

Accanto a questi elementi, in base ai quali si potrebbe datare l'origine della leggenda al sec. VII od VIII ⁹⁷, la leggenda contiene varie componenti stereotipate che si riscontrano anche in altre leggende dell'area aquileiese e soprattutto istriana. Ciò sembra indicare l'origine contemporanea delle leggende pervenute nella

⁹² Vedi per esempio *Martyrium Carpi, Papyli, Agathonices*, 36 (KIRCH, *Enchiridion*, 58).

⁹³ Cfr. DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 252.

⁹⁴ DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 253.

⁹⁵ Cap. 7 (AB 17 [1898], 176,36).

⁹⁶ Sul contenuto del titolo *vir venerabilis*, che veniva abitualmente adoperato per i vescovi, vedi E. JERG, *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung* («Wiener Beiträge zur Theologie» 26), Wien 1970.

⁹⁷ DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 250, datava la sua origine nel V o nel VI sec.; questa datazione ci sembra troppo anticipata.

forma scritta: (1) l'appartenenza all'alto ceto sociale del martire ⁹⁸, rilevabile in quasi tutte le leggende in cui se ne parla; (2) la descrizione della tortura che in questo caso oltrepassa ogni limite di ragionevolezza (non viene infatti tralasciato, si può dire, alcuno strumento standard di tortura); (3) i momenti di tortura non si susseguono gradualmente dal più lieve al più disumano ma si sovrappongono liberamente ⁹⁹. Elemento stereotipato è anche la ripetizione del numero tre: Germano in carcere pregò e digiunò per tre giorni; prima di morire convertì circa 3000 persone (qui è chiara l'analogia con la tradizione delle vergini aquileiesi); fu decapitato presso il terzo miglio fuori dalla città, come vi furono sepolti secondo la tradizione Ermacora e Fortunato ¹⁰⁰. In perfetta sintonia con le leggende aquileiesi e istriane è il giudizio sugli dei pagani, considerati demoni indegni, condannati all'inferno ¹⁰¹. Si ricollega alla leggenda di Ilario e Taziano e a quella di Servolo – eccetto che nella datazione dell'avvenimento al tempo di Numeriano – anche nell'accentuato ideale ascetico (monastico), ossia nel continuo digiuno e nella preghiera nonché nella resistenza a qualsiasi tortura ¹⁰².

⁹⁸ Cap. 2 (174,11): ... *ex parentibus nobilissimis*. Cf. GRAUS, *Volk* (come alla p. 212 n. 69), 68.

⁹⁹ L'abituale ordine nelle leggende (frustazione - graffiatura con uncini - fuoco) è qui mutato: fuoco - bastonata - olio bollente e pece, con contemporanea tortura col fuoco - graffiatura con uncini - «incoronazione» con l'elmo rovente - frustazione.

¹⁰⁰ Cap. 3 (174,33 ss.): ... *ingresso eo in carcerem... tribus diebus et tribus noctis ieiunans et orans. Orante autem eo, lumen refulsit clarum in carcere, ita ut admirarentur custodes ipsi valde*; cap. 7 (176, 26 ss.): *iam paene tria milia virorum a cultura separavit... foras muros civitatis duxerunt usque ad miliarium tertium, ibique accessit spiculator, amputavit caput eius*. Cf. anche sopra p. 58, n. 75 e pp. 94 s.

¹⁰¹ Cap. 3 (174,27 ss.): *inimice Dei et minister satanae, patris tui, qui habitat in idolis tuis surdis et mutis et sine spiritu et absque visu et sine gressu*; cap. 5 (175,26 ss.): *nam daemones, quos colitis, qui possident corda vestra, numquam eis sacrificabo*. Vedi anche tavola 2 (pp. 158 ss.).

¹⁰² Cap. 2 (174,12 ss.): *qui cottidie in Dei praeceptis permanebat, orationibus et ieiuniis Christum deprecabatur... quadam nocte, dum oraret...* Alla leggenda aquileiese si richiama anche il motivo della luce misteriosa che illumina il martire nel carcere (cap. 3; cfr. *Passio Hermacorae* 11). Per l'importante ruolo del digiuno e dell'*oratio continua* nel monachesimo primitivo vedi BRATOŽ, *Östliche und westliche Elemente* (come alla p. 213 n. 77), 56 s. (nn. 104 e 106).

Il problema più importante è se si tratta di un martire del tempo dell'imperatore Numeriano. Questi, all'inizio della leggenda, viene citato più volte come il più feroce e costante persecutore dei cristiani: ciò che è impossibile, data la breve durata del suo governo. Le sue leggi anticristiane vengono definite *impia praecepta*¹⁰³. La descrizione del tempo e delle circostanze della morte di Germano sono del tutto inattendibili e inesatte nel contenuto, e ricordano alquanto la descrizione di simili avvenimenti della leggenda aquileiese di Ilario e Taziano.

D. Pelagio da Emona

L'ultimo martirio avvenuto al tempo dell'imperatore Numeriano nell'area d'influenza aquileiese in senso stretto (sempre in territorio italico) fu quello del martire emonense Pelagio. Ne parla la leggenda (BHL 6615)¹⁰⁴:

Al tempo dell'imperatore Numeriano vivevano a Emona, città della Carnia, due coniugi molto facoltosi e devoti, Pelusio e Ilaria. Avevano solo un figlio, Pelagio, che educavano nelle virtù cristiane. Quando Pelagio ebbe sette anni lo affidarono al presbitero Uranio, il quale viveva nascosto per timore di essere perseguitato. Pelagio perse il padre all'età di 12 anni e la madre a 18 anni. Entrato in possesso dell'eredità, dapprima liberò tutti gli schiavi e divise loro i suoi beni, quindi decise di vivere insieme a Uranio. Quando ebbe 25 anni ebbe inizio da parte di Numeriano una feroce persecuzione dei cristiani. Allora giunse a Emona, come delegato dell'impera-

¹⁰³ Cap. 1 (173, s.): *imperium obtineret impiissimus Numerianus, saepe christianorum persecutor... sua impia praecepta dirigeret per omnes regiones civitatis vel oppida...*; cap. 7 (176,30): *inoboediens praeceptis domini imperatoris inventus est...*

¹⁰⁴ AA SS Aug. 6 (1868), 161-163; quattro nuovi manoscritti sono riportati da H. FROS, *Inédits*, 368; vedi anche i codici cividalesi X, 158v-160v; XIII, 83r-85v; XV, 163r-169v; XXII, 110r - 113v (SCALON, *Un codice*, 14 s., 24; SCALON - PANI, *I codici*, 102, 117, 122, 140 s.). È stata riassunta e commentata dai cultori di cose antiche carnirole SCHÖNLEBEN, *Carniola*, III, 202-203 e VALVASOR, *Die Ebre*, II/8, 552-556, tra i cultori di cose antiche istriane soprattutto da TOMMASINI, *De' commentarii*, 313-319. Singoli punti di vista della leggenda ed il culto del santo sono stati trattati anche da KANDLER, *Di s. Pelagio*; URIZIO, *Relazione storica*, 177-184 (testo italiano della leggenda); J. PINIUS, AA SS, Aug. 6 (1868), 151-163; BABUDRI, *S. Pelagio* (encomio); P. RABIKASKAS, *Pelagio*, BS 10 (1968), 442-443; PARENTIN, *Cittanova d'Istria*, 205-208.

tore, il giudice Eulasio, che in precedenza aveva prestato servizio in varie città, e fece uccidere molti cristiani. Egli giunse in città alla terza vigilia; all'alba radunò la popolazione e rese pubblico l'editto dell'imperatore secondo il quale venivano condannati a morte tutti coloro che si sarebbero rifiutati di sacrificare agli dei pagani.

Quando Pelagio venne a sapere ciò, decise, su ispirazione divina durante la preghiera, di presentarsi al giudice come cristiano. Eulasio lo fece arrestare e rinchiusere in carcere. Il terzo giorno, prima che iniziasse l'interrogatorio, visto il contegno provocatorio di Pelagio, diede ordine di torturarlo. Fu legato al cavalletto di tortura, percosso con nodosi bastoni, graffiato con uncini, gli fu versato addosso olio bollente e infine fu legato e fatto rotolare sui cocci. A Pelagio la tortura non provocava alcun dolore, anzi, egli rispondeva al giudice con maggior fermezza. Seguì la sentenza di morte. Pelagio fu condotto fuori delle mura della città e decapitato. Di notte giunse il presbitero Uranio con i fedeli e seppellì cristianamente il corpo del martire. Il martirio di Pelagio fece convertire numerosi cittadini al cristianesimo. Il giorno del martirio: 28 agosto.

Prima di soffermarci sull'analisi della leggenda e sul problema quanto mai complesso delle reliquie e del culto di questo santo, ci sembra opportuno accennare alle altre fonti in cui egli viene menzionato. Dall'antichità non ci è pervenuta alcuna testimonianza della sua esistenza. Pelagio viene menzionato solo nel manoscritto del Martirologio Geronimiano di Reichenau, della prima metà del sec. IX, in cui però non viene indicato il luogo del martirio ¹⁰⁵. Egli non viene menzionato nei martirologi storici anteriori, bensì nel calendario in versi di Wandalbert (circa 848) e in seguito fino al Martirologio romano – per lo più contrassegnato come martire di Costanza presso Bodensee oppure dell'omonima città della Gallia ¹⁰⁶. Il più antico martirologio che colloca,

¹⁰⁵ MH, Aug. 28 (p. 472): *et alibi sancti Pelagii martyris*. L'unico manoscritto con questo elogio, il *Breviarium Richenoviense*, risale agli anni tra l'827 e l'842, tuttavia le aggiunte sono solo del sec. XII (edi AA SS Nov. II/1 [1894], p. XXXIV).

¹⁰⁶ WANDALBERTUS, *Martyrologium*, Aug. 28 (ed. E. DUEMMER, *Poetae Latini aevi Carolini* 2 [Berlin 1962, 2 ediz.], 592): *Urbs Alamannorum recolit Constantia sanctum / Hac quoque Pelagium fuso pro sanguine clarum* (vedi anche PL 121, 609; questi due versi si trovano soltanto nel *Codex Sancti Galli* 250 e nel *Codex Bruxellensis* 10615; a proposito del martirologio vedi anche J. DUBOIS, *Les martyrologes*, 59 s.). MR, Aug 28

conformemente alla leggenda, il martirio di Pelagio a Emona in Carnia è quello di Notker (circa 896)¹⁰⁷. Questo dato rappresenta il *terminus ante quem* per l'origine della leggenda. Alcuni autori posteriori, che pure si basavano su questa leggenda ma ai quali sembrava inaccettabile la localizzazione del martirio in provincia Carnia, collocavano il martirio di Pelagio nella regione greca dell'Acarnania¹⁰⁸; tra questi addirittura Petrus de Natalibus (1372), il che è piuttosto sorprendente per un autore di Venezia. Solo dal sec. XVI in poi (tranne l'elogio nel Martirologio Romano) la leggenda divenne nota come fonte di venerazione di questo santo a tal punto che Pelagio viene menzionato come indiscusso martire emonense, da collocarsi cioè nell'Emona carniolina o istriana.

La leggenda contiene una serie di motivi riscontrabili in altre leggende di quest'area in cui si descrivono i martiri della persecuzione di Numeriano. Non resiste alla critica la datazione degli avvenimenti al tempo di questo imperatore. Già gli studiosi del passato ritennero assurdo il fatto secondo cui la vita di Pelagio, dall'infanzia al martirio subito all'età di 25 anni (si tratta di ben vent'anni!) possa venir collocata nell'arco di tempo di appena un anno di governo di Numeriano¹⁰⁹. Tra i persecutori del cristianesimo solo Diocleziano governò per vent'anni. Numeriano viene indicato come *imperator*¹¹⁰, una volta come *princeps* e in un punto

(4) (p. 365): *Constantiae in Gallia sancti Pelagii martyris, qui sub Numeriano imperatore et Evilasio iudice martyrii coronam accepit*. Vedi anche MR, 366 n. 4 e AA SS Aug. 6 (1886), 152 A.

¹⁰⁷ NOTKERUS, *Martyrologium*, V. Kal. Sept. (PL 131,1114): *Eodem die Emmoniae, quae est civitas Carniae, passio sancti Pelagii martyris. Qui tempore Numeriani imperatoris, agente Velasio (Evilasio) iudice, pro fide Christi primo ferri pondere collo manibusque gravatus, in carcerem truditur; eductus virgis verberatur, dein fustibus caeditur, postea equuleo suspensus, ungulis laceratur, oleo bulliente ventrem infunditur, super fragmenta testarum, ligatis manibus ac pedibus, protrahitur, postremo capite truncatur*.

¹⁰⁸ Tutti i passi sono riportati in AA SS Aug. VI (1868), 151 s.

¹⁰⁹ Cap. 1: *Temporibus itaque Numeriani imperatoris erat quidam vir... cum coniuge sua... habentes unicum filium, nomine Pelagium...* (cap. 2) *Cum autem esset annorum viginti et quinque facta est acerrima persecutio Christianorum sub imperio Numeriani imperatoris...* Cf. J. PINIUS, AA SS Aug. VI (1868), 160 s.

¹¹⁰ Capp. 1, 2 bis, 6 bis, 10.

come *dominus noster invictissimus princeps*, ossia con un epiteto anacronistico ¹¹¹. Per quanto riguarda il rapporto del martire con l'imperatore, è sintomatico il fatto che il martire lo consideri non come suo sovrano ma come sovrano dei persecutori; in questo modo l'autore della leggenda delineò molto adeguatamente l'odio verso lo stato secolare romano che molti cristiani al tempo delle persecuzioni consideravano opera del diavolo ¹¹². La leggenda attribuisce a Numeriano il decreto (*praeceptum*) della violentissima persecuzione dei cristiani, dopo lunghi anni di governo ¹¹³, com'era avvenuto in effetti al tempo di Diocleziano. Esecutori del decreto erano gli incaricati (*iudices*) dell'imperatore che si spostavano da luogo a luogo per sottoporre a interrogatorio i cristiani. Si tratta di una concezione che si riscontra ripetutamente nelle leggende, secondo cui la persecuzione era ordinata direttamente dall'imperatore e da lui condotta ¹¹⁴. Già prima dell'inizio della persecuzione si sarebbe notato grande odio dei pagani del luogo verso i sacerdoti cristiani, i quali erano pertanto costretti a vivere nell'illegalità ¹¹⁵. La descrizione della persecuzione è quindi del tutto inattendibile e da essa non è possibile ricavare neppure un dato certo.

¹¹¹ Cap. 3. Il titolo *dominus noster*, a dir il vero, corrisponde al periodo numeriano ed è documentato anche per l'imperatore Numeriano (ILS 609, 2291; entrambe le volte assieme a Carino) ma il titolo *invictissimus princeps* non è abituale. L'epiteto *invictissimus* veniva usato soprattutto in corrispondenza con *imperator* oppure *augustus* (così anche per Numeriano; ILS 605), eccezionalmente in corrispondenza con *princeps*. Il titolo *dominus noster invictissimus princeps* veniva usato, da fonti che conosciamo, solo per l'imperatore Giuliano (361-363; ILS 755; iscrizione di Concordia), titoli molto simili si riscontrano successivamente per Valentiniano I e Teodosio I (ILS 775; 780). Cf. P. KNEISSL, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser* (Hypomnemata 23), Göttingen 1969, 95 s., 172.

¹¹² Cap. 6: ... *tuus imperator te fecit ministrum sathanae*... (cap. 9)... *qui* (scilicet diabolus) *et cor vestrum et principis vestri possidet*. Cfr. p. 319, n. 175.

¹¹³ Cap. 2: ... *facta est acerrima persecutio Christianorum*... (cap. 3)... *imperiale praeceptum ... non obediens praeceptis domini nostri invictissimi principis*... *Erant(!) enim immensa persecutio adversus Christianos*...

¹¹⁴ Cap. 2: *Et veniens quidam iniquissimus iudex, Evelasius nomine, directus a Numeriano imperatore*... (cap. 3)... *qui per multas civitates pergyrans, multos Christi servos per bonam confessionem transmisit cum victoria et palma Dominum*.

¹¹⁵ Cap. 1: ... *commendaverunt eum* (scilicet Pelagium) *cuidam presbytero, nomine Uranio, qui erat occultus propter metum persecutionis paganorum*.

L'indicazione di Emona come città della Carnia ¹¹⁶ ci pone di fronte al complesso problema dell'interpretazione storica. Siccome tale indicazione si riscontra già nel martirologio di Notker, anteriore all'anno 900, conviene prestarle la massima attenzione. È ovvio che non si tratta della Carnia nell'odierno Friuli settentrionale, che allora non esisteva come unità regionale o addirittura amministrativa e organizzativa (come si potrebbe supporre dall'indicazione di «*provincia*») ¹¹⁷. Nella leggenda Carnia non può essere altro che Carniola. Si tratta di una delle più antiche menzioni della Carniola, le cui radici risalgono alla divisione amministrativa nel periodo del regno degli Ostrogoti, verso la fine del sec. V o al massimo alla prima metà del sec. VI. Secondo la menzione più antica presso l'anonimo geografo di Ravenna è conosciuta sotto tre nomi: *Alpes Iuliana*, *Carneola* e *Carnech* ¹¹⁸. La prima variante che il geografo indica come antiquata (riportandola due volte) non è altro che derivazione e semplificazione popolare del nome della marca d'età tardoantica denominata *Claustra Alpium Iuliarum* di cui era componente ¹¹⁹. La Carnia della leggenda ricorda l'ultima variante del geografo, che si riscontra il maggior numero delle volte ¹²⁰. La variante *Carneola* (o *Carniola*), pur essendo attestata una sola volta (e forse in seguito interpolata), ma

¹¹⁶ Cap. 1: *...in civitate Emmona, quae est in provincia Carnia...* (cap. 2) *...in supra memoratam civitatem Emmonem (!)*.

¹¹⁷ Cfr. VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale*, 203; Carnia è menzionata nell'alto medioevo due volte nella *Donatio Sextensis* (762; cfr. KRAHWINKLER, *Friaul*, 91 s.).

¹¹⁸ *Cosmographia*, 4,21-22 (edd. M. PINDER - G. PARTHEY, Berlin 1860, 221 ss. ovvero *Itineraria Romana* I/2, ed. J. SCHNETZ, Stuttgart 1990, 58 s.). Le notizie del geografo relative alle odierne regioni slovene sono state analizzate e poste in una cornice storica da M. KOS, *Postanek in razvoj Kranjske* (L'origine e lo sviluppo della Carniola), «Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo» 10 (1929), 25 ss. e soprattutto da ŠAŠEL, *Opera selecta*, 588-591, 728-739, 816 s.; vedi anche P. ŠTIH, *Kranjska (Carniola) v zgodnjem srednjem veku* (La Carniola nell'alto medioevo), in: *Zbornik Brziški spomeniki*, Ljubljana 1996, 13-26.

¹¹⁹ *Cosmographia* 4,21 (p. 293: *Alpes Iuliana antiquitus dicebatur...*); 4,37 (p. 293: *quod iugum Carnium dicebatur ab antiquis Alpibus Iulia*). Cfr. J. ŠAŠEL, *Opera selecta*, 728 ss.; L. MARGETIČ, *Neka pitanja* (come alla p. 217 n. 90), 67; VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale*, 77 ss.

¹²⁰ Nella *Cosmographia* il nome *patria Carnech* (*Carnich*) viene menzionato quat-

che era l'unica ad affermarsi nel tempo ¹²¹, è il diminutivo del nome *Carnia* (piccola Carnia). In base a ciò è possibile supporre quando ebbe origine la leggenda. L'indicazione di Emona come città *in provincia Carnia* nella leggenda corrisponde alla divisione amministrativa nella prima fase del dominio dei Goti, all'inizio del sec. VI, e poi nuovamente dopo la vittoria di Bisanzio sugli Ostrogoti ¹²². Per cui si può giustamente supporre che la leggenda ebbe origine tra la metà del sec. VI e l'inizio del sec. X, più probabilmente verso il primo limite di tempo che verso il secondo.

Il motivo dei genitori cristiani facoltosi il cui unico figlio si dedica alla vita della fede e alle virtù cristiane ricorda la leggenda del martire triestino Servolo. Il nome del padre, Pelusio, è molto raro, mentre Ilaria, il nome della madre, appartiene ai nomi cri-

tro volte e poi un'altra volta come *patria Carnium* (*Cosmogr.* 4,37; p. 293) e come *iugum Carnich* nel riassunto di Guidone della *Cosmographia*. U. SCHILLINGER-HÄFELE, *Der Name «Carnich» in der Kosmographie von Ravenna*, AV 26 (1975), 255-258 in base all'analisi di questi passi è arrivata alla conclusione che la forma originale del nome è *Carnium* e che la forma *Carnich* è derivata dall'aggettivo *Carnicus* dopo la caduta dell'ultima sillaba (*Carnic*, *Carnich*). La nostra variante *Carnia* deriva quindi dall'originale forma del geografo di Ravenna *Carnium*, il che dimostra la sua origine antica.

¹²¹ La Carniola, come successiva fonte, è menzionata da PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum* 6,52 (ed. G. WAITZ, *MGH In usum scholarum*, Hannover 1878, 236) della fine del sec. VIII e nell'atto di donazione di Ottone II del 973 (*MGH Diplomata* II, n. 47, p. 56,33 s.; KOS, *Gradivo* 2, 444 [338]). Nell'anonimo geografo *Carneola* è probabilmente un glossa posteriore (SCHILLINGER-HÄFELE, *Der Name «Carnich»*, 257) e come tale è certamente posteriore alla forma *Carnia* nella nostra leggenda. Vedi anche ŠTIRH, *Kranjska* (Carniola), 15.

¹²² L'anonimo geografo ravennate, che descrive probabilmente le condizioni di vita nel tardo periodo del regno degli Ostrogoti, colloca Emona (*Atamine*; *Cosmogr.* 4,20; p. 220; KOS, *Gradivo* I, 223) al confine tra Carniola e Valeria (*Valeria quae et Media appellatur provincia*), tuttavia nel territorio di quest'ultima. Si tratta evidentemente di una situazione eccezionale quando i Bizantini in guerra contro i Goti staccarono la parte orientale della Carniola aggregandola probabilmente alla neocostituita *provincia Media* ovvero Valeria (ŠAŠEL, *Opera selecta*, 590, 738; a proposito della provincia Valeria vedi anche R. HÄRTEL, *Die Provinz Valeria und das Fortleben ihres Namens im Mittelalter*, «Festschrift H. Baltl», Innsbruck 1978, 275-282 e E. TÓTH, *Provincia Valeria Media*, *AArchHung* 41 [1989], 197-226). Anteriormente Emona apparteneva alla Carniola, e anche dopo la vittoria dei Bizantini sui Goti, e questa idea è presente anche nella nostra leggenda. Su Emona presso l'anonimo geografo vedi anche ŠAŠEL, *H krajevni-ima imenoma Emona in Ljubljana* (Dai toponimi Emona e Ljubljana), «Linguistica» 24 (1984), 251-253; *Opera selecta*, 713.

stiani più comunemente usati, come pure il nome di Pelagio e Uranio. Tuttavia nessuno di questi nomi trova riscontro nel materiale onomastico a noi pervenuto dall'area presa in esame ¹²³. È interessante il fatto che Eulasio venga sempre indicato come giudice (*iudex*; una sola volta viene indicato da Pelagio come tiranno) ¹²⁴ e mai con l'indicazione localmente più usuale per i persecutori, cioè *praeses*. Per le forze di polizia al suo servizio l'autore della leggenda usa come sinonimi *quaestionarii*, *tortores*, *ministri* ¹²⁵; tutti e tre i termini corrispondono all'uso linguistico sia della tarda antichità sia dell'alto medioevo. L'arrivo del giudice durante la notte è un mezzo d'espressione per graduare la drammaticità e corrisponde, nell'area presa in esame, alla leggenda triestina di s. Lazzaro ¹²⁶. La minaccia del giudice di gettare i corpi dei cristiani uccisi in pasto ai cani ricorda la leggenda delle vergini aquileiesi ¹²⁷. Il rimprovero rivolto ai cristiani perché all'inizio della persecuzione hanno in massa rinnegato la fede e sacrificato agli dei pagani ricorda i fatti realmente avvenuti al tempo delle persecuzioni di Decio ¹²⁸.

Tutta una serie di elementi ricorda la leggenda di Germano di Pola: durante la preghiera Pelagio sentì una voce divina che lo incitava a opporsi ai persecutori, così sarebbe stato partecipe dell'aiuto divino. L'atteggiamento provocatorio di Pelagio davanti ai persecutori ricorda alquanto Germano. La descrizione dell'arresto con l'imposizione di gravi pesi, la chiusura nella parte più

¹²³ *Nomenclator* registra soltanto un *Pelusius* (Hispania), tuttavia 6 *Pelagii*. Cfr. anche *ILCV* III, voce *Pelagius*.

¹²⁴ Cap. 4.

¹²⁵ Cap. 4: ... *tortores praesto sunt...* (cap. 5) ... *quaestionarii...* (cap. 8) ... *manus quaestionariorum succedebantur...* (cap. 9) ... *jussit ministris...* (cap. 10) ... *educantes ergo eum ministri foris muros...*

¹²⁶ Cap. 3: ... *cui cum noctis hora tertia sub silentio civitatem fuisset ingressus...*; cfr. *Passio Lazari* 2 (KANDLER, *Pel fausto ingresso...*; *Atti...*, al primo posto).

¹²⁷ Cap. 3; cfr. *AA SS* Sept. 1 (1868), 608 E.

¹²⁸ Cap. 3: *Quo audito universi viri et mulieres derelinquebant Deum, et sacrificabant diis*. Cfr. CYPRIANUS, *De lapsis* 7 (PL 4, 471) e EUSEBIUS, *HE* 6,41,11-13 (SC 41, 147 s.).

profonda e oscura del carcere, dove al santo appare la luce, il versamento dell'olio bollente sul ventre come momento culminante della tortura (l'olio scotta in questo caso, come nel caso di Germano, le mani degli aiutanti del carnefice, mentre al martire sembra acqua fresca), la tortura davanti alla folla che prova compassione della vittima mentre il martire rivolge spesso ad essa gli occhi, convertendola con il suo eroico comportamento, – tutto ciò si riscontra già nella leggenda del martire di Pola ¹²⁹. Nella prima parte (percosse, graffiature con uncini) la tortura ricorda quella di Ilario di Aquileia, nella seconda parte (cavalletto da tortura, graffiatura con uncini, tortura con cocci) ricorda invece il martirio di Januario e Pelagia ¹³⁰. Merita sottolineare questa somiglianza in quanto si tratta dell'omonima martire (o secondo il Martirologio Geronimiano di un martire!) e l'autore poteva ispirarsi al dato di questo martirio, benché neppure esso sia genuino ¹³¹.

In base a queste somiglianze si potrebbe considerare la leggenda del martire Pelagio un centone letterario con minimo valore storico ¹³². Di fronte alla descrizione di tutta una serie di elementi stereotipati e poco individualizzati è possibile rilevare l'influsso di alcune leggende. La somiglianza con la leggenda di Germano traspare non solo nei motivi ma anche nella formulazione stessa. Si può pertanto a buon diritto concludere che le due leggende nella loro forma definitiva ebbero origine press'a poco nella stessa area (tutti i manoscritti della prima e la maggior parte di quelli della seconda derivano dall'area compresa tra la Germania meridionale e l'Austria) e approssimativamente nello stesso periodo di tempo (indubbiamente anteriori al sec. X).

¹²⁹ Vedi Tavola 4 (p. 228).

¹³⁰ *MH, Jul. 11* (368); *MR, Jul 11. (3)* (pp. 281 e 282 n. 3).

¹³¹ L'atto del martirio di Januario e Pelagia è ripreso dalla leggenda dei martiri milanesi Nabore e Felice (vedi *MH, Jul. 10*; pp. 362 e 366 n. 132).

¹³² Cfr. LIEB - WÜTHRICH, *Lexikon*, 50.

Tavola 4

Passio Germani

cap. 2. Quadam nocte, dum oraret, subito facta est ad eum vox dicens: Surge, Germane, exaudita est deprecatio tua, et non te despexit Deus... Mane ergo surgens esto obviam huic impiissimo iudici... quoniam ego sum tecum... (3) Surgens autem diluculo... et procedente iudice iniquitatis, exiit obviam ei, et clara voce dixit ad eum Germanus...

Audiens haec Antonius praeses, iussit eum teneri et in custodiam mitti cum multo ferri pondere manibus et pedibus et collo constrictum... incluserunt eum custodes in interiore custodia, in loco tenebroso...

Orante autem eo, lumen refulsit clarum nimis in carcere, ita ut admirarentur custodes ipsi valde,

(5) Cacabos implentes pice et adipe atque oleo supposito ignem diutius ferventem eius ventrem superfundite... Cumque diutius ferveret cacabus, incendebat manus carnificum, beatissimo autem martyri nihil nocebat... (6) hic ignis nullum mihi dolorem, sed refrigerium praestat.

Dixitque iniquissimo iudici sanctus Germanus: Erubescere iam cum patre tuo diabolo, qui possidet cor tuum...

Passio Pelagii

cap. 4. Eadem vero hora, cum orationem faceret ad dominum, facta est ad eum vox de caelo, dicens: Surge, Pelagi exaudita est oratio tua. Ego enim tecum sum, et non te deseram; descende et confunde audaciam tyranni istius... beatissimus autem Pelagius descendens ad civitatem et se in faciem iudicis obtulit, dixitque ad eum...

(5) Audiens haec Evelasius iudex, iussit eum ferri pondera collo et manibus mitti, et sic in carcerem protrahi... Cum autem protraheretur in carcerem ingresso eo in interiorem custodiam, in loco obscurissimo reliquerunt eum quaestionarii.

Ipse quoque flexis genibus orationem ad Dominum effudit... Statimque refulsit lumen in carcere clarius sole, et non recessit usque in mane.

(8) iussit oleo valde calente ejus ventrem perfundi. Cumque hoc factum fuisset, manus quaestionariorum succendebantur; sancto autem martyri erat frigidum, quasi frigida aqua in hyemis temporibus esset perfusus. (7) Cumque hoc factum fuisset, nullum dolorem sentiebat.

(9) Et dixit iudici: Jam erubescere cum patre tuo diabolo... qui et cor vestrum et principis vestri possidet.

spectante universo populo...
sanctus Dei manu sua innuebat
silentium, et exclamavit omnibus
qui crediderant in Dominum...
Jesum Christum, qui mihi tanta
beneficia praestabit...

(7) Universus autem populus ex
circumstantibus... exclamaverunt in
conspectu judicis... magis fides
accrescebat populo circumstanti.
Sanctus autem Pelagius dicebat universis:
Videtis, quanta sint praestita beneficia
Domini mei Jesu Christi...

(7) Eadem nocte veniens quidam
vir Dei venerabilis Elladius
diaconus occulte cum multis
viris religiosis et fidelibus...

(10) Veniens autem mediae noctis
tempore Uranius presbyter...
cum fidelibus... una cum populis,
qui per ejus passionem crediderunt.

Il problema del martire Pelagio si complica enormemente se si analizzano le testimonianze relative alle sue reliquie e al suo culto, al quale sono interessate ben tre città: Costanza sul lago omonimo, Emona e Cittanova d'Istria. Che si tratti del martire di Costanza lo conferma la maggior parte dei martirologi in cui viene menzionato, da quello di Wandalbert (circa 848, in cui Pelagio viene menzionato per la prima volta) fino a quello romano. Le notizie delle cronache locali sono imprecise. Il *Chronicon Constantiense*, richiamandosi chiaramente alla leggenda, menziona Pelagio come cittadino emonense, il quale avrebbe subito il martirio a Costanza, e riferisce sul suo culto al tempo del vescovo Salomone II (885-891); gli *Annales eremi Deiparae matris* riferiscono che fu il vescovo Salomone III a trasportare nel 918 le reliquie del martire Pelagio (*corpus integrum!*) da Roma e a elevarlo a patrono della città¹³³. La seconda testimonianza si contrappone a Wandalbert il quale considera Pelagio martire di Costanza ben 70 anni prima di questo avvenimento. L'identità del martire le cui reliquie giunsero a Costanza nel 918 non è chiara. Forse si tratta veramente del martire di Emona (non esiste in proposito alcuna notizia relativa al trasporto delle sue reliquie da Emona a Roma) oppure di un martire omonimo. È però importante il fatto che si ac-

¹³³ AA SS Aug. VI (1868), 153 ss.

cenni con certezza alle reliquie del martire Pelagio a Costanza appena dal 918 in poi. Il suo culto si diffuse da Costanza in vari luoghi della Svevia (Rotweil, Reichenau), in Svizzera (monastero di Bischofszell), a Praga e nella penisola pirenaica (?) ¹³⁴.

La leggenda ci è pervenuta in undici manoscritti: quattro del territorio tedesco e svizzero (Reichenau, Speyer, Stuttgart, St. Gallen), uno di quello austriaco (Zwettl), quattro cividalesi e due veneziani ¹³⁵. In essa Emona carniolina viene menzionata come luogo del martirio di Pelagio, mentre Costanza non viene neppure menzionata. Qui occorre sottolineare il fatto che la leggenda non contiene testimonianze né sul trasporto del corpo del martire né sul successivo culto. Considerando il fatto che si tratta di una leggenda conosciuta soprattutto nell'ambito tedesco, per quanto riguarda il luogo del martirio possiamo in ogni caso dare la precedenza a Emona e non a Costanza: dai manoscritti tedeschi ci si aspetterebbe infatti una preferenza per Costanza. A prima vista sorprende il fatto che a Lubiana, nei tempi più antichi, non vi siano tracce del culto di questo santo. Pur trattandosi di un martire emonense leggendario, di lui nella Lubiana medioevale non si seppe nulla. Il distacco dall'antichità era talmente netto per cui solo da Schönleben (i più importanti scritti storici sono del 1674 e 1681) in poi incominciò ad affermarsi gradualmente l'idea (e definitivamente soltanto verso la fine del secolo scorso) che sotto le rovine romane dell'area lubianese fosse sepolta l'antica Emona ¹³⁶. Quand'anche il culto di questo santo fosse esistito a Emona nella tarda antichità, di fronte a tale distacco è del tutto comprensibile che non ne rimanesse alcuna traccia. Pertanto si comprende perché Pelagio non sia stato menzionato nei due documenti relativi all'istituzione della diocesi di Lubiana, del 1461 e del 1462 ¹³⁷, e

¹³⁴ AA SS Aug. VI (1868), 155 ss.; LIEB - WÜTHRICH, *Lexikon*, 50.

¹³⁵ AA SS Aug. VI (1868), 160; FROS, *Inédits*, 368; SCALON, *Un codice*, 14 s., 24; SCALON - PANI, *I codici*, 102, 117, 122, 140-141 (vedi p. 220 n. 104).

¹³⁶ Vedi ŠASEL, *Opera selecta*, 561 (= RE Suppl. 11 [1968], 543 s.).

¹³⁷ Il vescovo Sigismund Herberstein sosteneva in una lettera del 1698 circa (ve-

che in tutta la diocesi lubianese non gli fosse dedicata una chiesa e neppure un altare. Solo Schönleben e Valvasor cercarono con la loro vasta erudizione e con amor patrio di acquisire questo martire a Lubiana ¹³⁸. Che le loro deduzioni non si fondassero su un culto più antico lo conferma il fatto che non accennano alle reliquie e che soccombettero alla teoria, allora prevalente, secondo la quale il luogo del martirio sarebbe stata la città di Costanza, se nonché cercarono di individuare questa città nelle vicinanze di Emona, riconoscendola in Neviodunum nella Carniola Inferiore. Cercarono di colmare la lacuna delle fonti sostenendo l'ipotesi secondo cui le reliquie furono trasportate, verso la fine del sec. VI, da Neviodunum (Costanza) a Roma e da qui, agli inizi del sec. X, a Costanza su quel lago. La premura di questi due studiosi dell'antichità si riflette nella lettera del vescovo Sigismund Herberstein alla Santa Sede intorno al 1698, in cui chiede il permesso di introdurre nella diocesi di Lubiana la venerazione di alcuni nuovi santi, tra i quali anche di *sancti Pelagii item Emonensis* ¹³⁹. Dopo questo tentativo di acquisire Pelagio a Emona (ossia Lubiana) non vi fu nessuno ad occuparsi delle fonti, e Pelagio, come probabile martire emonense, svanì sempre di più dalla coscienza degli storici e teologi locali ¹⁴⁰.

di infra n. 139), che alcuni santi, tra i quali anche s. Pelagio, erano venerati già al tempo della fondazione della diocesi nel 1461 (vedi KOBLAR, *Praznovanje*, 248).

¹³⁸ SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 203; VALVASOR, *Die Ehre*, II/8, 554 ss.

¹³⁹ *De sanctis Aquileiensibus, quorum officia in sua Ecclesia celebrari petit episcopus Labacensis* (KOBLAR, *Praznovanje*, spec. 249).

¹⁴⁰ Come martire emonense viene solo menzionato da A. LINHART, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Österreichs* I (Lai-bach 1788), 430; P. HITZINGER, *Začetki keršanstva na Slovenskem* (Inizi del cristianesimo in Slovenia), in: *Zlati vek ali Spominica na čast ss. Hermagoru in Fortunatu, sv. Nikolaju in ss. Cirilu in Metodu* (Ljubljana 1863), 10 e A. FEKONJA, *O začetkih kristjanstva na Slovenski zemlji* (Sopra gli inizi del cristianesimo nella terra slovena), in: *Letopis Matice Slovenske za leto 1882 in 1883*, Ljubljana 1883, 176. Non viene neppur menzionato da LS e da ŠAŠEL nelle sue numerose opere su Emona (solo in *Opera selecta*, 561 n. 1 = RE Suppl. 11 [1968], 547 ritiene la leggenda inutilizzabile). Tuttavia è interessante il fatto che sotto l'influsso di Schönleben e di Valvasor si affermò il culto di s. Massimo (vedi p. 176, n. 409) mentre non si poté affermare il culto di s. Pelagio. Dei diversi *Pro-pria sanctorum* della diocesi di Lubiana dal tempo di Valvasor in poi (1687; 1729; 1781,

Il terzo luogo a contendersi la «cittadinanza» di Pelagio è Cittanova d'Istria. Esistono due gruppi di fonti per la ricerca sull'origine dell'idea di Emona istriana come luogo del martirio di Pelagio. Il primo gruppo è rappresentato dalla tradizione leggendaria che è possibile ricostruire almeno approssimativamente. Si tratta infatti di un processo di graduale adattamento della leggenda del martire emonense all'Emona istriana. Mentre entrambi i manoscritti veneziani considerano luogo di martirio Emona *quae est provinciae Carniae*,¹⁴¹ nei dati posteriori italiani il luogo degli avvenimenti è cambiato. Ferrarius, che fu il primo a sostituire, nel catalogo dei santi d'Italia, la Carnia con l'Istria, fu tuttavia del parere che il martire fosse morto a Costanza; perciò concepì l'idea del trasporto dei suoi resti mortali da Costanza in Istria (!)¹⁴². Il risultato conclusivo di questo sviluppo è la variante istriana della leggenda che non ci è pervenuta in originale (resta aperto il problema se fosse esistita in forma compiuta)¹⁴³ ma è conosciuta nella trascrizione italiana. Si tratta di una trasposizione relativamente esatta degli avvenimenti della leggenda nell'Emona istriana, con alcuni particolari che non si ritrovano nella leggenda originaria: vi è menzionato il vescovo Massimo, è ancor più accentuato l'ideale monastico, si descrive il comportamento eroico della popolazione all'inizio della persecuzione (in contrasto col comportamento deludente nella leggenda originaria), i nomi sono in par-

con l'aggiunta del 1796; cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 28 ss.) è menzionata la festività del martire Pelagio il 12 settembre (!) appena il *Proprium sanctorum apostolicae sedis indultu usibus dioeceseos Labacensis accomodatum jussu et auctoritate Antonii Aloysii Wolf episcopi Labacensis et principis*, Labaci 1848, 274 (*S. Pelagii Mart. dupl.*; siccome la lezione non viene menzionata nel *Proprium*, come nel caso di s. Massimo, si può dedurre che allora la leggenda non era ancora conosciuta a Lubiana).

¹⁴¹ FROS, *Inédits*, 368.

¹⁴² AA SS Aug. VI (1868), 154 E-F.

¹⁴³ TOMMASINI, *De' commentarii*, 313-318, che ci fornisce la variante istriana della leggenda, si richiama agli «autori di buona fede»; KANDLER, *Di s. Pelagio*, 230 cita come perduti i due manoscritti della leggenda, uno di Cittanova e l'altro di Parenzo. Agli «autori di buona fede» si richiama nella sua presentazione della leggenda istriana anche URZIO, *Relazione storica*, 178-184.

te cambiati (Pedulus e Claria invece di Pelusius e Ilaria), c'è pure l'aggiunta riguardante le reliquie. Si tratta quindi di un rifacimento secondario della leggenda nonché della formazione di una tradizione su questo santo che per lo storico è praticamente inutilizzabile.

Il secondo gruppo di fonti, più attendibile, è rappresentato dalla tradizione del culto del martire Pelagio a Cittanova. Esso viene menzionato per la prima volta nel 1146 quando il vescovo di Cittanova Adamo avrebbe dato sepoltura a s. Pelagio e a s. Massimo. Dall'iscrizione che documenta questo atto non si riesce a sapere donde fossero trasportate le reliquie; per di più i due santi non vengono menzionati come martiri né vengono presentati in coppia (Massimo come vescovo e Pelagio come diacono)¹⁴⁴ nello spirito della tradizione posteriore. Qui si tratta pertanto di una tipica coppia di vescovo e diacono, caratteristica per l'ambito aquileiese, senonché le parti sono invertite: Pelagio viene infatti menzionato per primo (come patrono della diocesi) sebbene per rango (vescovo) e per il periodo di tempo in cui subì il martirio (al tempo di Decio) il primato spettasse a Massimo. A testimoniare il profondo culto di s. Pelagio nella diocesi di Cittanova (come pure nelle vicine diocesi di Parenzo e di Trieste) vi sono varie chiese e cappelle dedicate a lui¹⁴⁵. Pelagio era, per quanto è possibile risalire al passato, patrono di Cittanova. Il suo culto è testimoniato dai calendari liturgici della chiesa parentina ed aquileiese¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Vedi pp. 172, n. 396.

¹⁴⁵ Si tratta delle seguenti chiese: la cattedrale di Cittanova, consacrata alla Vergine Maria e ai martiri Pelagio e Massimo; la chiesa *extra muros ad mare occidentale* a Parenzo (BABUDRI, *Le antiche chiese*, 134-137 con datazione al VI-VII sec.; ŠONJE, *Crkvena arhitektura*, 90, con datazione verso l'anno 800), la chiesa di Cervera e la chiesa a nord di Rovigno (ŠONJE, *Crkvena arhitektura*, 49 s., 181), due chiese nel Buiese, la chiesa tra Završje e Kostanjevica (con i resti delle pitture di martirio di s. Pelagio (I. PERČIĆ, *Leggenda o martiriju sv. Pelagija na freskama u stanciji Silić*, «Jadranski zbornik» 12 [1982-1985], 405-431), le chiese di Pinguente, Isola, Trieste e S. Pelagio nel Carso triestino (DE FRANCESCHI, *Saggi*, 122 s.; PARENTIN, *Cittanova*, 207 s.; NEŽIĆ, *Istarski sveci*, 271).

¹⁴⁶ AA SS Aug. VI (1868), 154 C; PARENTIN, *Cittanova*, 208.

Il rapporto tra le due tradizioni a Cittanova non è ben chiaro: la seconda tradizione del martire e diacono non corrisponde nei particolari alla prima, fondata sulla leggenda e quindi storicamente insignificante. Il problema si potrebbe risolvere ammettendo l'esistenza di due martiri omonimi il cui culto si sarebbe unificato in un unico personaggio ¹⁴⁷. Così si spiegherebbe anche la data della festa e l'esistenza delle doppie reliquie, di Costanza (ricevute nel 918 da Roma?) e di Cittanova (trasportate dalla periferia in città nel 1146?). Tuttavia la tarda origine della tradizione istriana e la totale assenza di questo santo presso i cronisti veneziani, i quali erano generalmente bene informati sull'agiografia istriana, sono due fatti che certamente non testimoniano a favore della tradizione istriana.

Dovendo scegliere fra le tre probabili città di appartenenza del martire, converrebbe innanzitutto escludere quella di Costanza: la locale tradizione si basa infatti sulla leggenda del martire, originario di Emona, e sulle reliquie trasportate da Roma all'inizio del sec. X. Essendo la tradizione del luogo del martirio, relativa all'Emona carniolina, almeno un secolo e mezzo più antica di quella istriana, è ragionevole supporre che si tratti di trasferimento in Istria del culto del martire che aveva subito il martirio a Emona. Sulla data si possono fare solo supposizioni: la si potrebbe collegare con le invasioni dei popoli slavi verso la fine del sec. VI, quando parte della popolazione di Emona ripiegò verso la costa settentrionale istriana, ossia verso i luoghi in cui riscontriamo il suo culto ¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Per questa opinione propendeva J. PINIUS, *AA SS* Aug. VI, 155; cfr. anche LIEB - WÜTHRICH, *Lexikon*, 50.

¹⁴⁸ Su questo problema molto complesso dei rapporti fra le due Emone alla luce degli avvenimenti verso la fine del sec. VI vedi ŠAŠEL, *Opera selecta*, 579 e brevemente BRATOŽ, *Kršćanska Emona in njen zaton* (Emona cristiana e la sua fine), in: *Zgodovina Ljubljane*, Ljubljana 1984, 65 ss.

D. Massimiliano da Celeia

Il martirio di Massimiliano di Celeia è l'ultimo, in ordine di tempo, tra quelli che si riferiscono alla cosiddetta persecuzione di Numeriano, ed è geograficamente il più lontano da Aquileia. Massimiliano viene menzionato come martire celeiano *sub Numeriano* solo nella leggenda (BHL 5811-5812) risalente al tardo medioevo (sebbene esista una serie di testimonianze sul suo culto dal sec. VIII in poi); sembra pertanto opportuno riassumerla e fare adeguate considerazioni ¹⁴⁹.

Già negli scritti di s. Ermacora e di s. Fortunato si legge che gli apostoli ed i loro discepoli istituirono diocesi e arcidiocesi, delimitandone i confini. Una di queste arcidiocesi era quella di Lauriaco, comprendente un territorio molto vasto, con 22 città in cui risiedevano i suffraganei di Lauriaco. Tra di queste era Celeia, città ricca e nota soprattutto per il suo passato militare – quasi una seconda Troia, di cui si sono conservate molte testimonianze antiche fino ai giorni nostri.

In questa città vivevano i genitori cristiani, nobili di origine, di Massimiliano, loro unico figlio. All'età di sette anni il fanciullo fu affidato dai genitori al maestro cristiano Uranio che viveva in latitanza per timore dei

¹⁴⁹ La leggenda è pubblicata, con un ampio saggio, in AA SS Oct. VI (1868), 23-58 (il testo della leggenda alle pp. 52-58). Una libera versione tedesca della leggenda di s. Massimiliano è riportata della «Cronaca di Celje» anteriore alla metà del sec. XV; vedi F. KRONES, *Die Freien von Saneck und ihre Chronik als Grafen von Cilli. Zeiter Teil: Die Cillier Chronik*, Graz 1883, 51-69; traduzione slovena: *Kronika grofov Celjskih*, trad. L.M. GOLIA, Maribor 1972, 7-11. Il martirio di s. Massimiliano era un tema trattato molto spesso dagli storici e dagli scrittori di cose antiche nell'ambito sloveno; viene infatti trattato nello spirito della tradizione leggendaria, da: H. MEGISER, *Chronica des loeblichen Ertzherzogthums Kärndten* III, 80-81, Leipzig 1612, 236-241; BAUZER, *Historia* 2, 87-88; SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 201; VALVASOR, *Die Ehre* II/8, 531-537; M. HANSZIUS, *Germania sacra* I, Augustae Vindelicorum 1727, 30-37. In forma di lezioni viene ripresa la leggenda dai locali libri liturgici, per esempio: *Proprium sanctorum exemptae cathedralis ecclesiae et dioecesis Labacensis*, Labaci 1781, cap. *Officia aliqua sanctorum extra dioecesim Labacensem*, 43-45 ed il *Proprium sanctorum ... dioecesis Labacensis*, Labaci 1848, 293-294. Delle opere più recenti vorrei citare le seguenti: POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*; HEUWIESER, *Geschichte*, 15-31; LHOTSKY, *Quellenkunde*, 213 s.; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus* (studio fondamentale); K. KUNZE, *Massimiliano di Celeia*, BS 9 (1967), 23-25; KOVAČIČ, *Zgodovina*, 11 s. e J. RICHTER in LS 4 (1973), 87-90.

persecutori. All'età di tredici anni gli morì il padre, sei anni dopo la madre. Dopo la morte dei genitori Massimiliano liberò gli schiavi facendo loro delle donazioni e rinunciando al patrimonio. Giovane ormai maturo, si dedicò con fervore alla vita per la fede. Allora era vescovo di Lauriaco Euterio, e dopo di lui Quirino, figlio del primo imperatore cristiano Filippo l'Arabo. Nel frattempo l'usurpatore Decio uccise Filippo e diede origine alla persecuzione dei cristiani. Essendo Quirino divenuto in seguito vescovo di Aquileia, divenne vescovo di Lauriaco Massimiliano, il quale si recò a Roma, dove fu consacrato dal papa Sisto. Egli prese a convertire i pagani con grande zelo, e soprattutto con il suo esempio. Nel frattempo si susseguirono Caro, Carino e Numeriano, il più ostile ai cristiani. Al suo ritorno dalla spedizione in Persia egli fece uccidere il vescovo di Antiochia Cirillo. In quel tempo giunse a Celeia, per ordine dell'imperatore, il giudice Eulasio, con il compito di difendere il confine dagli Unni e dai Tartari (!), e di perseguitare i cristiani. Egli entrò in città alla terza vigilia e al mattino radunò i cittadini ordinando loro di sacrificare, nel tempio di Marte, agli dei pagani. Numerosi lo fecero per timore. Quando Massimiliano venne a sapere dell'inizio della persecuzione si mise a pregare e per ispirazione divina si presentò spontaneamente al giudice. Avendo decisamente respinto il sacrificio al dio Marte fu condotto, per ordine del giudice, fuori città e qui decapitato. Per timore dei pagani i cristiani lo seppellirono di notte in un luogo nascosto. Il giorno del martirio: il 12 ottobre (illustrazione n. 9).

L'autore della leggenda proseguì sostenendone l'autenticità mediante la testimonianza delle reliquie di Massimiliano. Il vescovo e missionario salisburghese s. Rupert visitò la tomba di Massimiliano 220 anni dopo la sua morte e dedicò a lui molte chiese, distribuendone le reliquie. A Passau avvennero molti miracoli per intercessione delle reliquie del martire: tra questi vengono menzionate una vittoria senza spargimento di sangue sugli assalitori della città (nel 1265) e cinque guarigioni miracolose.

La leggenda fu scritta da un ignoto autore, indubbiamente chierico di Passau, dopo l'anno 1265¹⁵⁰: a quest'anno è infatti datato nell'aggiunta il primo miracolo; nella descrizione delle guarigioni miracolose, collocate in tempo ancor posteriore, l'autore si richiama invece all'autopsia. La nomina, anacronistica, di Eulasio a comandante contro gli «Unni o i Tartari o altre genti barbare

¹⁵⁰ POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*, 189 ss. proponeva la datazione all'anno 1291.

dell'Oriente» ricorda invece l'invasione mongola in Europa nel 1241¹⁵¹. Lo scritto appartiene a una serie di leggende con evidenti tendenze ecclesiastico-politiche mediante le quali l'autore cercava di attrarre il lettore. È uno scritto di propaganda con tutta una serie di verità parziali come pure di falsità parziali, specialmente per quel che riguarda il ruolo avuto dalla diocesi di Lauriaco: questa viene infatti menzionata come arcidiocesi con un territorio molto vasto, la cui origine risalirebbe addirittura al tempo degli apostoli¹⁵². Per quel che riguarda la struttura, l'autore si richiama alla leggenda di Ermacora e Fortunato¹⁵³ e all'affermazione secondo cui Filippo l'Arabo «signore della Pannonia Superiore e Inferiore» e in seguito primo imperatore cristiano, donò (al tempo in cui era vescovo di Lauriaco suo figlio Quirino) alla chiesa di Lauriaco tutti i suoi possedimenti, alla chiesa romana invece i tesori privati e statali¹⁵⁴. La leggenda ci fornisce due nomi

¹⁵¹ *Acta*, capp. 10, 16-21; sull'autore della leggenda vedi NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 28.

¹⁵² *Acta*, cap. 1: *Inter quas (scilicet ecclesias cathedralis) sancta Laureacensis ecclesia, nec tempore, nec dignitate posterior, nomen metropolis et archiepiscopatus titulum primitus est sortita ... Infra quos terminos viginti duae civitates famosae... quas omnes ipse Laureacensis episcopus per se et suos suffraganeos gubernabat*. Cf. F.R. ERKENS, *Die Rezeption der Lorcher Tradition im hohen Mittelalter*, «Ostbairische Grenzmarken» 28 (1986), 195-206, specialmente 201.

¹⁵³ *Acta*, cap. 1. Lo scrittore si richiamava alla *divisio apostolorum* menzionata solo dalla variante I della leggenda di Ermacora e Fortunato (vedi p. 47), il che rispecchia evidentemente il fatto che questa variante fosse più nota. Il modo di operare dell'autore è riconoscibile dalla stessa «citazione»; il breve accenno nella leggenda di Ermacora e Fortunato (gli apostoli si dispersero per propagare la parola del Signore) è stata dall'autore ampliata con nuovo contenuto (gli apostoli istituirono le diocesi, designando i vescovi e determinando i confini tra le diocesi *propter vitandum confusionis malum*). Le stesse asserzioni si trovano anche nella *Historia episcoporum Pataviensium et ducum Bavariae* (ed. G. WAITZ, *MGH Scriptores* 25, p. 617) e presso BERNARDUS CREMIFANENSIS (NORICUS), *Historiae (Prologus)* (*ibidem*, p. 652).

¹⁵⁴ *Acta*, cap. 6. Che il primo imperatore cristiano fosse Filippo l'Arabo era stato detto con riserva da EUSEBIUS, *HE* 6,34 (SC 41, 137), e dopo di lui da una serie di autori della tarda antichità e dell'alto medioevo (vedi H.A. POHLSANDER, *Philip the Arab and Christianity*, «Historia» 29 [1980], 463-473; all'elenco delle fonti alla p. 463 da aggiungere anche JORDANES, *Getica* 89; *MGH AA* 5/1, 80 s.); IDEM, *Did Decius kill the Philippi?*, «Historia» 31 [1982], 214-222). L'affermazione che Filippo avesse fatto donazioni alla chiesa di Lauriaco fu espressa per la prima volta da Albertus Bohemus (circa

dall'«elenco» dei vescovi di Lauriaco ¹⁵⁵ (in cui tutti i nomi sono inventati) adottati dalla storia del cristianesimo in Pannonia nel sec. IV. Euterio ricorda il vescovo di Sirmio, il quale partecipò alla sinodo di Serdica nel 343 ¹⁵⁶; Quirino invece ricorda il vescovo e martire di Siscia ¹⁵⁷. La menzione della sua elezione a vescovo di Aquileia, dopo alcuni anni di residenza a Lauriaco, ed il suo martirio ad Aquileia *sub Diocletiano* esula da tutta la tradizione aquileiese e veneziana. Vi si riflette evidentemente il culto di questo santo ad Aquileia che secondo le notizie nelle cronache veneziane risalirebbe al sec. VI ¹⁵⁸. Come per i due predecessori sopra menzionati così manca qui ogni testimonianza se Massimiliano sia vescovo di Lauriaco (o se sia effettivamente vescovo), sebbene queste probabilità non si possano escludere del tutto. Le fonti che lo indicano come vescovo sono della fine dell'XI o degli inizi del XII secolo, mentre nelle fonti precedenti viene indicato solo come confessore ¹⁵⁹. Così Constantius, del tardo V secolo, resta il

1180-1260; vedi *Historia episc. Patav. et ducum Bavariae* [come nella n. 153, p. 618]; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 25). L'affermazione secondo cui il vescovo Quirino sarebbe stato suo figlio è pura invenzione del compilatore della leggenda.

¹⁵⁵ *Historia episc. Patav. et ducum Bavariae* (come nella nota 153, p. 618); tutte le fonti sono presentate in AA SS Oct. VI (1868), 25-31.

¹⁵⁶ *Acta*, cap. 6 (*Eutherius Laureacensis archiepiscopus*); cf. BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 151, 167 n. 17, 189.

¹⁵⁷ PILLINGER, *Christenverfolgung*, 11 s.; BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 151, 167 n. 17, 189; JARAK, *Martyres*, 278 ss.

¹⁵⁸ *Acta*, cap. 7: *S. igitur Quirinus, cum per aliquot annos Laureacensem ecclesiam rexisset, feliciter est assumptus ad Aquilegiensem ecclesiam pro primate... sub Diocletiano tyranno ... glorioso martyrio coronatur*. In nessuna fonte aquileiese o veneziana viene nominato Quirino come vescovo aquileiese. Dalle cronache veneziane risulterebbe che il patriarca Paolino avrebbe trasportato nel 568 fuggendo davanti ai Longobardi, le reliquie da Aquileia a Grado stabilendo la festività al 4 giugno (*Chronicon Gradense* [MONTICOLO, *Cronache*, 41]; *Origo civitatum Italiae*, ed. prima; ed. secunda [p. 40 s.; 73 s.]); il suo successore Elia le fece poi trasportare nella chiesa di S. Eufemia (*Origo civitatum*, ed. secunda [p. 75]). La festività di s. Quirino (la data mostra che si tratta di vescovo e martire di Siscia) viene menzionata nei calendari liturgici dall'inizio del sec. XVI in poi (BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 37, 45). Il culto di s. Quirino è confermato nell'ambito aquileiese dal reliquiario di Grado del VI sec. con la raffigurazione di questo santo (BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani*, 515, 518, fig. 70; TAVANO, *Grado*, 123 ss.; *Aquileia e Grado*, 359 s.).

¹⁵⁹ NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 34 ss., 40 s.. La possibilità che Massimi-

primo vescovo di Lauriaco storicamente confermato ¹⁶⁰. La ricostruzione dell'organizzazione ecclesiastica nel Norico al tempo di Massimiliano, probabilmente la più importante informazione della leggenda – è quindi molto tendenziosa ed è l'espressione delle tendenze ecclesiastico-politiche della diocesi di Passau quale erede della chiesa di Lauriaco al tempo del vescovo Pilgrim (971-991) e dell'incipiente missione tra gli Ungari ¹⁶¹.

L'autore della leggenda non è però solamente un propagandista politico ma è pure un autore molto erudito: conosce bene la storia della chiesa ed è un buon letterato. Nel testo, scritto in un latino difficilmente comprensibile, barocco ed enfatico, si riscontra un vocabolario molto ricco, con svariati spunti stilistici (giochi di parole, coniazione di etimologie e rime, per accennare solo agli stilemi) ¹⁶². La biografia di Massimiliano, dal punto di vista del contenuto, non è opera originale. L'autore si richiamava soprattutto alla parte introduttiva della leggenda di s. Pelagio da cui riprese una serie di motivi e addirittura di costrutti e proposizioni ¹⁶³.

lano sia stato vescovo è stata sottolineata con validi argomenti da HEUWIESER, *Geschichte*, 30 s.; cfr. anche POXRUCKNER, *Der heilige Maximilian*, 200.

¹⁶⁰ EUGIPIUS, *Vita s. Severini* 30,2 (ed. Ph. RÉGERAT, *SC* 374, 1991, 256); cfr. H. BERG, *Bischöfe und Bischofssitze im Ostalpen- und Donaauraum vom 4 bis zum 8. Jh.*, in: H. WOLFRAM - A. SCHWARCZ (edd.), *Die Bayern und ihre Nachbarn I*, Wien 1985, 66 ss.; H. WOLFF, *Die Kontinuität der Kirchenorganisation in Raetien und Noricum bis an die Schwelle des 7. Jahrhunderts*, in: BOSHOF - WOLFF, *Das Christentum*, 14.

¹⁶¹ F.R. ERKENS, *Die Rezeption* (come nella n. 152), 196; IDEM, *Die Ursprünge der Lorcher Tradition im Lichte archäologischer, historiographischer und urkundlicher Zeugnisse*, in: BOSHOF - WOLFF, *Das Christentum*, 423-459; E. BOSHOF, *Die Reorganisation des Bistums Passau nach den Ungarnstürmen*, *ibidem*, 461-483, specialmente 470 ss.

¹⁶² Alcuni esempi: l'assurda etimologia del nome del santo (*Acta*, cap. 3: *Maximilianus namque quasi Maxima libans dicitur*; segue un'ampia spiegazione), l'etimologia del dio Marte (*Mars... nihil aliud est, quam mors, unde et nomen accepit*; cap. 13). Esempio dal frammento con il gioco di parole e della rima (cap. 9): *Gestiebat revera magis in altum erigere mores, quam muros; plus fovebat inopes, quam caduces opes; jucundabatur magis in pauperum beneficiis, quam in transitoriis aedificiis...*

¹⁶³ Le somiglianze tra le leggende sono ormai note da tempo e furono sottolineate già da vari autori (*AA SS* Aug. VI, 161 E; HEUWIESER, *Geschichte*, 24; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*); non avendo alcun autore fatto osservare tutti i passi somiglianti ma solamente alcuni, riportiamo il corrispondente testo dei passi simili.

Tavola 5

Passio Pelagii

Acta Maximiliani

I genitori cristiani educano l'unico figlio nelle virtù cristiane

(1) Cum ergo esset infans annorum fere septem... commendaverunt eum cuidam presbytero, nomine Uranio, qui erat occultus propter metum persecutionis paganorum; qui et docuit eum libros ad fidem catholicam pertinentes.

(2) Cum autem factus fuisset annorum duodecim s. Pelagius, pater ejus Pelusius migravit ad Dominum... Et cum esset infans adultus usque in annos decem et octo, similiter et Hilaria mater ejus de hoc recessit seculo. Beatissimus autem Pelagius accepta potestate, omnem familiam suam, ob amorem Dei liberam dimissit, distribuens eis pecuniam cum universis possessionibus caeteris...

Et veniens quidam iniquissimus judex, Evelasius nomine, directus a Numeriano imperatore in supra memoratam civitatem Emmonem (3)... qui per multas civitates pergyrans, multos Christi servos... transmisit ... Dominum.

(3) Qui cum noctis hora tertia sub silentio civitatem fuisset ingressus, illucescente vero die populum congregavit, et coepit per praeconia clamare... Quo audito universi viri et mulieres derelinquebant Deum, et sacrificabant.

(4) Cum autem factus esset annorum septem, commendabatur a parentibus cuidam presbytero, nomine Oranio, mirae innocentiae et approbatae sanctitatis viro; occulte tamen propter metum persecutorum, ut eum sacros apices et legem Domini... instrueret.

Cum vero terdecimum aetatis suae attigisset, pater ipsius... migravit ad Dominum... quae (*scilicet mater*) etiam, post sex annos maritum secuta... Post obitum vero amborum beatus Maximilianus omnem familiam suam liberaliter manu misit, de praediis distribuens cuique secundum suam conditionem.

(10) Horum temporibus et ab iisdem (sc. Numeriano et Carino!) mittitur ad urbem Celeiam quidam tyrannus, abusive dictus judex... nomine Eulasius... Qui multas civitates pertransiens valida manu Christianos... interemit.

(11) Ingressus igitur Eulasius urbem Celeiam in hora tertia noctis, in crastino jussit clamari voce praeconis... Nec mora... plurimi qui fidem catholicam professi jam fuerant, alii metu tormentorum, alii levitate animi, ad praeceptum tyranni

(4) Quo audito, beatissimus Dei famulus Pelagius flectens genua sua in oratione, lacrymas effudit coram Domino, dicens: ... cum orationem faceret ad Dominum, facta est ad eum vox de caelo, dicens:... descende et confunde audaciam tyranni istius... Beatissimus autem Pelagius descendens ad civitatem, et se in faciem iudicis obtulit, dixitque ad eum...

(10) Passus (est) autem b. Pelagius sub Numeriano imperatore et Evelasio iudice...

simulacro thura cremantes et varias victimas immolantes.

Quo audito, B. Maximilianus prostravit se in pulvere, orans cum lacrymis et dicens: ... Dum autem sic orans et gemens procumberet, facta est vox ad eum dicens: ... surge pergens confidenter et confundas audaciam tyranni... intrepidus obtulit se in faciem nequissimi iudicis dicens...

(14) Passus est autem b. Maximilianus... Caro, Carino et Numeriano simul Romanum imperium tenentibus, sub Eulasio iudice seu tyranno.

Vi sono tuttavia tra le due leggende, oltre a chiare somiglianze, anche evidenti divergenze: non solo sono diversi l'estensione, la lingua e lo stile del testo, ma soprattutto il fatto che la leggenda di s. Massimiliano non includa la descrizione della tortura. Al colloquio tra il giudice e il martire seguono la sentenza di morte e la decapitazione. La leggenda dal punto di vista del contenuto è quindi, per così dire, priva della parte centrale e abituale delle leggende dei martiri. Anche questo particolare dimostra che la leggenda non fu scritta su un modello più antico dell'alto medioevo: non possiamo infatti neppure immaginare leggende del primo medioevo senza la descrizione delle torture ¹⁶⁴.

¹⁶⁴ LHOTSKY, *Quellenkunde*, 213 riteneva che al compilatore della leggenda fossero serviti da base autentici atti del martirio («echte Martyrerakten»), POXRUCKER, *Der beilige Maximilian*, 194 ss. pensava che il compilatore si fosse servito di una più vecchia versione del tempo intorno all'820.

Oltre alla leggenda di s. Pelagio l'autore conosceva anche una serie di altri scritti; di alcuni fa espressamente cenno, utilizzando liberamente: così la già citata leggenda di Ermacora e Fortunato e la tradizione su Filippo l'Arabo; la tradizione del vescovo di Antiochia Cirillo (presunta vittima della persecuzione dei cristiani da parte di Numeriano)¹⁶⁵; probabilmente anche i breviari tardoantichi¹⁶⁶. L'esatta menzione dei tre papi (tranne una, erronea) confermano che conosceva abbastanza bene gli elenchi dei papi¹⁶⁷.

Si tratta quindi di un autore molto erudito, senza scrupoli nelle citazioni e nell'adattamento delle fonti. Con questo metodo di lavoro si infiltrarono nella leggenda numerosi e assurdi errori, soprattutto anacronismi, che potrebbero essere respinti già dalla critica contemporanea alla leggenda. Se ne rendeva conto l'autore stesso, perciò aggiunse la postilla sul ritrovamento delle reliquie e sui miracoli di s. Massimiliano¹⁶⁸. Il racconto della leggenda ha pertanto, per lo storico, un valore minimo: vi si riscopre prima il periodo in cui ebbe origine la fonte che non il periodo in cui viene descritta. Dal punto di vista della nostra trattazione sono fondamentali due problemi: se per ill'ipotizzato (ma probabile) martirio di s. Massimiliano¹⁶⁹ esista qualche prova che egli sia

¹⁶⁵ *Acta*, cap. 10; in realtà il vescovo di Antiochia Cirillo fu vittima della persecuzione di Diocleziano (vedi *MH*, *Jul.* 22 [p. 390]; *MR*, p. 300 s. n. 5). Le notizie della nostra leggenda sono riprese dalla tradizione relativa al vescovo antiocheno Babila (vedi p. 254 n. 202 e Tavola 3, pp. 194 s.), di cui si sa con certezza che morì sotto Decio.

¹⁶⁶ La descrizione del governo dell'imperatore Caro e dei suoi figli si rifa alle descrizioni di EUTROPIUS, *Breviarium* 9,18-19 (ed. F. RUEHL, *BT*, 66 s.), AURELIUS VICTOR, *Caesares* 38 e di *Epitome de Caesaribus* 38 (ed. F. PICHLMAYR, *BT*, 116, 163).

¹⁶⁷ *Acta*, capp. 6 (Fabianus al tempo di Filippo l'Arabo); 8 (Sixtus II); 14 (Gaius al tempo di Numeriano). Il lapsus si trova solo in cap. 7, dove la leggenda dice che Decio fece uccidere i papi Fabiano, Cornelio, Sisto e Ippolito. In realtà Sisto II fu ucciso sotto Valeriano (258), mentre non si conosce il tempo della morte di Ippolito (vedi *Libert pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, 145 n. 3, 155 s.).

¹⁶⁸ L'aggiunta fu scritta con lo scopo: ... *ne quis calumniator praesentem historiam dente mordaci lacerans audeat excellentissima, immo evidentissima merita patris et patroni nostri sanctissimi Maximiliani parvi pendens abjicere.*

¹⁶⁹ Sebbene Massimiliano venga indicato negli atti più antichi del suo culto e nel-

morto al tempo di Numeriano e dei suoi colleghi di governo e se sia possibile dimostrare che si tratta di un martire di Celeia.

La leggenda non ci offre alcuna prova per cui si tratterebbe di una vittima del tempo di Numeriano. I dati cronologici della leggenda sono imprecisi e contraddittori ¹⁷⁰. L'autore accenna all'editto contro i cristiani da parte «degli imperatori invitti e del senato romano» ¹⁷¹. È interessante tuttavia constatare che l'autore colpevolizza anche il senato romano, a parte il fatto che l'editto poteva essere emesso solo dall'imperatore. Il compito di Eulasio come commissario dell'imperatore incaricato alla persecuzione dei cristiani non è storicamente valido ed è ripreso dalla leggenda di s. Pelagio ¹⁷². La notizia secondo cui Numeriano diede ordine di uccidere il vescovo di Antiochia Cirillo non è esatta in quanto si tratta indubbiamente di un martire del tempo di Diocleziano ¹⁷³. L'epoca del martirio di Massimiliano resta pertanto ancor sempre un'incognita ¹⁷⁴.

le reliquie dell'VIII e IX sec. sia come *sanctus* sia (nella maggior parte dei casi) come *confessor* (così pure nella maggior parte dei dati del X, XI e XII sec.; vedi NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 40 s.) e sebbene la qualifica *martyr* appaia per la prima volta nel messale di Frisinga della fine del sec. X (NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 11), possiamo tuttavia affermare, contrariamente a Neumüller, che si tratta di martire. Se non fosse stato martire, ma solo confessore, avrebbe potuto avere il culto di santo solo se avesse esercitato qualche alta carica ecclesiastica (come vescovo; i *confessores* sono in gran parte note personalità della storia della Chiesa) o come asceta, di cui non si è conservata alcuna notizia (cfr. HEUWIESER, *Geschichte*, 30). L'imprecisa qualificazione di Massimiliano negli atti più antichi denota che la differenziazione tra martire e confessore non era poi così precisa come affermava NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 13. Non conosciamo solo una serie di casi in cui i confessori venivano «elevati» a martiri, ma si danno anche vari casi in cui i martiri venivano «degradati» a confessori. Casi di imprecisioni terminologiche e dello scambio dei titoli vengono citati per la tarda antichità da DELEHAYE, *Sanctus*, 91 ss. e da AMORE, *Culto*, 49 ss.

¹⁷⁰ In cap. 10 l'inizio del governo di Caro è datato all'anno 288 (correttamente 282), in cap. 14 invece la morte di Massimiliano sotto tre imperatori al 281 (!).

¹⁷¹ *Acta*, cap. 13; a proposito del ruolo del senato nelle persecuzioni vedi infra, pp. 317 s.

¹⁷² Vedi Tavola 5 (p. 240).

¹⁷³ Vedi n. 165.

¹⁷⁴ L'autore del contributo in *AA SS* Oct. VI, 34-36 riteneva, in base alla presunta somiglianza tra il contenuto dell'editto nella leggenda (cap. 13: *ut variis tormentis multentur omnes confitentes*) e quello dell'editto di Diocleziano del 303 (LACTANTIUS, *De*

La risposta al secondo problema, se cioè si tratti di martire di Celeia, è possibile in base alle testimonianze più antiche sul culto e sulle reliquie di questo santo. Come martire di Celeia viene menzionato per la prima volta solo nella leggenda e in seguito, basandosi su questa, viene citato alquanto nebulosamente dal Martirologio romano ¹⁷⁵.

Tutte le testimonianze sul culto di Massimiliano anteriori alla leggenda si riferiscono unicamente all'area di Salisburgo (VIII e IX sec.) e di Passau (X e XII sec.) ¹⁷⁶; nessuna a Lorch (Lauriacum) e a Celeia, come ci si aspetterebbe dalla leggenda. Prescindendo dalla qualifica di Massimiliano come vescovo di Lauriaco – che è antistorica e riflette la politica ecclesiastica di Passau – resta aperto il problema di quale fondamento abbia la menzione di Celeia come luogo di nascita, di giovinezza e di martirio di Massimiliano. Alcuni studiosi fanno giustamente notare che nel tardo medioevo Celeia era ritenuta Carnuntum presso il Danubio ¹⁷⁷ – questo nome venne in seguito dimenticato – e in effetti è possibile constatare che la descrizione della città nella leggenda, per quanto schematica, corrisponde di più a Carnuntum che a

mortibus persecutorum 13; SC 39, 91 s.), che Massimiliano fosse stato ucciso in base all'editto di Diocleziano, ma non nel 303 bensì alcuni anni più tardi (Eulasio nella leggenda ritiene l'editto in vigore già da tempo; *edictum ...iam dudum emanasse*), attorno all'anno 308. Bisogna sottolineare che l'indicazione dell'editto nella leggenda è un po' troppo generica per poterla comparare con il noto editto di Diocleziano. HEUWIESER, *Geschichte*, 31 al contrario riteneva che si trattasse di una vittima di qualche persecuzione anteriore a quella dell'imperatore Diocleziano. Una risposta, almeno approssimativa, è possibile solo in base alla valutazione di tutti i dati sulla cosiddetta persecuzione sotto l'imperatore Numeriano.

¹⁷⁵ MR, Oct. 12 (5) (p. 449): *Celenae in Pannonia sancti Maximiliani episcopi Laureacensis* (cfr. MR, 450 n. 5). La festività di s. Massimiliano è menzionata da MR anche al 29 ottobre (MR Oct. 29 (3); p. 483: *Eodem die sanctorum episcoporum Maximiliani martyris et Valentini confessoris*; si tratta di festività la cui base è il *triumphus* di entrambi i santi al tempo degli avvenimenti di Passau (1265) menzionati dalla leggenda (*Acta*, cap. 16; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 8 s.).

¹⁷⁶ POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*, 169 ss.; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 13 ss.

¹⁷⁷ LHOTSKY, *Quellenkunde*, 213, 306; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 12; su questo scambio si basa evidentemente l'indicazione di Celeia come città della Pannonia nel MR (n. 175).

Celeia¹⁷⁸. A Celeia non esistono testimonianze più antiche sull'esistenza del culto di Massimiliano: tutte, sia a Celeia che nelle vicinanze, risalgono agli anni dopo il 1300, quando, evidentemente su ispirazione della leggenda, secondo una visione furono «scoperti» i resti mortali del vescovo e martire Massimiliano¹⁷⁹. Nell'area di Celeia non esisteva alcuna tradizione sulla visita di s. Rupert, visita storicamente non comprovata. Se pertanto riteniamo la tradizione del martirio di Massimiliano a Celeia del tutto inattendibile o addirittura inventata, si pone il problema del perché l'anonimo autore abbia scelto proprio Celeia come luogo di questo avvenimento e come una delle «ventidue celebri città» dell'arcidiocesi di Lauriac. L'identificazione con Carnuntum non chiarisce il problema. Infatti il culto di questo santo non si affermò neppure dopo l'origine della leggenda; viceversa, se fosse accettata l'identificazione di Carnuntum con Celeia, ciò troverebbe corrispondenza. Così pure non trova risposta la domanda per qual motivo l'autore non citi Celeia (appartenente territorialmente all'arcidiocesi di Lauriac) come la città più vicina ad Emona dal momento che riprende dalla leggenda di s. Pelagio riferendosi agli avvenimenti contemporanei a quelli di Emona (il medesimo maestro, Uranio; il medesimo persecutore Eulasio). È da ritenere che l'autore della leggenda avesse un motivo ben chiaro e

¹⁷⁸ L'autore della leggenda sottolinea soprattutto il glorioso passato militare di Celeia, ciò che corrisponde molto di più a Carnunto presso il Danubio (*Acta*, cap. 2: *Celeia... armis potens... in rebus bellicis ex frequenti exercitio instructissima, atque ita celebris et famosa extitit, ut quasi altera Troja merito dici posset.*). Così pure corrisponderebbe meglio all'ubicazione e all'importanza di Carnunto l'arrivo di Eulasio come comandante nelle guerre contro gli Unni e Tartari (cap. 10).

¹⁷⁹ NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 31 ss. In base a questo avvenimento il culto di s. Massimiliano a Celeia ci è documentato dalla costruzione della chiesa sul posto della presunta uccisione fuori dalle mura cittadine (I. OROŽEN, *Das Bisthum und die Diözese Lavant III*, Cilli 1880, 115 ss.; LS 4 [1973], 88 s.) e l'assunzione della leggenda nella *Cronaca dei conti di Celeia* (p. 235 n. 149). La salvezza miracolosa dell'imperatore Federico III, il quale durante la visita a Celje, per poco non sarebbe caduto prigioniero dei soldati di Vitovec, salvezza, che l'imperatore avrebbe attribuito a s. Massimiliano e in base alla quale avrebbe dato al figlio nato nel 1459 il nome di questo santo (il futuro imperatore Massimiliano; vedi P. HANSZIUS, *Germania sacra I*, 35 s.) è probabilmente un falso posteriore (vedi NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 33 s.).

preciso per citare Celeia come luogo di Massimiliano e non Lauriaco, ciò che sarebbe stato più facile per valorizzare gli interessi della chiesa di Passau. Come luogo di martirio Celeia, nello spirito del conflitto tra Salisburgo e Passau, sarebbe stata città molto poco adatta: la città, al tempo dei falsi di Passau (X sec.) e dell'origine della leggenda (XIII sec.), si trovava nell'ambito della giurisdizione aquileiese. Si può pertanto ritenere che la menzione di Celeia come luogo di martirio non sia casuale ma abbia per sfondo qualche altra tradizione ¹⁸⁰. Il fatto che prima dell'origine della leggenda non si accenni a questa tradizione e neppure al culto di questo santo a Celeia prima del 1300 non deve sorprendere. La città si era evidentemente svuotata all'arrivo degli Slavi e fu distrutta a tal punto che il culto locale non si sarebbe potuto conservare anche se fosse esistito nell'antichità. Pertanto non sappiamo a quale santo furono dedicate sia la basilica paleocristiana di Emona sia quella di Celeia ¹⁸¹.

I più antichi accenni al culto e alle reliquie di questo santo inducono a non sottovalutare la menzione di Celeia come luogo

¹⁸⁰ POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*, 196; HEUWIESER, *Geschichte*, 27 s. e LHOTSKY, *Quellenkunde*, 213 ritenevano che dietro alla menzione di Celeia si celasse la vecchia tradizione su s. Massimiliano. Viceversa NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 12, 29 propone la tesi secondo cui la menzione di Celeia fosse una pura e semplice invenzione dell'autore della leggenda, dietro la quale si celerebbe l'analogia con la leggenda di s. Pelagio.

¹⁸¹ Nelle iscrizioni musive dei donatori nella basilica paleocristiana di Celeia vengono menzionati un *Ma|xim[inus]* (AIJ 65; CAILLET, *L'évergétisme*, 361), un *Maxim[i]/[n]us* (AIJ 73; CAILLET, *L'évergétisme*, 364) e un *[Maximi]nus* (AIJ 73; CAILLET, *L'évergétisme*, 363). Trattandosi di iscrizioni conservate frammentariamente sarebbe teoricamente possibile in tutti e tre i casi la variante *Maximilianus* dimostrando l'esistenza del culto di questo santo (l'imposizione dei nomi di santi locali, come per esempio ad Aquileia, a Grado e a Trieste; cfr. p. 155, n. 370 e pp. 365, n. 34). CAILLET, *L'évergétisme*, 363 lascia soltanto nel terzo caso la possibilità delle restituzioni diverse: mentre nel primo caso la restituzione proposta è per ragioni di spazio la più probabile, nel terzo caso invece l'iscrizione è molto frammentaria. Il nome *Maximilianus* è (in comparazione con *Maximinus* o *Maximianus*) molto raro (vedi *Nomenclator*, 183). L'unico esemplare della regione è da Poetovio (iscrizione del candelabro di Rogoznica del IV secolo con la menzione di un fedele *Maxsimilianus*; AIJ 443; E. TÖTH, *Et lux perpetua luceat ei*, «Römisches Österreich» 17/18 (1989/1990), 261-279, specialmente 271-276).

del martirio di Massimiliano. Dalle notizie dedotte da fonti salisburghesi della fine del sec. VIII il vescovo salisburghese Rupert, richiamandosi al culto locale di questo santo, avrebbe consacrato già agli inizi del sec. VIII (circa 711-712) a Pongau (Bischofshofen) la chiesa di S. Massimiliano: precisamente nella zona abitata dagli antichi abitanti romani, vicino alla via romana che portava oltre le Hohe Tauern dalla Carinzia nel salisburghese¹⁸². Questa testimonianza sta a dimostrare l'esistenza del culto di s. Massimiliano presso gli antichi abitanti romani della parte sudorientale del Salisburghese, nella fascia confinaria della Carantania slava¹⁸³. La prima menzione attendibile delle reliquie ci è data dall'atto di donazione del re Karlmann al monastero Altötting in Baviera del 9 settembre 878, un anno e mezzo dopo che il re eb-

¹⁸² ALFÖLDY, *Noricum*, 12 s. e la carta nell'appendice; F. GLASER, *Die römische Stadt Teurnia*, Klagenfurt 1983, 19 s.

¹⁸³ *Indiculus Arnonis* (fine 788-790) e *Breves Notitiae* (798-800; F. LOŠEK, *Notitia Arnonis und Breves Notitiae*, «Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde» 130 [199], 5-192) parlano della «scoperta» del culto di s. Massimiliano e dell'istituzione della chiesa in base ai miracolosi segni locali. Il merito della scoperta del culto di s. Massimiliano fu di due nobili romanici, dei fratelli Tonazano e Urso della famiglia «de Albina» che durante una partita di caccia nella foresta di Pongau «scoprirono» il culto locale in base a segni miracolosi (*viderunt illic multa luminaria plurimis noctibus et alia signa multa*). I membri di questa famiglia furono, dopo l'istituzione della chiesa, i principali sostenitori del culto di s. Massimiliano. Già attorno all'anno 725 i *vicini slavici* (nominati anche *crudeles pagani*) incendiarono la chiesa che fu ricostruita al tempo del vescovo Virgilio (745-784) e poi nuovamente incendiata intorno all'anno 820. Vedi *Indiculus Arnonis* 8; *Breves Notitiae* 3 (LOŠEK, *Notitia*, 84 s., 104-109). Cfr. AA SS Oct. VI, 38 (C-E); POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*, 169 ss.; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 13 ss.; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Düsseldorf 1965 (Darmstadt 1988²); H. WOLFRAM in: H. DOPSCH (ed.), *Geschichte Salzburgs. Stadt und Land I/1*, Salzburg 1981, 131 s.; H. WOLFRAM, *Der Heilige Rupert in Salzburg*, in: *Frühes Mönchtum in Salzburg* (ed. E. ZWINK), Salzburg 1983, 85; IDEM, *Salzburg*, 132 ss.; H. DOPSCH, *Rupert, Virgil und die Salzburger Slawenmission*, in: *1000 Jahre Ostarrîchi - seine christliche Vorgeschichte*, Innsbruck - Wien 1997, 88-139, specialmente 91 e 99 ss. (con l'opinione che il culto sia di origine tardoantica). La limitatezza locale del culto, il suo carattere «románico», il destino ingrato al confine con il mondo slavo e la dipendenza (la chiesa di Bischofshofen dipendeva dal monastero di S. Pietro di Salisburgo) sono probabilmente le cause per cui il centro di cristianità legato all'isola romanica non poté avere un ruolo importante nell'azione missionaria salisburghese nel sec. VIII, per cui non viene menzionato il culto di Massimiliano nelle biografie di Rupert e neppure nella *Conversio*.

be istituito questo monastero (febbraio 877). Con questo atto di donazione Karlmann offrì *pro redemptione animae* al monastero la corte di Treffen presso Villach con gli annessi poderi. La donazione era destinata «a s. Massimiliano confessore di Cristo e a s. Felicita martire e madre di sette figli» e la nuova basilica, costruita a Ötting, fu dotata delle loro reliquie¹⁸⁴. Il documento non riferisce sulla provenienza delle reliquie. Considerando il fatto che prima di salire al trono (agosto 876) egli era reggente in Carinzia, è lecito supporre che abbia avuto le reliquie, dai suoi possessori *in partibus Carentaniae Sclavinieque*, prima del settembre dell'878, forse addirittura prima del febbraio dell'877¹⁸⁵. Questo accenno ci indirizza verso il Norico meridionale, nelle (relative) vicinanze di Celeia, dove la leggenda colloca Massimiliano. Testimonianze posteriori relative alle reliquie di s. Massimiliano in Baviera non chiariscono la loro origine¹⁸⁶.

Il problema del luogo del martirio di Massimiliano, dell'origine del suo culto e dell'identità di questo santo si complica maggiormente a causa del culto di s. Massimiliano nell'ambito aqui-

¹⁸⁴ MGH, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinarum* I/1, n. 14 (ed. P.F. KEHR, Berlin 1956, 304): *Quapropter ... pro redemptione animae nostrae ac coniugis parentumque nostrorum quasdam res nostrae proprietatis in partibus Carentaniae Sclavinieque regionis sitas ad sanctum Maximilianum confessorem Christi nec non et ad sanctam Felicitatem septem filiorum martyrem et matrem tradidimus, quorum corpora in novam nostrae edificationis basilicam ad Otingas collocare in timore et amore Dei omnimodis curavimus... Dedimus ad prefatas sanctorum Dei reliquias locumque nominatum curtem illam ad Trebinam cum domibus et universis edificiis...*

¹⁸⁵ Nel documento emesso il 24 febbraio 877 Karlmann fece una ricca donazione al monastero di Ötting che aveva fatto edificare *in honore sancte Dei genitricis semper virginis Marie et sancti Philippi apostoli domini nostri Jesu Christi aliorumque sanctorum plurimorum, quorum reliquias deo propitio aggregare potuimus* (MGH, *l.c.*, p. 287). Il frammento mostra che Karlmann era un fervente raccogliitore delle reliquie di santi: dall'Italia (dove si era trattenuto nel 875 e nell'autunno dell'877; vedi MGH, *Diplomata* [come alla n. 184], 289 ss.) ebbe le reliquie dell'apostolo Filippo e della martire Felicita, ebbe pure le reliquie di s. Massimiliano e forse di qualche altro santo non nominato, forse anche dai suoi possessori in Carinzia (cfr. POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*, 180 s.; HEUWIESER, *Geschichte*, 19 ss.).

¹⁸⁶ Cfr. AA SS Oct. VI, 42 (D) ss.; POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*, 181 ss.; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 18 ss.; BOSHOF, *Die Reorganisation* (come alla p. 239 n. 161), 478 (trasferimento delle reliquie a Passau tra gli anni 976 e 985).

leiese, soprattutto nella diocesi di Capodistria (Capodistria e particolarmente Pirano), ma anche fuori di questa (Umago, Pedena)¹⁸⁷. Si tratta di un santo omonimo le cui festività cadono negli stessi giorni (12 e 29 ottobre)¹⁸⁸ e con gli stessi attributi di Massimiliano di Celeia (vescovo e martire). Le fonti che testimoniano il culto di questo santo in base al possesso delle reliquie (!) sono di origine tarda; pur essendo molto posteriori all'origine della leggenda di Passau, e anche agli inizi del culto di Massimiliano a Celeia, hanno però il loro fondamento nella tradizione che risale al periodo iniziale del suo culto a Celeia. Tranne innumerevoli elementi in comune (peraltro i più caratteristici) non è possibile intravedere alcun legame tra il culto di s. Massimiliano in Istria e quello del santo omonimo nelle regioni alpine e prealpine. Perciò il problema del rapporto fra il culto di questo santo in Istria e quello nelle regioni interne si differenzia dal problema apparentemente simile al culto dei martiri «emonensi» s. Massimo e s. Pelagio, nel caso dei quali la tradizione istriana e quella continentale si fondano sulla stessa leggenda e sull'omonimia del luogo del martirio.

Nella lettera a Schönleben del 1677 il vescovo capodistriano Francesco Zeno (1660-1684) affermava che a Pirano, ossia nel territorio della sua diocesi, una serie di testi antichi testimonia l'esistenza del culto di s. Massimiliano dal 1303 in poi. Senza richiamarsi a qualche leggenda in proposito, egli affermava che i suoi predecessori sulla cattedra vescovile ritenevano autentiche le reliquie piranesi di questo santo e che in base a queste erano stati consacrati numerosi altari. La più celebre era comunque la consacrazione del 1344. In quell'occasione, alla presenza di otto vescovi

¹⁸⁷ AA SS Oct. VI, 47-52; A. NIERO, *Massimiliano, vescovo di Capodistria*, BS 9 (1967), 22 s.

¹⁸⁸ È sorprendente che nella tradizione istriana per quanto riguarda il culto prevalesse la seconda data (29 ott.) che corrisponde al giorno del «trionfo» di s. Massimiliano al tempo degli avvenimenti di Passau nel 1265 (p. 244 n. 175). A Umago, che era rimasta sempre fuori della diocesi di Capodistria, il martire veniva festeggiato il 28 maggio (NIERO, *Massimiliano*, 22).

istriani e veneziani, il vescovo di Parenzo Giovanni consacrò l'altare di s. Massimiliano nella chiesa di S. Giorgio a Pirano: qui si conservavano infatti (nell'altare maggiore di S. Giorgio) le reliquie di s. Massimiliano (secondo l'esatta affermazione di Zeno *corpus integrum* e non già singole parti di esso). In questa occasione i nove vescovi avrebbero confermato a Pirano l'istituzione della confraternita di s. Massimiliano. In conformità con i testi nei «vecchi messali e breviari» la festività del santo cadeva il 12 ottobre ¹⁸⁹.

Non essendo avvenuto nella tradizione istriana alcun adattamento di questa leggenda, in realtà non abbiamo prove che la leggenda di Passau fosse conosciuta in Istria; infatti i punti in comune sopra menzionati tra la leggenda e la tradizione istriana non comprovano l'influsso della leggenda – tutta una serie di argomenti contrastava con l'identificazione del santo istriano con quello di Celeia. Sull'identità del santo istriano furono fatte dopo il XVII secolo varie ipotesi che però non resistono alla critica storica ¹⁹⁰. Pertanto è lecita la posizione di alcuni studiosi contemporanei secondo i quali dietro al culto di s. Massimiliano in Istria si nasconderebbe il santo «celeiano» ¹⁹¹.

¹⁸⁹ AA SS Oct. VI, 47-49 (capp. 91-98). Due decenni dopo questa lettera il vescovo Sigismund Herberstein volle sostenere la venerazione di s. Massimiliano nella diocesi di Lubiana (KOBELAR, *Praznovanje*, 251).

¹⁹⁰ L'opinione più volte espressa secondo cui dietro il santo istriano si celerebbe l'omonimo vescovo scismatico della metà del sec. VI, menzionato molto polemicamente in due lettere del 558-560 dal papa Pelagio I (JAFFÉ, *Regesta*, 1024-1025) non è sostenibile: si tratta infatti quasi certamente del vescovo scismatico della Toscana (JAFFÉ, *Regesta*, 939). L'ipotesi fu fatta da SCHÖNLEBEN nella lettera a Papenbroch nel 1677 (AA SS Oct. VI, 49-51 B) ritenendo vescovo di Capodistria il Massimiliano della corrispondenza di Pelagio. Questi sarebbe stato ucciso dai Longobardi ariani in marcia verso l'Italia. Massimiliano era ritenuto vescovo di Capodistria anche da KANDLER, *CDI*, a. 555 (nel commento); «L'Istria» 2 (1847), 197; P.F. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbonae 1873, 782 e da BABUDRI, *Cronologia dei vescovi di Capodistria*, AT 23 (1909), 181-184. Questa identificazione sembrava invece inattendibile a KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 3 (13), VII/2, 215, 231 (2) e particolarmente a LANZONI, *Le diocesi*, 861: a ragione viene confutata anche da P.M. GASSO - C.M. BATLE nel commento alla LXV lettera di Pelagio (PELAGIUS I PAPA, *Epistulae quae supersunt* (556-561), Montserat 1956, 171 s.).

¹⁹¹ LANZONI, *Le diocesi*, 862; NIERO, *Massimiliano*, 22 s.; J. RICHTER, *LS* 4 (1973), 89 s.

Se nonostante alcune sfumature la tesi è giusta, lo storico si trova di fronte a un problema molto importante: quando il culto di questo santo, indubbiamente del Norico, si spostò in Istria? Siccome è difficile immaginare nell'alto medioevo la possibilità di spostamento del culto di un santo dal territorio salisburghese in quello istriano, è logico supporre che l'origine di questo culto in Istria sia anteriore. Sarebbe allettante l'ipotesi secondo cui il culto del martire celeiano Massimiliano – indubbiamente diffuso nel Norico meridionale e occidentale ¹⁹² – sarebbe stato portato dalle antiche popolazioni romane in Istria al tempo dell'invasione degli Slavi ¹⁹³. Questa ipotesi non è, ovviamente, dimostrabile a causa dell'esile e tarda tradizione del culto di s. Massimiliano a Celeia e in Istria, tanto più che entrambe le tradizioni appaiono quasi contemporaneamente: in entrambi i casi al tempo dell'arrivo dei minoriti a Celje (prima del 1242), a Capodistria (intorno al 1260) e a Pirano (nel 1301) ¹⁹⁴. Inoltre, anteriormente all'origine di questa leggenda, non esiste alcuna fonte che possa comunque testimoniare il suo culto in Istria e nell'ambito di Celje. Contro la precedente esistenza del culto di Massimiliano a Pirano sta il fatto che questo santo non viene menzionato in nessun documento piranese più antico, e il suo nome non si trova nel materiale onomastico (piuttosto ricco) dalla seconda metà del sec. XIII in poi ¹⁹⁵.

¹⁹² Vedi *supra* pp. 247 s.

¹⁹³ Questo parere era stato espresso in forma di interrogazione già da HEUWIESER, *Geschichte*, 22 s. e come ipotesi molto probabile da RICHTER, LS 4, 89 s. Nello spirito di questa ipotesi è anche E. KLEBEL, *Das Fortleben des Namens «Noricum» im Mittelalter*, «*Carinthia I*» 146 (1956), 485 (cfr. IDEM, *Über die Städte Istriens*, «*Vorträge und Forschungen*» 4, Konstanz 1958, 46), che collocò il «trasporto» del culto di s. Massimiliano in Istria come parallelo al «trasporto» del culto del santo emonense Massimo e della diocesi emonense in Istria. Bisogna sottolineare che la comparazione non è molto opportuna poiché Pirano non fu mai sede vescovile.

¹⁹⁴ M. VUK, *Minoristki samostan sv. Frančiška v Piranu* (Il monastero dei minoriti a Pirano), «*Goriški letnik*» 10 (1983), 129-151, specialmente 131 ss.; *Zgodovina Cerkev na Slovenskem* (Storia della Chiesa in Slovenia), Celje 1991, 81, 433.

¹⁹⁵ Cfr. F. GESTRIN, *Pomorstvo srednjeveškega Pirana* (La marineria di Pirano nel medio evo), Ljubljana 1978; D. MIHELIČ, *Neagrarno gospodarstvo Pirana od 1280 do 1340* (La produzione non rurale di Pirano dal 1280 al 1340), Ljubljana 1985; EADEM,

Il trasporto delle reliquie di s. Massimiliano dal Norico meridionale (da Celeia?) alla costa istriana settentrionale si potrebbe ipoteticamente datare in due periodi: o alla fine del sec. VI, al tempo della fuga delle antiche popolazioni romane davanti agli Slavi e agli Avari, oppure intorno al 1300, quando, in base alla leggenda di Passau il culto di questo santo si rinnovò (?) a Celeia e venne per la prima volta menzionato anche a Pirano. La distanza di sette secoli tra le due possibili «soluzioni» del problema è una chiara dimostrazione dell'impossibilità di arrivare con le fonti disponibili a conclusioni più precise. Dovendo scegliere tra le due possibilità, daremmo certamente la precedenza alla prima. Considerando il fatto che il culto di s. Massimiliano in Istria non si basa sulla leggenda – altrimenti l'identità del santo istriano non sarebbe controversa – è da ritenere la sua origine anteriore alla divulgazione di questa prima del sec. XIII. Siccome è impossibile che il culto si diffondesse in queste parti nell'alto medioevo giungendo da Salisburgo o dalla Baviera, è molto più verosimile che si sia diffuso alla fine dell'età antica per iniziativa delle antiche popolazioni romane profughe dal Norico meridionale. Se in Istria indipendentemente dalla leggenda era venerato come vescovo e martire, si può ritenere autentica anche questa tradizione e considerare Massimiliano primo potenziale vescovo di Celeia o del Norico meridionale.

Najstarejša piranska notarska knjiga (1281-1287/89) (Il più vecchio libro notarile di Pirano...), Ljubljana 1984; EADEM, *Piranska notarska knjiga (1284-1288)*, Ljubljana 1986. Il culto di s. Massimiliano a Pirano è confermato dallo *Statuto del comune di Pirano* (il più vecchio dal 1274, con aggiunte posteriori fino al XVII sec.), libro 9, cap. 48 (M. PAHOR - J. ŠUMRADA [ed.], *Statut piranskega komun od 13 do 17. stoletja* [Gli statuti del comune di Pirano dal XII al XVII secolo], Ljubljana 1987, 714); 12 (Octobris) *Sanctus Maximianus (!) episcopus, et martir.*

3. I rimanenti martirii *sub Numeriano* ed il problema della storicità della persecuzione dei cristiani da parte di Numeriano

Presentando ora in breve il gruppo dei martiri romani e orientali possiamo con attendibilità ridurre l'elenco dei martirii *sub Numeriano* di parecchie unità. Storicamente controverso è in primo luogo il gruppo romano. Ben tre menzioni di martiri o di gruppi di martiri nel gruppo romano (Crisanto e Daria, Diodoro e Mariano, il gruppo di Claudio) derivano dalla notissima leggenda di Crisanto e Daria (BHL 1787-1791) che si riferisce quasi certamente agli avvenimenti del tempo dell'imperatore Decio¹⁹⁶. L'autore narra nel capitolo conclusivo (cap. 28) di aver scritto la leggenda per ordine del papa Stefano che visse al tempo dell'imperatore Valeriano (254-257); la descrizione dovrebbe pertanto riferirsi agli avvenimenti anteriori alla persecuzione di Valeriano, la quale ebbe inizio nell'anno della morte di Stefano¹⁹⁷.

Per quanto riguarda il papa Eutichiano (275-283) sappiamo da fonti attendibili che non fu martire; non esiste una *passio*, l'*e-logium* nel Martirologio Romano è ripreso dalla vita nel *Liber pontificalis* (nella quale l'indicazione *martyrio coronatur* appare solo nella più tarda seconda versione del testo)¹⁹⁸. Non si sa affatto quando subì il martirio il senatore Marino¹⁹⁹. Dopo tale riduzione rimane nel gruppo romano solamente Mauro di cui non si può dire con certezza se avesse subito il martirio al tempo di

¹⁹⁶ AA SS Oct. XI (1864), 469-488; vedi anche P. SIMONELLI, *Crisanto e Daria*, BS 4 (1964), 300-305.

¹⁹⁷ Per il papa Stefano vedi *Liber pontificalis* 24 (ed. L. DUCHESNE, 154) e CASPAR, *Geschichte* I, 70 s.

¹⁹⁸ *Liber pontificalis* 28 (L. DUCHESNE, 159 e 160 n. 5); MR, 572 n. 2; CASPAR, *Geschichte*, 84 n. 1.

¹⁹⁹ *Synax. CP*, 313, data il suo martirio al tempo dell'imperatore (usurpatore) Macriano (260-261) che governò solo in Oriente, USUARDUS, *Dec.* 26 (3) (p. 148) al tempo dell'imperatore Marciano (450-457) quando le persecuzioni erano già da tempo finite. Entrambe le fonti si basano sulla leggenda (BHL 5538 s.) che è sia nella versione latina che in quella greca «ad nauseam fabulosa» (MR, 602, n. 2).

Numeriano. L'autore della *Passio s. Mauri* si è appoggiato alla leggenda di Crisanto e Daria, della quale assumeva il nome del locale persecutore (*Celerinus urbis praefectus*), il quale è forse identico all'omonimo *praefectus Aegypti* dell'anno 283²⁰⁰.

Anche il gruppo dei martiri orientale *sub Numeriano* è molto discutibile. Riguardo al gruppo dei martiri egiziani(?) Vittorino, Vittorio e compagni è molto probabile che si tratti di martiri del tempo di Decio²⁰¹. Indubbiamente subì il martirio nella persecuzione deciana il vescovo antiocheno Babila²⁰². Probabilmente al tempo di Diocleziano cade il martirio di s. Giorgio, sebbene le due notizie del VI e del VII sec. lo collochino insieme con Babila al tempo di Numeriano²⁰³. Siccome il vescovo di Emesa Sil-

²⁰⁰ PLRE I, 190; sul martire romano Mauro, il cui culto si collega con l'omonimo martire parentino, vedi *infra*, 426 ss.

²⁰¹ *Synax. CP*, 435 data il loro martirio al 31 genn. a Corinto al tempo dell'imperatore Decio, così pure il *Menologium Graecorum* II, 148 (PG 117, 288) e la leggenda BHG¹ 2071 (al 5 aprile in Attalia nella Pamfilia) pure al tempo di Decio. La *passio* latina colloca il loro martirio in Egitto al 25 febbraio al tempo dell'imperatore Numeriano: vedi AA SS Feb. III (1865), 493-495; in base a questa anche ANONYMUS LYONENSIS (*Édit. prat.* 39), *Vetus Romanum* (QUENTIN, *Les martyrologes*, 419), ADO (p. 93 s.), USUARDUS (p. 186), RABANUS (p. 17) ed il MR (p. 76 n. 1). Vedi anche MH, 115 n. 83 e J.M. SAUGET, BS 12 (1969), 1308-1309.

²⁰² Come martire *sub Decio* viene indicato Babila da EUSEBIUS, HE 6,39,4 (SC 41, 141 s.) e dopo di lui da HIERONYMUS, *Chronica ad ann.* 252 (ed. R. HELM, *GCŠ Eusebius* 7, p. 218) e *De viris illustribus* 54 (PL 23, 667). In Occidente prevaleva questa tradizione mentre per la festività prevalse la data del 24 gennaio; vedi GREGORIUS TURONENSIS, *Historiae* 1,30 (edd. B. KRUSCH - R. BUCHNER, Darmstadt 1977, 34); ANONYMUS LYONENSIS (*Édit. prat.*, 21), ADO (PL 123, 220); USUARDUS (p. 167) e MR (p. 33). Da Filostorgio in poi in Oriente si formò la tradizione di due martiri Babila, uno *sub Decio* e l'altro *sub Numeriano* (vedi pp. 257 ss.). Prevalse quest'ultima tradizione, tutte le *passiones* conservate infatti menzionano come persecutore Numeriano (AA SS Jan. III [1863], 185-192). Che si tratti di un personaggio del periodo di Decio non lo dimostrano solo le fonti più attendibili ma anche l'episodio centrale nella tradizione di Babila descritta dalle *passiones* (ad esempio cap. 1, p. 185) e da JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Liber in s. Babylam* 5-6; PG 50, 539) – il vescovo non permise all'imperatore di entrare nella cattedrale per il fatto che si era macchiato con sacrifici pagani – che è costruito sulla tradizione dell'incontro tra il vescovo Babila e l'imperatore Filippo l'Arabo (EUSEBIUS, HE 6,35; SC 41, 137): il vescovo non permise che l'imperatore cristiano Filippo partecipasse ai riti religiosi prima che si fosse pentito dell'uccisione di Gordiano III. Vedi anche F. CARAFFA, *Babila*, BS 2 (1962), 679-680.

²⁰³ JOHANNES MALALAS, *Chronographia* XII (PG 97, 457 B); *Chronicon paschale* a. 284 (PG 92, 680); cfr. D. BALBONI, *Giorgio, santo, martire*, BS 6 (1965), 512-525, specialmente 513 e 516.

vano accenna a Massimino Daia (servendosi di fonti più attendibili) come vittima delle persecuzioni sotto questo imperatore, è lecito supporre che appartenga a questo periodo tutto il gruppo di Giuliano. Questo è l'unico caso nel quale c'è una concordanza tra il luogo del martirio e la sosta di Numeriano, mentre tra i dati c'è una discordanza di 40 giorni ²⁰⁴. La leggenda della martire Irene è talmente nebulosa e confusa da essere praticamente inutilizzabile come fonte storica ²⁰⁵. La tradizione sulla martire antiochena Pelagia si riferisce, nel motivo centrale (spontanea fuga verso la morte con il salto nel vuoto da un alto edificio per non cadere nelle mani degli inseguitori), agli avvenimenti in Antiochia al tempo della persecuzione di Diocleziano; la datazione al tempo di Numeriano è del tutto inattendibile ²⁰⁶. Tarde e inattendibili sono pure le tradizioni relative al gruppo di Tallaleo (o Talleleo) e Isau-ro, ideate nella storiografia bizantina indubbiamente su Numeriano persecutore ²⁰⁷. La tradizione di Giusto e Abbondio si è con-

²⁰⁴ EUSEBIUS, *HE* 9,6,1 (*SC* 55, 51); *MR*, 51 n. 3; J.M. SAUGET, *Giuliano di Emesa*, *BS* 6 (1965), 1195-1197. Può darsi che l'origine di questa tradizione sia il fatto, che Numeriano visitava Emesa il 18 marzo 284 (*Codex Iustinianus* 5,52,2); la data del martirio invece è il 6 febbraio (vedi tavola 3, p. 193).

²⁰⁵ La leggenda della martire Irene, conservata nella versione greca e latina (*AA SS Mai* II [1866], 4-5 riporta solo il riassunto e non il testo della leggenda) che è riassunta in *Synax. CP*, 653 ss., è «fabulis adeo inquinata ut merito dubitari possit num aliquando fuerit mulier illa» (*MR*, 173, n. 6). Nei vari scritti latini e greci della leggenda (*BHG*³ 952 ss.) è nominata martire *sub Licinio*.

²⁰⁶ EUSEBIUS, *HE* 8,12,2 (*SC* 55, 24 s.; l'autore non cita i nomi dei cristiani morti in questo modo). Nessuno dei padri della chiesa che descrivono la morte di s. Pelagia (JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Homilia encomiastica in s. martyrem Pelagiam Antiochenam* [*PG* 50, 580-584], IDEM, *Homilia II in S. Pelagiam* [*ibidem*, 585-586]; AMBROSIUS, *De virginibus* 3,7,33-36 [*PL* 16, 229-231], IDEM, *Epist.* 27,38 [*ibidem*, 1093]) menziona Numeriano come persecutore. La datazione della morte di Pelagia *sub Numeriano* appare pertanto solo nelle fonti dall'alto medioevo in poi (vedi *AA SS Jun.* II [1867], 153-162; *Synax. CP*, 120; *Menologium Graecorum* I, 101 [*PG* 117, 96]; *BHG*³ 1477 s.). Vedi J.M. SAUGET, *Pelagia*, *BS* 10 (1968), 430-431; JANSSENS, *Il cristiano*, 405-427, specialmente 420 s.

²⁰⁷ *AA SS Mai* V (1866), 12+ - 24+; *BHG*³ 1707-1708; J.M. SAUGET, *Talleleo, Asterio e Alessandro*, *BS* 12 (1969), 109-111. Nella tradizione del gruppo di Isauro Numeriano viene menzionato come persecutore solo in *Synax. CP*, 804 e non prima (vedi *AA SS Jun.* IV [1868], 230-231; G. LUCCHESI, *Isauro, diacono, etc.*, *BS* 7 [1966], 946-947).

servata solo in Occidente, pur trattandosi di due martiri di Gerusalemme. Il loro culto si riscontra in Spagna solo dal sec. X in poi. La leggenda del martirio, data la sua tarda e controversa origine, come fonte storica è di minimo valore ²⁰⁸.

Le date di questi martirii sono distribuite lungo tutto l'anno e solo nel gruppo romano si restringono a un tempo più limitato, ciò che potrebbe far supporre un'azione contro i cristiani. Neppure il modo dell'uccisione rispecchia un'unica idea di persecuzione, pur ritenendola nei criteri della politica anticristiana di alcuni imperatori.

Per qual motivo le testimonianze attribuiscono i martirii all'imperatore Numeriano in un ambito dove nel 284 governavano due imperatori, verso la fine dell'anno addirittura tre, Numeriano in Oriente, Carino in Occidente e Giuliano nelle regioni dell'Adriatico settentrionale e della Pannonia? Le testimonianze danno l'impressione che la persecuzione dei cristiani fosse estesa nel 284 in tutto l'impero e che l'animatore di essa fosse Numeriano: similmente le leggende attribuiscono a Diocleziano le persecuzioni anche in quelle regioni in cui governavano i suoi colleghi. La fama di Numeriano persecutore non si diffuse per opera di qualche fanatico *praeses* (nella tradizione cristiana se ne conoscono solo due tra i persecutori), il suo nome altrimenti non poteva infatti diffondersi in tutto l'impero ed apparire in fonti tra di loro indipendenti ²⁰⁹. Tra i *presides* di questo periodo, di cui si hanno attendibili testimonianze, non appare nessuno con questo nome.

²⁰⁸ BHL 4596; J.F. ALONSO, *Giusto e Abbondio*, BS 7 (1966), 38.

²⁰⁹ La possibilità dell'attribuzione a Numeriano di una persecuzione dei cristiani provocata da qualche alto funzionario omonimo o di nome simile è stata ipotizzata già da DE TILLEMONT, *Memoires* IV, 565. Tra gli alti funzionari statali sono noti due *Numerii* ovv. *Numeriani*, entrambi atroci persecutori dei cristiani. Si tratta di (I) un *praeses Numerianus* del tempo di Decio il quale avrebbe fatto uccidere il 13 giugno 250 la martire Mirope di Chio (*Synax.* CP, 818; LATYŠEV, *Menologii Anonymi bizantini saeculi X quae supersunt* 2, Petropoli 1912, 172,20 ss.; MR, *Jul.* 13 (6), p. 285), identico al Numeriano che avrebbe fatto uccidere il 14 (15) maggio del 250 a Chio il martire Isidoro (*Synax.* CP, 683) e (II) il *praeses Numerianus Maximus* che al tempo dell'imperatore Diocleziano avrebbe fatto uccidere Taraco, Probo e Andronico a Tarso in Cilicia (RUINART, *Acta martyrum*, 452 ss.; PLRE I non la giudica come attendibile).

Nonostante la copiosità delle «fonti» non possiamo dimostrare che sotto Numeriano vi fosse stata una persecuzione dei cristiani, prescindendo dal fatto che egli non governò mai a Roma e neppure nelle regioni veneto-istrianе e del Norico meridionale a cui si riferiscono ben 11 dei 20 martirii *sub Numeriano*. Come mai esistono tutta una serie di leggende (anche tali da non avere tra di loro alcun legame), originarie di varie epoche, e centri politici e culturali che attribuiscono la persecuzione dei cristiani a questo imperatore? Si cela forse dietro il nome di Numeriano un altro imperatore che l'autore della leggenda voleva «prosciogliere» dalla colpa? Considerando che, nel caso delle leggende verificabili con altre fonti, si celano dietro la menzione di Numeriano vari imperatori (in tre casi Decio, una volta Diocleziano, Massimino Daia e Licinio), non è possibile risolvere questo problema globalmente ma caso per caso. E non è detto che sia giusta la supposizione secondo cui nel caso di Numeriano si tratta di un persecutore anteriore alla grande persecuzione (sebbene i casi del gruppo romano mostrino in proposito una notevole probabilità).

Non è possibile accertare con attendibilità come sia originata l'idea di Numeriano persecutore. Per quanto riguarda il gruppo di martirii orientali si potrebbe ritenere che uno degli attendibili punti di vista sulla sua origine sia la tradizione del martirio del vescovo antiocheno Babila *sub Numeriano*: in base a questa si formò infatti, già agli inizi del sec. VII, l'idea di numerosi martirii al tempo di questo imperatore. L'immagine di Numeriano persecutore dei cristiani si riscontra dapprima nella storia ecclesiastica dell'eunomiano Filostorgio (scritta tra il 425-433). L'autore attribuisce il martirio del vescovo antiocheno Babila alternativamente «all'imperatore Numeriano, o, come riferiscono altri, a Decio»²¹⁰. I cronisti posteriori hanno accettato evidentemente entrambe le interpretazioni «creando» due martiri Babila, uno *sub*

²¹⁰ PHILOSTORGIOS, *HE* 7,8 (edd. J. BIDEZ - F. WINKELMANN, *GCS*, 1981¹, 89).

Decio e l'altro *sub Numeriano*. Per primo ha datato il martirio del vescovo antiocheno Babila e dell'ufficiale cappadocce Georgios (nella Lydda palestinese?) al tempo di Numeriano Johannes Malalas²¹¹. Il *Chronicon Paschale* (scritto nel 629) riporta due martiri con il nome di Babila, uno *sub Decio* e l'altro *sub Numeriano*²¹². Entrambe le fonti attribuiscono a Numeriano la grande persecuzione con numerosi martiri (il *Chronicon Paschale* scambia Numeriano con il fratello Carino). In seguito l'immagine di Numeriano persecutore, con la menzione del vescovo Babila, ci è fornita dall'anonima *Passio Artemii*²¹³, da Georgios Synkellos (inizio del IX sec.)²¹⁴, da Suidas²¹⁵, da Georgios Kedrenos (seconda metà del XI sec.)²¹⁶ e da Nikephoros Kallistos (inizio del XIV sec.)²¹⁷. L'immagine di Numeriano persecutore, in Oriente evidentemente presente già nella seconda metà del VI ed agli inizi del VII sec., si trasferisce nei vari testi liturgici, nel *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (la variante più vecchia del X sec.), nel *Menologium Graecorum* e nel *Menologium anonymi Bizantini* (del X sec.)²¹⁸.

Alla base dell'uso di alcuni testi storiografici bizantini in Occidente (la traduzione delle cronache di Nikephoros, di Georgios Synkellos e di Theophanes, fatta nella seconda metà del IX sec. da Anastasius Bibliothecarius)²¹⁹ si trova questa immagine (da Georgios Synkellos) nella descrizione del medesimo episodio

²¹¹ *Chronographia* 12 (PG 97, 457 B-C); cfr. anche D. BALBONI, *Giorgio, santo, martire*, BS 6 (1965), 512-525.

²¹² PG 92, 665 B (martire *sub Decio*); 680 A (martire *sub Numeriano*, come Giorgio).

²¹³ *Passio Artemii* 54-55 (PG 96, 1301 A-C; l'uccisione di Babila e dei tre fratelli, i suoi discepoli).

²¹⁴ *Chronographia* (PG 108, 1206).

²¹⁵ *Lexikon*, s.v. *Babylas* (ed. A. ADLER, Leipzig 1971), vol. I, 445.

²¹⁶ *Historiae*, aa. 283-284 (PG 121, 496 [*sub Decio*], 505 [*sub Numeriano*]).

²¹⁷ HE 5,27 (PG 145, 1120 [*sub Decio*]; 6,33 [*sub Numeriano*]).

²¹⁸ *Synax.*, CP, 55; *Menologium Graecorum* I,12 (PG 117, 28); B. LATYŠEV, *Menologii Anonymi bizantini saeculi X quae supersunt* 2, Petropoli 1912, 308.

²¹⁹ *Chronographia tripertita (ex Chronographia Georgii)*, in: THEOPHANES, *Chronographia*, rec. C. DE BOOR, Lipsiae 1885, vol. II, 77.

presso Landolfus Sagax, negli *Annales* di Magdeburg e presso Frutolf di Michelsberg (XI sec.)²²⁰.

Un altro punto di vista in proposito potrebbe essere la tradizione posteriore, secondo la quale l'imperatore Numeriano nella guerra contro i Persiani fu fatto prigioniero e scorticato vivo. Questa tradizione collega Numeriano con l'imperatore Valeriano, noto come crudele persecutore dei cristiani. Questi avrebbe avuto un simile destino durante la sua prigionia persiana in cui sembrò di ravvisare la punizione divina, degna di un persecutore dei cristiani. Un valido motivo per la sostituzione di Numeriano con Valeriano potrebbe essere anche la somiglianza dei nomi. Così riferiscono sulla morte di Numeriano, in contrasto con le fonti classiche, per primi Johannes Malalas e il *Chronicon Paschale*²²¹, dove l'imperatore appariva dapprima ucciso e poi scorticato, poi anche Georgios Hamartolos (IX sec.), Zonaras (XII sec.) e Ephraim (inizio del XIV sec.)²²². Secondo questo atto Valeriano sarebbe stato scorticato dopo morto²²³, mentre secondo la posteriore tradizione bizantina sarebbe stato scorticato vivo²²⁴ come Numeriano. Il punto di partenza di questa tradizione può essere duplice: (I) si può dire che Numeriano a causa della simile sorte (la guerra persiana) sia stato scambiato con Valeriano; (II) come presunto persecutore dei cristiani merita una esemplare punizione²²⁵.

²²⁰ LANDOLFUS SAGAX, *Additamenta ad Pauli Historiam Romanam* 10 (160) (ed. H. DROYSSEN, *MGH AA* 2, 1879, 321); *Annales Magdeburgenses a. 288* (!) (ed. G.H. PERTZ, *MGH Scriptores* 16, 117); ECKEHARDUS (FRUTOLF), *Chronicon universale a. 288* (!) (*PL* 154, 698 B).

²²¹ JOHANNES MALALAS, *Chronographia* 12 (*PG* 97, 400); *Chronicon Paschale*, a. 284 (*PG* 92, 680).

²²² GEORGIOS HAMARTOLOS, *Chronica* 3, 171 (*PG* 110, 565; Numeriano scorticato vivo); ZONARAS, *Chronica* 12,30 (*PG* 134, 1081 A: l'autore riporta due tradizioni diverse; secondo l'una Numeriano sarebbe stato catturato e scorticato dopo una sconfitta contro i Persiani, secondo l'altra al ritorno dalla guerra persiana sarebbe stato vittima del prefetto Apro); EPHRAIM, *Caesares* 240 s. (*PG* 143, 21 C; Numeriano catturato e poi scorticato).

²²³ LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 5,6 (*SC* 39, 83 s. e 224 s.).

²²⁴ GEORGIOS KEDRENOS, *Historia* (*PG* 121, 454).

²²⁵ MELONI, *Il regno* (p. 187 n. 1), 127 interpreta la morte di Numeriano nella

Per quanto riguarda l'origine dell'idea di Numeriano persecutore dei cristiani a Roma e nell'ambito aquileiese bisogna considerare la possibilità di spostamento di queste idee, inizialmente senza dubbio bizantine, in Occidente, nonché altri possibili e verosimili fattori. L'influsso degli scrittori bizantini nell'Occidente (soprattutto in Italia) è stato rilevato nella storiografia e nell'agiografia. Sotto questo influsso (con la mediazione della tradizione latina di Synkellos, fatta da Anastasio Bibliotecario) si trova questa immagine presso alcuni cronisti occidentali ²²⁶.

Uno di questi fattori, nella storiografia occidentale latina, è lo stretto legame tra Numeriano ed il suo successore Diocleziano. Questi si distinse durante la guerra persiana dagli imperatori Caro e Numeriano, e dopo la morte di quest'ultimo divenne il suo vendicatore ²²⁷.

Nelle regioni dell'alto Adriatico e della Pannonia occidentale questa idea non venne meno con l'usurpazione di Giuliano, anzi agevolò l'ascesa al potere di Diocleziano ²²⁸. Inoltre, tutti i martirii *sub Numeriano* in queste regioni si riferiscono (per quel che riguarda la datazione) al tempo in cui governava in queste regioni Carino. L'usurpazione di Giuliano non significava pertanto, secondo le fonti disponibili, alcun particolare cambiamento riguardo al rapporto tra lo stato e i cristiani. Sullo sfondo dell'immagine di Numeriano persecutore a Roma e nell'ambito aquileiese ci sono probabilmente le lotte ideologiche e politiche a Roma nel IV e nel V secolo, ossia le lotte tra il partito pagano guidato

dizione storiografica bizantina come castigo divino per la programmata persecuzione dei cristiani. BLECKMANN, *Die Reichskrise* (p. 187 n. 1), 134 n. 292, rileva che per Malalas (iniziatore di questa tradizione) si tratta esclusivamente di sostituzione con Valeriano. Sebbene Malalas non ascriva ai rimanenti molto più crudeli persecutori del periodo della tetrarchia un destino così crudele, è possibile che si tratti qui di potenziamento nel senso del castigo divino (secondo Malalas, Numeriano ordinò la morte di s. Giorgio e del vescovo Babila).

²²⁶ Vedi n. 220.

²²⁷ EUTROPIUS, *Breviarium*, 9,20,1; HA, *Carus et cet.*, 12-13,2.

²²⁸ Vedi p. 189 n. 11.

dalle famiglie aristocratiche dei Simmaci e dei Nicomaci, ed il partito cristiano guidato dagli Anicii e dai Probi ²²⁹. A Diocleziano e Numeriano era favorevole la tradizione pagana, impersonata nella *Historia Augusta* (avversa all'imperatore Carino) ²³⁰. Viceversa la tradizione cristiana (antagonista di Diocleziano persecutore dei cristiani) era favorevole a Carino, soprattutto dopo che gli Anici (guida del partito cristiano) incominciarono a far derivare la propria origine da Carino.

L'idea riguardante l'orientamento filocristiano di Carino era presente forse già nel sec. V nell'ambito aquileiese. Secondo una tradizione l'imperatore Caro sarebbe stato originario di Milano ma avrebbe fatto parte dell'assemblea aquileiese ²³¹. Secondo la tradizione aquileiese, risalente probabilmente al sec. V, i martiri aquileiesi *sub Diocletiano* Canzio, Canziano e Canzianilla, originari di Roma, sarebbero appartenuti alla famiglia aristocratica (cristiana) degli Anici, discendente dall'imperatore Carino. Questi sarebbe stato favorevole ai cristiani. Alla base dei rapporti degli Anicii con la regione altoadriatica (essi avevano grandi possedimenti nella *Venetia* e rapporti con Aquileia) è possibile datare l'origine dell'immagine dei *Cantii* come appartenenti a questa famiglia già nel V sec.; in seguito questa finta origine non avrebbe avuto più senso. La fonte, «*Passio Cantianorum*» nella forma odierna, è stata scritta a Roma verso la metà del VI secolo, in un ambiente vicino agli Anicii. I martiri provenivano dalla *quarta deci-*

²²⁹ S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico* II/2, Bari 1966, 219 ss.; TAVANO, *Sant'Ilario*, 169; CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 68 s.

²³⁰ HA, *Carus et cet.* dà di Diocleziano e di Numeriano una valutazione molto positiva; il primo è *vir rei publicae necessarius* (cap. 10), *vindex Numeriani iustissimus... rei publicae bonus princeps* (cap. 13,1), il secondo invece *vere dignus imperio* (cap. 11,1). Viceversa Carino è presentato come un violento, adultero e perverso (capp. 16-17; una valutazione simile danno anche EUTROPIUS, [*Breviarium*, 9,19,1; 9,20,2] e *Epitome de Caesaribus* [38,7]). HA quale unica fonte descrive il conflitto tra Caro, considerato come buon imperatore (capp. 3,8; 9,4), e il suo figlio maggiore: Caro lo avrebbe voluto addirittura deporre e uccidere (cap. 17). Cfr. CHASTAGNOL, *Trois études*, 84 s.; *Quatre études*, 65 ss. (come alla p. 188 nn. 2 e 5).

²³¹ Vedi *supra* p. 188 n. 4.

ma regione (Trastevere), dove abitavano, come si è supposto, gli Anicii²³².

Carino secondo questa tradizione sarebbe stato favorevole ai cristiani²³³. Egli aveva un ruolo simile a quello dato da Lattanzio ed Eusebio a Costanzo Cloro²³⁴. L'idea sull'origine indiretta dei martiri aquileiesi suaccennati (fatti uccidere da Diocleziano, della stirpe del suo avversario) è diretta contro Diocleziano e quindi anche contro Numeriano, suo predecessore e successore di Caro. Perciò non deve sorprendere il fatto che nelle leggende di Roma e dell'ambito aquileiese appaia quale persecutore dei cristiani Numeriano anziché Carino, soprattutto se si considera che queste leggende sono posteriori a quella romano-aquileiese dei Canzii. Questo motivo, determinante in Occidente per l'idea di Numeriano quale persecutore dei cristiani, è di origine romano-aquileiese, e tuttavia la si riscontra già presto (metà del VI sec.) sporadicamente anche nel mondo greco-orientale²³⁵.

Dall'immagine di Numeriano quale persecutore dei cristiani

²³² *Passio Cantii, Cantiani et Cantianillae* 2 (AA SS Mai VII (1866), 421): *Beatissimos igitur martyres Christi ... qui de genere Aniciorum, hoc est divae memoriae Carini imperatoris, noscuntur progeniti...* (cap. 4, p. 422): *Advenerunt enim tres germani ex urbe Roma, qui de genere Carini imperatoris esse noscuntur...* MAZZARINO, *Il pensiero*, 228 ha datato l'origine della tradizione cristiana sull'origine degli Anicii da Carino fino al V sec., più precisamente al tempo dell'occupazione di Roma da parte di Alarico (MAZZARINO, *L'area Veneta nel «Basso Impero»*, in: *Le origini di Venezia*, Venezia 1964, 50 s.; vedi CHASTAGNOL, *Quatre études*, 59, con il parere che la *Passio* sia stata scritta «alla fine del V sec. o più tardi» in modo diretto o indiretto sotto l'influsso della *Historia Augusta*; cfr. anche NIERO, *I martiri*, 164; TAVANO, *Riflessioni*, 350; CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 68). La fonte seguente che dopo la leggenda menziona l'origine dei Canzii dagli Anicii è appena USUARDUS (*Martyrologium*, Mai 31 (2), p. 238: *... qui cum ducerent prosapiam de genere Aniciorum...*). A proposito dei legami degli Anicii con l'ambito dell'Italia settentrionale vedi Ch. PIETRI, *Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l'exemple de la Venetia*, AAAAd 22 (1982), 116.

²³³ *Passio Cant.* 2 (p. 421): *...Carino quoque intra Gallias bene agente erga Christianos, qui non post multum tempus defunctus est.*

²³⁴ LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 8,7 e 15,6-7 (SC 39, 87, 94); EUSEBIUS, *HE* 8,13,12 (SC 55, 31); Secondo *HA* (*Carus et cet.* 17,6) Caro avrebbe voluto deporre e uccidere Carino e istituire al suo posto Costanzo Cloro.

²³⁵ JOHANNES MALALAS, *Chronographia* 12 (PG 97, 461); cfr. BLECKMANN, *Die Reichschr.*, 135 n. 293.

si formò in Oriente, per la differenza dei due governanti, l'immagine di Carino simpatizzante del cristianesimo o addirittura di un imperatore convertitosi al cristianesimo. Dopo la miracolosa guarigione ottenuta con la preghiera dai ss. Cosma e Damiano, Carino avrebbe mostrato di aver fede e con uno speciale editto, valevole in tutto l'impero, avrebbe sospeso la persecuzione dei cristiani provocata da suo fratello Numeriano (!). Che questa immagine non fosse stata in Oriente particolarmente incisiva lo dimostra il *Chronicon Paschale* (a. 284), che, contrariamente alla rimanente tradizione bizantina, attribuisce l'uccisione del vescovo antiocheno Babila all'imperatore Carino. Evidentemente si tratta di un errore dell'autore, che ha dato per il contenuto lo stesso rapporto di Malalas; egli cambia pure il ruolo dei due fratelli ²³⁶.

Da entrambi i (principali) punti di vista, dalla tradizione orientale relativa al vescovo antiocheno Babila quale vittima dell'imperatore Numeriano, che si è affermata in Occidente assai tardi (IX - X sec.) in base alla traduzione latina di Synkellos, fatta da Anastasius Bibliothecarius ²³⁷, e dalla tradizione della politica filocristiana dell'imperatore Carino in Occidente (che si diffuse rapidamente in Oriente già nel VI secolo) si formò pertanto l'immagine, senza sfondo storico, dell'imperatore Numeriano persecutore dei cristiani. Essa si formò in Occidente e in Oriente forse già nel V, ma al più tardi nel VI secolo, ed è possibile verificarla nelle fonti attendibilmente databili press'a poco dalla seconda metà del sec. VI in poi. Essa passò come una delle costruzioni nella coscienza storica del mondo greco-bizantino e latino-occidentale del medioevo.

La situazione nell'area aquileiese è sotto questo aspetto alquanto diversa. Mentre nelle testimonianze relative all'Oriente e a Roma il numero dei martiri *sub Numeriano* è – in comparazione con tutta la tradizione martiriale – piuttosto esiguo, nell'area

²³⁶ *Chronicon Paschale* a. 284 (PG 92, 680).

²³⁷ Vedi pp. 258 s. nn. 219 e 220.

aquileiese rappresenta invece quasi un quarto di tutti i martìrii a noi noti. Se si escludono Aquileia e Trieste (che hanno una ricca tradizione agiografica) questi sono i martìrii di più antica datazione. La loro valutazione è di eccezionale importanza per la conoscenza degli inizi del cristianesimo in queste regioni. Purtroppo da queste leggende si ricavano pochissimi dati storicamente attendibili: nel migliore dei casi si riducono (come nella leggenda di Ilario e Taziano) al nome del martire o dei martiri, al luogo e alla data del martirio, ed eventualmente al rango dei martiri nella comunità ecclesiale. In tutti gli altri casi vengono a mancare l'uno e l'altro di questi elementi. Nessuna di queste leggende contiene una precisa terminologia dell'amministrazione romana, nessuna cita precisi attributi dell'imperatore né riflette la reale situazione sul trono imperiale: ciò significa che nessuna di esse trae origine da autentici modelli dell'antichità. Certe deviazioni sono ammissibili (ad esempio nella leggenda di Ilario e Taziano), altrove invece assolutamente inaccettabili (ad esempio nella leggenda di Massimiliano di Celeia). Solamente nella leggenda di Ilario e Taziano vengono descritti avvenimenti storicamente dimostrabili con fonti del periodo antico. In altri casi lo sfondo storico dell'avvenimento descritto (il martirio del santo con l'indicazione del luogo e con la data) è probabile, e tuttavia «dimostrato» da fonti posteriori di mezzo millennio. Nel caso di Servolo, Pelagio e Massimiliano è inattendibile il luogo, in quella di Germano la data del martirio. Nessuno dei martiri delle leggende è persona fittizia né si tratta di leggende formatesi in base alla venerazione locale delle reliquie, come si può supporre dalla leggenda delle vergini aquileiesi o dalle leggende triestine di cui abbiamo parlato sopra. Solamente nel caso del santo triestino Servolo esistono molte probabilità che si tratti di martire originario di un diverso ambiente. Se per nessuno di questi martìrii è possibile dimostrare che sia avvenuto al tempo di Numeriano e Carino (nel 284), nel caso della leggenda aquileiese, che molto probabilmente descrive gli avvenimenti anteriori a Diocleziano, e in base alle analogie di Roma e dell'Oriente (i martìrii *sub Numeriano* si riferiscono in ben tre ca-

si al tempo dell'imperatore Decio) si può ritenere che si tratta di martiri anteriori alla grande persecuzione dei cristiani. I martiri di cui si è parlato appartengono con tutta probabilità alla seconda metà del sec. III, al tempo del consolidamento del cristianesimo in Aquileia e insieme al tempo della formazione delle prime comunità cristiane fuori di Aquileia, ossia nella Venezia, in Istria e nel Norico ²³⁸. Siamo ancor sempre nel periodo in cui le leggende dei martiri sono le uniche fonti: perciò la sua conoscenza è così poco attendibile e ridotta a mere supposizioni.

²³⁸ In questo periodo subì il martirio il vescovo Eusebio di *Cibalae*, molto probabilmente vittima della persecuzione di Valeriano (cfr. BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 151, 167 s. n. 19; JARAK, *Martyres*, 276 ss.). Che questo avesse subito il martirio «sotto Galieno o Numeriano» riteneva, senza una motivazione, R. EGGER, *Die Christianisierung der pannonischen Provinzen*, in: *Festschrift B. Saria*, München 1964, 14. La persecuzione sotto Numeriano è menzionata come autentica anche da ŠAŠEL, *Opera selecta*, 789 s.; l'attribuzione degli martirii al tempo di Numeriano nel territorio a oriente d'Aquileia può essere secondo TAVANO, *Il «Proprium»*, 68, «una convenzione o un luogo comune».

III

IL VESCOVO VITTORINO E LA COMUNITÀ CRISTIANA DI POETOVIO NELLA SECONDA METÀ DEL III SECOLO

1. La vita del vescovo e martire Vittorino

La più grande e storicamente la più documentata personalità della storia del cristianesimo nell'età precostantiniana nell'area di cui ci occupiamo fu Vittorino da Poetovio, città che in quel tempo faceva parte della provincia *Pannonia Superior*. Si tratta della prima personalità nel campo letterario non solo nell'odierna area slovena ma anche in quella di tutte le province danubiane, escludendo ovviamente la produzione letteraria di due romani, ossia di Ovidio in esilio a Tomi tra gli anni 8 - 18 e dell'imperatore Marc'Aurelio nel territorio della Pannonia durante le guerre danubiane, all'incirca negli anni 168/9 - 178/180.

Nel 393 il suo lontano concittadino ¹ Gerolamo scrisse a Belemme di lui:

Victorinus, Petavionensis episcopus, non aequae Latine ut Graece nouerat. Unde opera eius grandia sensibus, uiliora uidentur compositione uerborum. Sunt autem haec: *Commentarii in Genesim, in Exodum, in Leuiticum, in Isaiam, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica Cantico-rum, in Apocalypsim Joannis, aduersus omnes haereses*, et multa alia. Ad extremum martyrio coronatus est ².

¹ Era concittadino di Gerolamo solo in un ampio senso del termine. Il luogo di nascita di Gerolamo *Stridon(ae?)* secondo il parere di M. SUIĆ (cfr. p. 456, n. 319) era situato nel retroterra nordoccidentale di Tarsatica, secondo il parere di altri autori (ad esempio ŠASEL, *Opera selecta*, 747) invece in un non meglio determinato luogo tra la Dalmazia e la Pannonia Savia. In entrambi i casi la località distava da Poetovio 200 - 300 km.

² *De uiris illustribus* 74 (ed. E. RICHARDSON, *Texte und Untersuchungen* 14, 40;

Questa breve testimonianza ci pone davanti a numerosi e insolubili problemi. Pur potendo ritenere definitivamente risolta la controversia sulla sede episcopale di Vittorino – a Poetovio o a Poitiers in Aquitania ³ – resta ancor sempre insoluto il problema dell'origine di Vittorino. Essendo il cristianesimo una religione orientale, i primi a diffondere la nuova religione in Occidente furono normalmente missionari orientali con nomi greci ⁴. Il nome del primo vescovo Poetovionese è latino, e tuttavia questo fatto di per sé dice ben poco. Nomi latini erano diffusi anche in Oriente e proprio tra i cristiani se ne riscontrano di genuini greci o orien-

cfr. anche PL 23, 683 e 684 [con la traduzione greca del VII sec.]; Il riassunto di Gerolamo è di HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *De scriptoribus ecclesiasticis* 1,75 (PL 172, 205 A); sulla relazione problematica di ISIDORUS, *De viris illustribus* 8 (10) (PL 83, 1088) cfr. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 91 ss. e specialmente DULAEY, *Victorin* I, 11, II, 9; p. 341 n. 255 *infra*.

³ La causa dell'inizio del dibattito sul luogo dell'attività di Vittorino sta nel fatto che i copisti medioevali, probabilmente più per ignoranza che per amor di patria, «correggevano» negli scritti di Gerolamo l'attributo *Petabionensis*, *Petauionensis* nella forma *Pictaviensis* a loro più comprensibile. Poitiers era infatti allora una città comunemente nota mentre la forma della città di Ptuj (*Poetovio*, *Pettau*) era conosciuta da pochi. Questo errore si è ripetuto nelle edizioni delle opere di Gerolamo dal sec. XV in poi e fu convincentemente confutato da J. DE LAUNOY, professore alla Sorbona, nel saggio *De Victorino episcopo et martyre dissertatio* (Paris 1653) che rappresenta l'inizio della ricerca scientifica sulla vita e sull'opera di Vittorino. In base all'analisi del manoscritto e del contenuto delle note di Gerolamo su s. Vittorino, in base alla versione dell'opera di Gerolamo in greco e in base alle testimonianze dei martirologi e dei vari autori medioevali egli dimostrò inconfutabilmente che Vittorino poteva essere vescovo solo nella Poetovio pannonica. I risultati di questo saggio furono accolti dalla maggior parte dei ricercatori; i rari oppositori insistettero soprattutto sui motivi patriottici fino alla metà del secolo scorso. Vedi G. VAN HOOFF, *AA SS Nov. I* (1887), 433 ss.; NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 112 ss. (ristampa dell'intero saggio di Launoy), 264 ss.; BAR-DENHEWER, *Geschichte*, 594. Agli argomenti di Launoy, del tutto sufficienti e convincenti, possiamo aggiungere altri tre di carattere storico finora non segnalati: a) I *Pictavii* si trovavano nel territorio al tempo della grande persecuzione sotto l'autorità dell'imperatore Costanzo Cloro, il quale non perseguitava i cristiani (cfr. LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 15,7, 16,1 [SC 39, 94, 291]); b) Nell'alto medioevo (?) appaiono nell'odierna Austria Superiore, assieme alle reliquie dei martiri Vittorino e Floriano (p. 278 n. 33 s.); se Vittorino fosse stato martire aquitano, ciò sarebbe praticamente impossibile; c) Considerando le iscrizioni raccolte in *CIL* 13 (1899-1943) non ritroviamo a Pictavii neppure un Vittorino, mentre a Poetovio ne sono noti addirittura cinque o sei (nell'intera Pannonia 60; cfr. p. 271 n. 12).

⁴ HARNACK, *Die Mission*, 868 ss.; JEDIN, *Storia* I, 272 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 491 ss. (335 ss.).

tali. Come esempio caratteristico vale la pena di citare il Martirologio Geronimiano dove tra almeno sei nomi di *Victorinus* ne riscontriamo tre orientali ossia greci ⁵. La testimonianza di Gerolamo secondo cui Vittorino sapeva meglio il greco che il latino ci lascia all'oscuro sul problema della sua origine. Molti studiosi sostenevano che, sapendo meglio il greco del latino, fosse di origine greca e che fosse venuto a Poetovio dall'Oriente ⁶. Tuttavia, se Vittorino fosse stato greco d'origine, l'osservazione di Gerolamo sarebbe stata senza senso ⁷.

Molto più coerente allo spirito di Gerolamo appare la sua osservazione, intesa nel senso che Vittorino fosse originario di un territorio etnicamente e linguisticamente misto, dove potè imparare entrambe le lingue. Simili isole linguisticamente ed etnicamente miste erano le grandi città in Occidente in cui, dal II secolo in poi, aumentava sempre di più il numero degli abitanti che parlavano il greco ⁸.

In questo periodo le regioni balcaniche meridionali (*Moesia Superior*, *Thracia* occidentale e *Macedonia* settentrionale), linguisticamente miste ma ancora pagane e culturalmente meno sviluppate, non si possono prendere in considerazione. Una città simile era anche Poetovio che aveva nel terzo secolo, come risulta dal linguaggio del materiale epigrafico, un notevole numero di abi-

⁵ I 37 accenni ai *Victorinus* in *MH* appartengono almeno 6 e non più di 10 a diversi Vittorini (in altri casi si tratta delle ripetizioni dei nomi già ricordati). Dei 6 *Victorini* tre sono di sicuro orientali (per Alessandria [*MH*, Feb. 24; p. 113], per Nicomedia [*MH*, Mart. 6; p. 130] e per Isaurion [*MH*, Mai 16; p. 424]), tre invece occidentali (per Africa [*MH*, Jan. 14; p. 40], Aminternum [*MH*, Jul 24; p. 393] e Roma [*MH*, Aug. 8; p. 424]). Tra i 14 *Victorini* martiri nominati in *MR* tre o quattro sono orientali ovvero greci (Feb. 25, p. 76; Mart. 29, p. 116; Apr. 15, p. 138).

⁶ Tale opinione fu sostenuta da BARDENHEWER, *Geschichte*, 594; ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 66 s.; LECLERCQ, *Illyricum*, 100 e BARDY, *Victorin*, 2282. Da essi si distanziano VAN HOOFF, *AA SS*, Nov. I, 439; NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 172 s.; HORVAT, *Jubiläums-Feier*, 12 e HARNACK, *Geschichte* II/2, 427 n. 3; cfr. anche DULAËY, *Victorin* I, 14 s.; II, 11.

⁷ KOVAČIĆ, *Šestnajststoletnica*, 57; *Petovij*, 388.

⁸ T. FRANK, *Rassenmischung im Römischen Reich*, in: K. CHRIST (ed.), *Der Untergang des Römischen Reiches*, Darmstadt 1970, 138 ss., specialmente 155 ss.

tanti di origine greco-orientale⁹. Se dunque (considerate le precise testimonianze di Gerolamo, secondo cui si tratta di un suo compaesano che scriveva in latino)¹⁰ non possiamo ricercare l'origine di Vittorino in Oriente, ma più ragionevolmente nella stessa Poetovio¹¹.

A questa conclusione ci induce, indirettamente, anche il materiale epigrafico. Il «cognomen» *Victorinus* era molto frequente

⁹ L'analisi statistica delle iscrizioni petoviane pubblicate in *CIL* III, 4015-4098, 10871-10886, 13410-13416, 14051-14065, 14354²³ - 14355²⁴, 15184-15168, *AIJ* 265-444, *ILJuv* 337-353, 1134-1162; I. TUŠEK, *Novi rimski reliefni kamni in napisi iz Ptuja* (Neue römische Reliefsteine und Inschriften aus Ptuj), AV 37 (1986), 343-370, ci guida alla conclusione secondo cui nella Poetovio antica fu notevole la rappresentanza di origine greco-orientale. Dei circa 325 nomi noti dalle iscrizioni di Poetovio 43 (13,2%) indicano probabilmente l'origine orientale o greca; di questi nomi la maggior parte erano schiavi e liberti nell'amministrazione del servizio doganale nel circondario doganale illirico (A. DOBÓ, *Publicum Portorium Illyrici*, «Dissertationes Pannonicae» II/16, Budapest 1940, 173 ss.; *ILJuv* 1139 e 1151; I. TUŠEK, *Novi rimski reliefni kamni*, 356 s.). Tra le iscrizioni votive i culti orientali sono presenti addirittura con il 35% (la media in Pannonia è del 16%, nel Norico del 14%; cfr. M. BELAK, *Med Nutricami in Mitro - Between the Nutrices and Mithras*, in: LAMUT, *Ptujski arheološki zbornik*, 233-239). Considerando che la maggior parte delle iscrizioni è del I, II e dell'inizio del III sec., e che il numero degli abitanti greco-orientali inizia ad aumentare solo dalla fine del II sec. in poi, possiamo immaginare la composizione etnica della popolazione di Poetovio ai tempi di Vittorino con una ancor maggiore presenza dell'elemento greco-orientale di quella indicata da questo computo (forse fino a un quinto?). Evidentemente questi nuovi arrivati si adattarono ben presto all'ambiente latino: le iscrizioni indicano infatti matrimoni misti e sono relativamente poche le iscrizioni greche (*CIL* III 4075, 14355²⁴ = *AIJ* 412 (iscrizione bilingue); ŠAŠEL KOS, *Fragment* (con la menzione di un'iscrizione greca non ancora pubblicata).

¹⁰ Gerolamo apostrofa Vittorino come suo compaesano in due (tre?) passi con l'espressione *noster* (*Epist.* 18,6 e 36,16; ed. J. LABOURT, CB, Paris 1949, I,61 e II,63); *Praefatio in omelias Origenis super Lucam euangelistam* (SC 87, 96; in questo caso l'epiteto *nostri homines* si riferisce più probabilmente agli scrittori latini in genere e non concretamente a Vittorino), quattro volte lo indica come scrittore latino oppure lo elenca in ordine cronologico fra gli scrittori latini (*In Matthaeum*, *Praefatio* [CCSL 70, 5]; *In Esaim XVIII*, *Prologus* (CCSL 73 A, 740); *In Hiezechielem* 11,36,1/15 (CCSL 75, 500); *De viris illustribus* 18 [PL 23, 637]).

¹¹ Se Vittorino fosse stato Greco od orientale Gerolamo lo avrebbe certamente saputo e lo avrebbe scritto nel modo con cui riferisce nei riguardi di quegli scrittori cristiani la cui *origo* non corrisponde al luogo della loro attività, ad esempio *Methodius, Olympi Lyciae, et postea Tyri episcopus* (*De viris ill.* 83; PL 23, 291); *Eustatbius, genere Pamphylius... deinde Antiochiae rexit Ecclesiam* (*De viris ill.* 85; PL 23, 691); *Eusebius, natione Sardus... Vercellensis episcopus* (*De viris ill.* 96; PL 23, 697); *Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus* (*De viris ill.* 97; PL 23, 697); *Victorinus, natione Afer, Romae... rhetoricam docuit* (*De viris ill.* 101; PL 23, 701).

nel Norico e nella Pannonia Superiore, specialmente a Poetovio, dove nel periodo del II e del III sec. si riscontrano addirittura cinque se non sei nomi di Vittorino ¹². Le persone con questo nome nel Norico e nella Pannonia Superiore appartenevano perlopiù al ceto militare ma tra di essi si incontrano anche alcuni appartenenti all'aristocrazia municipale ¹³. È lecito ricercare le radici del nostro Vittorino in questi ceti sociali? In favore di questa ipotesi sta il fatto che se fosse appartenuto ai ceti inferiori difficilmente avrebbe avuto una buona istruzione e avrebbe potuto divenire vescovo; poi c'è la testimonianza (non del tutto attendibile) di Cassiodoro secondo cui prima di esercitare la funzione di vescovo sarebbe stato retore ¹⁴. Stante il fatto che normalmente gli appartenenti all'aristocrazia municipale e quelli del ceto militare abbrac-

¹² CIL III, 4016 (appartenente agli strati più bassi?), 4036 (cittadina romana, iscrizione dell'anno 189), 6010²³⁴ (strato sociale indeterminabile), 6761 (centurione in varie legioni, da Poetovio, morto ad Ancara); ILJu 1135 (probabilmente dalle file dei cittadini delle classi agiate, l'iscrizione è del 243; più probabilmente *Victor* che *Victorinus* si chiamava il militare di Poetovio citato nell'iscrizione di Roma (CIL VI, 32624²³¹)).

¹³ Il cognomen *Victorinus* appare nelle iscrizioni della Pannonia Superiore (se non si prendono in considerazione le iscrizioni di Poetovio) diciannove volte (CIL III, 3917, 3974, 3996, 4008 [=AIJ 474], 4148, 4119, 4433, 4452²³⁵, 4537, 60181, 10820 [=AIJ 500], 10914, 10964, 10987, 11116, 11180; ILJu 331, 1130, 1133), nel Norico otto volte (CIL III, 4853, 4876, 5185, 5352, 5567, 5632, 11635, 11779). Si tratta per lo più di appartenenti al ceto militare presenti addirittura su tredici iscrizioni: soldato o ufficiale inferiore (CIL III, 4419; 4452²³⁵; 10987; 11180; ILJu 1130), parente del soldato (CIL III, 5567), veterano o membro della sua famiglia (CIL III 4008, 4148, 4853, 5632, ILJu 1133), *beneficiarius* (CIL III, 5185, ILJu 331). Solamente in Siscia incontriamo appartenenti all'aristocrazia municipale (CIL III, 10820 = AIJ 500) e in una famiglia cristiana, sebbene si possa dedurre che si tratta generalmente di appartenenti al ceto inferiore. Una sola volta viene citato esplicitamente uno schiavo (CIL III, 4876). Il maggior numero di Vittorini è comprovato epigraficamente a Poetovio (vedi n. 12), a Carnunto (5), a Siscia (4), ad Andautonia e a Virunum (due per ciascuno). L'origine etnica è latina o del luogo; solo in un caso si potrebbe dedurre che si tratti di un orientale (CIL III, 60181). Troppo lontano arrivò con le sue conclusioni sull'alto lignaggio dei Vittorini della Pannonia superiore VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 439 s., a cui si associò NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 270.

¹⁴ *De institutione divinarum litterarum* 5 (PL 70, 1116 s.: ... *Victorinus, ex oratore episcopus*...); 7 (PL 70, 1119). VAN HOOFF, AA SS, Nov. I, 438; 440. Questa attribuzione di Cassiodoro si basa probabilmente sulla sostituzione del vescovo di Poetovio con il retore Mario Vittorino Afro (così ritenevano BARDENHEWER, *Geschichte*, 594; KOVAČIĆ, *Šestnajststoletnica*, 59; DULAËY, *Victorin*, II, 34 n. 89). Ma Cassiodoro conosceva troppo bene Vittorino per confonderlo con qualcun altro; lo chiamava *saepe dictus epi-*

ciavano tardi e malvolentieri il cristianesimo – nel sec. III in Occidente (con alcune eccezioni) ancor sempre per la maggior parte religione dei ceti inferiori e specialmente di gente di origine orientale¹⁵ – sarebbe più opportuno ricercare l'origine di Vittorino in questi ceti fra i cittadini di Poetovio. Ma contro questa conclusione contrastano i risultati dell'analisi del materiale epigrafico della Pannonia Superiore e del Norico, da cui risulta che tra i nomi di Vittorino praticamente non vi sono né greci né orientali. In mancanza di altre fonti il problema resterà probabilmente per sempre insoluto.

Anche le considerazioni sugli studi di Vittorino non sono che ipotesi. Il fatto che non parlasse bene il latino potrebbe corrispondere alle condizioni in cui si trovava una città sulla Drava un tempo economicamente fiorente e amministrativamente importante ma culturalmente senza dubbio «provinciale»¹⁶, dove avrebbe imparato con difficoltà il latino letterario o più coltivato. Gerolamo gli rimprovera più volte non solo il fatto di non sapere la lingua¹⁷ ma anche la mancanza di cultu-

scopus (*ibidem*, 9; PL 70, 1122) e gli attribuiva i commenti al Predicatore e all'evangelo di Matteo (opere mai scritte da Vittorino, che non fu mai vescovo; cfr. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 92). Di professione retore lo ritiene HARNACK, *Die Mission*, 567.

¹⁵ Gli appartenenti all'aristocrazia locale e al rango militare abbracciarono il cristianesimo in maggior numero solo verso la metà e nella seconda metà del terzo secolo (cfr. HARNACK, *Die Mission*, 559 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 607 ss. [390 ss.]; VITTINGHOFF, *Handbuch*, 270). In Occidente si arrivò al tempo di Vittorino a un numero relativamente maggiore di adesioni al cristianesimo in Africa, nell'Italia centrale e meridionale, in parte in Spagna (HARNACK, *Die Mission*, 798 ss., 887 ss.; JEDIN, *Storia* I, 480 ss.).

¹⁶ I. MIKL-CURK, *Poetovio v 3. stoletju. Nekaj novih podatkov* (Poetovio dans le 3^{ème} siècle - les reinseignements nouveaux), «*Časopis za zgodovino in narodopisje*» 15 (50) (1979), 37-42; EADEM, *Petoviona v sožitju z bližnjimi in daljnimi kraji* (Poetovio in coexistence at home and abroad), in: LAMUT, *Ptujski arheološki zbornik*, 205-218 (breve sintesi fondamentale); sull'importanza economica della città cfr. anche B. DJURIĆ, *Eastern Alpine Marble and Pannonian Trade*, in: B. DJURIĆ - I. LAZAR (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens* («*Situla*» 36), Ljubljana 1997, 73-86.

¹⁷ *De viris illustribus* 74 (vedi n. 2); *Epist.* 58,10 (ed. J. LABOURT, III, 84); *In Esaiam, prologus* (CCSL 73, 3); *Apologia contra Rufinum* 1,2 (CCSL 79, 2). HARNACK, *Geschichte*, 427 s. riteneva che l'ultima citazione si riferisse allo stile semplice di Vitto-

ra¹⁸. La critica è giustificata solo se Gerolamo pensava alla cultura generale di Vittorino, ossia a quella laica, ma non a quella religiosa in cui il vescovo di Poetovio era indubbiamente un grande erudito: aveva infatti una conoscenza profonda degli autori cristiani greci e un po' minore di quelli latini¹⁹. Vittorino era soprattutto allievo dei padri della chiesa greci, e in primo luogo di Origene. Dove poté il futuro vescovo di Poetovio acquisire questo sapere, come si procurò le opere degli scrittori greci, opere non di poco canto e nella patria pannonica nemmeno facilmente accessibili? La cosa più semplice sarebbe pensare ai grandi centri del sapere cristiano in Oriente. Nonostante i tempi così difficili a causa delle guerre intestine, dell'anarchia e delle sempre più frequenti incursioni dei barbari, durate fino al consolidamento del potere di Diocleziano, sembra molto probabile che Vittorino – in un tempo non ben determinato dopo la metà del III secolo – abbia viaggiato in Oriente, si sia soffermato a Gerusalemme e vi abbia studiato in quella biblioteca²⁰. Vittorino avrebbe potuto erudirsi anche nelle metropoli dell'Occidente (specialmente a Roma), essendo le comunità cristiane qui orientate verso la cultura greca ed avendo ottimi legami con l'Oriente. Il fatto che Vittorino conoscesse indubbiamente, seppur modestamente, i padri del-

rino; NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 76 riteneva invece con maggior probabilità che si riferisse al carattere semplice e aperto del santo. Sulla valutazione di Girolamo nei riguardi di Vittorino è fondamentale DULAËY, *Victorin*, I, 17 s.; II, 12 ss.

¹⁸ *Epist.* 70,5 (ed. J. LABOURT, III, 214): *Victorino martyri in libris suis, licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas*. Secondo DULAËY, *Victorin*, I, 18; II, 13 [n. 88] con *eruditio* si intende l'istruzione retorica.

¹⁹ Di fondamentale importanza ora DULAËY, *Victorin*, I, 271-307; II, 137-153; *Addenda et Corrigenda* alla fine.

²⁰ Lesse e sunteggiò il frammento cronologico (vedi p. 283 n. 54) dei *membranis Alexandri episcopi qui fuit in Hierusalem* (SC 423, 134); cfr. DULAËY, *Le Fragment*, 141 ss. (con la datazione del viaggio all'inizio del governo di Valeriano o al tempo di Gallieno, dopo l'estate 253 o negli anni 260-268). Brevemente su ciò (senza la datazione) DULAËY, *Victorin*, I, 39 e in SC 423, 22 s. La datazione del viaggio proposta suscita alcuni dubbi a causa di alcune circostanze sfavorevoli a tale impresa: il governo di Valeriano fu tempo di continue sconfitte romane in Oriente, sconfitte culminate negli anni 253 e 260, e anche il periodo di Gallieno che seguì molto inquieto. Sugli avvenimenti in Oriente in questo tempo cfr. STROBEL, *Das Imperium*, 211-256.

la chiesa latini, specialmente africani, l'influsso dei pensatori cristiani dell'Occidente, ad esempio di Ireneo e di Ippolito, ed il confronto ideologico quale traspare dalle sue opere, parla in favore dell'ipotesi che avesse buoni contatti con i centri del cristianesimo in Occidente e l'accesso alla sua produzione letteraria. Oltre a Roma, già allora il più grande centro del cristianesimo, viene presa in considerazione anche Aquileia, che tratteneva intensi contatti non solo con la comunità cristiana di Roma bensì anche con le comunità in Africa. È possibile supporre che Vittorino sia venuto in contatto con gli autori cristiani africani proprio attraverso Aquileia ²¹.

Gerolamo ricorda Vittorino vescovo di Poetovio ²². Questa testimonianza è di eccezionale importanza. La comunità cristiana di Poetovio al tempo della sua attività – nell'ultima fase della quarantennale «pace religiosa» dopo «l'editto di tolleranza» di Gallieno del 260 e prima dell'inizio della persecuzione di Diocleziano ²³ – era organizzata in diocesi similmente alle altre città mag-

²¹ HIERONYMUS, *De viris ill.* 53 (PL 23, 698) riferisce nel 393 del vecchio Paolo di Concordia, il quale da *adolescens* a Roma incontrò il segretario, allora già vecchio, del vescovo s. Cipriano († 259). Essendo Paolo intorno all'anno 377 già *centenarius* (HIERONYMUS, *Epist.* 10,2; J. LABOURT I, 28) poté conoscere *beati Cypriani iam grandis aetatis notarium* già prima del 300. Cfr. CUSCITO, *Africani in Aquileia e nell'Italia settentrionale*, AAAd 5 (1974), 143-163; P. ZOVATTO, *Paolo di Concordia*, AAAd 5 (1974), 165-189 e (come opera fondamentale nelle relazioni nel IV secolo) Y.-M. DUVAL, *L'influence des écrivains africains du III^e siècle sur les écrivains chrétiens du l'Italie du nord dans la seconde moitié du IV^e siècle*, AAAd 5 (1974), 191-225.

²² *De viris ill.* 74 (vedi n. 2); *Adversus Helvidium* 17 (PL 23, 201); *In Hiezechielem* 11,36,1/15 (CCSL 75, 500).

²³ Sulla cosiddetta pace religiosa di Gallieno (EUSEBIUS, *HE* 7,13; *SC* 41, 187 s.) cfr. FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 242 ss. (158 ss.); JEDIN, *Storia* I, 294; PIETRI, *Naissance*, 169-172. Viene diversamente datato il periodo dell'opera di Vittorino durante il suo episcopato a Poetovio. Soprattutto i ricercatori del passato la estendevano, considerando il numero delle opere scritte, in un periodo più lungo (per esempio NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 175 s. riteneva che Vittorino scrivesse le sue opere lungo i trenta, quaranta anni al tempo del suo episcopato intorno agli anni 270-303; VAN HOOFF, *AA SS* Nov. I, 441 deduceva simili conclusioni). Considerando gli scritti conservati, relativamente brevi, ed i giudizi degli autori antichi, sembrerebbe che scrivesse appunto opere piuttosto brevi (cfr. HIERONYMUS, *In Matth. praef.* [n. 10: *Victorini ... opuscula*]; CASSIODORUS, *De inst. div. litt.* 5; 7 [PL 70, 1117/19: *nonnulla disseruit*]; 9 [PL 70, 1122: *dificillima quae-*

giori della Pannonia ²⁴. Già da questo fatto si possono rilevare una sufficiente consistenza della comunità cristiana, la sua materiale indipendenza e la sua organizzazione ecclesiastico-giuridica ²⁵. Tutto ciò è conseguenza di un più lungo sviluppo del cristianesimo in città: dalla comparsa dei primi cristiani o di gruppi di cristiani fino all'istituzione della diocesi intercorsero indubbiamente varie decine di anni. Oltre a ciò non sappiamo neppure se Vittorino fosse il primo vescovo di Poetovio o se avesse avuto qualche predecessore. Dall'analisi degli scritti di Vittorino, e specialmente dal suo atteggiamento ideologico-polemico, si deduce che il cristianesimo a Poetovio fosse presente al minimo una generazione prima di Vittorino, e che quindi traesse la sua origine con ogni probabilità sin dal tempo di Severi. La comunità cristiana si risollevò probabilmente in modo da poter disporre di mezzi ma-

dam loca breviter tractavit]); potremmo pertanto limitare la sua attività nel campo letterario (e pastorale?) al periodo di circa due decenni (?).

²⁴ Nel trapasso dal III al IV sec. furono organizzati gli episcopati delle comunità cristiane a Sirmio, a Cibale e a Siscia (cfr. BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 151; 189 s.). In Occidente furono organizzati gli episcopati più vicini ad Aquileia e a Parenzo.

²⁵ Non possediamo alcun dato in base al quale poter ricavare dati statistici sul numero dei cristiani a Poetovio e in altre sedi vescovili nella Pannonia del tempo di Vittorino. Tuttavia, se presupponiamo che la città avesse nel periodo critico del III secolo circa 20.000 abitanti (P. KOS, *Numizmatika antičnega Ptuja*, Ptuj 1980, 26 ritiene che la città contasse nei periodi di maggior floridezza circa 40.000 abitanti) e che le città in Occidente contassero nel periodo precostantiniano un 5-10% di abitanti cristiani, si arriva al numero di 1000-2000 cristiani (cfr. il calcolo ipotetico per Roma nel III sec. fornito da HARNACK, *Die Mission*, 806 n. 2; secondo i suoi calcoli [p. 952] le comunità minori nelle province raramente cristianizzate dell'Occidente, ad esempio in Gallia, Germania e Rezia, avrebbero contato ca. 500 - 1000 fedeli). Questo numero non è troppo alto se si pensa che erano subordinati al vescovo più chierici inferiori col compito della cura dello stato materiale e spirituale della comunità (cfr. FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 556 ss. [349 ss.]) che disponeva almeno di una chiesa, di un cimitero e della biblioteca degli scritti cristiani. Le chiese scoperte a Poetovio e nei dintorni (addirittura in sei località?) sono del tempo posteriore (IV e V sec.), e anche la più antica, nei dintorni dell'odierna chiesa di S. Giorgio, possono essere datate alla prima metà del IV sec. (W. SCHMID, *Ptujske krščanske starosvetnosti* [Le antichità cristiane di Poetovio], «Časopis za zgodovino in narodopisje» 31 [1936], 97-115, soprattutto 103 ss.; brevemente anche BRATOŽ, *The development*, 2348 s. e T. KNIFIC in: T. KNIFIC - M. SAGADIN, *Pismo brez pisave* [Carta sine litteris], Ljubljana 1991, 14-18, 101 s. Nell'ambito della presente ricerca poteva competere con la comunità cristiana di Poetovio solo quella aquileiese.

teriali e da mantenere contatti con altre comunità cristiane nei Balcani e in Italia (Sirmio ed Aquileia), forse addirittura in Oriente e in Africa. Nella sua attività Vittorino si basava su una ricca biblioteca di scritti sul cristianesimo soprattutto greci e in piccola parte anche latini. Infatti se, secondo la consuetudine dei dotti di allora, sapeva la Bibbia a memoria citandola (a volte anche erroneamente) in modo descrittivo – questo costituisce un’ulteriore difficoltà nel ricercare di quale traduzione latina si giovasse ²⁶ – doveva però avere tra le mani una parte non irrilevante dell’enorme opera di Origene, gli scritti di Ippolito e di Ireneo di Lione, oltre agli scritti degli africani Tertulliano, Minucio Felice e Cipriano ed una serie di altri testi greci e latini ²⁷ per poterne attingere il sapere e l’ispirazione.

Gerolamo non ci riferisce né la data né il luogo della morte di Vittorino. Dal fatto però che nella sua opera, concepita cronologicamente, sugli scrittori cristiani, menzioni Vittorino come martire, dopo Anatolio di Laodicea († 283), e prima di Pamfilo della Cesarea palestinese, che subì il martirio sotto Massimino Daia nel 309 ²⁸, si potrebbe dedurre che Vittorino fosse vittima della persecuzione dei cristiani da parte di Diocleziano ovvero di Galerio (304?), come alcuni vescovi nella vicinanza (Siscia, Sirmium, Aquileia, Parenzo): sarebbe l’unico scrittore cristiano che avrebbe subito il martirio sotto l’imperatore Diocleziano. Questa datazione è stata messa in dubbio da parte della recente analisi della teologia di Vittorino secondo la quale i suoi scritti conser-

²⁶ Cfr. H.J. VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung*, Düsseldorf 1920, 48 ss. e (fondamentale) DULAHEY, *Victorin* I, 77-88; II, 41-49 (il testo della Bibbia latina di Vittorino era simile a quelli che erano diffusi nell’Italia settentrionale, soprattutto in Aquileia; disponeva anche della Bibbia greca che era simile alle varianti diffuse in Alessandria, Antiochia e Palestina).

²⁷ DULAHEY, *Victorin* I, 271-307; II, 137-153; *Addenda et corrigenda*.

²⁸ *De viris ill.* 73-75 (PL 23, 683-685); vedi HARNACK, *Geschichte*, II/2, 427. Gerolamo attribuisce a Vittorino la palma del martirio nei seguenti passi: *De viris ill.* 74 (p. 267); *Epist.* 58,10 e 70,5 (J. LABOURT, III, 84 e 214); *In Esaim, Prologus* (CCSL 73, 3); *Apologia c. Rufinum* 1,2 (CCSL 79, 2); *Preaef. in omelias Origenis super Lucam Euangelistam* (SC 87, 96).

vati sarebbero anteriori al 260 o risalirebbero all'incirca a quell'anno ²⁹. Essendo sembrata a stento effettiva la sua funzione vescovile, che sarebbe durata più di quattro decenni, la datazione della sua morte al tempo di Diocleziano sarebbe pertanto troppo tarda. È possibile tuttavia che Vittorino – come Eusebio di Cibalae nella vicina Pannonia Inferiore – sia morto in una meno nota *superior persecutio* (in relazione a quella di Diocleziano) ³⁰. Nel territorio preso in considerazione nelle fonti posteriori i casi simili vengono più volte posti nel tempo della persecuzione, del tutto fantomatica, dei cristiani da parte di Numeriano, che annovera soprattutto martiri anteriori all'anno 304.

La data della sua festività ci è stata conservata dalla posteriore tradizione cristiana, sotto questo aspetto quasi unanime. I martirologi, da quello di Floro in poi, ci riferiscono che Vittorino fu ucciso il 2 novembre; questa data è tutt'altro che sicura ³¹. Dal-

²⁹ DULAËY, *Victorin* I, 223 ss.; EADEM in SC 423, 15.

³⁰ Secondo la *Passio sancti Pollionis* 1 (RUINART, *Acta martyrum*, 435) il vescovo morì nella *superiori persecutione*, identificata generalmente con quella di Valeriano (cfr. BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 167 s. [n. 19]; JARAK, *Martyres*, 227 s.). In questo caso dovremmo supporre che Gerolamo abbia commesso un errore.

³¹ FLORUS compose, in base alla nota di Gerolamo su Vittorino (p. 267), il seguente elogio per il 2 nov.: *Natale sancti Victorini, Pitabionensis episcopi; qui persecutione Diocletiani, martyrio coronatus est* (Édit. prat., 200; QUENTIN, *Les martyrologes*, 310). L'elogio è letteralmente ripreso da ADO (Nov. 2; p. 373) e con l'irrilevante aggiunta *qui post multa documenta, ut sanctus Ieronimus testatur* da USUARDUS (p. 334). Tale pervenne con minimo ritocco (*multa edita scripta* anziché *documenta*) e con errata indicazione della località (*Pictavensis episcopi*) nel MR, Nov. 2(2) (p. 491). Il 2 novembre fu menzionato un decennio dopo di Floro anche da WANDALBERTUS (ed. E. DÜMMER, *MGH Poetae Latini aevi Carolini*, 598, v. 714 = PL 121, 617 A). In merito a queste relazioni dei martirologi si pongono due problemi essenziali per la cronologia della vita di Vittorino: a) Da dove deriva a Floro il dato secondo cui si tratterebbe di un martire del periodo di Diocleziano? Non essendo a noi nota la fonte dalla quale Floro attinse questo dato non è possibile rispondere a questa domanda (cfr. QUENTIN, *Les martyrologes*, 310 nota 7); b) Da dove giunge la data del 2 novembre? In MH si accenna come alla più vicina ad un Vittorino quella del 1 nov. senza indicazione del luogo del martirio (*et alibi sanctorum Ianuari Vitalis et Petri Crescentis Victorini Marcotti; Cod. Bernensis: Victorini martyris*; p. 581). Mentre VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 432 riteneva che in questo accenno si trattasse di Vittorino da Poetovio, DELEHAYE riteneva, nel commentario a questo scritto (MH, p. 582, n. 68), che si tratta della ripetizione della menzione di Vittorino di Aminterno, festeggiato il 31 ott. in quanto con Vittorino si ri-

le fonti non ci è dato di sapere come fu ucciso. Da analogie con altre città nel Norico e in Pannonia e dalla consuetudine delle autorità sul modo di procedere nei riguardi dei dignitari cristiani nonché dalla tradizione pittorica a dir il vero molto tarda che lo raffigura con la palma e la spada in mano ³² si potrebbe dedurre che fu decapitato dopo essere stato torturato.

Le autorità non riuscirono ad eliminare i suoi resti mortali: più tardi furono infatti ritrovate le sue reliquie. L'accento alle reliquie di Vittorino nella prima edizione stampata del martirologio di Usuardo del 1475 (*editio Lubeco-Coloniensis*) suscita qualche dubbio sul luogo del martirio di Vittorino. In esso infatti si accenna alle reliquie di Vittorino assieme a quelle di s. Floriano di Lauriaco al tempo in cui sarebbero state trasportate nel monastero (di s. Floriano) nelle vicinanze di Enns ³³.

Qui si pone il problema se Vittorino abbia forse subito il martirio nel capoluogo del Norico Ripense così come s. Floriano ed i suoi accompagnatori ³⁴.

Tuttavia è poco probabile (seppure non impossibile) che la morte lo abbia colto nella provincia vicina, come ad esempio Quirino di Siscia. In questo caso non si sarebbe potuta perdere di lui ogni traccia, se si pensa a una tradizione così ricca su s. Floria-

pete un gruppo di nomi il 31 ottobre. QUENTIN, *Les martyrologes*, 380 e DELEHAYE (MH, 584 n. 11 e MR, 491 n. 2) ritenevano che Florus, non attento all'esatto nome del santo, adattasse il nome del martire Africano Vittore, che si festeggia il 2 nov. (*Victoris*) in Vittorino (*Victorini*) e avrebbe inserito «proprio marte» la data della festa di questo vescovo e martire. Parimenti «nulla fretus auctoritate» fece di Vittorino un martire *sub Diocletiano* (MR, p. 491). Ad ogni modo è impossibile determinare il giorno, l'anno e il luogo del martirio di Vittorino.

³² J. RICHTER, LS 4 (1973), 244.

³³ AA SS Nov. I, 442 C: *Ipsa die* (scilicet IV Non. Nov.) *in Monasterio translatio sanctorum Victorini et Floriani martyrum*. A causa del grande numero di manoscritti del martirologio di Usuardo (QUENTIN, *Les martyrologes*, 675 ss. ne enumera circa duecento noti; certamente il loro numero è ancora maggiore) e non riportando nella edizione (J. DUBOIS) varianti manoscritte, non si sa su quale e quanto attendibile tradizione si basi questo dato. Cfr. anche NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 260.

³⁴ VAN HOOFF, AA SS Nov. I, 442 (E) ammetteva addirittura la possibilità che si trattasse di uno del gruppo dei quaranta confessori di Lauriaco (cfr. *Passio Floriani* 2; 10 [NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 30 e 35]). Cfr. *infra* pp. 468 s.

no ³⁵. Sostenendo il punto di vista più probabile, che cioè abbia subito il martirio a Poetovio, sorge spontanea la domanda: quando e perché le sue reliquie pervennero nell'odierna Austria Superiore? Dal secolo V in poi ogni ondata di profughi dalla Pannonia portava con sé le reliquie di santi verso il meridione e l'Occidente, in Macedonia, in Dalmazia e soprattutto in Italia ³⁶. Come mai le reliquie di Vittorino, nel V secolo conosciuto in Occidente non solo come martire, ma anche come scrittore ecclesiastico ³⁷, presero nel V secolo (e non già intorno all'anno 380) ³⁸ una strada diversa, verso nordest? L'unica risposta sensata a questa domanda sarebbe che le reliquie di Vittorino siano pervenute nella seconda metà del sec. V nel Norico Ripense per merito di s. Severino che raccoglieva le reliquie destinate alle chiese del Norico e che oltre a ciò era quasi sicuramente in rapporto di amicizia con la famiglia dell'ultimo imperatore romano Romolo Augustolo, originaria dell'area della Pannonia meridionale ³⁹.

³⁵ HARREITHER, *Der hl. Florian*, 250-259.

³⁶ EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 55 s.; ROGOŠIĆ *Veliki Ilirik*, 104 ss.; V. POPOVIĆ, *Die süddanubischen Provinzen in der Spätantike vom Ende des 4 bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts*, «Südosteuropa Jahrbuch» 17 (1987), 95-139.

³⁷ DULAIEY, *Victorin* I, 339-354; II, 174-184.

³⁸ NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 262 ipotizzava il trasferimento dei resti mortali di Vittorino da Poetovio a Lauriaco al tempo degli avvenimenti torbidi a Poetovio attorno all'anno 380 (discordie religiose tra ariani e cattolici, supposta conquista della città da parte dei Goti; v. BRATOŽ, *Poetovio (Ptuj) kot sedež škofije v antiki* [Poetovio als Bischofssitz in der Antike], in: *Ptujska župnijska cerkev sv. Jurija* (ed. S. KRAJNC), Ptuj 1998, 14-30); nei «turbolenti tempi della seconda metà del IV sec.» datava questa *translatio* SCHMID, *Ptujske* [come nella n. 25], 111). Contro questa supposizione parlano due fatti, e cioè che Poetovio sopravvisse agli avvenimenti degli anni attorno 380 e che in caso di trasferimento delle reliquie le avrebbero molto probabilmente trasportate in Italia, paese molto più sicuro del Norico allora già minacciato.

³⁹ EUGIPIUS, *Vita s. Severini* 9,3 (SC 374, 204 ss.): *Quo loco martyrum congregavit sanctuarium plurimorum...* (la citazione si riferisce alla basilica di Favianis; sui presunti contatti di s. Severino con la famiglia dell'ultimo imperatore romano cfr. BRATOŽ, *Severinus*, 14 s. La tesi secondo cui la madre dell'ultimo imperatore Romolo Augustolo fosse nativa di Poetovio è stata abbandonata dopo la corretta lettura della relazione di Prisco da parte di M. ŠAŠEL KOS, *The Embassy of Romulus to Attila. One of the last citations of Poetovio in classical Literature*, «Tyche» 9 (1994), 99-111 (specialmente 108 s.). La famiglia di Oreste, con la quale Severino aveva molto probabilmente contatti, discendeva comunque dall'area della Pannonia meridionale.

2. Scritti perduti

Prima di occuparci delle opere di Vittorino conservate, vorremmo accennare brevemente alle sue opere perdute⁴⁰. Vittorino si dedicò soprattutto ai commentari biblici. Egli è il primo esegeta latino ed iniziatore di quel genere letterario della letteratura latina cristiana che ebbe la sua piena fioritura solo con Ambrogio e specialmente con Gerolamo un secolo più tardi. Il fatto stesso che Vittorino si sia dedicato nella seconda metà del terzo secolo, nella «provinciale» Poetovio, agli studi di esegesi, è una prova indiretta della vita cristiana già notevolmente sviluppata nella città.

In Oriente l'esegesi biblica ebbe uno sviluppo eccezionale e raggiunse il culmine verso la metà del sec. III con la scuola alessandrina, nel periodo cioè in cui il cristianesimo nel mondo greco orientale raggiunse un grande sviluppo. Alle precedenti, ini-

⁴⁰ La più ampia, approfondita e oggi fondamentale presentazione dell'opera di Vittorino è di DULAËY, *Victorin*, I-II (1993; brevemente in *SC* 423 [1997], 18-41); in entrambe le opere l'autrice cita i propri contributi sulle singole questioni. Delle prime opere merita accennare in primo luogo HAUSSELETER, *Prolegomena* (introduzione all'edizione; nello scritto riassume anche i propri contributi). Piuttosto brevi sono tutti i principali summi di storia della letteratura cristiana: HARNACK, *Geschichte* II/2, 426-432; BAR-DENHEWER, *Geschichte* II, 593-598; LABRIOLLE, *Histoire*, 295-300; ALTANER - STUIBER, *Patrologie*, 182 s.; QUASTEN, *Patrologia* I, 635-637; M. SCHANZ - C. HOSIUS - G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur* III, München 1969, 405-407; M. SIMONETTI, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1969, 173; A. WLOSOK in: HERZOG - SCHMIDT, *Handbuch*, 410-415; L. DATRINO, *Padri e maestri della fede*, Padova 1994, 125-126; C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia di letteratura cristiana antica greca e latina: da Paolo all'età constantinea*, Brescia 1995. Notevoli sono le voci delle seguenti enciclopedie: HAUSSELETER, *Victorinus*, «Realenzyclopädie für protestantische Theologie» 20 (1908), 614-619; BARDY, *Victorin*; SCHUSTER, *Victorinus*; QUASTEN, in *LThK* 10 (1965), 775 s.; A.G. MATANIĆ, *BS* 12 (1969), 1306 s. Nell'ambito della storia del cristianesimo nelle province danubiane ossia della Pannonia l'opera di Vittorino fu presentata esaurientemente da ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 205-214; LECLERCQ, *Illyricum*, 99 s.; NAGY, *A Pannoniai*, 31-52 (solo nella lingua ungherese). Il contributo degli autori sloveni è modesto. Il contributo di NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, è antiquato; antiquato è pure il contributo di KOVAČIČ, *Šestnajststoletnica*; ha solo valore informativo il contributo in *LS* 4 (1973), 242-244 (autore J. RICHTER); breve abbozzo dell'opera di Vittorino di BRATOŽ, *Viktorin*. Nell'ultimo periodo si occupò intensamente di Vittorino ŠPELIČ con le seguenti opere: *Il profetismo nelle opere di Vittorino di Petovio* (tesi di laurea non pubblicata alla Pontificia Università Lateranese 1993); *Nekaj potez* (Alcuni tratti); la prima traduzione slovena degli scritti di Vittorino è appunto uscita: VIKTORIN PTUJSKI, *Razlaga Razo-*

ziali fasi dello sviluppo delle comunità cristiane si accompagnò, nel campo letterario, il fenomeno degli scritti apologetici, dogmatici ed eresiologici – Vittorino ne scrisse uno solo – mentre l'esegesi biblica si sviluppò più tardi come genere letterario più «impegnativo».

Il campo principale dell'attività letteraria di Vittorino fu l'esegesi dell'Antico Testamento. Egli scrisse i commentari ai primi tre libri di Mosè, ai quattro libri dei profeti e al Cantico dei cantici. Del Nuovo Testamento commentò solo l'Evangelo secondo Matteo e l'Apocalisse di Giovanni. Di tutta quest'opera, ossia dei commentari dei dieci libri della Bibbia ⁴¹ si è conservato (se si eccettua l'ultimo) pochissimo. Del commentario al primo libro di Mosè non si è conservato direttamente nulla (bensì solo indirettamente). Gerolamo cita, nella lettera al papa Damaso, un lungo passo di Ippolito sulla benedizione di Isacco (Gen. 27) osservando che con l'interpretazione di Ippolito concorda quella di Vittorino ⁴². Il passo ci offre l'interpretazione allegorica del capitolo trattato, ma anche con tracce del pensiero millenaristico ⁴³. Siccome il testo originale di Ippolito in greco non concorda con quello di Gerolamo, e siccome vi si riflette lo spirito di Vittorino, è lecito ritenere che nel caso citato si tratti probabilmente di un libero rifacimento del testo di Vittorino ⁴⁴.

Dei commentari di Vittorino al II e al III libro di Mosè nonché al Cantico dei Cantici non si è conservato nulla ⁴⁵. Si è conservato solo un frammento del commentario al profeta Isaia che

detja, traduzione M. ŠPELIČ, Celje 1999.

⁴¹ Gerolamo le ritiene *crebrae* «*Expositiones*» (In Hiez. 11,36; CCSL 75, 500).

⁴² *Epist.* 36,16 (J. LABOURT II, 63 ss.): ... *Hippolyti martyris uerba ponemus, a quo et Victorinus noster non plurimum discrepat...*; cfr. DULAËY, *Victorin* I, 51-55.

⁴³ *Ibid.*: *Sermo Dei benedictionis est repromissio et spes regni futuri, in quo cum Christo sancti regnaturi sunt et uerum sabbatum celebraturi*; cfr. DULAËY, *Victorin* I, 54.

⁴⁴ HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVI e spec. DULAËY, *Victorin* I, 53-57 (l'autrice rintracciò singoli elementi del commento di Vittorino alla Gen. 21,29 in 49; cfr. EADEM, *Grégoire d'Elvire et le Commentaire sur la Genèse de Victorin de Poetovio*, in: *Augustinus. Charisteria Augustiniana* [I. Oroz Reta dicata], Madrid 1993, 203-219).

⁴⁵ HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVI, XXI; DULAËY, *Victorin* I, 65.

riflette l'interpretazione allegorica dell'esegesi. Gerolamo infatti nel suo commentario a Isaia polemizza con i millenaristi accennando in proposito anche a Vittorino. Si può supporre che in questo commentario egli abbia riferito vari pensieri di Vittorino citandoli espressamente lui stesso, sia riassumendoli sia esprimendo il proprio punto di vista ⁴⁶. Dei commentari di Vittorino a Ezechiele e ad Abacuc si è conservato pochissimo, sebbene sia anche in questo caso possibile che Gerolamo abbia recepito parecchi pensieri di Vittorino nei suoi due commentari agli stessi libri dei profeti ⁴⁷. Sul commentario di Vittorino all'Ecclesiaste ci riferisce, oltre a Gerolamo, anche Cassiodoro ⁴⁸. Gerolamo ci ha trasmesso l'interpretazione dell'Ecclesiaste (4,13) di Origene e di Vittorino, che rispecchia chiaramente lo spirito di Vittorino e delle sue idee ⁴⁹. Gerolamo non accenna al commentario al Vangelo di Matteo nel citato elenco delle opere di Vittorino bensì nell'introduzione al suo commentario al Vangelo di Matteo e nella premessa alle omelie di Origene sull'evangelista Luca ⁵⁰. Sul commentario di Vittorino al Vangelo di Matteo ci riferisce anche Cassiodoro, dalla cui osservazione si potrebbe dedurre che Vittorino scrivesse solo il commentario ai singoli capitoli del Vangelo e non a tutta l'opera ⁵¹. Dalla testimonianza di Gerolamo si può invece constatare che Vittorino commentò l'opera intera, con la sola differenza rispetto ai grandi predecessori greci che il suo commento

⁴⁶ In *Isaiam* XVIII, *Prologus* (CCSL 73 A, 740); *Epist.* 18 A, 6 (ed. J. LABOURT I, 61). Alcuni altri passi del commento di Gerolamo a Isaia, i quali esprimono probabilmente il pensiero di Vittorino, si ritrovano in HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVII s. e DULAHEY, *Victorin* I, 57 ss.; II, 31 s.

⁴⁷ In *Hiezechielem* 11,36 (CCSL 75, 500), cfr. anche In *Abacuc* 1,2,5-8; 1,2,15-17; 2,3,2 (CCSL 76 A, 602, 274 ss.; 613,684 ss.; 621,112 ss.); cfr. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVIII s. e specialmente DULAHEY, *Victorin* I, 59 ss. e 65 s.; II, 32 e 35 s.

⁴⁸ *De institutione divinarum litterarum* 5 (PL 70, 1116 s.).

⁴⁹ In *Ecclesiasten* 4,13/16 (CCSL 77, 290); HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XIX s.; DULAHEY, *Victorin* I, 61 ss.; II, 33 (con tracce del commento di Vittorino al Predicatore 12,3 nel suo commento all'Apocalisse).

⁵⁰ In *Matheum*, *Praefatio* (CCSL 77, 5); *Praefatio in omelias Origenis super Lucam euangelistam* (SC 87, 96).

⁵¹ *De institutione divinarum litterarum* 7 (PL 70, 1119: *nonnulla disseruit*).

era piuttosto parco. Gerolamo dice espressamente di aver ripreso poco dal commentario di Vittorino. In entrambe le testimonianze dà la precedenza all'opera di Ilario, quantunque questa fosse posteriore⁵². Probabilmente apparteneva al commentario di Vittorino al Vangelo di Matteo il passo citato di Gerolamo nello scritto polemico contro Elvidio⁵³.

Forse in connessione con il commentario perduto al Vangelo di Matteo è il frammento molto interessante sulla cronologia della vita di Cristo, ripreso dal vescovo di Gerusalemme Alessandro della prima metà del terzo secolo, entusiasta seguace di Origene⁵⁴.

⁵² Vedi n. 50 e la tabella 6 (p. 295 s.).

⁵³ *Adversus Helvidium* 17 (PL 23, 201); J. HAUSSELEITER, *Prolegomena*, XXII; DULAHEY, *Victorin* I, 63 ss.; II, 34 s. (con tracce del commento a Matteo nel commento di Vittorino all'Apocalisse, presso Cromazio e presso Gregorio da Elvira).

⁵⁴ SC 423, 134: *In commentariis Victorini inter plurima haec etiam scripta reperi-mus. Inuenimus in membranis Alexandri episcopi qui fuit in Hierusalem, quod transcrip-sit manu sua de exemplaribus apostolorum ita*. Vedi DULAHEY, *Le Fragment*; *Victorin* I, 37 ss.; SC 423, 20-23. Il frammento è conservato in due redazioni: a) Nel manoscritto della Biblioteca Ambrosiana del IX sec. (prima edizione di L.A. MURATORI del 1713; di questo manoscritto è il frammento pubblicato in PL 129, 1369; HARNACK, *Geschichte* I/2, 506 s.; U. HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi*, Romae 1933, 101 s.; A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Ostkalenders*, Berlin 1977, 290-301). Questo frammento riporta le seguenti date sulla vita di Cristo: della nascita il 25 dicembre dell'anno 9 (cfr. W. LIEBENAM, *Fasti consulares imperii Romani von 30 v. Chr. bis 565 n. Chr.*, Bonn 1909, 9), del battesimo il 6 gennaio dell'anno 46, della morte il 23 marzo dell'anno 58 (LIEBENAM, *Fasti*, 12 s.), della resurrezione il 25 marzo e dell'ascensione il 3 maggio dello stesso anno. Questi dati, soprattutto gli anni della vita di Cristo, sono insoliti: l'anno 9 della nascita ad esempio in Ippolito (HOLZMEISTER, *Chronologia*, 34; DULAHEY, *Le Fragment*, 134 s.), l'estensione dell'attività di Cristo in 12 anni (dal battesimo alla morte) nell'apocrifo copto, la lunghezza della vita in 49 anni e la datazione della morte all'anno 58 sono gli unici in tutta l'antichità (cfr. p. 306 n. 129). Nel periodo preniceno incontriamo la data della nascita al 25 dicembre solo presso Ippolito (*In Daniele* 4,23; SC 14, 187; HOLZMEISTER, *Chronologia*, 43 s.; DULAHEY, *Le Fragment*, 136); la data del battesimo al 6 gennaio concorda con la tradizione degli scrittori ecclesiastici orientali (HOLZMEISTER, *Chronologia*, 103 ss.); la data della morte (23. 3) segue la tradizione, caratteristica più per l'Oriente (in Occidente la incontriamo ad esempio presso LACTANTIUS, *Divinae institutiones* 4,10,18 [CSEL 19/1, 304] e *De moribus persecutorum* 2,1 [SC 39, 79; 194 ss.]: cfr. HOLZMEISTER, *Chronologia*, 166 ss.). Secondo l'opinione di DULAHEY (*Le Fragment*, 136 ss.; *Victorin* I, 39; SC 423, 22) questa terminologia si basa su una fonte di origine asiatica (di Cappadocia, donde era originario il vescovo Alessandro?) della fine del II secolo. (b) Il manoscritto della biblioteca dell'Università

Lasciando per una trattazione successiva lo scritto «Contro tutte le eresie», vorremmo qui presentare l'opera anonima di Vittorino. Gerolamo dice che Vittorino scrisse oltre alle opere citate anche «molte altre», come riferisce anche a proposito di alcuni altri scrittori ⁵⁵. Nel gruppo delle «molte altre» opere anonime non intendiamo annoverare il commentario al Vangelo di Matteo che l'autore aveva di certo erroneamente escluso dall'elenco, bensì tutta una serie di opere meno importanti, brevi e a lui meno note, delle quali si è conservato solo il «Trattato sull'origine del mondo», mentre il trattato «delle dieci vergini» se non è opera di Vittorino è certamente opera scritta sotto il suo influsso ⁵⁶. In que-

di Padova, dal quale fu pubblicato la prima volta da MORIN, *Notes*, 459; poi da HAUSLEITER, *Prolegomena*, XXIII e DULAHEY, *Victorin I*, 37 s., ci informa della posteriore più ampia redazione del frammento con le seguenti essenziali aggiunte: con la soprascrizione *Hieronymus* e con l'aggiunta in fondo, in cui il redattore precisa e corregge lo schema cronologico della prima redazione. Stranamente la redazione non si riferisce agli anni della vita di Cristo, bensì alla data della morte (25. 3.) e della risurrezione (27. 3.) concordanti con l'opinione generale, soprattutto in Occidente (HOLZMEISTER, *Chronologia*, 164 ss.). L'aggiunta riporta oltre al calcolo della cronologia relativa anche quello della lunghezza della vita di Cristo (32 anni 3 mesi e 11 giorni), ciò che però non concorda con i dati elencati. È interessante che questa aggiunta, che non poteva essere di Vittorino (vedi p. 308 n. 130), viene ascritta a Gerolamo. Questo dettaglio, nel caso fosse Gerolamo veramente autore della seconda redazione, approfondisce ancor di più la relazione di Gerolamo nei confronti di Vittorino. Trattandosi qui di un simile accostamento al testo di Vittorino, da quanto appare dal rapporto tra l'originale di Vittorino e la rielaborazione di Gerolamo del suo commento alla Rivelazione, si pone il problema se non avesse corretto e completato, come aveva fatto per la Rivelazione, parimenti le altre opere di Vittorino.

⁵⁵ Una simile, un po' vaga, caratterizzazione ritroviamo nella seconda parte dello scritto *De viris illustribus* (la prima volta lo riscontriamo proprio presso Vittorino, c. 74), in genere per caratterizzare le opere a lui meno note degli scrittori cristiani del periodo in cui la letteratura cristiana si era talmente sviluppata da non poter esserne al corrente neppure in tali centri di studio qual era quello di Betlemme. Scioglieva il suo imbarazzo di fronte alla non conoscenza o al fastidio dovuto alla noiosa enumerazione con seguenti frasi (cfr. HAUSLEITER, *Prolegomena*, XXVI): *et multa alia* (capp. 74; 83; 92; 94; 114; 119; 128; cfr. cap. 87: *et multa alia, quae enumerare longum est*); *et nonnulla* (cap. 84); *et nonnulla alia* (cap. 89); *et nonnulla volumina alia* (cap. 102); *et multa* (cap. 120); *multa* (cap. 129); *et alia* (cap. 131); *et infinita alia quae dirigere proprii indicis est* (cap. 109); *et infinitae epistulae, quas enumerare longum est* (cap. 85).

⁵⁶ *De decem virginibus* (PL Suppl. I, 1958, 172-174). Lo scritto è stato attribuito, con validi argomenti a Vittorino da A. WILMART, *Un anonyme ancien De X virginibus*, «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes», I (1911), 35-49 e 88-

sto gruppo non rientra ovviamente tutta una serie di scritti in prosa, sia brevi sia lunghi, e addirittura in versi che un tempo venivano attribuiti a Vittorino da Poetovio, l'autore dei quali resta tuttora ignoto. Essendo le prove per l'attribuzione a Vittorino insufficienti qui non ci occuperemo di esse ⁵⁷.

3. I modelli di Vittorino e l'influsso dei suoi scritti su Gerolamo

Per la conoscenza delle opere di Vittorino è molto importante risalire ai suoi modelli, ai quali il vescovo di Poetovio deve molto. Pur non essendo un grande pensatore Vittorino non si me-

102; cfr. anche HERZOG - SCHMIDT, *Handbuch*, 415 e specie DULAËY, *Victorin* I, 39-42; II, 20 s. Il breve scritto spiega il contenuto della parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13); è probabilmente un sermone, scritto sotto l'influsso del commento di Vittorino a Matteo all'epoca delle persecuzioni dei cristiani. Nello scritto il popolo cristiano viene menzionato con le parole *carceres penetrat, metalla ergastula exilia adit... exilia, metalla carceres aequo animo sustinet*; i buoni cristiani sono *exules metallici carcerati*. L'autore dello scritto è un contemporaneo di Vittorino che ha molti tratti in comune con il vescovo di Poetovio: ad esempio l'interpretazione allegorica, l'imitazione di Origene e Ippolito (WILMART, *Un anonyme*, 101), l'identico ordine dei Vangeli (WILMART, *Un anonyme*, 44 s.), la citazione di una delle precedenti traduzioni latine della Bibbia (ibid., 88 ss.) ed il grande interesse per l'escatologia. Lo scritto fu composto sotto un probabile influsso greco, in un isolato e arcaico centro cristiano, simile a quello di Poetovio, probabilmente nel territorio pannonico o nelle sue vicinanze.

⁵⁷ Di incerta attribuzione sono i seguenti scritti di Vittorino: a) *Anonymi chilia-stae in Mathaeum XXIV fragmenta* (ed. G. MERCATI, *Studi e testi* 11, Roma 1903, 1-45; TURNER, *An exegetical fragment*, 218-241; PL Suppl. I, 655-668; cfr. HERZOG - SCHMIDT, *Handbuch*, 416). L'opera fu scritta nel periodo della persecuzione dei cristiani, e ciò trapela chiaramente, nello spazio e nel tempo in cui i cristiani rappresentavano una significativa minoranza della popolazione (TURNER, *An exegetical fragment*, 219 s.; cfr. *Fragm.* capp. 14, 16-8; 19, 6). L'autore si serviva della vecchia traduzione latina della Bibbia, molto simile a quella che aveva in mano Cipriano (TURNER, *An exegetical fragment*, 221 ss.). Ha in comune con Vittorino il grande interesse per l'escatologia. I temi più ampiamente trattati sono l'opera del diavolo e dell'Anticristo (*Fragm.* capp. 2-3) e soprattutto la prima e la seconda risurrezione (capp. 7-8; 14) nonché il regno millenario di Cristo sulla terra (capp. 9-13). Il millenarismo, con inclusa l'idea della settimana cosmica (capp. 12-13; cfr. n. 238 s.), presenta in Vittorino tratti spiritualizzati. L'autore polemizza con la concezione sensualistica e materialistica del regno millenario. L'unico

rita l'attributo di epigono ⁵⁸, specialmente se si pensa al fatto che operava isolato, con un piccolo retroterra e in condizioni precarie. Poetovio si trovava, nella seconda metà del sec. III, ossia al tempo dell'attività letteraria di Vittorino, in una regione dell'Occidente appena cristianizzato come un'isola sperduta in mezzo al mare: fino ad allora infatti tutta l'attività letteraria si era svolta nel lontano Oriente (Antiochia, Gerusalemme, Alessandria) e neppure i centri della cristianità nell'Occidente (come Roma, Lione o Africa latina) erano facilmente accessibili ⁵⁹.

dubbio che ci trattiene dall'attribuire l'opera a Vittorino sta nella lingua e nello stile molto differenti. TURNER, *An exegetical fragment*, 226 s. è del parere che, nel caso di questo probabilmente più antico testo esegetico latino, si tratti della rielaborazione di Vittorino del commento di Ippolito al Vangelo di Matteo. b) *De Genesi* «Factum est vespere et mane, dies unus» (PL 8, 1009-1014); *Ad Justinum manichaeum* (PL 8, 999-1010; entrambi gli scritti furono pubblicati anche da J. WÖHRER, 24. *Jahresbericht des Privat-Gymnasiums der Zisterzienser in Wilhering für das Schuljahr 1916/27* [Wilhering 1927], 3-8; 25. *Jahresbericht*... [1925], 3-7); *De physicis* (PL 8, 1295-1310). Autore di questi scritti sarebbe Vittorino secondo WÖHRER, *Studien zu Marius Victorinus*, in: 2. *Jahresbericht des Privat-Untergymnasiums der Zisterzienser zu Wilhering 1904/5* [Wilhering 1905], 3-44, specialmente 33 ss. c) Lo scritto versificato *Carmen adversus Marcionem* (CCSL 2, 1417-1454) certamente non è di Vittorino; cfr. H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem*, Darmstadt 1901, 85-112 e HARNACK, *Geschichte* II/2, 442 ss. d) Parimenti non si possono ritenere di Vittorino le varie poesie anonime (*Carmen de Jesu Christo, Deo et Homine; De ligno vitae seu de Pascha Domini*; PL Suppl. III, 1135-1139; PL 2, 1113-1114; cfr. DEKKERS - GAAR, *Clavis*, 1458 s.); gli argomenti riportati da NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 210 ss. non sono convincenti (cfr. anche H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht*, 106 ss.). e) A.C. VEGA (*Un Opúsculo desconocido de San Jerónimo*, «La Ciudad de Dios» 182 [1969], 207-224; 619-626) attribui a Vittorino un breve scritto *De adventu Henoch et Elie atque Antichristi*, scoperto in due manoscritti in Spagna e da lui datati al periodo tra il VII e il IX sec. Secondo lui si tratta del rifacimento di Gerolamo dello scritto di Vittorino il quale si allaccia nel contenuto al commento all'Apocalisse. La tesi fu confutata da DULAËY (*Sur l'Antéchrist*) con una serie di argomenti persuasivi (soprattutto il diverso linguaggio; nel commento all'arrivo dei due testimoni [Apoc. 11,3 ss.] Vittorino neppure nomina Henoch). Si tratta evidentemente di uno scritto della fine del sec. VIII. Il suo autore infatti attinge da Gerolamo, da Isidoro di Siviglia e da Beato. f) Sulla problematica dello scritto *Adversus omnes haereses* vedi pp. 337 s. Sul problema delle opere di dubbia appartenenza a Vittorino vedi BARDY, *Victorin*, 2885; PL Suppl. I, 171; DEKKERS - GAAR, *Clavis*, 81 ss. e ben fondato DULAËY, *Victorin* I, 42-50.

⁵⁸ Troppo severo è il giudizio su Vittorino da parte di LABRIOLLE, *Histoire*, 300. Le ultime ricerche di DULAËY hanno dimostrato che simili qualifiche sono semplificate e sono sostanzialmente sbagliate.

⁵⁹ DULAËY, *Victorin*, I, 271-307; II, 137-153 (fondamentale ricerca).

Nel suo orientamento teologico, nel suo sapere e nel suo modo di scrivere Vittorino è radicato nel mondo cristiano greco. Dagli autori greci aveva appreso i due elementi più caratteristici della sua creatività: il millenarismo e l'interpretazione allegorica della Bibbia promossa dalla scuola alessandrina. Perciò non sorprende che la maggior parte delle citazioni di Vittorino nella successiva letteratura cristiana si riferisca, nelle sue opere, a queste due componenti spirituali del cristianesimo orientale ⁶⁰.

Vittorino prendeva come esempio in primo luogo il dotto alessandrino Origene. Lo si potrebbe ritenere il più antico e, accanto a Ilario, Eusebio di Vercelli ed il giovane Gerolamo, il più fedele seguace di Origene in Occidente ⁶¹. Gerolamo lo cita al primo posto tra gli imitatori latini di Origene, prima di Ilario e di Ambrogio ⁶². Dalle sue testimonianze si può arguire che Vittorino non imitava, e tanto meno traduceva o adattava le opere di Origene, ma infondeva in esse, come Ilario, il proprio spirito ⁶³. Gli mancavano tuttavia l'impulso e le condizioni più favorevoli, perciò le sue opere non si possono paragonare né per ampiezza né per profondità agli ampi commentari di Origene, né per bellezza a quelle di Ilario. I suoi commentari biblici erano pervasi da profonda religiosità e non erano inquinati da un modo di scrivere aggressivo; ed è per questo che Gerolamo annoverava Vittorino tra le colonne della chiesa cattolica ⁶⁴.

Qui sorge spontanea la questione di quanto abbia dovuto Vittorino direttamente al suo modello alessandrino ⁶⁵. Di fronte al

⁶⁰ Cfr. nn. 61 ss. e pp. 330 ss.

⁶¹ HIERONYMUS, *Epist.* 61,2 (ed. J. LABOURT III, 111 s.); *Epist.* 112,20 (ed. J. LABOURT VI, 40).

⁶² *Epist. adversus Rufinum* 14 (CCSL 79, 86 = SC 303, 250).

⁶³ *Epist.* 84,7 (ed. J. LABOURT IV, 134): *Nec dissertiores sumus Hilario, nec fideliores Victorino, qui tractatus eius (scilicet Origenis) non ut interpretes, sed ut auctores proprii operis transtulerunt.*

⁶⁴ *Apologia contra Rufinum* 1,2 (CCSL 79, 2).

⁶⁵ DULAËY (*Victorin* I, 295-299; II, *Addenda et Corrigenda*) ha analizzato tutti i passi in cui Vittorino prende ad esempio Origene e i passi in cui si differenzia da Origene, ed è giunto alla conclusione che Vittorino leggeva gli scritti esegetici degli anni

fatto che si sono perduti nove decimi dell'opera di Vittorino e una consistente parte di quella di Origene e che l'unico commentario conservato di Vittorino non poteva essere stato scritto sotto l'influsso di Origene (non avendo questi scritto il commentario all'Apocalisse)⁶⁶, è impossibile rispondere. Degli scritti di Vittorino conservati risulta che egli ereditò ben poco da Origene; a questo riguardo possiamo pertanto accettare la valutazione di Gerolamo, il più profondo conoscitore della letteratura cristiana del suo tempo. È possibile, a dir il vero, riscontrare ciò solo in un passo del commentario all'Ecclesiaste, riguardo al quale Gerolamo dice che Origene e Vittorino sostengono in egual modo l'interpretazione allegorica⁶⁷. Nel commentario all'Apocalisse riscontriamo l'errato concetto, molto probabilmente ripreso da Origene, secondo cui le decisioni del senato rappresentavano il fondamento giuridico per la persecuzione dei cristiani⁶⁸. L'eccezionale importanza di Origene nella formazione dell'esegesi latina di Vittorino sta nel fatto che lui stesso era tra i Greci il più grande rappresentante di quella tendenza letteraria a cui Vittorino si dedicò quasi esclusivamente. In questo modo egli divenne il ponte che collegò l'esegesi biblica greca con il mondo latino dell'Occidente. L'influsso di Origene su Vittorino è in tanto più interessante e insolito in quanto il dotto alessandrino era un grande avversario del millenarismo⁶⁹.

Certamente maggiore di quello che si può dedurre dai rari accenni nei frammenti dell'opera di Vittorino fu l'influsso di Ippolito, parimenti difficile a comprendersi come quello di Origene. Ippolito era vicino a Vittorino nell'esegesi biblica e nel gran-

239-242 (scritti in Cesarea in Palestina) ma non più i suoi posteriori trattati antimillenaristi (cfr. DULAËY, *Victorin* I, 263 s.).

⁶⁶ Vedi p. 295 n. 100 e p. 311 n. 141 *infra*; ALLO, *Saint Jean*, CCXXXIX.

⁶⁷ *In Ecclesiasten* 4, 13/16 (CCSL 72, 290).

⁶⁸ Vedi *infra* p. 317 n. 168.

⁶⁹ BARDY, *Millénarisme*, DTC 10/2 (1929), 1762 s.; SIMONETTI, *Il millenarismo*, 37-58; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 110 (55).

de interesse per l'escatologia ⁷⁰. In alcuni aspetti della sua teologia è sorprendentemente simile a Vittorino ⁷¹. Ancor oggi sono discordi i giudizi se Ippolito fosse millenarista o meno ⁷². Se regge l'ipotesi che l'anonimo commentario latino al Vangelo di Matteo sia un rifacimento di quello di Ippolito, questo grande dotto della chiesa della prima metà del sec. III si rivela millenarista equilibrato di carattere speculativo, qual era anche Vittorino ⁷³.

Dagli scritti di Vittorino traspare un grande influsso di Ireneo di Lione, nella terminologia come nelle idee; questo influsso si manifesta nella comprensione concettuale della Bibbia, nella cristologia, nella soteriologia e nell'escatologia. Con il suo grande interesse per l'escatologia come millenarista e come combattente contro le eresie, Ireneo influì a tal punto su Vittorino che almeno nelle opere conservate offuscò l'influsso di Origene ⁷⁴. Nei riguardi degli altri autori cristiani riusciamo a scorgere solo singoli punti di contatto con Vittorino; così ad esempio presso Teofilo di Antiochia, Giustino, Pseudo Ippolito e Clemente di Alessandria. Direttamente o indirettamente (soprattutto attraverso Ireneo e Ippolito) il vescovo di Poetovio conobbe anche scritti oggi perduti o solo frammentariamente conservati e risalenti al periodo postapostolico (*Epitome Theodori*, Papias, primi testi siro-palestinesi ecc.) ⁷⁵. Per quanto riguarda gli influssi della letteratura greca, Vittorino sta press'a poco nel mezzo tra Oriente e Occidente. Per quanto riguarda l'opera di Vittorino nel suo insieme, Gerolamo cita Origene come il suo modello principale; negli scritti conservati invece è più rilevante l'influsso dei due grandi pensatori greci dell'Occidente, Ireneo e di Ippolito.

⁷⁰ Cfr. HIERONYMUS, *Epist.* 36,16 (ed. J. LABOURT II, 63 ss.); sul problema dell'influsso di Ippolito su Vittorino vedi DULAHEY, *Victorin* I, 288-293; II, 146 ss.

⁷¹ Cfr. p. 283 n. 54, *infra* p. 319 n. 175 e p. 336.

⁷² Cfr. SIMONETTI, *Il millenarismo*, 39 nota 3; DULAHEY, *Victorin* I, 263 s.

⁷³ Vedi pp. 285 s. n. 57.

⁷⁴ DULAHEY, *Victorin* I, 280-288; II, 38-42.

⁷⁵ DULAHEY, *Victorin* I, 271-280, 294 s.; II, 137-142; *Addenda et Corrigenda*.

Il vescovo di Poetovio si richiamava molto meno agli autori latini che a quelli greci, tuttavia l'influsso latino non è da sottovalutare ⁷⁶. Il minore influsso degli autori latini è dovuto a vari motivi: innanzitutto Vittorino conosceva meglio il greco che il latino, per cui le opere greche gli erano più facilmente comprensibili; in quel periodo inoltre il pensiero teologico greco era più sviluppato e perciò più attraente di quello latino; soprattutto poi Vittorino era, si può dire, principiante nel mondo latino relativamente a quel genere letterario a cui si dedicava quasi esclusivamente, né aveva a chi richiamarsi. Anzi, con la sua non troppo brillante conoscenza del latino, doveva solo aprire la strada a questo genere, creare una nuova terminologia e un nuovo modo di scrivere, il che non era certo cosa facile.

Nonostante i padri della chiesa latini avessero una parte modesta nella sua formazione ideale, possiamo affermare con certezza che conoscesse le opere fondamentali della più antica letteratura cristiana: molto probabilmente il frammento Muratoriano ⁷⁷, forse Minucio Felice ⁷⁸, indubbiamente l'importante Tertulliano ⁷⁹

⁷⁶ Una posizione del tutto negativa relativa all'influsso degli scrittori della Chiesa latina su Vittorino era quella di HAUSSLEITER, *Prolegomena*, X; il nuovo stato delle ricerche da DULAËY, *Victorin* I, 301-307; II, 149-153.

⁷⁷ Cfr. DULAËY, *Victorin* I, 305; II, 151 s.; *infra* p. 317 n. 165, pp. 324 s. nn. 193 e 197 s., p. 325 n. 198.

⁷⁸ La proposizione introduttiva di Vittorino nel *Tractatus de fabrica mundi* (D. 138,1: *Cogitanti mihi (et) una cum animo meo conferenti...*) ricorda il pensiero introduttivo di Minucio Felice nello scritto *Octavius* 1,1 (*Cogitanti mihi et cum animo meo... recensenti*; de. G.H. RENDALL, *LCL*, 1966², 314). In tal modo entrambi gli scrittori presentarono la propria cognizione spirituale come motivo guida alla composizione scritta. Questo non è il tratto originale di Minucio, al quale si sarebbe ispirato necessariamente Vittorino; troviamo infatti simili introduzioni al testo in Cicerone, Apuleio, Hermas, Cipriano, Lattanzio e nell'imperatore Costantino (vedi KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, 373 s.). Essendo, prima di Vittorino, tale formula introduttiva la più simile a quella di Vittorino proprio in Minucio Felice, non si possono escludere eventuali influssi. Cfr. anche *Tractatus* 6 (D. 140,10 s.) e *Octavius* 5,9 (ed. cit., 324).

⁷⁹ Vittorino riportava Tertulliano letteralmente in un passo (*Tractatus* 1; D. 138,5 s.; MEHLMANN, *Tertulliani Apologeticum*) e molte volte parafrasandolo (cfr. MEHLMANN, *op. cit.*, 414 n. 5; NAGY, *A Pannoniai*, 40 n. 69; DULAËY, *Victorin* I, 300 ss.; II, 149 s.). Molti punti di contatto si basano su comune uso di Ireneo.

e il suo più vecchio contemporaneo Cipriano ⁸⁰, meno Novaziano ⁸¹, inoltre anche alcuni testi più brevi di origine africana della fine del II sec. e della prima metà del III ⁸². I contatti di Vittorino con gli scrittori africani avvenivano attraverso Roma e soprattutto attraverso Aquileia ⁸³.

Il ruolo di Aquileia fu inoltre molto probabilmente importante anche per la divulgazione degli scritti di Vittorino in Occidente. Di circa una dozzina di autori italici che lessero e si servirono degli scritti di Vittorino, addirittura tre (Fortunaziano, Cromazio, Rufino) erano originari di Aquileia ⁸⁴, altri quattro dell'area dell'Italia settentrionale, furono in stretti contatti con Aquileia (Zenone da Verona, Filastro e Gaudenzio da Brescia, Ambrogio da Milano) ⁸⁵ e anche Gerolamo, che al più tardi nel 381 disponeva degli scritti di Vittorino in Palestina, poté conoscere quelle opere probabilmente attraverso Aquileia (se non direttamente attraverso i suoi legami con la Pannonia) ⁸⁶. Anche nel trasporto di questi scritti in Gallia (Ilario di Poitiers, Martino di Tours) – oltre a Poetovio (?) – proprio Aquileia ebbe la parte di intermediario ⁸⁷ sia nel trasferimento a Roma (Ambrosiaster) sia in Africa (Ticonio).

⁸⁰ KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, 473 s.; DULAHEY, *Victorin* I, 302 ss.; cfr. p. 306 n. 129 *infra*.

⁸¹ DULAHEY, *Victorin* I, 304; II, 151.

⁸² Ps. CYPRIANUS, *Adversus Iudaeos* (CCSL 4, 265-278); *De montibus Sina et Sion* (CSEL 3/3, 104-119); *De pascha computus* (CSEL 3/3, 262 ss.); cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 305 ss.

⁸³ Cfr. p. 274 n. 21 *supra*.

⁸⁴ DULAHEY, *Victorin* I, 323 s., 325-329; II, 163-169.

⁸⁵ DULAHEY, *Victorin* I, 324 s., 330 ss.; II, 163 s.; 167 ss.

⁸⁶ DULAHEY, *Victorin* I, 333; II, 169 (con la citazione di 22 passi su Vittorino dal 381 in poi); sulla sosta di Gerolamo in Aquileia e i suoi intensi contatti con la città cfr. DUVAL, *Aquilée et la Palestine*, 263-322.

⁸⁷ Ilario, il quale si servì molto degli scritti di Vittorino (cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 319-322; II, 161 s.) passò attraverso Aquileia (e prima anche attraverso Poetovio) nel suo ritorno in Gallia dall'esilio in Oriente nel 360 (Y.-M. DUVAL, *Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie du Nord* [360-363], «Athenaeum» 48 [1970], 251-275 [specialmente 268 ss.]). S. Martino, compaesano di Vittorino da Savaria, conosceva pure le sue opere (buoni argomenti in proposito,

Presso Vittorino, molto affine a Commodiano, il problema degli influssi è molto complesso, anche per la difforme datazione di Commodiano. La stretta affinità con Vittorino propone la datazione di questo autore nella seconda metà del III secolo e non nel V quando alcuni aspetti erano già per entrambi gli autori antiquati e non attuali ⁸⁸.

4. Il rapporto di Gerolamo con Vittorino e la tradizione degli scritti di Vittorino nella tarda antichità

Per quanto riguarda la lingua, Vittorino appartiene alla letteratura cristiana latina, e tuttavia sembra esserne estraneo per il suo spiccato orientamento verso quella greca. Con l'esegesi biblica precorse di quasi un secolo lo sviluppo della letteratura latina cristiana: il suo vero successore fu infatti solo il correghionale Gerolamo ⁸⁹. Essendo questi di gran lunga il più importante infor-

soprattutto per le idee molto simili sull'Anticristo cita DULAËY, *Victorin* I, 347 s.; II, 179). Dopo la conversione Martino viaggiò quale asceta nel 357 attraverso l'Italia in Pannonia e da qui nuovamente in Italia (SULPICIOUS SEVERUS, *Vita Martini* 6; SC 133, 264 ss.; J. FONTAINE in SC 134, 582-607).

⁸⁸ Poco si sa della personalità di Commodiano; probabilmente si tratta di un cristiano dell'Oriente (Palestina) operante in Occidente (Africa, Illirico, Roma, Gallia meridionale?) nella seconda metà del III secolo, secondo l'opinione di altri solo nel V sec., dopo il 410 (per la datazione nel III sec. GAGÉ, *Commodien*; ALTANER - STUIBER, *Patrologie*, 181 s.; A. di BERARDINO (J. QUASTEN), *Patrologia* III, Casale 1978, 246-253; per la datazione nel V sec. ultimamente STROBEL, *Das Imperium*, 364-369, tutti con bibliografia specifica). I poemi di Commodiano (*Instructiones* e soprattutto *Carmen de duobus populis* e *Carmen apologeticum*; CCSL 128, 1-113) contengono alcuni tratti che ricordano sorprendentemente Vittorino: a) L'accentuato millenarismo, caratteristico di vari scrittori del III sec. (*Instructiones*, 1,44; 2,35; *Carmen apol.* 989 ss. [ed. cit., 37 s., 69 s., 109 ss.]); b) L'idea di Nerone redivivo (*Nero redivivus*) quale persecutore dei cristiani (GAGÉ, *Commodien*, 358 ss.; cfr. p. 320 n. 179); c) L'orientamento anti giudeo (specialmente *Instr.* 1,37-40; *Carmen apol.* 927 ss.; pp. 31 ss.; 107; GAGÉ, *Commodien*, 367); d) L'opinione secondo cui il senato era colpevole della persecuzione dei cristiani (cfr. pp. 317 s. n. 168 ss. e J. GAGÉ, *Commodien*, 370 s.). Sul problema delle relazioni tra Commodiano e Vittorino cfr. brevemente H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht* (come nella n. 57), 93 ss. e soprattutto DULAËY, *Victorin* I, 309-311; II, 155 ss.

⁸⁹ Cfr. p. 267 n. 1.

matore su Vittorino, ed in certo qual modo il suo continuatore, è opportuno cercar di conoscere il suo rapporto con il vescovo di Poetovio. Esso potrebbe essere rilevabile a diversi livelli ma, essendosi conservate così poche opere di Vittorino, è difficile comprenderlo nel suo complesso. Il giudizio di Gerolamo su Vittorino risulta in alcuni passi molto elogiativo specialmente in merito alla sua profonda dottrina, alla devozione e al carattere irreprensibile⁹⁰. D'altra parte però Gerolamo biasimava energicamente Vittorino per la sua lingua e per il suo stile⁹¹, di cui lo stesso autore non aveva un'opinione particolarmente elevata⁹². L'osservazione secondo cui possedeva solamente la volontà di sapere ma non il sapere stesso sembra essere un po' malevola e comunque troppo pungente⁹³. Nel paragonare i suoi predecessori latini nel campo dell'esegesi biblica Gerolamo mostra maggiore accondiscendenza verso Ilario che verso Vittorino, anche per l'eleganza dell'espressione del vescovo gallico⁹⁴. Egli annovera ovunque Vittorino tra gli scrittori cristiani latini, ma con i suoi criteri formali di lingua e di stile lo colloca, assieme ad Arnobio, all'ultimo po-

⁹⁰ In *Esaim*, Prologus (CCSL 73, 3); *Epist.* 84,7 (ed. J. LABOURT IV, 134; l'espressione *fidelior* può riferirsi in questo caso alla devozione di Vittorino, forse anche alla fedeltà nel presentare le opere di Origene, come riteneva NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 76); *Apologia contra Rufinum* 1,2 (CCSL 79, 2); nell'introduzione alla rielaborazione del commento di Vittorino lo apostrofa con *egregius uir* (*Prologus Hieronymi*; D. 124,7). Sulla relazione di Gerolamo verso Vittorino vedi DULAËY, *Victorin* I, 16 ss.; II, 12 ss.

⁹¹ *Epist.* 58,10 (ed. J. LABOURT III, 84): *Inchyto Victorinus martyrio coronatus, quod intellegit eloqui non potest*.

⁹² *Tractatus* 9 (H. 146,2): ... *tamen, ut mens parua poterit, conabor ostendere*. Possiamo intendere il giudizio, che è insieme il riflesso della modestia cristiana e una certa *captatio benevolentiae* anche nel senso che l'autore non pensava solo alla forma e al modo di scrivere bensì anche al suo contenuto.

⁹³ *Epist.* 70,5 (J. LABOURT III, 214): *Victorino martyri in libris suis, licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas*. Secondo DULAËY, *Victorin* I, 17 s. l'espressione *eruditio* significa in questo caso l'educazione classica (retorica).

⁹⁴ *Epist.* 61,2 (ed. J. LABOURT III, 111); 84,7 (IV, 134); *Praefatio in omelias Originis super Lucam evangelistam* (SC 87, 96; il commento di Ilario e di Vittorino al Vangelo di Matteo furono scritti *diverso sermone*; vedi «Introduction», 69 s.); Gerolamo si esprime in termini laudativi sullo stile di Ilario in diversi passi (ad esempio *Epist.* 58,10 [J. LABOURT III, 84]; *De viris ill.* 100 [PL 23, 711] *elegans libellus*) ma mai su quello di Vittorino.

sto⁹⁵. Contrario al millenarismo di Vittorino, Gerolamo passa dalla critica estetica a quella di contenuto⁹⁶. Considerato nel suo insieme, il giudizio di Gerolamo sul suo coregionale e predecessore in campo letterario risulta piuttosto squilibrato e, per quanto riguarda la cronologia dei suoi scritti, vi possiamo constatare un graduale crescendo critico⁹⁷. Vi prevalgono, secondo l'importanza degli argomenti, valutazioni positive. Egli stima molto Vittorino come uomo e come cristiano, meno invece come erudito e come scrittore. L'atteggiamento critico è dovuto probabilmente al fatto che Gerolamo svolgeva la propria attività nello stesso campo di Vittorino e giudicava il suo predecessore col suo spirito critico. Dall'atteggiamento critico non potremmo concludere che Gerolamo abbia con ciò voluto far valere i suoi risultati creativi⁹⁸. L'inclusione di Vittorino nell'elenco degli scrittori millenaristi da parte di Gerolamo ha molto nociuto agli scritti del vescovo di Poetovio, sebbene non fosse stato lui il destinatario principale della critica di Gerolamo⁹⁹. L'altro aspetto del rapporto di Gerolamo con Vittorino è legato al problema relativo a quanti concetti di Vittorino egli abbia ripreso nelle sue opere. Gerolamo scrisse i commentari a tutti i libri della Bibbia interpretati da Vittorino, tranne ai tre libri di Mosè e all'Apocalisse. Per seguire meglio le linee dello sviluppo dell'esegesi latina da Vittorino a Gerolamo conviene consultare il seguente prospetto¹⁰⁰.

⁹⁵ *Epist.* 58,10 (ed. J. LABOURT III, 83 s.).

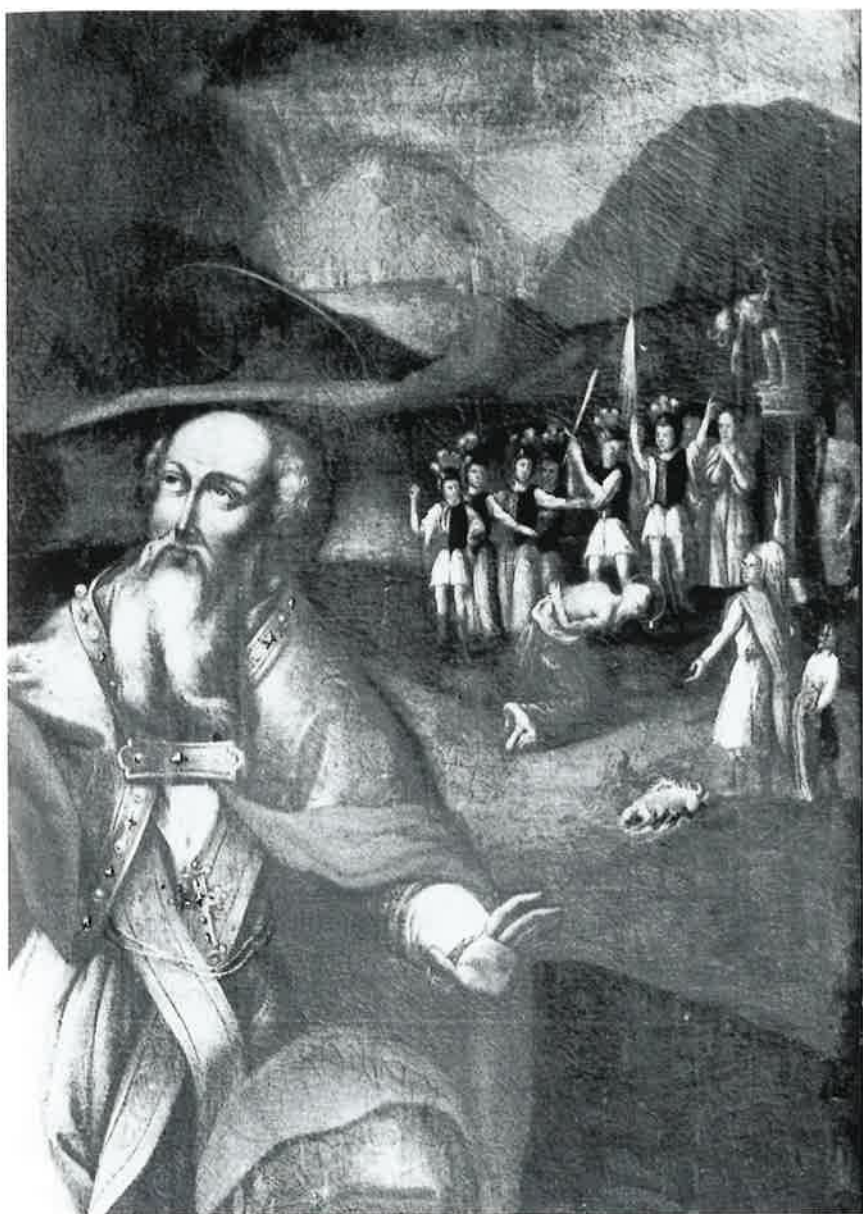
⁹⁶ DULAËY, *Jérôme*, 95-98; in modo sintetico EADEM, *Victorin* I, 269.

⁹⁷ Un simile atteggiamento si riscontra anche nel caso di un altro suo compatriota, il vescovo aquileiese Fortunaziano (circa 342/3 - circa 371; altrimenti *natione Afer*). Mentre nel 377 i suoi commentari al vangelo gli sembravano eccellenti, per così dire *margarita de euangelio* (*Epist.* 10,3; ed. cit. I, 29), li ritiene nel 393 composti *brevi et rustico sermone* (*De viris ill.* 97; PL 23, 697), e del loro autore scrisse definendolo *sensibus hebes et verbis* (*Praefatio in omelias Origenis*; SC 87, 94; «Introduction», 68). Cfr. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 197 s. e CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 89 s.

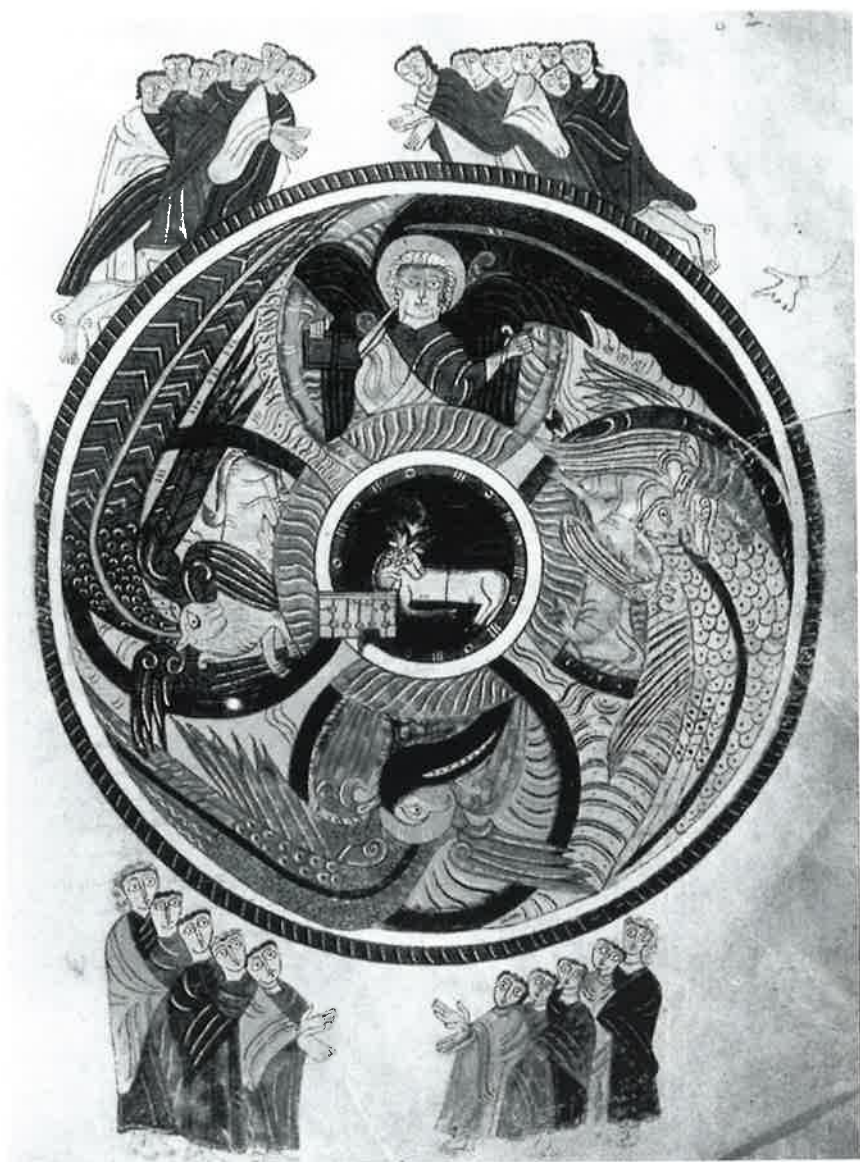
⁹⁸ Cfr. HARNACK, *Geschichte* II/2, 427 e soprattutto DULAËY, *Jérôme*, 97.

⁹⁹ *De viris ill.* 18 (PL 23, 637), dove Vittorino viene menzionato insieme con Papias, Ireneo, Apollinare, Tertulliano e Lattanzio; cfr. anche DULAËY, *Victorin* I, 269.

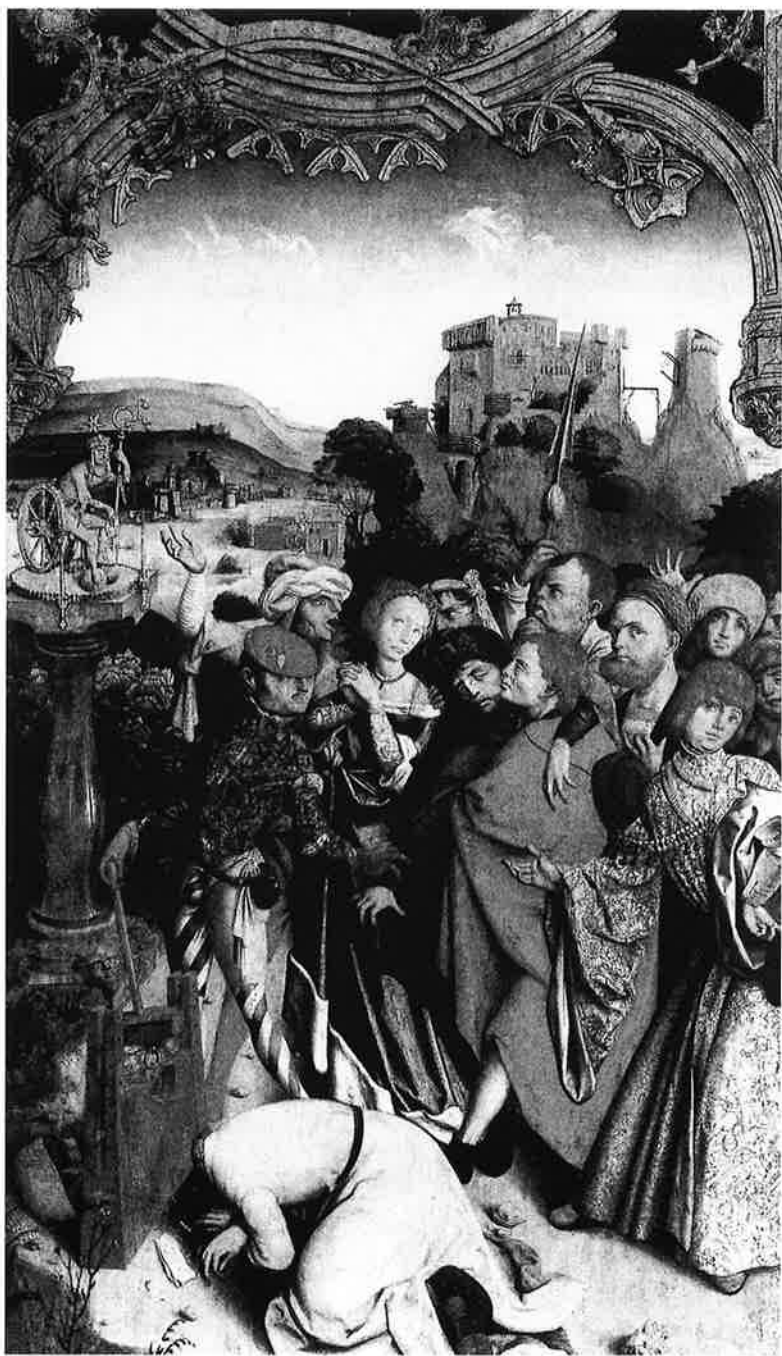
¹⁰⁰ La produzione letteraria esegetica greca era enorme in confronto a quella la-



9. Il martirio di s. Massimiliano di Celeia. La chiesa di S. Daniele a Celje, metà del XVII secolo.



10. Adorazione dell'*agnus Dei*. Miniatura nel manoscritto del Beatus da Liebana del X secolo (*In Apocalypsim*; Madrid, Real Acad. de la Hist., Cod. 33, f. 99; l'autore spagnolo della seconda metà del VIII secolo leggeva il commento di Vittorino). Intorno all'*agnus Dei* sono rappresentati quattro animali (come simboli dei Vangeli), fuori dal circolo i 24 *seniores* (come simbolo dei libri del Vecchio Testamento; cfr. Victorinus, *In Apocalypsin* 4,3-4; SC 423, 66 ss.).



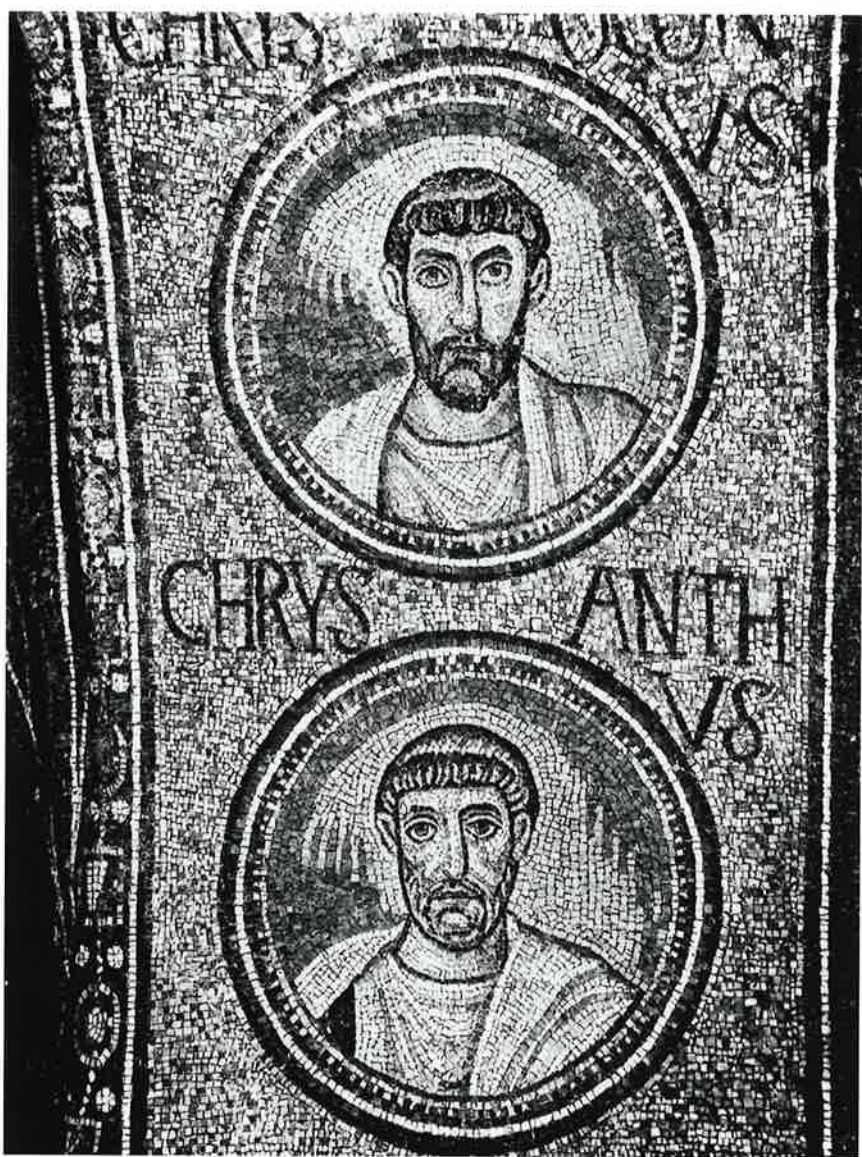
11a. Il martiro dei ss. Canzio, Canziano e Canzianilla: la decapitazione. Il «maestro dell'altare di Kranj», 1510 circa. L'originale si trova nella galleria del Belvedere a Vienna.



11b. Il martiro dei ss. Canzio, Canziano e Canzianilla: la fuga in la carrozza nel momento della caduta di un'animale. Il «maestro dell'altare di Kranj», 1510 circa. L'originale si trova nella galleria del Belvedere a Vienna.



12. Gruppo di santi martiri. Al terzo e quarto posto da sinistra s. Crisogono e s. Proto (Ravenna, S. Apollinare nuovo, VI secolo).



13. S. Crisogono e s. Crisanto (Ravenna, cappella arcivescovile, VI secolo).



14a. Il martirio di s. Giusto. Affresco nell'abside destra della cattedrale di Trieste, XIII secolo: la condanna di s. Giusto (sopra) e il suo cammino verso la barca (sotto).



14b. Il martirio di s. Giusto. Affresco nell'abside destra della cattedrale di Trieste, XIII secolo: il corpo di s. Giusto trovato dal presbitero Sebastiano dopo la sua visione notturna.

Tavola 6

L'esegesi biblica latina dagli inizi fino a Gerolamo

VICTORINUS (III sec.)	ANONYMI (III. sec.)	RETICIUS (epoca const.)	POTAMIUS († dopo 357)
- Commentarii - in Genesim - in Exodum - in Leviticum - in Isaiam - in Ezechiel - in Abacuc - in Ecclesiasten - in Cant.cant. - in Matthaeum + in Apocalypsim (SC 423)	*In Matthaeum XXIV fragm. (<i>PL Suppl.</i> I, 655-668)	*Comm. in Cant. cant. (solo un frammento: cfr. <i>Hieron.</i> <i>De vir. ill.</i> 82 e <i>Ep.</i> 37)	+ De Lazaro - De martyrio Esaiae proph. (<i>PL</i> 8, 1411/16)
MARIUS VICT. (circa 350)	HILARIUS († 367)	FORTUNA- TIANUS († circa 371)	EUSEBIUS VERCELL. († circa 371)
+ Comm. in ep. Pauli ad Gal., + ad Phil. + ad Eph. (<i>PL</i> 8,1145- 1294)	+ Tract. super Psalmos + Comm. in Matth., * Tract in Job., * Exp. epist. ad Timotheum,	* Comm. in Evangelia (<i>CCSL</i> 9, 365-370)	- Euseb. Caesariens. Comm. in Psalmos (versio Latina) (<i>Hier. Ep.</i> 61,2;112,20)

tina. Origene stesso scrisse a quasi tutti i testi biblici una serie di commenti (*volumina*), di estratti commentati (*excerpta*) e prediche (*homiliae*; vedi *HIERONYMUS, Epist.* 33,4; ed. cit. II, 40 ss. e *HARNACK, Geschichte* II/2, 37 ss.). Tuttavia non ci deve meravigliare il piccolo numero delle citazioni da Origene nel commento di Vittorino alla Rivelazione (*HAUSSLEITER* ne riporta uno solo [vedi p. 317 n. 168], *DULAËY* invece parecchi [*Victorin* I, 295-299; II, *Addenda et Corrigenda*; SC 423, 153-206, passim]). Origene infatti non scrisse alcun commento o omelia alla Rivelazione. Numerosi commenti ai testi biblici, anche alla Rivelazione, furono scritti da Ippolito (*HIERONYMUS, De viris ill.* 61 [*PL* 23, 671/3]: *Scriptis nonnullos in Scripturas commentarios, e quibus hos repperi: in ἐξάμπερον, et in Exodum, in Canticum Canticorum, in Genesim, et in Zachariam: de Psalmis, et in Isaiam, de Daniele, de Apocalypsi, de Proverbiis, de Ecclesiaste....* Vedi anche *ALLO, Saint Jean*, CCXXXVIII).

- In Cant. cant.
(?) (*PL* 9-10;
CSEL 22;65)

ZENO († 371/2)	TICHONIUS (circa 380)	ANON. ARRIAN. (2 metà del IV sec.)	GREGORIUS ILLIBERITANUS. († dopo 392)
+ Tractatus (<i>CCSL</i> 22)	* Comm. in Apoc. (<i>PL Suppl.</i> I, 622-652)	* Opus imperf. in Math. (<i>PL</i> 56,611- 948) + Collect. Arr. Veronensis * Frg. in Lucam rescripta * Frg. theol. rescripta (<i>CCSL</i> 87)	+ Tract. XX Origenis de libris. SS. Scriptur., + Tract. De Epith., + In Cant. cant. + De arca Noe * In Genesim * De Psalmo 91 (<i>PL Suppl.</i> I, 358-562); Dubia: Frg. III, 526 s.; <i>CCSL</i> 69)
AMBROSIASER (circa 366-384)	PRISCILLIANUS († 386)	AMBROSIUS († 397)	CHROMATIUS († 408)
+ De XLII mans. fil. Israel, + Quaestiones Vet. et Novi Testam. + Comm. in ep. b. Pauli (<i>PL</i> 17, 9-564; Dubia: + De concordia Matth. et Luc. in genealog. Christi (<i>PL</i> 17, 1011-1014) + Sermo in Lucam 5,1 (<i>PL Suppl.</i> 1, 619-620)	+ Tract. XI + Canones in Pauli ap. epist. (<i>CSEL</i> 18)	+ Hexaameron + De paradiso + De Cain, De Noe et arca + De Abraham + De Isaac et anima + De bono mortis + De fuga saeculi + De Iacob et vita beata + De Ioseph patriarcha + De patriarchis + De Helia et ieiunio + De Nabuthae, De Tobia + De interpell. Job et David, + Apol. proph. David I,II + Enarr. in XII Psalmos + In Psalmum David CXIII	+ Tractatus in Matth. + Sermones (<i>CCSL</i> 9 A; <i>Suppl.</i>)

			+ Exp. Evang. s. Lucam * Exp. Esaiae proph. (<i>PL</i> 14-15; <i>CSEL</i> 32,1-2, 62, 64; <i>CCSL</i> 14)
GAUDENTIUS († dopo 401)	APONIUS (circa 405/15)	RUFINUS († dopo 410)	NICETAS († dopo 414)
+ Tractatus XXI (<i>PL</i> 20,827- 1002; <i>CSEL</i> 68)	+ Explanatio in Cant. cant. (<i>PL Suppl.</i> I, 800-1031)	+ De bened. patr. + Prol. in Exp. Origenis s. Psalms, + Prol. in omelias Orig. s. Jesum Naue, + Praef. et epil. in Expl. Orig. super epist. Pauli ad Rom., + Prol. in omelias Orig. s. Numer. (<i>CCSL</i> 20)	+ De diversis appelatt. + Sermones (ed. Burn)
HIERONYMUS († 420)			
+ Liber quaestionum hebr. in Gen., + Liber interpret. Hebr. nominum, + Comm. in psalmos, + Comm. in Ecclesiasten, + Comm. in Isaiaam, + In Isaia parvula adbreuiatio + In Hieremiam proph., + Comm. in Ezechielem, + Comm. in Daniele, + Comm. in proph. minores, + Comm. in evang. Matth., + Comm. in IV epist. Paulinas, + Tract. LIX in Psalmos, + Tract. in Psalmos series altera,	+ Tract. in Marci evang., + Homilia in evang. sec. Matth., + Homilia in Lucam, de Lazaro et divite + Homilia in Joh. Evang., + Homilia in nativitate Domini + Sermones (de die Epiphaniarum, de Quadragesima, de Exodo, ad neophytos, in die dominica Paschae I-II, De oboedientia) (<i>PL</i> 23-26; <i>PL Suppl.</i> II, 17-326; <i>CCSL</i> 72-78) + Victorini comm. in Apoc.; recensio Hieronymi (<i>CSEL</i> 49)		

Nota: le opere interamente conservate sono indicate con (+), le opere frammentariamente conservate sono indicate con (*), le opere perdute sono indicate con (-). I contemporanei di Gerolamo morti dopo il 420 (Massimino ariano, Massimo di Torino, Pelagio, Giuliano d'Eclano, Prospero di Aquitania, Arnobio giov. e Agostino) non sono compresi nel prospetto.

Pur non potendo venire a capo del problema, a causa della perdita di così numerose opere di Vittorino, conviene tuttavia fare alcune considerazioni in merito. Da alcuni passi del commentario ai libri dei profeti traspare in Gerolamo, nel modo di esprimersi e nelle idee, lo spirito delle opere di Vittorino, per quanto ci è dato di poter valutare in base all'affinità con alcuni passi del commentario all'Apocalisse¹⁰¹. Nel commentario di Gerolamo alcuni concetti sono quasi certamente ripresi da Vittorino. I concetti e i principi di Vittorino sono presenti in tutti i passi delle opere di Gerolamo dove questi s'imbatte nel problema dell'interpretazione millenarista. In tutti questi passi Gerolamo si distanzia decisamente dal vescovo di Poetovio¹⁰². Il rapporto di contenuto tra Vittorino e Gerolamo risulta nel modo più chiaro nell'analisi delle differenze tra l'originale di Vittorino ed il rifacimento del commentario all'Apocalisse da parte di Gerolamo (probabilmente dell'anno 398). Prescindendo dal fatto che Gerolamo non concorda con l'esegesi millenarista di Vittorino, per cui scrisse *ex novo* il commentario agli ultimi capitoli dell'Apocalisse, le correzioni per la comprensione del dogma di Cristo (il che rivela lo sviluppo di questa alla fine del IV secolo) ed i ritocchi linguistici e stilistici, si può dire che entrambi i testi sono sostanzialmente uguali. In base a questo paragone si potrebbe ritenere che l'eredità di Vittorino negli scritti di Gerolamo sia piuttosto notevole. Tuttavia Gerolamo stesso ci esorta alla prudenza¹⁰³.

Dal rapporto di Gerolamo con le opere di Vittorino è possibile rilevare una delle principali cause per cui l'*opus* di Vittorino si è in tanta parte perduto. I commentari biblici di Gerolamo, linguisticamente migliori e dogmaticamente irreprensibili, offuscarono completamente quelli impacciati e dogmaticamente «so-

¹⁰¹ Vari passi relativi citati da HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVII ss.

¹⁰² Vedi pp. 330 ss.

¹⁰³ *In Mathaeum, Praefatio* (CCSL 77, 5): ... *Latinorum Hilarii, Victorini, Fortunatiani opuscula, e quibus... parva carperem...* Cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 333-338; II, 169-173; SC 423, 28 s.

spetti» del vescovo di Poetovio. Che Gerolamo sia veramente la causa principale della perdita della maggior parte delle opere di Vittorino lo si può desumere dal fatto che di tutte le sue opere si è conservata quella parte che Gerolamo aveva solamente «corretto» senza offuscarla con la sua opera ¹⁰⁴, mentre i commentari di Vittorino ai tre libri di Mosè, non commentati da Gerolamo, furono offuscati dai trattati di Ambrogio. Se si è conservato anche il testo originale di Vittorino del commentario all'Apocalisse, lo si deve a un puro caso. Tutti gli altri commentari di Vittorino – formalmente e contenutisticamente sorpassati e perciò «superflui» – sono stati spazzati dal tempo.

Prima della comparsa dei commentari di Gerolamo, quelli di Vittorino erano abbastanza diffusi nell'Occidente latino. Allo scoppio del conflitto origeniano i commentatori di Vittorino sostituirono in certo qual modo quelli di Origene, allora sempre più rari in circolazione ¹⁰⁵. Nel sec. V i commentari biblici di Vittorino furono del tutto offuscati da quelli di Gerolamo e vengono raramente menzionati. Molto probabilmente erano ancora conservati nelle biblioteche pubbliche nei grandi centri della cultura religiosa, e non solo in Italia ma anche in Africa, in Gallia e in Spagna ¹⁰⁶. Il colpo di grazia fu dato loro un secolo dopo dal cosiddetto Decreto gelasiano con cui furono proclamati, evidentemen-

¹⁰⁴ Vedi pp. 311 s. nn. 143 s.

¹⁰⁵ Un interessante episodio riporta OROSIUS, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* 3 (PL 31, 1214 = PL 42, 667 s.): *Tunc duo cives mei Avitus et alius Avitus, cum iam tam turpem confusionem* (sc. Priscilliani errore ortam) *per se ipsam veritas sola nudaret, peregrina petierunt. Nam unus Hierosolymam, alius Romam profectus est. Revers, unus rettulit Origenem, alius Victorinum; ex his duobus, alter alteri cessit: Priscillianum tamen ambo damnarunt. Victorinum parum novimus, quia adhuc paene ante editiones suas Victorini sectator cessit Origeni...* Cfr. anche HAUSSLER, *Prolegomena*, XI s.

¹⁰⁶ Il primo scrittore africano a utilizzare gli scritti di Vittorino fu LATTANZIO (*Divinae institutiones* 4,20; CSEL 19, 364 ss.; vedi *infra* p. 344 n. 265; FISCHER, *Die Einheit*; DULAËY, *Victorin* I, 316-319; II, 159 s.) poi (intorno al 380) il donatista TICONIO (*Fragmenta Comentariorum in Apocalypsim*; PL Suppl. I, 622-652) e AGOSTINO. Sulla conoscenza degli scritti di Vittorino in Africa, Gallia e Spagna nel V e VI sec. vedi DULAËY, *Victorin* I, 339-359; II, 174-186.

te a causa del millenarismo e dall'adesione alla dottrina di Origene, apocrifi¹⁰⁷. Ciò ebbe come conseguenza che questi scritti sparirono dalle biblioteche pubbliche, non furono più letti né studiati né copiati. Come unica eccezione si è conservato il commentario all'Apocalisse nel rifacimento di Gerolamo: non è stato colpito dall'avverso destino in quanto portava il marchio dell'autorità di Gerolamo. Il commentario fu spesso usato dagli scrittori occidentali dell'alto medioevo come uno dei rari commentari all'Apocalisse conservatosi dall'antichità, in quanto i commentari greci risultavano incomprensibili dal momento che non si conosceva il greco¹⁰⁸ (illustrazione n. 10).

Dal naufragio in cui nel V e nel VI secolo andarono perdute le opere di Vittorino si sono salvati per fortuna due scritti: *Tractatus de fabrica mundi* e *Commentarius in Apocalypsim*.

¹⁰⁷ *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* 5,7 (ed. E. v. DOB-SCHÜTZ, Leipzig 1912, 13, 56, 84, 316 s.), elenca tra gli scritti che i cattolici debbono evitare (*a catholicis uitanda sunt*) anche *opuscula Victorini Petabionensis apocrypha* (su questa raccolta, scritta probabilmente all'inizio del sec. VI nella Gallia meridionale, vedi A. DI BERARDINO, *Patrologia* IV, Genova 1996, 129 s.).

¹⁰⁸ Certamente conoscevano l'opera di Vittorino e ne attinsero nei propri commenti alla Rivelazione i seguenti autori: PRIMASIUS, il vescovo di Hadrumetum in Africa alla metà del VI sec. (*Commentarius in Apocalypsim*; CCSL 92); APRINGIUS, il vescovo in Pax Julia (Béja, Portogallo), che scrisse intorno al 540 un commento alla Rivelazione (M. FÉROTIN, *Apringius de Béja, son Commentaire de l'Apocalypse*, Paris 1900; *PL Suppl.* IV, 1221-1248; HAUSSLEITER, *Prolegomena*, LII s.); AMBROSIUS AUTPERTUS, *Expositiones in Apocalypsim* (CC *Cont.Mediev.* 27-27A-27B; prima dell'anno 772 nell'Italia meridionale); BEATUS, *In Apocalypsim libri XII* (ed. H.A. SANDERS, *Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 7, 1930, specialmente 303, 330, 334, 343, 457, 460; intorno al 776 in Spagna, l'autore leggeva forse l'originale di Vittorino); ALCUINUS, *Commentariorum in Apocalypsim libri V* (*PL* 100, 1085-1156; vedi specialmente *Praefatio*, 1087; prima dell'anno 804); INCERTUS AUTOR, *Commentarius in Apoc.* (del IX sec.; rec. G. RAPISARDA LO MENZO, «Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica» 16, 1966, 1-137, spec. 125; EADEM, *La tradizione manoscritta di un Commentarius in Apocalypsin*, «Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica» 15, 1965, 119-140; vedi anche J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XLVII e RAPISARDA, *I quattro cavalieri*); BEDA, *Explanatio Apoc.* (*PL* 93, 129-206; molto probabilmente leggeva Vittorino; vedi H. 20, apparato critico); WALAHFRIDUS STRABO, *Apoc. beati Joannis* (*PL* 114, 709-752; prima dell'anno 849); HAYMO, *Exp. in Apoc. beati Joannis libri VII* (*PL* 113, 937-1220; intorno all'843); BERENGAUDUS, *Exp. super septem visiones libri Apoc.* (*PL* 17, 765-970, IX sec., «Ps. Ambrosius»). Numerosi commentatori latini della Rivelazione, fino a Gioacchino da Fiore, sono citati da ALLO, *Saint Jean*, CCXLVI ss.; vedi anche H. BARCLAY SWETE,

5. Il trattato sulla creazione (struttura) del mondo

Il «Codex Lambethanus» del X o dell'XI secolo contiene oltre a una serie di scritti brevi anche uno dal titolo «Tractatus Victorini de fabrica mundi» che già il primo editore G.W. Cave nel 1688 attribuì, in base alle caratteristiche linguistiche e alle idee millenariste, giustamente al vescovo di Poetovio Vittorino ¹⁰⁹.

Il *Tractatus* sembra essere, per quanto riguarda la lingua e lo stile, una delle opere del primo periodo, anteriore comunque al Commentario all'Apocalisse ¹¹⁰. Si tratta della prima opera del genere nella letteratura cristiana latina. Delle opere che la precedettero in greco si possono fare solo supposizioni. Mentre l'interpretazione allegorica della Genesi ed il simbolismo dei numeri denunciano l'influsso di Origene ¹¹¹, la composizione dell'opera, la tematica e l'estensione, l'interpretazione millenarista ed il grande interesse per la cronologia indicano piuttosto l'influsso di Ippolito. Ambedue, Origene e Ippolito (forse gli unici predecessori del nostro autore), scrissero il trattato sui sei giorni della Genesi, andati entrambi perduti ¹¹². Si tratta di un breve trattato sulla setti-

Commentary on Revelation, Grand Rapids (Michigan) 1977, CCI ss. Sulla conoscenza di Vittorino dal VI al IX sec. vedi DULAHEY, *Victorin* I, 359-365; II, 186-189.

¹⁰⁹ DULAHEY, SC 423, 23-28 (saggio introduttivo), 136-149 (edizione critica con la traduz. francese), 215-231 (commento filologico); edizioni, traduzioni e commenti: HAUSSELEITER, CSEL 49, 1-9; *Prolegomena*, XXVII ss.; PL 5, 301-316; WALLIS, *Translations*, 341-343 (traduzione inglese); DANIELOU, *Les origines*, 111-116; lo studio fondamentale: DULAHEY, *Victorin* I, 4-36; II, 16-19).

¹¹⁰ HAUSSELEITER, *Prolegomena*, XXX. La lingua di Vittorino è nel Trattato ancor più influenzata dal greco che nel Commentario. Qui l'autore usa tutta una serie di grecismi, soprattutto per quanto riguarda i termini tecnici cristiani quali *tetras* (cap. 3), *parascene* (cap. 4), *allophylus* (capp. 5; 6), *thronus* (capp. 8; 10; nel Commentario usa sempre il termine latino *solium*), *pentecoste* (cap. 8). vedi H., 167 ss., *Index verborum*). Una evidente differenza di stile nei due scritti è che nel Trattato l'autore usa il pronome dimostrativo *iste* = *hic* sempre dopo il nome corrispondente, nel Commento invece prima di esso (H. 184, voce *iste*); cfr. con le simili conclusioni DULAHEY, *Victorin* I, 26; II, 16; SC 423, 23.

¹¹¹ BARDY, *Victorin*, 2284.

¹¹² Lo scritto di Ippolito dal titolo *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* è citato da EUSEBIUS, *HE* 6,22 (SC 41, 122) e da HIERONYMUS, *De viris illustribus* 61 (PL 23, 671; vedi p. 295 n. 100 e HARNACK, *Geschichte* II/2, 242). Lo scritto di Origene con questo titolo è citato

mana in cui Dio creò il mondo. La settimana della creazione, «regina di tutte le settimane» ¹¹³, non fu da Vittorino presentata sistematicamente come commentario al primo capitolo della Genesi: l'autore sottolineò alcuni elementi della narrazione biblica mentre ne escluse completamente alcuni altri. Lo scritto, per quanto riguarda la tematica per l'estensione, è coerente e in sé concluso: non si tratta insomma di un frammento di un più ampio commentario alla Genesi ¹¹⁴. Nell'introduzione l'autore fa alcune considerazioni sull'eccezionale rapidità con cui si formò una così perfetta e complessa opera, «ornamento» della grandezza di Dio ¹¹⁵.

L'autore concentrò il suo interesse sul primo e sul quarto giorno della Genesi, sui momenti cioè in cui Dio creò le parti «celesti» ossia le meno terrene del creato: la luce e le tenebre, ripartite temporalmente nel giorno e nella notte; il sole e la luna, con la conseguente divisione del tempo in anni, stagioni, mesi, giorni e ore. Dall'esegesi della creazione in questi due giorni traspare l'orientamento antropocentrico dell'autore secondo cui la creazione dell'uomo sarebbe stata il fine ultimo della sollecitudine divina. Già prima della creazione Iddio avrebbe avuto in mente l'uomo e avrebbe adattato ogni cosa creata alle future necessità dell'uomo: la divisione della luce in dodici ore diurne e notturne

da HIERONYMUS, *Epist.* 84,7 (ed. J. LABOURT IV, 134) in cui dice *nuper Ambrosius sic Exaameron illius (scilicet Origenis) compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basilii sequeretur*. Forse aveva simile contenuto anche lo scritto perduto di Ireneo *Περὶ ὁδοῦ*, citato da EUSEBIUS, *HE* 5,20,1 (SC 41, 61). Quale trattato sul numero sette questo scritto ha il suo predecessore nello scritto di Cipriano *Ad Fortunatum* (HIERONYMUS, *Epist.* 49,19; ed. J. LABOURT II, 147; DULAHEY, *Victorin* I, 28, 304; II, 150 s.).

¹¹³ *Tractatus* 1 (D. 138,9 s.): *omnium septimanarum regina*.

¹¹⁴ NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 187 riteneva erroneamente che si trattasse forse di un frammento perduto del commento alla Genesi.

¹¹⁵ *Tractatus* 1 (D. 138,2-7); sull'origine, lo sviluppo e il contenuto dell'immagine della creazione divina come *ornamentum* (κόσμος) della maestà divina, immagine che Vittorino riprese da Tertulliano (*Apologeticum* 17,1; CCSL 1, 117) vedi MEHLMANN, *Tertulliani Apologeticum*, 414 s. La celerità dell'azione (*incomprehensibilem celeritatem*) è stata sottolineata (per mezzo di Origene e Ippolito?) anche da AMBROSIUS, *Hexaameron* 1,2,5 (CSEL 32/1, 5 = PL 14, 124 C).

regolerebbe il lavoro ed il riposo dell'uomo, i corpi celesti regolerebbero il suo annuale ritmo di vita ¹¹⁶.

Vittorino attribuiva una particolare importanza al giorno mediano ossia al quarto giorno della creazione (*tetras*). Questo è indicato dal numero simbolico di quattro che per importanza resta indietro solo al perfetto numero simbolico di sette. Enumerando gli attributi principali del numero quattro (quattro elementi che compongono il mondo, quattro stagioni, quattro animali davanti al trono divino, quattro vangeli, quattro fiumi celesti, quattro generazioni di popoli da Adamo all'avvento del Salvatore) ¹¹⁷, ci colpiscono il confronto e l'uguale considerazione degli elementi del Vecchio e del Nuovo Testamento. Per Vittorino le due parti della Bibbia sono perfettamente equivalenti in quanto si completano e si confermano a vicenda. Questo è forse uno degli aspetti antimarcionisti dello scritto ¹¹⁸. Alla grande importanza del quarto giorno (l'odierno mercoledì) del vecchio testamento corrisponde l'importante avvenimento dei Vangeli: la cattura di Cristo ¹¹⁹.

Attenzione ancora maggiore dedica l'autore al sesto giorno della creazione (*parasceue*) in cui Dio creò dalla terra l'uomo, signore di tutte le creature viventi ¹²⁰. Avendo Iddio dato la precedenza allo spirituale davanti al terreno, prima del cielo e della ter-

¹¹⁶ *Tractatus* 2 (D. 138).

¹¹⁷ *Tractatus* 3 (D. 140,1-15); cfr. IRENAEUS, *Adversus haereses* 3,11,8 (SC 211, 160) e AMBROSIUS, *De paradiso* 14-18 (PL 14, 280 ss.); DULAËY, *Victorin* I, 30 ss.; II, 18 s.

¹¹⁸ Cfr. p. 342 e p. 344 n. 265 *infra*.

¹¹⁹ *Tractatus* 3 (D. 140,15-20). Sulla cronologia relativa alla cattura di Gesù gli autori dell'antichità non sono concordi. Mentre il giorno della morte di Gesù appare venerdì (per esempio HIPPOLYTUS, *In Daniele* 4,23 [SC 14, 187]), per il giorno del rapimento di Gesù vengono indicati giovedì (dalla maggior parte degli autori) e mercoledì (*Tetras, feria quarta*). Anche Vittorino pone al mercoledì questo avvenimento, motivandovi con ciò il digiuno (cfr. R. ARBESMANN, *Fasttage*, RAC 7 [1969], 510), così per esempio EPIPHANIUS, *Expositio fidei catholicae* 22 [PG 42, 825 B]). Il contemporaneo di Vittorino PETRUS I EPISC. ALEXANDRINUS (*Canon* 15 [PG 18, 508 B]) data al mercoledì la decisione dei Giudei di rapire Gesù (cfr. *Mt.* 26,1-5 e *Mk* 14,1). Sulla cronologia della cattura di Gesù cfr. DULAËY, *Victorin* I, 227; II, 110.

¹²⁰ *Tractatus* 4 (D. 140,1-4).

ra creò la luce, e prima dell'uomo gli angeli e gli arcangeli. Vittorino introdusse qui la teologia degli angeli, estranea alla Genesi (1-2,3) e la sviluppò nell'ultima parte del suo scritto. L'antropocentrismo dell'autore si manifesta di nuovo quando dice che Iddio creò l'uomo e gli angeli solo alla fine (sebbene gli ultimi dovessero essere, per importanza, creati per primi) perché non gli si rinfacciasse che erano essi ad aiutarlo nella creazione del mondo ¹²¹. Questa spiegazione, per la quale non troviamo nella Genesi alcun sostegno, dimostra che Vittorino attribuiva all'uomo e agli angeli la capacità di concreate la natura.

Al sesto giorno della Genesi (venerdì) corrisponde anche un importante avvenimento della vita di Gesù: la morte sulla croce. Come nella descrizione del mercoledì così anche in quella del venerdì incontriamo una serie di elementi del Vecchio e del Nuovo Testamento, dove però la vicendevole corrispondenza ha un peso ancora maggiore: lo stesso giorno in cui Dio creò l'uomo, Gesù con la sua passione redense il genere umano.

¹²¹ *Tractatus 4* (D. 140,4 - 142,12): *Prius tamen angelos atque archangelos creauit, spiritalia terrenis anteponebat...* Idcirco autem prius opera sua consummauit, quam angelos crearet et hominem fabricaret, ne forte adiutores se fuisse falsa dictione adseuerarent (un po' diverso H. 4,26 - 5,7; cfr. D. 218). Secondo Vittorino gli angeli sarebbero stato creati appena il sesto giorno, cioè lo stesso giorno dell'uomo, ma immediatamente prima di lui. Nessuno scrittore cristiano dei primi secoli (eventuale eccezione è solo TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 2,10,2 [CCSL 1, 487,25 s.]) pose la creazione degli angeli in un tempo così vicino a quello dell'uomo, mettendo entrambi sullo stesso piano. Secondo gli scrittori giudei gli angeli sarebbero stati creati all'inizio della Genesi, il primo o il secondo giorno della creazione (J. MICHL, *Engel III [jüdisch]*, RAC 5 [1962], 68; 84). Anche i pensatori cristiani dei primi secoli ponevano la creazione degli angeli all'inizio della Genesi; gli angeli sarebbero stati creati sia contemporaneamente alla creazione della materia come antidoto spirituale sia il primo giorno della genesi contemporaneamente alla creazione della luce (la creazione della luce contemplava anche la creazione degli angeli; cfr. AUGUSTINUS, *De civitate dei* 11,9,32 [ed. D.S. WIESEN, LCL/Aug. III, 1968, 460] e J. MICHL, *Engel IV [christlich]*, RAC 5 [1962], 116 s.). Piuttosto insolita è la dimostrazione di Vittorino secondo cui Iddio avrebbe creato gli angeli e gli uomini a conclusione della genesi. Da questa dimostrazione si potrebbe dedurre una punta di antignosticismo; secondo alcuni gnostici sarebbero stati gli angeli a creare il mondo collaborando alla creazione dell'uomo (cfr. IRENAEUS, *Adversus haereses* 1,22,1; 1,23,2; 1,24,1; SC 264, 308, 314, 320 ss.; SC 263, 281 s., 284 s. [con la citazione delle altre fonti]; J. MICHL, *Engel III [gnostisch]*, RAC 5, 104 s.); con questa immaginazione polemizzava poi anche AMBROSIVS, *Hexameron* 6,40 [PL 14, 257 B]). Cfr. anche DULAIEY, SC 423, 219.

La descrizione della Genesi si conclude con la descrizione del settimo giorno (*sabbatum*), quando Dio riposò e benedisse la sua opera. Questa descrizione è in Vittorino manifestamente anti-giudaica. L'autore motiva il suo atteggiamento anti-giudaico con attributi esteriori (i giudei festeggiano il sabato, mentre i cristiani non festeggiano questo giorno ma si preparano, con il digiuno, all'eucaristia domenicale) a quelli del contenuto (Cristo rifiutava il sabato)¹²². Anti-giudaico è ugualmente l'atteggiamento nell'enumerazione degli esempi tratti dalla storia di Israele, quando i dignitari della Bibbia trasgredirono il comandamento della festività del sabato ancor prima che l'avesse fatto – di proposito – Cristo¹²³. Con il settimo giorno (sabato) si conclude il ciclo della creazione. Nella descrizione del sabato Vittorino, nonostante l'atteggiamento anti-giudaico, ricadde nel giudaismo: delineando infatti l'immagine della settimana cosmica interpretò millenaristicamente il significato del sabato nella prospettiva della vita umana sulla terra¹²⁴.

Nella vita cristiana il giorno del sabato è superato. I cristiani festeggiano l'ottavo giorno, la domenica (*dies dominicus, dies octavus*)¹²⁵, che resta fuori della settimana della genesi. L'eccezionale importanza di questo giorno trova in Vittorino la spiegazione con il fatto che in questo giorno Iddio compirà il suo giudizio e pertanto esso significherà per i cristiani l'inizio della vita nel cielo¹²⁶.

¹²² *Tractatus* 5 (D. 142,1-7). Sulla polemica degli scrittori cristiani dei primi secoli contro il sabato giudaico vedi Th. KLAUSER, *Fest*, RAC 7 (1969), 763.

¹²³ *Tractatus* 5-6 (D. 142,7-13; 220-224 [commento]); DULAËY, *Victorin* I, 32 s.; II, 19.

¹²⁴ *Tractatus* 6 (D. 142,11 - 144,19; 225 [commento]); cfr. DULAËY, *Victorin* I, 264 s.; II, 132; pp. 336 s. *infra*.

¹²⁵ *Tractatus* 5 (D. 142,2-4; 222 [commento]); cfr. anche *PL* 5, 308 C-D; H. DUMAINE, *Dimanche*, DACL 4/1 (1920), 858-994, specialmente 879 ss. e H. AUF DER MAUER, *Feiern im Rhythmus der Zeit* 1. *Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg 1983, specialmente 35-49.

¹²⁶ *Tractatus* 6 (D. 142,-14); cfr. BARNABAS, *Epist.* 15, 8b-9 (SC 172, 186 ss.) e DUMAINE, *Dimanche*, 882.

Al ciclo della creazione del mondo in sette giorni corrisponde l'eccezionale e simbolico significato del «perfetto» numero sette. Ai sette giorni corrispondono sette spiriti, secondo il profeta Isaia forme fenomeniche dello Spirito Santo ¹²⁷. Alla concezione dello Spirito Santo in sette forme corrisponde l'immaginazione plastica dei cicli che si dividono in sette sfere celesti. Ogni sfera celeste corrisponde a un giorno della genesi e a una delle forme fenomeniche dello Spirito santo. L'ultima sfera celeste, la più vicina alla terra, è la sfera dello spirito del timor divino, donde arrivano all'uomo visibili segni divini, quali il tuono, il lampo ed il fulmine; questa sfera corrisponde al settimo giorno della genesi (sabato) in cui Dio (*uerbum*) benedisse e consacrò l'uomo ¹²⁸. La divisione della creazione del mondo in sette giorni e nelle sette forme fenomeniche dello Spirito santo si riflette nel fatto che il numero sette appare dappertutto nella vita celeste e in quella terrena ¹²⁹.

¹²⁷ *Tractatus* 7 (D. 144,1-8; 225 [commento]).

¹²⁸ *Tractatus* 7 (D. 144,8 - 146,27; 226 s. [commento]). Anche in questo passo la narrazione di Vittorino rispecchia il suo antropocentrismo. Secondo la *Genesi* 2,3 l'Idio benedisse e santificò il settimo giorno a conclusione della creazione, pertanto la sua benedizione si riferisce all'intera creazione e non solo a quella dell'uomo come vorrebbe Vittorino. L'idea dei sette cieli (DANIÉLOU, *Théologie*, 236), si riscontra già in IRENAEUS (*Demonstratio praedicationis apostolicae* 9; SC 62, 44 s.) e in HIPPOLYTUS (*In Daniele* 2,29; SC 14, 120 s.). Nel cap. 7 Vittorino nomina il Creatore - secondo *Jo.* 1,1-3 - *uerbum*, prima e dopo adopera invece altri termini come *deus*, *dominus*, *Jesus*, *Christus*, *homo Christus Jesus* (cfr. NICETA DE REMESIANA, *De divinis appellationibus*; ed. A.E. BURN, 1-5).

¹²⁹ *Tractatus* 8 (D. 146,1-11; 227 s. [commento]). Vittorino enumera, basandosi sulla Bibbia, addirittura venti casi di ripetizione del numero sette e un caso per 63 (= 9 x 7). Probabilmente compilò il catalogo sotto l'influsso di CIPRIANO (*Testimonia adversus Iudaeos* 1,20 [PL 4, 689]; cfr. anche Ps. EPIPHANIUS, *Tract. de numeris mysticis* [PG 43, 515 C ss.] e KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, 474). Probabilmente si riferisce anche a Vittorino il pensiero di HIERONYMUS, *Epist.* 36,7 (ed. J. LABOURT II, 56): *Nonnulli septenarium numerum plenum et perfectum interpretantur de multis scripturarum locis testimonia contrabentes...* (cfr. A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduction* IV, 20, 238). Ha senso se colleghiamo il dato di Vittorino sulla durata della vita di Cristo nel frammento cronologico (49 anni; vedi p. 283 n. 54) con l'idea del significato del numero 7 nella vita di Cristo (*Tractatus* 9 [D. 148,17-19; 320]: *Humanitatem quoque suam septenario numero consummat: natiuitatis, infantiae, pueritiae, adolescentiae, iuuentutis, perfectae aetatis, occasus*). Le sette età della vita (secondo Filone e Ippocrate; cfr. HOLZ-

Per quanto riguarda il contenuto, il trattato raggiunge il suo culmine nel penultimo capitolo dedicato alla relativa sincronizzazione cronologica e in parte anche contenutistica della genesi e della vita di Cristo come due essenziali parti del Vecchio e del Nuovo Testamento. Ad ogni importante avvenimento della vita di Cristo corrisponde cronologicamente (secondo il giorno) qualche avvenimento della genesi del mondo. Innanzitutto si può rilevare la sincronizzazione della creazione del mondo con l'avvento del Redentore. Lo svolgimento di Vittorino rispecchia un grande interesse dell'autore per la cronologia – lo testimonia anche il frammento già citato sulla cronologia della vita di Cristo. Gli schemi cronologici della vita di Cristo concordano perfettamente in entrambi gli scritti e parlano pertanto in favore della tesi secondo cui uno solo sarebbe l'autore dei due scritti ¹³⁰. Vittorino tiene

MEISTER, *Chronologia* [come nella n. 54], 101) divise per sette fanno 49 anni; il significato di questo numero, che simboleggia Cristo come somma perfezione, sottolinea Ps.CYPRIANUS, *De Pascha computus* 17 (PL 4, 961 s.; cfr. DANIELOU, *Les origines*, 112 s.). Anche l'opera di Cristo tra i Giudei, con la quale si era rivelato Dio (*Tractatus* 9; D. 148,19-25), si manifestava in sette modi: distribuendo il cibo e la bevanda (*Mt.* 14,13 ss.), ritirandosi di fronte al pericolo (*Mt.* 4,12), distendendosi sulla poppa della nave e poi camminando sull'acqua e calmando i venti (*Mt.* 14,22 ss.; *Mc.* 4,35 ss.), guarrendo gli ammalati (*Mt.* 14,34 ss.), soprattutto i paralitici (*Mt.* 9,1 ss.), i ciechi (*Mt.* 9,27) ed i sordi e muti (*Mt.* 15,29 ss.; 9,32 ss.). Vedi DULAËY, *Victorin* I, 117 ss.; II, 62 ss. (l'analisi fondamentale).

¹³⁰ *Tractatus* 9 (D. 146,1 - 148,2; 228 ss. [commento]). Possiamo rappresentare la sincronizzazione della vita di Cristo e della Genesi di Vittorino con il seguente schema:

<i>ea die Gabriel angelum Mariae uirgini euangelizasse</i>	<i>qua die</i>	<i>draco Euam seduxit</i>	<i>feria I</i>
<i>ea die spiritum sanctum Mariam uirginem inundasse</i>	<i>qua</i>	<i>lucem fecit</i>	<i>feria I</i>
<i>ea die in carne esse conuersum</i>	<i>qua</i>	<i>terram et aquam fecit</i>	<i>feria III</i>
<i>ea die in lacte esse conuersum</i>	<i>qua</i>	<i>stellas fecit</i>	<i>feria IV</i>
<i>ea die in sanguine (scilicet esse conuersum)</i>	<i>qua</i>	<i>terra et aqua fetus susos ediderunt</i>	<i>feria V</i>
<i>ea die in carne esse conuersum</i>	<i>qua</i>	<i>hominem de humo instruxit</i>	<i>feria VI</i>

conto nell'esegesi biblica della tipologia Cristo – Adamo (la morte di Cristo – la caduta di Adamo) ovvero di Maria – Eva (l'annunciazione di Maria – il peccato di Eva) e mostra interesse per l'anatomia quando accenna a diverse fasi nella formazione del corpo di Cristo prima della nascita¹³¹. L'ultimo capitolo è dedicato alla divisione dodecimale del giorno e della notte in ore – alla quale corrispondono i dodici angeli della luce e dodici delle tenebre, immagine di 24 *seniores* sedenti intorno al trono divino¹³².

<i>ea die natum esse Christum</i>	<i>qua</i>	<i>hominem finxit</i>	<i>feria VI</i>
<i>ea die esse passum</i>	<i>qua</i>	<i>Adam cecidit</i>	<i>feria VI</i>
<i>ea die resurrexisse a mortuis</i>	<i>qua</i>	<i>lucem fecit</i>	<i>feria I</i>

Con questo schema cronologico concorda il calcolo nel frammento (MORIN, *Notes*, 459): *Ex quo supputatur eodem die Dominum fuisse conceptum quo et resurrexit*; entrambe le espressioni corrispondono all'atto iniziale della Genesi (*qua lucem fecit*). L'aggiunta nel manoscritto padovano del XV sec. (p. 283 s. n. 54) che completa e corregge il precedente schema cronologico, non è evidentemente opera di Vittorino per due motivi: (a) Non concorda con lo schema di sincronizzazione di Vittorino (*feria VI* (venerdì) *annunciatus*; *fer. I* (domenica) *natus*; *fer. V* (giovedì) *baptizatus*; *fer. VI* (venerdì) *passus*). Secondo Vittorino Cristo fu concepito di domenica (*feria I*; nello stesso giorno cadono la creazione della luce, la seduzione di Eva da parte del serpente, la risurrezione di Cristo; nel frammento cronologico [p. 283 s. n. 54] Vittorino cita la data della concezione di Cristo, *VIII Kal. Apr.* = 25. 3). Sarebbe nato il venerdì (*feria VI*; lo stesso giorno Iddio creò l'uomo, lo stesso giorno cadde Adamo e lo stesso giorno fu ucciso Cristo; al venerdì posero la nascita di Cristo anche IRENAEUS, *Adversus haereses* 5,23,2 (SC 153, 292) e HIPPOLYTUS, *In Daniele* 4,23; SC 14, 187; un'altra volta (vedi *Chronicon Paschale*, PG 92, 497 A) anche al martedì (cfr. HOLZMEISTER, *Chronologia* [come nella n. 54], 45). (b). L'autore dell'aggiunta («Hieronymus») usa per i giorni espressioni latine, Vittorino usa invece quelle greche (con l'eccezione di *dies dominica* in *Tract.* 5; D. 142,3). Cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 34 s.; II, 153 n. 66.

¹³¹ DANIELOU, *Les origines*, 115 s. Già IRENAEUS, *Adversus haereses* 5,23,3 (SC 153, 292) collegò la caduta di Adamo con la morte di Cristo, mentre per la coincidenza della caduta di Eva con l'annunciazione di Maria non vi è alcuna testimonianza anteriore a Vittorino.

¹³² *Tractatus* 10 (D. 148,4-10; 230 [commento]; DULAHEY, *Victorin* I, 35 s., 116 s.). Secondo il parere della maggior parte degli studiosi i 24 *seniores* nell'Apocalisse 4,4 sono l'immagine visionaria del collegio dei patriarchi del Vecchio Testamento. L'immagine secondo cui i *seniores* davanti al trono di Dio sarebbero gli angeli si riscontra soprattutto in Oriente, mentre in Occidente solo eccezionalmente. Vedi J. MICHL, *Engel IV (christlich)*, RAC 2 (1962), 114 e 176; DANIELOU, *Les origines*, 116; IDEM, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, 131 ss. Sulla rappresentazione della scena nel mosaico di S. Paolo a Roma (metà del V sec.) vedi R. PILLINGER, *Die Tituli Historiarum*, Wien 1980, 116 s.; fig. 76.