

Considerando lo scritto nel suo insieme, si deduce che non si tratta solo della dissertazione sulla genesi e sulla struttura del mondo ¹³³ ma, con la ricerca di sincronizzazione fra il Vecchio e il Nuovo Testamento, anche sulla settimana cristiana, per la parte molto importante dei numeri simbolici di 4, 7 e 12, e addirittura sul significato di questi numeri. Il simbolismo dei numeri emerge soprattutto in relazione al problema della visione che l'autore ha della storia dell'umanità e della vita dell'uomo sulla terra, di cui si potrebbe dire che è essenzialmente teologica. Vittorino divide la storia dell'umanità dalla creazione del mondo fino alla venuta del Redentore in quattro periodi (*generationes populorum*) i cui punti di riferimento principali sono rappresentati dai patriarchi biblici (Adamo - Noè - Abramo - Mosè - Cristo) ¹³⁴. La vita sulla terra si divide in sette periodi di 1000 anni ciascuno che corrispondono ai singoli giorni della genesi. La vita dell'umanità raggiunge il suo culmine con il settimo millennio in cui Cristo dominerà sulla terra con i suoi eletti ¹³⁵.

Il numero «perfetto» di sette non governa solo la vita dell'umanità ma, con l'esempio di Cristo, anche la vita di ogni singolo: questa infatti si divide sostanzialmente, come nelle concezioni antiche (Ippocrate) riprese dai pensatori cristiani (Ireneo), in sette periodi ¹³⁶.

Dallo scritto di Vittorino traspare anche qualche elemento della cultura profana. Possiamo addirittura supporre che l'autore abbia attinto anche agli elementi della filosofia (pagana) antica. Indipendentemente infatti dalla tradizione biblica (tuttavia non in contrasto con la tradizione tardogiudaica e cristiana) enume-

¹³³ Su entrambi i significati del termine *fabrica* cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 36 e SC 423, 216.

¹³⁴ *Tractatus* 3 (D. 140,10-13; 217 [commento]). Egli riprese questa periodizzazione adattandola da IRENEO, *Adversus haereses* 3,11,8 (SC 211, 168 ss.: Adamo - Noè - Mosè - Gesù; tuttavia *Fragm. gr.* 11 così come Vittorino: Noè - Abraham - Mosè - Gesù); vedi anche SC 210, 286). Cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 274, 287 s.; II, 46 n. 81.

¹³⁵ *Tractatus* 6 (D. 144,17-19); DULAHEY, *Victorin* I, 264-267; cfr. pp. 332 ss.

¹³⁶ *Tractatus* 9 (D. 148,17-19; 230 [commento]); cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 288; II, 146.

ra i quattro elementi di Empedocle ¹³⁷. Alcuni fatti mostrano anche il suo interesse per la storia, che non traspare solo dal suo interesse per la cronologia e per la periodizzazione (in corrispondenza peraltro con la concezione cristiana) ma soprattutto dall'osservazione secondo cui il Maccabeo Mat(t)atia uccise nel giorno di sabato «il prefetto del re siro Antioco». Vittorino non aveva potuto trovare questo dato nel Vecchio Testamento: forse lo trovò nella letteratura polemica anti giudaica. Latinizzò comunque a senso la terminologia biblica del periodo ellenistico nello spirito della terminologia del suo tempo ¹³⁸.

6. Commentario all'Apocalisse

Dei commentari biblici di Vittorino si è conservato quasi interamente il Commentario all'Apocalisse, e precisamente in un unico manoscritto del XV secolo, pubblicato per la prima volta solo nel nostro secolo e recentemente presentato nell'edizione emendata e completata ¹³⁹.

Vittorino è il primo della serie dei (rari) commentatori latini all'Apocalisse dell'antichità. Anche tra gli autori greci aveva ben pochi predecessori. Origene aveva intenzione di commentare l'A-

¹³⁷ *Tractatus* 3 (D. 140,4-5): *Mundus itaque iste ex quattuor elementis constat: igne aqua caelo terra*. Cfr. AMBROSIUS, *Exaameron* 1,20; 1,30 (PL 14, 132 B; 139 B) e A. LUMPE, *Elementum*, RAC 4 (1959), 1077, 1080, 1087.

¹³⁸ *Tractatus* 6 (D. 142,8-10; 223 [commento]; sul passo vedi M. DULAHEY, *Vittorino* I, 111 s., 301, segnalando TERTULLIANUS, *Adversus Iudeos* 4,10). In *1 Macc.* 2,25 si menziona l'uccisione «dell'uomo del re» (*ἄνδρα τοῦ βασιλέως* in *Septuaginta* ossia *virum, quem rex Antiochus miserat* nella Vulgata), evidentemente dignitario del re. Si tratta comunque di Nicanor citato in *2 Macc.* 14,12; 15,1-35, il cui titolo (*στρατηγός*) Vittorino, coerente al suo tempo, tradusse con *praefectus* (in greco *ὑπαρχος*).

¹³⁹ HAUSSLEITER, *CSEL* 49 (1916), 11-154 (ristampa della edizione senza l'apparato critico in *PL Suppl.* I, 102-172; la traduzione inglese in WALLIS, *Translations*, 344-360); DULAHEY, *SC* 423 (1997), 43-131 (con la traduzione francese, commento [153-211] e l'annuncio della edizione nel *CCSL*).

pocalisse¹⁴⁰, mentre l'avevano commentata il martire Ippolito ed il discepolo di Origene Dionigi di Alessandria. Non essendosi però conservato nessuno dei due commenti, non si potrà mai sapere se e in quale misura Vittorino abbia attinto a questi due autori¹⁴¹.

Dal V/VI sec. il commentario di Vittorino era meno conosciuto nella forma originale che nel rifacimento di Gerolamo (dell'anno 398) e in due posteriori aggiunte al medesimo¹⁴². Tra il testo originale di Vittorino e la stesura di Gerolamo vi sono notevoli differenze rilevate tra gli altri anche da Cassiodoro e da Alcuino¹⁴³. Ed è lo stesso Gerolamo ad aiutarci a notare le differen-

¹⁴⁰ *Comment. in Mt. ser.* 49 (PG 13, 1673 D): ... *omnia haec exponere singillatim ... non est tempus huius; exponentur autem tempore suo in Revelatione Joannis...* Cfr. H. BARCLAY SWETE, *Commentary* (come alla p. 300 n. 108), CXCVIII e QUASTEN, *Patrologia I*, 322.

¹⁴¹ Hanno commentato prima di Vittorino alcuni passi dell'Apocalisse soprattutto: JUSTINUS (HIERONYMUS, *De viris ill.* 9 [PL 23, 625 A]); IRENAEUS (specialmente *Adversus haereses* 5,25-36 [SC 153, 309 ss.]), MELITO (*Fragm.* 5 [SC 123, 224]; cfr. EUSEBIUS, *HE* 4,26,2 [SC 31, 208 s.]) e HIERONYMUS, *De viris ill.* 24 [PL 23, 644]), CLEMENS ALEXANDRINUS (cfr. EUSEBIUS, *HE* 6,14,1 [SC 41, 106]) e TERTULLIANUS (specialmente *Adversus Marcionem* 3,13,10; 3,14,3; 3,24,3 [CCSL 1, 526,21 ss., 526,9 ss., 542,17 ss.]). Vedi anche ALLO, *Saint Jean*, CCXXXVII ss. L'esistenza del commentario di Origene dell'Apocalisse non è possibile confermarla (ALLO, *ibid.*; QUASTEN, *Patrologia I*, 322). Sullo scritto di Dionigi di Alessandria riferisce HIERONYMUS, *De viris ill.* 69 (PL 23, 679 s.): ... *et duo libri adversum Nepotem episcopum, qui mille annorum corporale regnum suis scriptis asseverat, in quibus de Apocalypsi Joannis diligentissime disputat...* Indubbiamente quest'opera non poteva servire da modello a Vittorino. Dall'ampio frammento, riferito da EUSEBIUS, *HE* 7,24,25 (SC 41, 201 ss.), risulta che Dionisio differiva da Vittorino in due essenziali punti di vista: era un grande oppositore del millenarismo (vedi p. 331 n. 220) e respingeva il parere secondo cui nel caso dell'evangelo di Giovanni e della Rivelazione si tratta del medesimo autore (cfr. J. QUASTEN, *Patrologia I*, 371 s.). Sullo studio dell'Apocalisse prima di Vittorino cfr. DULAËY, *Victorin I*, 129-147; II, 68-77.

¹⁴² HAUSLEITER, *Prolegomena*, XXX-LXXIV (cfr. anche IDEM, *Der chiliastische Schlußabschnitt*, 193-199); DULAËY, *Victorin I*, 19-24; brevemente anche in SC 423, 44. Sul problema del rapporto tra il testo di Vittorino e la rielaborazione di Gerolamo vedi DULAËY, *Jérôme*.

¹⁴³ CASSIODORUS, *De institutione divinarum litterarum* 9 (PL 70, 1122): ... *Apocalypsis vero... sancti Hieronymi expositione conspicua est: de quo libro et Victorinus saepe dictus episcopus difficillima quaedam loca breviter tractavit...* La notizia di Cassiodoro ha una colorazione soggettiva. Più obiettiva è l'informazione di ALCUINUS, *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque, Praefatio* (PL 100, 1087): *In Apocalypsin primus commentatus martyr Victorinus, quem sequens beatus Hieronymus quaedam quae ille juxta litteram intellexerat auferens, quaedam ex proprio adjiciens, unum in eam condidit*

ze nell'introduzione della sua stesura, dove esprime anche l'intenzione di scrivere personalmente il commentario originale all'Apocalisse. Evidentemente non poté realizzare il suo proposito, altrimenti non si sarebbe perduta ogni traccia dell'opera. L'introduzione di Gerolamo è scritta in forma di lettera ad un certo Anatolio, a noi ignoto, il quale gli aveva mandato il Commentario di Vittorino con la preghiera di rifarlo ¹⁴⁴.

Gerolamo si rese conto del rischio e della scabrosità dell'opera, soprattutto per le idee millenariste di Vittorino, corresse gli errori dei copisti e scrisse ex novo il commentario agli ultimi capitoli dell'Apocalisse, essendo stato quello di Vittorino inquinato dal millenarismo ¹⁴⁵. Il suo rifacimento era pertanto formale e di contenuto. Gerolamo migliorò la lingua e lo stile, non belli, di Vittorino e nelle citazioni dalla Bibbia introdusse una nuova e più elegante traduzione della stessa. Purgò completamente il libro di Vittorino della concezione millenaristica dal punto di vista dogmatico, sostituì in più passi l'ordine del testo di Vittorino; visti nell'insieme i suoi interventi nel testo di Vittorino furono però

librum, promittens, se in ea potissime laboraturum, si vitae spatium adesset: sed opus illud utrum impletum fuerit, incertum est.

¹⁴⁴ Prologus Hieronymi (D. 124,18-20 208 [commento]): *Si uita nobis comes fuerit et Dominus sanitatem dederit, tibi nostrum in hoc uolumine potissimum sudabit ingenium, Anatoli carissime.* R. ROGOŠIĆ (*Veliki Ilirik*, 100) riteneva che sotto questo personaggio si nascondesse il *praefectus praetorio Illyrici* negli anni 397-399 (cfr. PLRE II, 83 [Anatolius 1]) deducendo che questa prefettura comprendeva anche Poetovio. L'ipotesi è campata in aria in quanto manca ogni attendibilità delle fonti; non si sa nulla sui contatti di Gerolamo con gli alti funzionari nell'Ilirico. La città di Poetovio si trovava nella provincia del *Noricum Mediterraneum* e con ciò nella diocesi pannonica, e pertanto almeno dall'inizio del 397 in parte dell'Italia (V. GRUMEL, *L'Illyricum de la mort de Valentinien I^{er}* (375) à la mort de Stilichon (408), «Revue des Études Byzantines» 9 [1951], 5-46, specialmente 31 ss.; J. FITZ, *L'administration des provinces pannoniennes sous le Bas-Empire romain*, «Collection Latomus» 181 [1983], 76 s.). Ci potremmo aspettare molto difficilmente un indottrinamento teologico come quello Gerolamo attribuisce ad Anatolio, sebbene vi fossero anche eccezioni (una di queste è anche il *praef. praet.* Anatolius, amico di Giovanni Crisostomo, il quale gli scrisse una lettera dall'esilio [405] *Epist.* 205; PG 52, 726), e che Rogošić mette sullo stesso piano del nostro Anatolio. Secondo DULAËY, *Jérôme*, 201 (che si basa sul parere di Y.-M. Duval) Anatolio sarebbe uno sconosciuto monaco e vecchio amico di Gerolamo.

¹⁴⁵ Prologus Hieronymi (D. 124,4-12; 207 s. [commento]).

meno rilevanti di quelli ritenuti in passato ¹⁴⁶.

La composizione letteraria dell'opera è semplice e perfettamente in stile con i commentari biblici di allora. Vittorino aveva commentato i singoli capitoli dell'Apocalisse rivolgendo la sua attenzione, come sottolineò giustamente Cassiodoro, soprattutto ai passi più difficili ¹⁴⁷. Evitò le frequenti ripetizioni nell'Apocalisse in due modi: escludendo alcuni capitoli dal commento, o unendo i capitoli di contenuto affine in un'unica spiegazione ¹⁴⁸, o riassumendone i punti principali. Egli si atteneva al principio secondo cui bisogna commentare secondo il senso e non secondo l'ordine della narrazione. Egli fu pertanto il primo a scoprire la cosiddetta legge della ricapitolizzazione nella composizione letteraria dell'Apocalisse ¹⁴⁹.

La lingua di Vittorino è veramente stentata (come gli rimproverava Gerolamo): vi riscontriamo alcuni errori e specialmente un grande numero di voci prese in prestito nonché calchi dal greco ¹⁵⁰, tuttavia dallo svolgimento della trattazione traspare uno

¹⁴⁶ I principali risultati delle ricerche di DULAËY (*Jérôme*, 217-236): Gerolamo nella rielaborazione di Vittorino non si servì del commento alla Rivelazione di Tyconius; i suoi interventi nel testo di Vittorino sono parecchio minori rispetto a quanto immaginato da HAUSSELITER (*Prolegomena*, XXXVI ss.); in molti passi la cosiddetta versione di Gerolamo (CSEL 49) riporta in verità il testo di Vittorino.

¹⁴⁷ Cfr. n. 143; NAGY, *A Pannoniai*, 45.

¹⁴⁸ Vittorino non commentò il 9°, 15°, 16° e 18° capitolo della Rivelazione ma riunì l'interpretazione del 13° e del 17° nonché il 14° e il 17° capitolo. Sul problema dei dopponi nella Rivelazione vedi GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 29 ss.; LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 53 ss.

¹⁴⁹ *In Apoc.* 8,2 (D. 88,5-10); 11,5 (D. 98,4-13); cfr. P. E.-B. ALLO, *Saint Jean*, CCXL; GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 26; DULAËY, *Victorin* I, 102 s.; SC 423, 37 s.

¹⁵⁰ Alcune più significative divergenze dalle norme del latino classico: l'uso dell'accusativo al posto dell'ablativo e del dativo (H. 171); dell'indicativo al posto del congiuntivo e viceversa (H. 175, voce *coniunctivus pro indicativo*; 182, voce *indicativus pro coniunctivo*); l'uso del singolare al posto del plurale (H. 191; particolarmente interessante nel termine *passio*; vedi HOPPENBROUWERS, *Recherches*, 185), l'insolito uso dei tempi (H. 192), l'uso del comparativo e del superlativo al posto del positivo (H. 174; 186, voce *optimus*), l'uso dell'infinitivo al posto dell'*accusativus cum infinitivo* (H. 182 s.), l'uso caratteristico della preposizione (H. III Index, voci *in*, *per*, *postquam*), *studeo* con accusativo (H. 32,9), *ferturus* al posto di *laturus*, *odire* al posto di *odisse* (H. 46,8; 120,5; cfr. HANSON, *Patrick*, 111). Sulla terminologia di Vittorino vedi DULAËY, *Victorin* II, 193 ss.

spirito vivace e di ampie vedute. L'autore ravvivò l'argomentazione con l'introduzione della terminologia presa dalla vita militare e dal campo giuridico ¹⁵¹, adoperando una volta addirittura il proverbio ¹⁵². A volte si occupa di etimologia e cerca espressioni inusitate ¹⁵³. Si esprime molto volentieri giovandosi dei simboli dei numeri e delle parole ¹⁵⁴. Lo stile è ravvivato da numerose anafore, attrazioni, anacoluti ¹⁵⁵ e specialmente da un largo uso di sinonimi, dove molto spesso appare l'espressione latina e greca ¹⁵⁶. La sua terminologia è tipica della letteratura cristiana del sec. III e rispecchia le condizioni religiose e sociali al tempo delle persecuzioni dei cristiani, quando questi erano in evidente minoranza e spesso colpiti dall'autorità civile ¹⁵⁷.

¹⁵¹ In *Apoc.* 1,7 (D. 52,4: *uexillatio*); 12,3 (D. 100,5: *sub machina Antichristi*); 1,4 (D. 50,9-13; la spada come simbolo del potere giudiziario); 3,3; 5,2 (D. 62,20 s.; 76,18-22: la definizione popolare del testamento; cfr. pp. 343 s. n. 265 e B. KÜBLER, *Testament [juristisch]*, RE 5, A1,b [1934], 985); 5,2 (D. 76,32: *mandata*). Cfr. anche *testimonia*, *testis*, *tribunal* (DULAHEY, *Victorin* II, 193 s.; H. 193, *Index*).

¹⁵² *Qui cadit de alto cadit* (In *Apoc.* 2,1; D. 56,11). Cfr. A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, 17 e R. HÄUSSLER, *Nachträge zu A. Otto...*, Darmstadt 1968, 128 s. voce *altus*.

¹⁵³ In *Apoc.* 5,2 (D. 76,29 ss.).

¹⁵⁴ In *Apoc.* 1,7 (D. 54,18-24); 2,3 (D. 58,11-13); 5,3 (D. 78,11-14); 8,1 (D. 86,13 s.); 10,1 (D. 88 s.); 11,4 (D. 96; simbolo verbale con spiegazione); 1,6-7 (D. 52 s.; i simboli del numero sette); 13,3 (D. 108,18-20; 196 [commento]; il simbolo del numero 666). Cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 118 s.

¹⁵⁵ H. 172 s. (voci *anacoluthia*, *anaphorae*, *attractio substantivi*).

¹⁵⁶ *Abyssus* - *infernum* (una volta con il medesimo significato *tartarus gehennae*); *angelus* - *nuntius*; *anastasis* - *resurrectio*; *thronus* (solamente nel Trattato, vedi p. 301 n. 110) - *solium*, *sedes*; *ciuitas* (nel significato della greca polis) - *urbs*; *rufus* - *russeus* o *roseus*; *sancti* - *fideles* (cfr. HOPPENBROUWERS, *Recherches*, 187 e la seguente nota); *ἄγιος* - *sanctus* (la variante greca solo nella citazione biblica; D. 66,5 s. e 169 [commento]); *ruina* - *eversio* (come termini tecnici per apostasia; HOPPENBROUWERS, *Recherches*, 186 s.). Per tutti gli esempi vedi H., 167 ss.; M. LEUMANN - J.B. HOFMANN - A. SZANTYR, *Lateinische Grammatik* II, München 1972², 762 s.; DULAHEY, *Victorin* II, 193 s.

¹⁵⁷ L'anonimo autore del commento all'evangelo di Matteo (p. 285 n. 57) distingue gli uomini in cristiani buoni (*sancti*), cattivi cristiani (*peccatores*) e pagani (*impii*; *Fragm.* 14,16-28; 19,6; TURNER, *An exegetical fragment*, 237, 240). Simili espressioni incontriamo anche in Vittorino, il quale distingue gli uomini in buoni cristiani (*sancti* oppure *fideles*) e in cattivi cristiani, in pagani e in ogni sorta di delinquenti (In *Apoc.* 20,2 [D. 116,19 s.]: *impii*, *peccatores et uarii generis commissores*; 13,3 [D. 106,5 s.]: *persecutores*). Il termine *sancti* è adoperato da Vittorino come sostantivo solamente nel plu-

Il commentario contiene alcune testimonianze di fatti a lui contemporanei; ancor più numerosi sono i dati relativi al tempo in cui fu scritta l'Apocalisse e indirettamente lumeggiano il rapporto dell'autore con lo stato. Appena percettibili sono invece gli accenni autobiografici. Da essi traspaiono la modestia e l'umiltà dell'autore, due virtù così caratteristiche del cristianesimo primitivo. Tuttavia questi accenni offrono una base troppo poco sicura per poterne dedurre l'origine sociale ¹⁵⁸. Forse ha un riflesso autobiografico anche la testimonianza in cui l'autore allude alla persecuzione dei cristiani, alla (sua?) attività pastorale ed esprime la possibilità del suo martirio ¹⁵⁹.

Interessante è il punto di vista di Vittorino sull'autore, sul tempo e sulle circostanze in cui fu scritta l'Apocalisse. Secondo Vittorino fu scritta negli ultimi anni del governo di Domiziano. L'avrebbe scritta Giovanni quando fu relegato da Domiziano, a causa della sua fede, sull'isola di Patmos presso le coste dell'Asia Minore ¹⁶⁰. Dalla tradizione e da altri autori riprese il dato secon-

rale e si riferisce alla comunità dei fedeli in terra, come era l'uso di questo termine inizialmente, e non per i singoli con proprietà «sante» e per la comunità dei santi in paradiso (cfr. DELEHAYE, *Sanctus*, 29 ss. e HOPPENBROUWERS, *Recherches*, 185 s.). Per la professione della fede in Cristo Vittorino adopera il termine *confessio* comprendente due componenti di contenuto: a) essere cristiano; b) soffrire il martirio per la fede cristiana (*confessio laudis*; HOPPENBROUWERS, *Recherches*, 183 s.).

¹⁵⁸ Ha certamente sapore biografico la notizia sulle modeste facoltà (*Tractatus* 9; D. 146,2) come pure la notizia dei numerosi buoni cristiani, umili nella vita, poco istruiti nelle sacre scritture, tuttavia fermi nella fede, perciò giustamente considerati come pilastro e decoro della chiesa (*In Apoc.* 3,2; D. 60 s.; cfr. HANSON, *Patrick*, 111). Tra i pilastri annovera Vittorino sull'esempio di *Gal* 2,9 HIERONYMUS, *Apologia contra Rufinum* 1,2 [CCSL 79,2]). Sull'umiltà come virtù dei primi secoli del cristianesimo vedi A. DIHLE, *Demut*, RAC 3 (1957), 765 s.

¹⁵⁹ *In Apoc.* 10,3 (D. 92,3-5: ... *fructus loquenti et audientibus dulcissimus, sed praedicanti et perseverantibus in mandatis per passiones amarissimus*).

¹⁶⁰ *In Apoc.* 10,3 (D. 92,6-13; 185 s. [commento]): ... *hoc est, quoniam, quando hoc uidit Johannes, erat in insula Patmos, in metallo damnatus a Caesare Domitiano. Ibi ergo uidetur Johannes apocalypsim conscripsisse; et cum iam seniosem se putasset post passionem recipi posse, interfecit Domitiano omnia iudicia eius soluta sunt et Johannes de metallo dimissus est, et sic postea traditit banc eandem Apocalypsim quam a Domino acceperat* (cfr. *Apoc.* 1,9; DULAËY, *Victorin* I, 74 s.; II, 40 s.). Sulla persecuzione dei cristiani sotto Domiziano, che colpì soprattutto l'Asia Minore, v. FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 378 (243); P. KERESZTES, *The Imperial Roman Government and the Christian Church*

do cui Giovanni fu condannato al lavoro in miniera (o meglio cava di pietre) e fu liberato dopo la morte violenta di Domiziano, colpito dalla *damnatio memoriae* per cui tutti i suoi decreti furono invalidati ¹⁶¹. Vittorino identificava l'autore dell'Apocalisse con l'apostolo ed evangelista Giovanni, opinione prevalente degli autori cristiani nel secondo e nel terzo secolo ¹⁶². Dionigi Alessandrino (†265) che pure aveva scritto il commentario (oggi perduto) all'Apocalisse, espresse in merito seri dubbi ¹⁶³. Interessante è il contributo di Vittorino alla descrizione delle circostanze in cui fu scritto il vangelo di s. Giovanni. L'autore dice che nel tempo in cui si diffondevano pericolosamente «per il mondo» le eresie, i vescovi delle città vicine obbligarono Giovanni a scrivere il vangelo ¹⁶⁴. Con questa testimonianza Vittorino – come ci riferisce il

I, ANRW II, 23/1 (1979), 257 ss.; e D.L. JONES, *Christianity and the Roman Imperial Cult*, ANRW II, 23/2 (1980), 1033 ss. Sul periodo della stesura della Rivelazione vedi GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 54 s. e LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 52.

¹⁶¹ Vittorino attribuisce a Giovanni oltre all'esilio sull'isola di Patmos (cfr. J. SCHMIDT, *Patmos*, RE 18/4 [1949], 2147-2191, specialmente 2183 ss.) anche il lavoro nella miniera, del quale non riferisce alcuna fonte contemporanea. Vittorino fuse evidentemente in una punizione le due condanne a morte più vicine, cioè la condanna al lavoro nelle miniere e l'espulsione sull'isola (*Digesta* 48,19,28 pr.; cfr. KLEINFELLER, *Relegatio*, RE I A 1a [1914], 564 s.). Che il senato abbia interrotto dopo la morte di Domiziano tutti i suoi decreti e che in tal modo l'apostolo Giovanni sia potuto uscire dal confino riferisce EUSEBIUS, *HE* 3,20 (SC 31, 124) e *Chronica*, a. 96 (GCS/Euseb. 7, 193); cfr. ALLO, *Saint Jean*, CCXXX ss.

¹⁶² *Tractatus* 10 (D. 148,8 s.): *Apocalypsis Johannis apostoli et euangelistae*; cfr. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 247 s.; GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 51 s.; LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 47 ss.; DULAËY, *Victorin* I, 74; II, 39 n. 48.

¹⁶³ EUSEBIUS, *HE* 7,25 (SC 41, 204 ss.); LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 48 s.

¹⁶⁴ *In Apoc.* 11,1 (D. 92,1-8; 186 [commento]): *Nam et euangelium postea conscripsit. Cum essent enim Valentinus et Cerinthus et Ebion et cetera scola (Satanae) sparsa per orbem, conuenerunt ad illum de finitimis ciuitatibus episcopi e compulerunt eum, ut ipse testimonium conscriberet in Dominum.* Motivazione simile a quella di Vittorino citò IRENAEUS, *Adversus haereses* 3,11,3 (SC 211, 138), dopo di lui CHROMATIUS, *Tractatus in Mathaeum*, Prologus (CCSL 9 A, 185), del tutto uguale invece Gerolamo, il quale riprese nella sua redazione l'intero contenuto del testo di Vittorino, e nell'introduzione al commento dell'evangelo di Matteo scrisse (CCSL 77,2 s.): *Johannes... cum esset in Asia et iam tunc hereticorum semina pollularent Cerinthus, Hebionis et ceterorum qui negant Christum in carne venisse... coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Salvatoris altius scribere...* Questo testo di Gerolamo si differenzia da quello di Vittorino; Gerolamo accenna alle missioni di numerose chiese compiute da Giovanni mentre omette Valentino come eretico del perio-

Frammento Muratoriano – si avvicina alquanto alla tradizione romana, l'unica che tiene in considerazione tra i richiedenti oltre ai discepoli anche i vescovi ¹⁶⁵. Qui l'autore fece un errore cronologico accennando tra gli eretici pericolosi anche Valentino: questi però diffuse la sua dottrina nel secondo quarto del II secolo, ossia troppo in ritardo per poter influenzare Giovanni, il quale scrisse l'Apocalisse già «senior» ¹⁶⁶. Gerolamo si accorse dell'errore nella cronologia e nel suo commentario a Matteo lo corresse ¹⁶⁷.

Vittorino dimostrò i limiti della sua conoscenza storica in alcuni passi del Commentario. È indubbiamente erranea la sua constatazione, derivata probabilmente da Origene, secondo cui le deliberazioni del senato rappresentavano il fondamento giuridico generale per le persecuzioni dei cristiani ¹⁶⁸. In tutta la storia delle persecuzioni dei cristiani l'affermazione di Vittorino regge in un solo, eccezionale, caso: si tratta del processo contro il senatore(?) romano, il cristiano Apollonio del tempo di Commodo, pro-

do di Giovanni. Gli altri autori, i quali parlano delle circostanze in cui fu scritto l'evangelo di Giovanni, riferiscono che lo aveva scritto su ispirazione dello Spirito santo su insistenza dei discepoli (cfr. l'opinione di Clemente Alessandrino, riportata da EUSEBIUS, *HE* 6, 14,7 [SC 41, 107]). Cfr. FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 619 ss. (415); GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 273 ss.; DULAËY, *Victorin* I, 48 s.; II, 25 s.

¹⁶⁵ *Fragmentum Muratorianum* 9 ss.: *cohortantibus condiscipulis et episcopis suis...* (ed. C. KIRCH, *Enchiridion*, 95); FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 621 (415); DULAËY, *Victorin* I, 73; II, 39; G.M. HAHNEMANN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992, 188 ss.

¹⁶⁶ *In Apoc.* 10,3 (vedi n. 160). Sullo gnostico Valentino vedi QUASTEN, *Patrologia* I, 229 ss.

¹⁶⁷ Vedi sopra n. 164.

¹⁶⁸ *In Apoc.* 14,2 (D. 110,4-7): *Omnes enim passiones sanctorum ex decreto senatus illius semper sunt consummatae, et omne contra fidei praedicationem iam lata indulgentia ipsa dedit decretum in uniuersis gentibus*. Vittorino usa due volte il termine improprio di *decretum* per decisione del senato. La formulazione di Origene è più esatta di quella di Vittorino; Origene infatti tiene conto della legislazione senatoriale e di quella imperiale (*In librum Jesu Naue homilia* 9 [PG 12, 879]; *Contra Celsum* 1,3 [SC 132, 84]). Sulle conseguenze il *senatus consultum de sumptibus ludorum gladiatorum minuendis* del tempo di Marco Aurelio (circa 176) rivolto contro i cristiani (vedi S. RICCOBONO, *Fontes iuris Romani anteiustiniani* I, Florentiae 1968, 49 [294 ss.]; P. KERESZTES, *The Imperial Roman Government* [come nella nota 160], 303 s.). Sul ruolo del senato nella settima persecuzione (di Decio o di Valeriano?) dei cristiani cfr. COMMODIANUS, *Carmen apologeticum* 815 ss. (CCSL 128, 103 ss.; J. GAGÉ, *Commodien*, 370 s.). Cfr. DULAËY, *Victorin* I, 223 s.; II, 108.

cesso che si svolse in senato ¹⁶⁹. L'attività legislativa del senato nei periodi della persecuzione contro i cristiani era ridotta a problemi molto meno importanti. Dalla relazione di Origene si potrebbe dedurre che durante la persecuzione di Decio anche il senato aveva probabilmente un ruolo marginale. Il fondamento giuridico per i processi contro i cristiani erano le costituzioni imperiali, dalla metà del sec. III in poi in forma di editti ¹⁷⁰.

Vittorino espresse il suo rapporto verso lo stato romano interpretando la figura apocalittica della belva e della meretrice. La sua spiegazione è chiara e concreta: la belva e la meretrice simboleggiano lo stato romano. Le sette teste della belva apocalittica rappresentano i sette imperatori da Nerone a Domiziano. Enumerandoli, Vittorino mostra una generale conoscenza storica dei fatti successi due secoli prima, sbagliando solo in un dettaglio ¹⁷¹. L'identificazione dell'impero romano, secondo l'abituale etichetta delle monarchie orientali, ora con il «regno dei regni» ¹⁷² ora

¹⁶⁹ EUSEBIUS, *HE* 5,21 (SC 41, 63 s.); KERESZTES, *The Imperial Roman Government*, 304 ss.

¹⁷⁰ H. LAST, *Christenverfolgung II (juristisch)*, RAC 2 (1954), 1219 s.

¹⁷¹ In *Apoc.* 13,2 (D. 104 - 105,22, 194 [commento]): *Capita septem septem montes, super quos mulier sedet, id est ciuitas Romana... intellegi igitur oportet (tempus), quo scribitur Apocalypsis, quoniam tunc erat Caesar Domitianus. Ante illum autem fuerat Titus frater ipsius et Vespasianus pater ipsorum, Otho, Vitellius et Galba. Hi sunt quinque qui ceciderunt: unus est, ait, sub quo scripta Apocalypsis dicitur, scilicet Domitianus. Alius nondum uenit: Neruum dicit. Qui cum uenerit, breui tempore erit: biennium enim non impleuit... Hi odient meretricem - urbem scilicet dicit...* Vittorino elenca erroneamente la serie degli imperatori dell'anno 69 (la serie corretta sarebbe: Vitellius, Otho, Galba; cfr. D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt 1990, 102-107; l'ordine sarebbe esatto se l'autore si fosse riferito alle date dell'usurpazione, ciò che è invece improbabile. Sul problema molto complesso del simbolo relativo agli imperatori simboleggiati dalle sette teste sussistono sin dall'antichità in poi diverse interpretazioni (cfr. ALLO, *Saint Jean*, 280 ss.; L. BRUN, *Die römischen Kaiser in der Apokalypse*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 26 [1927], 128-151; LÄPPLE, *L'Apocalypse*, 39 s.; 152 ss.). Mentre la maggior parte degli interpreti prendeva in considerazione gli imperatori da Augusto a Domiziano (come ottavo) Vittorino iniziò l'ordine cronologico dalla morte di Nerone (il primo è Galba) fino a Nerva prendendo in considerazione tutti gli imperatori nell'«anno dei quattro imperatori». Cfr. DULAËY, *Victorin I*, 199 s.; II, 98.

¹⁷² In *Apoc.* 11,4 (D. 96,9; 13 s.): *regnum regnorum*. Gerolamo correggeva in *regnum Romanorum* (H. 101,14 s.; 103,1); cfr. DULAËY, *Victorin I*, 59 ss.

con la belva apocalittica ora con la meretrice apocalittica o con Babilone ¹⁷³ mostra un atteggiamento del tutto negativo verso l'impero romano. Assertore del millenarismo, Vittorino è del parere che la condizione per l'avvento del regno di Cristo stia nella distruzione di questo stato ¹⁷⁴. Vittorino può pertanto essere annoverato tra quei pensatori dei primordi del cristianesimo che vedevano nello stato laico romano l'opera del diavolo ¹⁷⁵. Vittorino definisce l'impero romano anche come regno dell'Anticristo ¹⁷⁶. Nella sua concezione dello stato romano l'idea dell'Anticristo ha una fondamentale importanza.

Vittorino attribuisce all'Anticristo una doppia immagine: una generale e una concreta. Secondo la prima l'Anticristo sarebbe un essere umano (o angelico?), nella sua essenza la negazione di Cristo e satana impersonato. Dalle sue deduzioni non si chiarisce ancora la relazione tra Cristo e satana: egli infatti adopera talora tutte e due le espressioni come sinonimi, a volte invece dà l'impressione che l'immagine del mostro satanico si ritiri di fronte alla figura dell'uomo con potenza diabolica o alla figura del satana incarnato ¹⁷⁷. Nella figurazione concreta l'Anticristo è l'im-

¹⁷³ *In Apoc.* 8,2 (D. 88,13 s.); 13,2 (D. 106,22); cfr. NAGY, *A Pannoniai*, 50.

¹⁷⁴ *In Apoc.* 1,1 (D. 46,14 s.).

¹⁷⁵ In questo senso Vittorino si distacca da Origene, il quale mantiene in sostanza un atteggiamento condiscendente nei confronti dello stato (*Contra Celsum* 2,30 [SC 132, 360 s.]) avvicinandosi al pensiero di Ippolito il quale vedeva nello stato romano una creazione satanica (*Commentarius in Daniele* 4,5; 4,9 [SC 14, 169 s.; 173]; *De Christo et Antichristo* 25; 49; 54 [PG 10, 748 A; 768 B; 775 A-B]). Cfr. J. KOLLWITZ, *Christus II* (Basileus), RAC 2 (1954), 1259; K. ALAND, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, ANRW II, 23/1 (1979), 81 ss., 220 ss.; PASCHOU, *La doctrine*, 56 s.; STROBEL, *Das Imperium*, 118-128 (l'autore valuta la relazione di Ippolito verso lo stato troppo generosamente).

¹⁷⁶ *In Apoc.* 12,3 (D. 102,11 s.): *Septem capita, septem reges Romanos, ex quibus et Antichristus...* Sul regno dell'Anticristo in Vittorino sostanzialmente DULAËY, *Victorin* I, 196-207; II, 97-102.

¹⁷⁷ Nello scritto l'Anticristo viene citato 22 volte, però solo in sei passi si ha l'impressione di quale fosse la sua immagine presso Vittorino. L'Anticristo compare tre volte come sinonimo di satana (*In Apoc.* 11,4 [D. 96,7: *bestia de abyssu*]; 12,6 [D. 102,4: *draco magnus, anguis antiquus*]; 13,3 [D. 106 s.: *Neronem dicit... de inferno autem illum resurgere...*]; 13,4 [D. 108,10 s.: *imago aurea Antichristi in templo Hierosolymis ponatur et intret ibi angelus refuga*]), come un essere umano con attributi di satana (*In Apoc.* 2,2

peratore Nerone che l'autore conosce bene, come pure conosce le circostanze del suo governo e la sua fine ¹⁷⁸. Come Anticristo Nerone è immortale. Nell'interpretazione della resurrezione dell'Anticristo Vittorino si basava sulla leggenda del redivivo Nerone, nota soprattutto in Oriente ¹⁷⁹. Affatto concreta è anche l'interpretazione della nuova attività di Nerone-Anticristo. Vi si notano il parallelismo ed il contrasto tra Nerone-Anticristo e Cristo. Nerone appare come caricatura di Cristo, come uno pseudomessia giudaico, redentore adeguato ai Giudei e ai persecutori dei cristiani.

Anche la descrizione dell'attività dell'Anticristo ¹⁸⁰ – la sedu-

[D. 58,6]; 12,3 bis [D. 100,5; 102,12]). In base alla non chiara idea della natura dell'Anticristo possiamo con certezza che il commento anonimo all'evangelo di Matteo (p. 285 n. 57) non è opera sua in quanto qui viene chiaramente e con precisione definito il rapporto tra Satana e Anticristo (*Fragm.* 3,9 [TURNER, *An exegetical fragment*, 228]: Anticristo è figlio di Satana e suo collaboratore, come in Ippolito [*De Christo et Antichristo* 57; PG 10, 776 B]). Cfr. DULAËY, *Victorin* I, 199; II, 98. Sulla dipendenza di Vittorino da Ireneo e Ippolito cfr. EADEM, *Victorin* I, 285; 291 s.; sulla leggenda di Nerone cfr. STROBEL, *Das Imperium*, 53 ss., 141 s., 352 s.

¹⁷⁸ In *Apoc.* 13,2-3 (D. 106, 195 s. [commento]), cfr. SUETONIUS, *Nero* 49,3 (ed. J.C. ROLFE, *LCL/Suet.* II, 178).

¹⁷⁹ Secondo questa leggenda Nerone sarebbe risuscitato dai morti (ovvero, secondo un'altra variante, non sarebbe stato ucciso affatto ma si sarebbe nascosto aspettando il momento opportuno) per reggere nuovamente l'impero romano. Per questo motivo apparivano saltuariamente i falsi Neroni (TACITUS, *Historia* 2,8-9 [ed. E.H. WARMINGTON, *LCL*/2, 172 ss.]; SUETONIUS, *Nero* 57,2 [ed. cit., 186]). Nella tarda antichità questa leggenda venne coltivata soprattutto dall'opposizione anticristiana senatoriale in quanto essa vedeva nell'avvento di Nerone una forza in grado di arrestare la penetrazione del cristianesimo. Tra i cristiani ebbe origine soprattutto nel terzo secolo, nel periodo della persecuzione, la convinzione che Nerone-Anticristo sarebbe risuscitato ponendo il mondo alla prova (*Nero redivivus*; cfr. HIERONYMUS, In *Danielem* IV, 29b-30a [CCSL 75 A, 920]: *...multi nostrorum putant... Domitianum Neronem Antichristum fore*). L'immagine di Nerone Anticristo era ancorata in Oriente (nella lingua armena il nome di Nerone divenne addirittura sinonimo di Anticristo; vedi E. LOHMEYER, *Antichrist*, RAC 1 [1950], 455), meno invece in Occidente. Oltre a Vittorino fu sostenuta soprattutto da COMMODIANUS, *Instructiones* 1,41; *Carmen apol.* 823 ss., specialmente 933 ss. [CCSL 128, 33 s.; 103 s.]). Contro questa idea reagì polemicamente LAC-TANTIUS, *De mortibus persecutorum* 2,7-9 (SC 39, 80 s., 200-204), sostenendo che serviva alla propaganda anticristiana. Atteggiamento critico mostrò anche AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 20,19 (ed. W.C. GREENE, *LCL*/VI, 360). Vedi LOHMEYER, *Antichrist*; W. SPEYER, *Gottesfeind*, RAC 11 (1981), 1032; ALLO, *Saint Jean*, 286 ss.; PASCHOU, *La doctrine*, 56-59; DULAËY, *Victorin* I, 200 ss., 318, 345; II, 99 s., 160 s., 178 n. 57.

¹⁸⁰ In *Apoc.* 13,3 (D. 106,11 - 108,15; 195 [commento]). Cfr. HIPPOLYTUS, *De Ch-*

zione dell'umanità verso la circoncisione – rivela l'atteggiamento polemico dell'autore nei confronti dei Giudei: questo è ancor più evidente per il suo peso e per l'importanza (rilevabile soprattutto nella versione di Gerolamo) dell'atteggiamento contro il paganesimo e contro i persecutori dei cristiani. La resurrezione dell'Anticristo avverrà nel segno dal significato simbolico del numero 666¹⁸¹. Il collaboratore dell'Anticristo nella corruzione del mondo sarà un falso profeta¹⁸². Accanto all'indubbia dipendenza di Vittorino da Ireneo e Ippolito, possiamo rilevare in Vittorino almeno due tratti originali: l'autore fu il primo a interpretare la leggenda del risorto Nerone come comparsa dell'Anticristo; in questo contesto l'Anticristo ricevette accanto ai tratti giudaici anche quelli spiccatamente pagani.

risto et Antichristo 6 (PG 10, 733 B-C); In *Danielem* 4,49 (SC 14, 216); LACTANTIUS, *Divinae institutiones* 7,17 ss. (CSEL 19, 638 ss.). Vedi anche LOHMEYER, *Antichrist*, 456; DULAËY, *Victorin* I, 204 s.

¹⁸¹ In *Apoc.* 13,3 (D. 108,18-20; 196 [commento]); DULAËY, *Victorin* I, 202; II, 100. Siccome Vittorino chiama Anticristo solo Nerone la spiegazione gematrìca di questo numero apocalittico (*Riv.* 13,18) conduce solo a Nerone. L'unica difficoltà sta nel fatto che Vittorino cita il calcolo gematrìco in base alle lettere greche (*ad litteram grecam hunc numerum explebit*), sennonché il nome *Qesar Neron* si ricava dalle lettere ebraiche e non da quelle greche. Sulle varie spiegazioni del numero 666 vedi ALLO, *Saint Jean*, 214; LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 158 ss. Nella sequenza espositiva di Vittorino il numero 666 si riferirebbe alla prima fiera che spunta dal mare (*de mari ascendentem bestiam similem pardo*; In *Apoc.* 13,1 [D. 104]; cfr. *Apoc.* 13,1), mentre nell'*Apocalisse* si riferisce alla seconda fiera della terra che Vittorino interpretava come immagine del falso profeta (*Aliam bestiam magnam de terra*; In *Apoc.* 13,4 [D. 108]). Sul simbolismo del numero nelle recensioni posteriori del commento vedi HAUSSELETER, *Prolegomena*, XXV, XXXV, LI ss., specialmente LVIII e LXII; 124,1-5; 125,18 - 127,10. Sulle spiegazioni gematrìche del nome Anticristo cfr. IRENAEUS, *Adversus haereses* 5,30,3 (SC 153, 382 ss.); HIPPOLYTUS, *De Christo et Antichristo* 50 (PG 10, 769 C - 772 A); HIERONYMUS, *De monogramma Christi* (PL Suppl. II, 289).

¹⁸² In *Apoc.* 13,4 (D. 108 s., 196 s. [commento]). Un'interpretazione simile da HIPPOLYTUS, *De Christo et Antichristo* 49 (PG 10, 768 A ss.); cfr. LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 161; DULAËY, *Victorin* I, 205 ss; II, 101 s.

7. Alcuni tratti caratteristici di Vittorino: il pensiero teologico

Al pensiero teologico di Vittorino è dedicato un profondo e compiuto studio di M. Dulaey, che in questo senso sostituisce i precedenti tentativi¹⁸³. Un'analisi più particolareggiata in questo campo non rientra nel proposito di una presentazione storica, perciò ci soffermeremo solo sulle caratteristiche essenziali, rilevanti per la conoscenza del primo cristianesimo nell'ambito panonico-norico.

Così nel Trattato come nel Commentario si nota la tendenza dell'autore a uniformare e a prendere in eguale considerazione il Vecchio ed il Nuovo Testamento: le due parti considerate insieme rappresentano la perfezione, che Vittorino rappresentò con un meraviglioso paragone, molto felice anche dal punto di vista letterario¹⁸⁴. Egli divide il Vecchio Testamento, contrariamente alla tradizione e all'opinione prevalente, in 24 libri, richiamandosi all'autorità dei «Riassunti di Teodoro»¹⁸⁵. Si tratterebbe del teologo del II secolo, i cui riassunti furono preparati da Clemente Alessandrino; pur essendo questa supposizione affascinante e prevalente tra gli studiosi¹⁸⁶ è tuttavia poco attendibile: Vittorino infat-

¹⁸³ Questo ramo dell'opera di Vittorino fu studiato soprattutto da NAPOTNIK, *Sveti Viktorin* (prima dell'edizione di Haussleiter) e poi (alla base di questa edizione) da NAGY, *A Pannoniai*, 31-52. Sugli aspetti speciali della teologia di Vittorino vedi pp. 328 s. (i cavalieri apocalittici), pp. 326 ss. (*regula fidei*) e pp. 330 s. (millenarismo).

¹⁸⁴ *In Apoc.* 4,2 (D. 64,1-7; 168 [commento]); 4,5 (D. 70,1-20; 172 [commento]); DULAHEY, *Victorin I*, 89-92.

¹⁸⁵ *In Apoc.* 4,5 (D. 70,4-25): *Alae testimonia ueteris testamenti sunt librorum ideoque uiginti quattuor sunt, tot numero quot et seniores super tribunalia... sunt autem libri ueteris testamenti qui excipiuntur uiginti quattuor, quos in epitomis Theodori inuenimus. Sed et uiginti quattuor ut diximus patres et apostoli...*

¹⁸⁶ L'ipotesi fu provata da MORIN, *Notes*, 456 s.; vedi anche Th. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons II*, Erlangen-Leipzig 1890, 338 e NAGY, *A Pannoniai*, 41. Merita sottolineare il fatto che Vittorino riporta gli estratti dopo l'autopsia (*inuenimus*). Con la tesi di Morin contrasta il fatto che negli estratti oggi noti di Teodoro, fatti da Clemente Alessandrino, non c'è un passo tale al quale potesse richiamarsi Vittorino né si poteva prevedere di fronte agli estratti di natura del tutto diversa (vedi CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, ed. F. SAGNARD, SC 23, 1970⁹). Cfr. DULAHEY, *Victorin I*, 70 s.; 271.

ti, da grande avversario degli eretici qual era, si sarebbe difficilmente richiamato allo gnostico Teodato dal momento che annovera il suo maestro Valentino al primo posto tra i «discepoli di satana». Siccome Rufino indica i 24 libri dell'Antico Testamento come canone della chiesa aquileiese *secundum maiorum traditionem*, potrebbe darsi che in questo caso si tratti dell'influsso della metropoli nordadriatica sulla comunità cristiana poetoviana ¹⁸⁷.

L'interpretazione di Vittorino dei quattro esseri apocalittici come simboli evangelici è precedente alla canonica; questi esseri appaiono pure come simboli della forma fenomenica di Cristo nella sua vita terrena ¹⁸⁸. Secondo Vittorino il leone simboleggerrebbe l'evangelista Giovanni, l'uomo l'evangelista Matteo, il vitello l'evangelista Luca e l'aquila alata l'evangelista Marco ¹⁸⁹. Prima di Vittorino riscontriamo una simile concezione presso Ireneo Lugdunense ¹⁹⁰. Evidentemente questi simboli nel III e nel IV secolo non avevano ancora un aspetto definitivo. Allo stesso modo di Vittorino interpretò i simboli Cromazio di Aquileia, invertendone però il loro ordine ¹⁹¹. Fu solo Gerolamo a scambiare, nel Commentario di Vittorino, i simboli di Marco e di Giovanni: e anche in questo passo, come pure altrove nelle sue opere, fissò la concezione canonica dei simboli evangelici ¹⁹². Il senso dei quattro simboli fu spiegato da Vittorino con un felice paragone: come i quattro esseri viventi rappresentano immagini simboleggianti vari periodi della vita di Gesù sulla terra, così la dottrina di tutti

¹⁸⁷ RUFINUS, *Expositio symboli* 34-35 (CCSL 20, 170,21 - 172,18); DULAHEY, *Victorin* I, 71.

¹⁸⁸ *In Apoc.* 4,4 (D. 68,26-35); vedi A. STUIBER, *Christusepitheta*, RAC 3 (1957), 26.

¹⁸⁹ *In Apoc.* 4,4 (D. 66 ss.).

¹⁹⁰ *Adversus haereses* 3,11,8 (SC 211, 162 ss.); cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 71 s., 170 s.; II, 37 s., 86 s.

¹⁹¹ *Tractatus in Mathaeum*, Prologus 5-7 (CCSL 9 A, 187 s.); Cromazio argomentava la sua immaginazione esattamente come Vittorino, ossia riferendosi agli inizi degli evangeli.

¹⁹² *In Apoc. (recensio Hieronymi)* 4,4 (H. 51,9 - 53,10); cfr. HIERONYMUS, *In Mathaeum*, Praefatio (CCSL 77, 3,60 ss.).

e quattro gli evangeli scaturisce da un' unica fonte come i quattro fiumi celesti. Secondo questa concezione i quattro evangeli appaiono inseparabili, e tra di loro del tutto equivalenti ¹⁹³. Insolitamente raro è l'ordine di enumerazione degli evangeli da parte di Vittorino, corrispondente a quello che incontriamo prima della canonizzazione del Nuovo Testamento ¹⁹⁴. Qui sorge spontanea la domanda se il suo ordine di enumerazione fosse condizionato da quello degli esseri enumerati nell'Apocalisse (4,7) a cui si atteneva con una sola eccezione ¹⁹⁵. Insolito, anzi quasi senza confronti, è anche il suo ordine di enumerazione delle lettere di s. Paolo ¹⁹⁶. Anche la composizione del Nuovo Testamento è dominata dal numero sette. L'apostolo Paolo scrisse lettere a sette comunità ecclesiali, così pure Iddio dettò all'apostolo Giovanni lettere agli angeli delle sette chiese dell'Asia ¹⁹⁷. Ciò che l'apostolo comunicò nella lettera a ciascuna di queste chiese divenne valido per tutta la

¹⁹³ In Apoc. 4,4 (D. 68,36: *quamvis quattuor sint, una tamen praedicatio est*). Similmente dimostra l'inseparabilità degli evangeli anche CHROMATIUS, *Tractatus in Mathaeum*, Prologus 4 ss. (CCSL 9 A, 186 ss.); in questo senso già *Fragmentum Muratorianum* 16-20 (KIRCH, *Enchiridion*, 95; cfr. G.M. HAHNEMANN, *The Muratorian Fragment* [come alla p. 317 n. 165], 93-110).

¹⁹⁴ Tale ordine si riscontra solo eccezionalmente ad esempio in Tertulliano (*Adversus Marcionem* 4,2,2 [CCSL 1, 547]) e poi in Giovanni Crisostomo; vedi ZAHN, *Geschichte* (n. 186), 230, 364 ss.; NAGY, *A Pannoniai*, 42; DULAËY, *Victorin* I, 71 s.

¹⁹⁵ Nell'ordine dell'interpretazione degli esseri apocalittici (il leone, il vitello, l'uomo, l'aquila) Vittorino scambiò il vitello e l'uomo; se si fosse attenuto all'ordine preposto avrebbe ottenuto con l'immaginazione simbolica il seguente ordine: Giovanni, Luca, Matteo, Marco. Tale ordine avrebbe escluso le analogie. Cfr. H. LECLERCQ, *Evangelistes (Symboles des)*, DACL 5/1 (1922), 845 ss.

¹⁹⁶ In Apoc. 1,7 (D. 52,9-11): ... *sed scripsit ad Romanos, ad Corinthios, ad Ephesios, ad Thessalonicenses, ad Galatas, ad Philippenses, ad Colossenses*. Cfr. ZAHN, *Geschichte*, 344 ss.; NAGY, *A Pannoniai*, 42 s.; DULAËY, *Victorin* I, 73 s., 305. Nello stesso ordine di Vittorino enumerava più tardi *Decretum Gelasianum* 2,4 (ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 6, 27). Probabilmente non canonica sembrava (a Vittorino e alla comunità cristiana di Poetovio) la lettera agli Ebrei.

¹⁹⁷ Sul numero sette vedi p. 306 sopra. L'idea della connessione delle lettere di Paolo con le sette chiese della Rivelazione, che si riscontra già nel *Frammento Muratoriano* 46-59 (KIRCH, *Enchiridion*, 96), fu prima di Vittorino espressa già da CYPRIANUS, *Testimonia* 1,20 (CCSL 3, 20,23 - 21,2; KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, 474). Che Vittorino prendesse ad esempio Cipriano lo dimostra l'uguale modo di argomentare. Cfr. DULAËY, *Victorin* I, 303 ss.; II, 150 ss.

Chiesa – che Vittorino chiama espressamente cattolica, ossia universale¹⁹⁸.

L'inseparabile connessione tra il Vecchio ed il Nuovo Testamento con l'accentuazione dei nuovi elementi essenziali degli evangelii fu da Vittorino esposta in maniera più esplicita nella descrizione dell'essenza del simbolo di fede cristiano¹⁹⁹. La descrizione di Vittorino ci introduce nella complessa problematica della sua professione di fede, che è poi il nucleo del suo pensiero teologico.

Purtroppo Vittorino non ci riferisce il simbolo della fede (*symbolum*): nel periodo preniceno infatti la formula della professione di fede battesimale era l'unica nella sua forma fissa²⁰⁰; egli ci riferisce solo ciò che personalmente intende con il termine arcaico di *mensura fidei*²⁰¹. Si tratta di una forma perifrastica, formalmente più libera, della «professione di fede» senza formula fissa, quale si veniva sviluppando nelle comunità cristiane particolarmente dalla fine del II secolo in poi e quale riscontriamo nella forma più caratteristica presso il padre della chiesa Ireneo²⁰².

¹⁹⁸ In Apoc. 1,7 (D. 52,3: ... *quod uni dicit omnibus dicit*...); 4,5 (D. 70,15: *ecclesia catholica*). Questo termine, che riflette l'universalismo della giovane chiesa e la sua ambizione di abbracciare tutte le regioni e tutta l'umanità, veniva usato raramente nel periodo precostantiniano. Tra gli autori greci il primo fu IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Smyrnenes* 8,2 (SC 10, 162), tra i testi latini *Fragmentum Muratorianum* 61 s. (KIRCH, *Enchiridion*, 96). Vedi H. MOUREAU, *Catholicité*, DTC II/2 (1923), 1999-2012. Il parere secondo cui la comunicazione a una chiesa valga per tutte le chiese si riscontra già nel *Fragm. Muratorianum* 57-59: ... *Et Iohannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit*.

¹⁹⁹ In Apoc. 5,3 (D. 76,1 - 78,11; 176 s. [commento]): (*Coniuncta ueteris testamenti praedicatio cum nouo populum christianum ostendit cantantem canticum nouum*), *id est confessionem suam publice proferentium*. *Nouum est filium Dei hominem fieri, nouum etiam eundem ab hominibus morti tradi, nouum tertia die resurgere, nouum cum corpore in caelis ascendere, nouum remissionem peccatorum hominibus dari, nouum Spiritu Sancto signari homines, nouum sacerdotium accipere obsecrationis et regnum expectare immensae repromissionis*. Cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 23 ss.

²⁰⁰ FLICHE - MARTIN. *Storia* I, 465 ss. (312-314).

²⁰¹ Il termine *mensura fidei* è la traduzione latina del termine greco μέτρον πίστεως (Rom. 12,3). Il termine fu ripreso da PATRICIUS (*Confessio* 14 [SC 249, 84]); cfr. HANSON, *Patrick*, 109-111.

²⁰² *Demonstratio praedicationis apostolicae* 6 (SC 62, 39-40); *Adversus haereses* 1,10,1 (SC 264, 154 ss.).

Per tale forma di professione della fede prevalse l'espressione *regula fidei* o *regula veritatis* ²⁰³. Trattandosi nel nostro caso dell'essenza della conoscenza della professione di fede non solo di Vittorino ma indirettamente della comunità cristiana di Poetovio nella seconda metà del III secolo e potendosi da essa enucleare l'essenza del dogma cristiano, vorrei qui citare il testo di Vittorino ²⁰⁴.

Mensura autem fidei est mandatum Domini nostri, Patrem confiteri omnipotentem, ut didicimus, et huius Filium Dominum nostrum Iesum Christum; ante originem saeculi spiritaliter apud Patrem genitum, factum hominem et morte deuicta in caelis cum corpore a Patre receptum (effudisse Spiritum) Sanctum, donum et pignus immortalitatis. Hunc per prophetas praedicatum, hunc per legem conscriptum, hunc manum Dei et Verbum Patris omnipotentis et conditorem orbis totius mundi. Haec est arundo et mensura fidei, ut nemo adoret ad aram sanctam, nisi qui haec confitetur: Dominum et Christum eius.

La dottrina di Vittorino sulla ss. Trinità appare a prima vista arcaica a causa della parte conclusiva in cui vengono citati solo Dio Padre e Cristo ed è stata ritenuta binitaria non aparendo in essa lo Spirito santo come terza persona divina ²⁰⁵. Ma nella teologia di Vittorino lo Spirito santo occupa un posto importante. Nel Commentario viene spesso menzionato, e precisamente come sinonimo di Cristo, come dono di Cristo e come spirito profetico ²⁰⁶. In Vittorino non si tratta di binitarismo formale e tanto me-

²⁰³ I due termini sono traduzione latini di *κανὼν τῆς πίστεως* e *κανὼν τῆς εὐσεβείας* conati probabilmente da Ireneo (HANSON, *Patrick*, 109). La professione di fede (*symbolum*) era dapprima un semplice e conciso riassunto della «regula». Appena nel quarto secolo le formule della professione di fede divennero più ampie sostituendo infine le «regule». Cfr. AUGUSTINUS, *De symbolo* 1 (PL 40, 627); *Sermo* 213,1 (PL 38, 1060); I.F. DE GROOT, *Conspectus historiae dogmatum ab aetate PP. Apostolorum usque ad saec. 13*, Roma 1931, 286 s.

²⁰⁴ *In Apoc.* 11,1 (D. 92,8 - 94,18; 186 s. [commento]). Numerosi problemi teologici e terminologici rimasti aperti dopo l'edizione di Haussleiter e che sono stati chiariti anche da HANSON (*The Rule*, soprattutto 27 ss.) sono stati risolti nella nuova edizione da M. Dulaey. Cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 234 ss.; II, 114 s.

²⁰⁵ MACHOLZ, *Spuren*, 16-20; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 31 ss.

²⁰⁶ H., 166 ss. (voce *Spiritus sanctus*).

no di un binitarismo di contenuto. Da altri passi dello scritto si comprende che gli erano del tutto chiari il significato e la natura dello Spirito santo come terza persona divina, chiaramente distinta da Cristo ²⁰⁷.

Vittorino dice di aver appreso questa fede (*ut didicimus*), per cui si può dedurre che egli fosse stato battezzato in questa fede e che simili concezioni, caratteristiche per la teologia prenicena, fossero diffuse nella comunità cristiana di Poetovio. Indubbiamente è sorprendente il fatto che il missionario d'Irlanda s. Patrizio abbia fatto propria in alcune parti più caratteristiche la formula di professione di fede del vescovo pannonico in quel tempo vecchia già di due secoli ²⁰⁸.

²⁰⁷ Ad esempio *In Apoc.* 4,1 (D. 64,12-21; 167 [Commento]); 4,4 (D. 68, 26 ss.); 6,1 (D. 78); BARDY, *Victorin*, 2886 s.; DULAËY, *Victorin* I, 243 ss.; II, 118 s.

²⁰⁸ *Confessio* 4 (SC 249, 74): *Quia non est alius Deus nec umquam fuit nec ante nec erit post haec praeter Deum Patrem ingenitum, sine principio, a quo est omne principium, omnia tenentem, ut dicimus; et huius filium Iesum Christum, quem cum Patre scilicet semper fuisse testamur, ante originem saeculi spiritaliter apud Patrem inenarrabiliter genitum ante omne principium, et per ipsum facta sunt visibilia et invisibilia, hominem factum, morte devicta in caelis ad Patrem receptum, et dedit illi omnem potestatem super omne nomen caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur ei quia Dominus et Deus est Iesus Christus, quem credimus et expectamus adventum ipsius mox futurum, iudex vivorum atque mortuorum, qui reddet unicuique secundum facta sua; et effudit in vobis habunde Spiritum Sanctum, donum et pignus immortalitatis, qui facit credentes et oboedientes ut sint filii Dei et coheredes Christi; quem confitemur et adoramus unum Deum in trinitate sacri nominis.* Le sorprendenti somiglianze della «professione di fede» tra Vittorino e Patrizio accrebbero l'attenzione dei teologi già dalla fine del secolo scorso in poi. Alcune analisi più recenti contenenti il riassunto della discussione dei ricercatori del passato prossimo: BIELER, *The «Creeds»*; HANSON, *The Rule*; IDEM, SC 249, 75 s.; in modo sintetico DULAËY, *Victorin* I, 349; II, 180. In merito alla natura della formula di Patrizio, che è trinitaria e sotto l'influsso dei conflitti cristologici del IV sec. (BIELER, *The «Creeds»*, 123 s.; HANSON, *The Rule*, 32 ss.) si pongono due interrogativi: 1) se Patrizio abbia attinto da Vittorino; se non sia più probabile che Vittorino e Patrizio abbiano entrambi attinto dalla medesima fonte. BIELER (*The «Creeds»*, 121) ha escluso l'ipotesi che essi avessero, indipendentemente l'uno dall'altro, attinto da Ireneo, come riteneva F.R. MONTGOMERY HITCHCOCK (*The Creeds of SS. Irenaeus and Patrick, «Hermathena»* 14 [1907], 168-182; 47 [1932], 232-237). Secondo la sua opinione Patrizio avrebbe attinto dalle formule galliche, derivate dagli influssi orientali, che gli avrebbe conosciuto in Gallia dopo la fuga dalla prigionia irlandese. La formula che Patrizio avrebbe conosciuto in Gallia si baserebbe in parte sul testo di Vittorino. L'affinità tra le due formule sarebbe pertanto indiretta. 2) Se abbia attinto dal testo originale di Vittorino o dal rifacimento di Gerolamo, come ritenevano J. HAUSSLEITER (*Der Aufbau*

È interessante il messaggio escatologico di Vittorino, espresso con numerosi spunti originali. Citiamo alcuni giudizi caratteristici. Vittorino interpretava soprattutto nel senso escatologico, come previsione di nuovi eventi, la visione dell'apertura dei quattro sigilli e la comparsa dei quattro cavalieri sui cavalli rispettivamente di color bianco, rosso, nero e giallo pallido (Apoc. 6,1-8)²⁰⁹. Secondo l'interpretazione di Vittorino il cavaliere sul cavallo bianco con la corona, simbolo del trionfo, e l'arco, rappresenterebbero lo Spirito santo, le cui parole tramite i propagatori della fede colpiscono come le frecce i cuori degli uomini e vincono l'empietà²¹⁰. Gli altri tre cavalieri sul cavallo rosso, nero e giallo pallido simboleggiano le tribolazioni che colpiranno l'umanità: le guerre,

der altchristlichen Literatur, Berlin 1898, 36 s.) e J.E.L. OULTON (*The Credal Statements of St. Patrick*, Dublin 1940, 10, 17). La concordanza tra il testo di Vittorino e di Patrizio è significativa per cui si può con certezza parlare di influsso diretto del primo autore sul secondo. Le concordanze sono: a) *ut dicimus*, probabilmente corruzione dell'espressione di Vittorino *ut didicimus*; b) *spiritaliter* (scilicet genitum); nella redazione di Gerolamo *spiritalem*; c) *morte devicta* (vedi p. 345 n. 267); d) *donum et pignus immortalitatis*; e) *mensura fidei* (p. 325 n. 201) che nel testo di Vittorino ha significato letterale (si tratta dell'immagine dell'uomo che misura il tempio con la canna) mentre in quello di Patrizio solo il significato traslato (*mensura fidei Trinitatis*). La «professione» di Patrizio, che è insieme la «professione» della chiesa britannica della prima metà del sec. V, è elaborata sulla formula del martire pannonico della seconda metà del III secolo. Nel IV secolo, quando si stavano formando le basi della chiesa britannica (cf. Ch. THOMAS, *Christianity in Roman Britain to A.D. 500*, London 1981, 50 ss.; M.W. BARLEY - R.P.C. HANSON (edd.), *Christianity in Britain, 300-700*, Leicester 1968, 37 ss.), la formula di Vittorino divenne il fondamento della catechesi in questa chiesa. Le aggiunte posteriori alla formula, le quali rispecchiano la storia della dottrina cristologica del IV sec., giunsero nella chiesa britannica attraverso la chiesa gallica e quella italiana. Ciò comprova indirettamente che le opere di Vittorino nel IV sec. e nella prima metà del V sec. erano conosciute e in uso nella chiesa britannica. Nel linguaggio erano conformi alla rusticalità, alla semplicità e all'atteggiamento antiintellettualistico di Patrizio, e nello spirito delle condizioni arcaiche predominanti nella chiesa britannica del V (cfr. HANSON, *The Rule*, 35 s.; *Patrick*, 111). Come luogo dove Patrizio avrebbe letto gli scritti di Vittorino, DULAHEY, *Victorin I*, 349 suppone il monastero insulare della costa provenzale Lerinum.

²⁰⁹ In Apoc. 6,1-3 (D. 78-80; 177 s. [commento]); i posteriori commentatori appannarono assai il significato escatologico sottolineato da Vittorino (D. 78,1-3: *Resignatio sigillorum... apertio est ueteris testamenti praedicatorum et praenuntiatio in nouissimo tempore futurorum*) comparandolo agli eventi contemporanei (cfr. G. RAPISARDA LO MENZO, *I quattro cavalieri*). Sull'*apertio* vedi DULAHEY, *Victorin II*, 54 nn. 73 e 82.

²¹⁰ In Apoc. 6,1 (D. 78,9-11; 80,16-20); RAPISARDA, *I quattro cavalieri*, 64 ss.

la fame e la peste: e la fame durerà fino all'apparizione dell'Anticristo ²¹¹. Con questa interpretazione Vittorino influenzò eccezionalmente gli interpreti della tarda antichità e del medioevo, i quali proseguirono sulle sue orme (Cesario di Arles, Primasio, Beato, Ambrogio Autperto e Beda) ²¹².

Spiegando l'opera dei testimoni di Dio (Apoc. 11,1-13) egli afferma che secondo il giudizio «di molti» si tratta dei profeti Elia ed Eliseo o Mosè, o, secondo la valutazione dei «vecchi», dei profeti Elia e Geremia. Purtroppo non ci riferisce a che autori si richiamava. Il passo dimostra comunque che Vittorino era critico nei confronti dei singoli problemi più controversi dell'esegesi ²¹³. Elencando le profezie che predicono il regno dei tre anni e mezzo dell'Anticristo sulla terra, Vittorino scambiò Isaia con Ezechiele ²¹⁴. Egli citava, evidentemente, i passi della Bibbia a memoria – cosa che in questo caso lo tradì. Nella visione della donna e del drago Vittorino vide l'immagine del popolo di Dio, dei profeti e degli apostoli, che crea il Salvatore perseguitato da satana, non già l'immagine della madre di Cristo ²¹⁵. È interessante anche il fatto che Vittorino vide la più grave conseguenza dell'opera del-

²¹¹ *In Apoc.* 6,1 (D. 78,13 ss.); 6,2 (D. 80); RAPISARDA, *I quattro cavalieri*, 72 ss.

²¹² Cfr. p. 300 n. 108. L'interpretazione di Vittorino dei cavalieri (il primo cavaliere simboleggia qualcosa di positivo, i rimanenti qualcosa di negativo) venne accettata con sfumature dai posteriori interpreti latini. È interessante l'interpretazione degli autori greci, secondo i quali tutti e quattro cavalieri sarebbero fondamentalmente simboli dell'elemento positivo (Andreas di Cesarea, Oecumenius; entrambi del VI/VII sec.). Ad essi si associò tra gli interpreti latini solo Cassiodoro (RAPISARDA, *I quattro cavalieri*, 85 ss.). Oggi prevale tra gli interpreti l'opinione che tutti e quattro i cavalieri simboleggino l'elemento negativo (LÄPPLE, *L'apocalisse*, 106 ss.).

²¹³ *In Apoc.* 11,3 (D. 94,1-3; *Multi putant... ueteres nostri tradiderunt...*). Nella continuazione del racconto Vittorino è incerto su quale dei due profeti si tratti e indica come certo il membro della coppia Elia (*In Apoc.* 12,4 [D. 102,4]; cfr. ALLO, *Saint Jean*, 157 ss.; LÄPPLE, *L'apocalisse*, 135 ss.); così anche COMMODIANUS, *Instructiones* 41,8 e *Carmen apologeticum* 833 ss. (CCSL 128, 34; 103 s.). Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 193 s.; II, 95 s. e SPELIĆ, *Il profetismo*, 71-79.

²¹⁴ *In Apoc.* 11,4 (D. 96,6-13; 189 [commento]).

²¹⁵ *In Apoc.* 12,1 (D. 98 ss.; 191 [commento]) e DULAEY, *Victorin* I, 194 ss.; II, 96 s.; vedi ALLO, *Saint Jean*, 177 s.; LÄPPLE, *L'apocalisse*, 143 ss. e GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 47 ss.;

l'Anticristo nel risorgere del paganesimo, il che si potrebbe intendere come un riflesso del conflitto tra il cristianesimo ed il paganesimo del suo tempo ²¹⁶. Il regno dell'Anticristo sulla terra finisce con la prima battaglia escatologica in cui Dio vince satana, lo lega e lo fa precipitare nella voragine di fuoco, lasciandovelo per un millenio ²¹⁷.

Il più caratteristico elemento dell'escatologia di Vittorino, determinante per la sua collocazione nella letteratura cristiana e in parte fatale per le sue opere, è il millenarismo. Le idee sul millenario regno di Cristo tra i giusti su questa terra prima del giudizio finale, originate dalla teoria apocalittica giudaica, si affermarono all'inizio del II secolo tra quelle comunità cristiane dell'Asia Minore e della Siria che subivano un forte influsso del giudaismo. Esse ebbero origine in base all'interpretazione letterale del 20° e del 21° capitolo dell'Apocalisse. Al tempo di Vittorino il millenarismo è diffuso in tutto il mondo cristiano, ma ha già oltrepassato il suo zenit avviandosi verso il tramonto, e pertanto bisogna annoverare Vittorino tra gli ultimi millenaristi latini, assieme a Commodiano e a Lattanzio. Dall'inizio del III secolo in poi fu la scuola alessandrina (Clemente, Origene, Dionigi) a confutare con particolare slancio le idee millenariste, e precisamente con l'interpretazione allegorica della Bibbia, polemizzando in proposito con gli scrittori millenaristi ²¹⁸. Nell'Occidente latino Gerola-

²¹⁶ In *Apoc.* 13,4 (D. 108; 197 [commento]), con i termini caratteristici come *euer-sio hominum, aspernatio Dei et exsecratio*.

²¹⁷ In *Apoc.* 19; 20,1 (D. 112 ss.; 199 s. [commento]). Cristo appare - come Spirito Santo nella interpretazione *Apoc.* 6,2 (vedi n. 210) - come il cavaliere sul cavallo bianco e comandante supremo dell'esercito celeste che annienta *omnes gentes*, eccetto *ceterae... quae fuerint nobiliores, seruabuntur in seruitutem sanctorum* (In *Apoc.* 19,1 [D. 112,4 s.]). Cfr. COMMODIANUS, *Carmen apol.* 997 ss. (CCSL 128, 110). Sul problema di entrambi i cavalieri bianchi cfr. LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 203 s.

²¹⁸ Sul millenarismo in generale vedi BARDY, *Millénarisme*, DTC 10/2 (1929), 1760-1763; LECLERCQ, *Millénarisme*, DACL 11/1 (1933), 1181-1195; W. BAUER, *Chiliasmus*, RAC 2 (1954), 1073-1078; DANIELOU, *Théologie*, 341-366; SIMONETTI, *Il millenarismo*; C. MAZZUCCO - E. PIETRELLA, *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, «Augustinianum» 18 (1978), 29-45 (Cerinthus, Papias, Justinus e Irenaeus); STROBEL, *Das Imperium*, 106 s., 116 s., 165-170,

mo, nella sua lotta contro il millenarismo, cita spesso nelle sue opere Vittorino come millenarista. Dai suoi scritti si rileva che Vittorino era un tipico rappresentante del tradizionale millenarismo, come tra i greci Papias di Gerapoli, Giustino, Ireneo, Nepote e Apollinare, e nell'Occidente latino Tertulliano e Lattanzio²¹⁹. Nella premessa alla sua versione del Commentario di Vittorino egli menziona Papias e Nepote come precursori di Vittorino²²⁰. Gerolamo assume, a dire il vero, una posizione del tutto contraria al millenarismo, tuttavia non ha coraggio di maledirlo, limitandosi a polemizzare con coloro che vi aderivano²²¹. Egli respinge con fermezza solo il millenarismo materialista ovvero sensualista dell'eretico Cerinto²²². Gerolamo accettò quasi intera-

306-310; C. NARDI, *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, Fiesole 1995 (fino a Tertulliano); sul millenarismo in Vittorino CURTI, *Il regno*; DULAËY, *Millénarisme*, 93-98; *Victorin* I, 255-270; II, 127-135.

²¹⁹ *De viris illustribus* 18 (PL 23, 637); *In Hiezechielem* 11,36,1/15 (CCSL 75, 500); *In Esaiam XVIII, Prologus* (CCSL 73 A, 740 s.).

²²⁰ *Prologus Hieronymi* (D. 124,7-10; 208 [commento]: *Nam et anterior Papias Hierapolites episcopus et Nepos in Aegypti partibus episcopus de mille annorum regno ita ut Victorinus senserunt*). Sul millenarismo di Papias ci riferisce EUSEBIUS, *HE* 3,39,12-13 (SC 31, 156). Un frammento intriso di millenarismo delle sue opere ce lo offre IRENAEUS, *Adversus haereses* 5,33,2 (SC 153, 414-416); cfr. BARDY, *Papias d'Hiérapolis*, DTC 11/2 (1932), 1944-1947 e MAZZUCCO - PIETRELLA, *Il rapporto*, 30 ss. Sul millenarismo del vescovo Nepote di Arsinoe della metà del III sec., contro il quale polemizzò Dionigi Alessandrino, vedi EUSEBIUS, *HE* 7,24 (SC 41, 201 ss.); vedi anche E. AMMANN, *Népos*, DTC 11/1 (1931), 68 s.; SIMONETTI, *Il millenarismo*, 47 ss.; CURTI, *Il regno*, 423, n. 11; DULAËY, *Victorin* I, 256, 264; II, 127, 131.

²²¹ *In Daniele* 2,7,17-18a (CCSL 75 A, 848; ... *sanciti autem nequaquam habebunt terrenum regnum sed caeleste. Cessat ergo mille annorum fabula*); *In Hieremiam* 4,15,3 (CCSL 74, 186: *Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et martyres ista dixerunt, ut unusquisque in suo sensu abundet et domini cuncta iudicio reserventur*). Egli riteneva opera pericolosa lo studio del commento di Vittorino a causa delle idee millenariste (*Prologus* [D. 124,6 s.; 207 commento]: *Et est periculosum et obrectatorum latratibus patens et egregii uiri opusculis iudicare*).

²²² *In Apoc. (rec. Hier.)* 21,3 (D. 130,41 ss.): *Ergo audiendi non sunt, qui mille annorum regnum terrenum esse confirmant, qui cum Cerintho heretico sentiunt*. Sul millenarismo colorato volgarmente di materialismo dell'eretico Cerinto vedi EUSEBIUS, *HE* 3,28,4; 7,25,2-3 (SC 31, 138; 41, 205); G. BAREILLE, *Cérinthe*, DTC 2/2 (1923), 2151-2155; DANIELOU, *Théologie*, 80 s., 347 s. e MAZZUCCO - PIETRELLA, *Il rapporto* (come nella n. 218), 30 ss. Il collegamento dell'idea del millenarismo con la persona dell'eretico Cerinto, che Vittorino stesso chiama uno dei discepoli di satana (*In*

mente il commentario di Vittorino dei primi 19 capitoli dell'Apocalisse, mentre scrisse un nuovo commento ai capitoli 20° e 21° non essendo d'accordo con l'interpretazione millenarista. In questi demolì, con l'interpretazione allegorica, nello spirito della scuola alessandrina, le basi dell'interpretazione di Vittorino relativa ai controversi capitoli dell'Apocalisse ²²³.

L'interpretazione millenarista di Vittorino del 20° e del 21° capitolo dell'Apocalisse è concentrata sostanzialmente su due motivi: sull'immagine della prima e della seconda resurrezione e sull'immagine della Gerusalemme celeste ²²⁴. La prima risurrezione avverrà, secondo lui, quando Iddio vincerà l'Anticristo rinchiodendolo per mille anni nell'inferno. Di questa risurrezione, che significa l'inizio del millenario regno di Cristo sulla terra, saranno partecipi quei defunti che sono iscritti nel libro della vita, ossia i giusti. Vittorino, richiamandosi al cap. 14,1 dell'Apocalisse, stabilisce il numero e l'appartenenza di questi felici: della prima resurrezione saranno partecipi solo 144.000 Giudei che hanno accolto il cristianesimo ²²⁵.

Apoc. 11,1 [D. 92.5]), rivela la tendenza di Gerolamo discreditarne quanto più possibile questa immagine.

²²³ Con l'interpretazione allegorica, secondo il principio *quae chiliastoi carnaliter asserunt esse complenda, nos spiritualiter futura credamus* (In *Esaiam XVII*, 19 [CCSL 73 A, 704]), Gerolamo respinse l'interpretazione millenaristica dell'idea del regno millenario (*Apoc. 20*) e le idee della Gerusalemme celeste (*Apoc. 21*). Non trovando il corrispondente simbolismo del numero 1000, lo divise, secondo l'abitudine degli esegeti della scuola alessandrina, nei simboli delle sue componenti; il numero 10 è simbolo del decalogo, il 100 invece è simbolo della verginità. Su questa base spiegò nello spirito della morale cristiana il simbolo del millennio nell'Apocalisse (In *Apoc. [rec. Hier.] 20,1* [D. 126]). Trovò una spiegazione allegorica per i singoli elementi della descrizione della Gerusalemme celeste (In *Apoc. [rec. Hier.]*; D. 126-130; 209-211 [commento]); cfr. CURTI, *Il regno*, 421, n. 6.

²²⁴ LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 208 ss.; G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 48 s. (con ricca bibliografia speciale); N. BROX, *Das «irdische Jerusalem» in der altchristlichen Theologie*, «Kairos» 28 (1986), 152-173, specialmente 154 s.; 157; CHRISTE, *Traditions*, 114-119; DULAËY, *Victorin I*, 210-219; II, 103 ss.

²²⁵ In *Apoc. 20,1* (D. 114: *eos scilicet qui ex Iudeis in nouissimo tempore sunt credituri...*); cfr. ALLO, *Saint Jean*, 109 s.; LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 163 s.; CURTI, *Il regno*, 426 s.; DULAËY, *Victorin I*, 210 ss.

Di fronte al commento, parco di parole, di Vittorino, è il caso di chiederci se egli intenda le citazioni bibliche alla lettera oppure allegoricamente ²²⁶ e per qual motivo non estenda il numero dei partecipi della prima risurrezione agli altri cristiani, ai greci e ai romani. Coloro che non saranno partecipi della prima risurrezione e del regno millenario di Cristo saranno partecipi della seconda risurrezione come infedeli e peccatori. La seconda risurrezione – che è poi il giudizio finale – significa la condanna all'inferno ²²⁷. Tranne i felici eletti che saranno partecipi della prima risurrezione e del regno di Cristo, tutti i rimanenti (?) saranno dannati ²²⁸. Il concetto di Vittorino sulla redenzione è pertanto molto pessimistico ed è probabilmente il riflesso dell'epoca in cui visse, ossia del tempo in cui i cristiani erano evidentemente una minoranza. Vittorino colloca l'immagine del regno di Dio nella Gerusalemme celeste che scenderà sulla terra alla prima risurrezione in tutta la sua celestiale bellezza. Questa città dalla vita beata si estenderà in tutte le regioni promesse da Dio ad Abramo, dal Nilo all'Eufrate, dal Mar Rosso alla Fenicia e alla Siria ²²⁹. La vita nel regno millenario di Cristo viene delineata così da Vittorino ²³⁰:

In questo regno vivranno coloro che a causa del nome di Cristo furono depauperati degli averi; molti di coloro che furono uccisi con delitti di ogni sorta e nelle carceri – infatti prima della venuta di Cristo i santi profeti furono lapidati, uccisi e tagliati a pezzi (cfr. Hebr. 11,36-37) – «riceve-

²²⁶ In questo caso ha evidentemente senso solo l'interpretazione allegorica (cfr. CURTI, *Il regno*, 431); Sulla conoscenza di *numerus ex Iudaeis crediturum et ex gentibus magnam multitudinem* (In Apoc. 7 [D. 84,9-12; 183 commento]) cfr. DULAHEY, *Victorin* II, 96 n. 29.

²²⁷ In Apoc. 20,2 (D. 116,16-23; 200 s. [commento]); CURTI, *Il regno*, 427; DULAHEY, *Victorin* I, 211 s.; II, 104.

²²⁸ Cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 212; 265 s.

²²⁹ In Apoc. 21,1-2 (D. 116-118; 201 ss. [commento]); precedentemente aveva ristretto il regno di Dio solamente alla Giudea (In Apoc. 1,5 [D. 52,10]; cfr. DULAHEY, *Victorin* I, 196; II, 97).

²³⁰ In Apoc. 21,5-6 (D. 120-122; 204 ss. [commento]). Con questo frammento si conclude il commentario di Vittorino. Cfr. HAUSSEITER, *Der chiliastische Schlußabschnitt*, 196 ss.; CURTI, *Il regno*, 429; DULAHEY, *Victorin* I, 213-219, 265 ss.; II, 104 ss., 132 s.

ranno la propria consolazione» (Luc. 16,25) ossia le corone e la ricchezza celeste. Il Signore ha promesso che in questo regno ridarà abbondanti raccolti «in cambio dei raccolti divorati dalle cavallette» (Joel 2,25). Qui si è conservato tutto ciò che è stato creato e per volontà divina saranno resi i beni nascosti in sé. I santi riceveranno «oro invece del bronzo, argento invece del ferro, e pietre preziose» (Is. 60,17). Qui «affluiranno le ricchezze del mare ed i tesori delle nazioni» (Is. 60,5). In questo regno «i sacerdoti del Signore saranno chiamati servitori del nostro Dio» (Is. 61,6) così come si chiamano i sacrileghi. In questo regno «berranno il vino e useranno i profumi esultando con grande gioia» (Am. 6,6 e Ps. 67,4).

Di questo regno parlò il Signore agli apostoli prima della passione dicendo: «Non berrò più vino fino al giorno in cui berrò con voi il vino nel nuovo regno» (Mt. 26,29), ciò che è «moltiplicato cento volte» (Mt. 19,29), diecimila volte migliore. Infatti quando dice che verranno esposte «pietre preziose di ogni genere» (Ap 21,18-20) intende gli uomini; tuttavia indica anche la preziosa varietà della fede dei singoli individui. Con le «porte di gemme» (Ap 21,21) intende gli apostoli. «Non si chiuderanno» (Ap 21,25), aggiunge: attraverso queste fluisce la grazia e questa non defluisce mai. Qui si guarderanno «faccia a faccia» (1 Cor 13,12) e «nessuno di essi mancherà» (Is 34,16). «Sui basamenti e sopra le porte saranno scritti i nomi» (Ap 21,14) dei padri e degli apostoli. Abbiamo già discusso sui 24 veterani e su coloro che governeranno in questo regno, e «questi giudicheranno il mondo» (1 Cor 6,2).

Nel passo citato possiamo rilevare le caratteristiche più importanti dell'interpretazione vittoriniana del regno millenario ²³¹. Innanzitutto sorprende l'abbondanza delle citazioni bibliche, qui molto più numerose che nel resto del commentario. Il frequente richiamo alla Bibbia in questo caso non significa tanto versatilità quanto piuttosto un senso di disagio e di crisi del millenarismo del suo tempo. La Bibbia rappresentava infatti l'unico sostegno e fonte di pensiero e di idee con cui egli poteva affermare l'esattezza della sua interpretazione in un periodo in cui il millenarismo stava già per tramontare ²³². La spiegazione della vita nel regno di Cristo appare tradizionale, con spiccata accentuazione dei beni

²³¹ Vedi CURTI, *Il regno*, 429 ss.

²³² Cfr. CURTI, *Il regno*, 428, specialmente n. 24.

materiali, ma solo di quelli che in qualsiasi contesto vengono menzionati nella Bibbia (la restituzione dei raccolti abbondanti, metalli preziosi e pietre preziose, tesori del mare, gioioso godimento del vino e dell'uso dei profumi) e molto meno espressamente che in Cerinto, Papia, Ireneo o Giustino ²³³, ma piuttosto moderatamente, con l'accento ai beni spirituali come in Tertulliano e Metodio ²³⁴. Una nota caratteristica nella sua illustrazione della vita nel regno millenario è infatti rappresentata dall'esistenza dei beni spirituali (consolazione, fede, grazia, socievolezza) accanto ai già menzionati beni materiali nonché l'esistenza di interpretazioni allegoriche nel contesto di quella letterale di ambedue i capitoli dell'Apocalisse ²³⁵. Del tutto allegorica e conforme allo spirito della scuola alessandrina è l'interpretazione della seconda parte del passo (pietre preziose varie – la gente o anche la diversità della fede nei singoli individui; la porta gemmata – gli apostoli; la porta sempre aperta – la grazia permanente). Non si può pertanto definire Vittorino perfetto millenarista sotto l'influsso della cultura «asiatica», qual era ad esempio Ireneo, e quale lo definivano Gerolamo e dopo di lui molti studiosi moderni ²³⁶. L'influsso della scuola alessandrina con l'esegesi biblica allegorica era evidentemente così forte per cui anche quando si distanziò decisamente dallo spirito di questo metodo non poté del tutto rinnegarlo. Da convinto millenarista, tuttavia del tipo più «moderato», Vittorino è molto vicino a Metodio da Olimpo ²³⁷.

²³³ Per il millenarismo presso Cerinto e Papia vedi p. 331 nn. 220 e 222, presso Ireneo e Giustino MAZZUCCO - PIETRELLA, *Il rapporto* (come alla p. 330 n. 218), 38 ss.; cfr. DULAËY, *Victorin* I, 256-261.

²³⁴ TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 3,24,5 (CCSL 1, 542); METHODIUS, *Symposion* 8,1 (237-238); 9,5 (253-255) (SC 95, 264 ss., 267). Cfr. DANIELOU, *Théologie*, 358; SIMONETTI, *Il millenarismo*, 54 ss.; DULAËY, *Victorin* I, 266 s.; II, 133.

²³⁵ CURTI, *Il regno*, 430.

²³⁶ Vedi p. 331 n. 220. Tra i ricercatori moderni sostengono tale opinione praticamente tutti prima di CURTI (*Il regno*, 423), ad esempio BAUER (*Chiliasmus* [come alla p. 330 n. 218], 1077), il quale definisce la conclusione del commento di Vittorino con «grob chiliastisch».

²³⁷ SIMONETTI, *Il millenarismo*, 54 ss.; cfr. n. 234.

Diversamente si delinea il millenarismo di Vittorino nel *Tractatus de fabrica mundi*. Il suo linguaggio escatologico è il seguente ²³⁸:

Hic est enim reuera futuri illius iudicii dies octauus, qui extra ordinem septimanae dispositionis excessurus est. ... Esaias quoque et ceteri collegae eius sabbatum resolverunt, ut uerum illud et iustum sabbatum septimo miliario annorum obseruaretur. Quamobrem septem diebus istis Dominus singula milia annorum adsignauit. Sic enim cautum est: *In oculis tuis, Domine, mille anni ut dies una*. Ergo in oculis Dei singula milia annorum constituta sunt: *septem enim habeo oculos Domini*. Quapropter, ut memorauī, uerum illud sabbatum est septimum miliarium, in quo Christus cum electis suis regnaturus est. Septem quoque caeli illis diebus conueniunt...

Qui riscontriamo il concetto della settimana cosmica, dei sette millenni che corrispondono ai sei giorni della creazione del mondo e al settimo di riposo, nonché il concetto dei sette cieli. Questo concetto non ha nulla a che vedere con il millenarismo apocalittico della cultura asiatica, e non è neppure di origine asiatica bensì siriana, derivato dalla sintesi di elementi giudaici, ellenistici e cristiani. Lo riscontriamo per la prima volta nella lettera di Barnaba ²³⁹. Il primo a collegare la teoria sulla settimana cosmica – e specialmente la parte più interessante, ossia il riposo nel settimo millennio – con l'idea della vittoria di Cristo sull'Anticristo e il regno millenario sulla terra fu Ireneo ²⁴⁰, e dopo di lui Ippolito, il quale si discosta meno da Barnaba ²⁴¹. Quale è la collocazione di Vittorino in questo sviluppo? Dal passo citato non è del tutto chiaro se Vittorino si fosse distanziato dalla tradizione di

²³⁸ *Tractatus* 6-7 (D. 142,3 - 144,1; 222-225 [commento]).

²³⁹ *Epist.* 15,3-8 (SC 172, 182 ss.; con un esauriente commento); vedi J. DANIELOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, «Vigiliae Christianae» 2 (1948), 1-16; *Théologie*, 359 ss.; DULAËY, *Victorin* I, 264 s.; II, 131 s. Sull'idea dei sette cieli vedi p. 306.

²⁴⁰ *Adversus haereses* 5,28,3; 5,30,4; 5,33,2 (SC 153, 358, 386, 408 ss.); DANIELOU, *Théologie*, 362 s.

²⁴¹ *In Daniele* 4,23 (SC 14, 187 s.); DANIELOU, *Théologie*, 364.

Barnaba per avvicinarsi al millenarismo asiatico. Si potrebbe supporre che egli immaginava il regno di Cristo sulla terra con gli eletti allo stesso modo dei millenaristi, dal momento che colloca il giudizio finale, inteso come la fine del regno (a differenza di Barnaba) nell'ottavo giorno. Mentre nel Trattato Vittorino si presenta come aderente all'idea della settimana cosmica, collegandola appena percettibilmente (sostanzialmente meno di Ireneo) con il millenarismo messianico asiatico, nel Commentario si rivela vero millenarista sotto l'influsso della cultura asiatica, seppure in forma più spiritualizzata. Lo spiritualismo di Vittorino nella concezione del regno millenario si manifesta non solo come conseguenza della scuola alessandrina ma anche come conseguenza del suo sviluppo spirituale. Anche sotto questo aspetto il più vicino a Vittorino è il suo contemporaneo Metodio da Olimpo, il quale pure collegava l'idea della settimana cosmica con la tradizione della cultura asiatica nel millenarismo spirituale ²⁴².

8. La lotta contro le eresie

All'ambito letterario eresiologicalo del cristianesimo primordiale apparteneva lo scritto perduto di Vittorino «Contro tutte le eresie», menzionato da Gerolamo ²⁴³. Optato, vescovo di Mileva in Africa, colloca Vittorino al primo posto (prima di Zefirino e di Tertulliano) nell'elenco dei combattenti contro gli eretici del secondo secolo, contro i marcioniti, i patripassiani, gli gnostici, i montanisti ed altri ²⁴⁴. Si è conservato, a dir il vero, uno scritto

²⁴² *Symposion* 9,1 (236-237) (SC 95, 264 ss.).

²⁴³ Vedi p. 267 *supra*.

²⁴⁴ *De schismate Donatistarum adversus Parmenianum* 1,9 (PL 11, 898 s.): *Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus, et ceteri, usque ad Cataphrygas, temporibus suis a Victorino Petavionensi, et Zephirino Urbico, et a Tertulliano Carthaginensi, et ab aliis adsectoribus Ecclesiae catholicae superati sunt; ut quid bellum cum mortuis geris, qui ad ne-*

anonimo dal medesimo titolo (da alcuni attribuito a Vittorino) con descrizione sommaria delle 32 eresie, da quella di Dositeo alla patripassiana; tuttavia il fatto che l'autore di questo scritto mostra di avere una conoscenza molto superficiale dell'eresia di Marcione, il fatto che vi è usato un latino più elegante, diverso da quello di Vittorino, nonché le numerose discordanze di contenuto di questo scritto con i due conservati di Vittorino, mettono in dubbio questa ipotesi²⁴⁵. L'orientamento antieretico di Vittorino

gotium temporis nostri non pertinent? Optato nomina tra le eresie in primo luogo quella di Marcione, e tra gli oppositori Vittorino, pur essendo il più giovane dei citati. HAUS-SLEITER, *Prolegomena*, XXVI pertanto ha dedotto che Vittorino si dedicò soprattutto alla critica dell'eresia di Marcione. Questa deduzione è giusta solo in parte. Dello scritto antieretico di Zefirino si è persa ogni traccia, anche supponendo che l'abbia scritto (Ippolito [*Refutatio omnium heresiarum* 9,11; PG 16, 3378 C] lo riteneva del tutto ignorante e analfabeta; v. HARNACK, *Geschichte* II/2, 201). La parte del leone nella lotta contro le eresie appartiene a Tertulliano, il quale oltre a scrivere una descrizione generale sulle eresie (*De praescriptione haeresiarum* [CCSL 1, 185-224]) scrisse pure saggi contro i singoli eretici (*Adversus Marcionem* [CCSL 1, 437-726]; *Adversus Valentinianos* [CCSL 2, 751-778]; *Adversus Praxeas* [CCSL 2, 1157-1205]).

²⁴⁵ Il breve scritto anonimo *Adversus omnes haereses*, che viene stampato come appendice alle opere di Tertulliano (CCSL 2, 1399-1410), certamente non è di Tertulliano, come aveva dimostrato con una serie di attendibili argomenti HARNACK, *Geschichte* II/2, 432 n. 2, essendo le divergenze tra lo scritto e le opere di Tertulliano troppo rilevanti. HARNACK, *Geschichte*, 430, in base al medesimo titolo riferito da Gerolamo per lo scritto di Vittorino (vedi p. 267; lo scritto era indubbiamente noto nel sec. IV, secolo in cui lo cita Gerolamo; HARNACK, *Geschichte*, 430 n. 4) e in base agli influssi (l'opera sarebbe la sintesi del *Sintagma* di Ippolito) tentò di dimostrare che si trattava molto probabilmente dell'opera di Vittorino. Con questa ipotesi contrastano vari fatti riguardanti il contenuto e la lingua: a) nella descrizione dell'eresia di Nicolò viene accentuato in Vittorino (n. 246) l'attributo della morale pubblica, nello scritto anonimo (1,2; p. 1402,16 ss.) e qui invece non viene neppure accennata la base per una critica; b) l'ordine di Vittorino degli eretici dall'inizio del II sec. (Valentinus, Cerinthus, Ebion; p. 316 n. 164) è diverso da quello dello scritto anonimo (Cerinthus [3,2], Ebion [3,3], Valentinus [4,1-6]; Vittorino non cita Carpocrate, mentre l'autore dello scritto ne dà la precedenza a Cerinto [3,1]); c) Vittorino usa come sinonimo dell'eresia di Nicolò l'espressione «dottrina di Balaam» (*In Apoc.* 2,3 [D. 58,2]), mentre l'anonimo autore non conosce questa espressione; d) nel caso dell'eresia di Marcione l'autore attribuisce l'essenza della dottrina di Marcione al suo maestro Cedrone (6,1). È difficile immaginare che Vittorino non abbia distinto questi due eretici (cfr. HAUS-SLEITER, *Prolegomena*, XX-VI); e) molto sommaria è alla fine la descrizione dell'eresia patripassiana (8,4; p. 1410): *Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit. Hic deum patrem omnipotentem Iesum Christum esse dicit; hunc crucifixum passumque, contendit mortuum; praeterea se ipsum sibi sedere ad dexteram suam cum profana et sacrilega temeritate proponit*. Dal frammento risulta che l'autore non cita Sa-

traspare anche dal Commentario all'Apocalisse. In esso l'autore confuta singolarmente le eresie menzionate nell'Apocalisse e quelle menzionate dalla tradizione di quel tempo. Queste eresie del tardo periodo apostolico al tempo di Vittorino non erano ormai più attuali. Nel commentario alle lettere indirizzate ai due angeli delle chiese di Pergamo e di Tiatara (Apoc. 2,12 ss.) viene menzionata l'eresia di Nicolò ossia di Bileamo, diffusa nelle città dell'Asia Minore alla fine del primo secolo. Si tratta di una specie di misticismo sincretico, le cui caratteristiche principali erano il libertinismo sessuale e l'usanza di mangiare il cibo consacrato, destinato agli dei ²⁴⁶. Al periodo apostolico appartengono le eresie la

bellio, e ciò significa che Vittorino non è l'autore dello scritto. Siccome non risulta che Tertulliano abbia affrontato Sabellio, e su Zefirino non si sa nulla di attendibile, riteniamo in base alla testimonianza di Optato (vedi n. 244) che fu Vittorino ad aggredire Sabellio. Il Vittorino indicato nella citazione come critico della dottrina di Praxeas quasi certamente non è il vescovo di Poetovio; in questo caso infatti lo scritto sarebbe posteriore alla morte di Vittorino, nel sec. IV, e ciò non corrisponderebbe al contenuto. HARNACK, *Geschichte*, 431 n. 4 ritiene che si tratti del papa Vittorino (189-198/9); f) la lingua dello scritto è piuttosto differente da quella di Vittorino. Vi si riscontrano sì grecismi simili (ad esempio *kata Aeschinen* [7,2]; presso Vittorino *kata Iohannem* (In Apoc. 4,4; D. 66,1), ma lo stile e lo spirito della lingua sono diversi; g) le condizioni descritte nello scritto anonimo corrispondono a quelle di Roma nel periodo tra il II e il III sec. e non alle condizioni nella lontana diocesi di Poetovio un secolo più tardi (BARDY, *Victorin*, 2885). Questo argomento è tra tutti il meno convincente: non dobbiamo infatti sottovalutare i contatti molto probabili di Vittorino con Roma (Vittorino conosceva le opere di Ippolito, vedi DULAEY, *Victorin* I, 288-293; II, 146 ss.; cfr. p. 283 n. 54, p. 288 s., p. 319 n. 175, p. 336). E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts*, «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abteilung», Jahrgang 1938, Heft 3, 38-45 fece l'ipotesi che nel nostro caso si trattasse di un lavoro scritto in greco a Roma al tempo del papa Zefirino (198/9 - 217/8). Lo scritto sarebbe stato tradotto e rielaborato in latino. Con questa ipotesi possiamo eliminare tutte le incongruenze di contenuto mettendo in chiaro l'inferiorità del contenuto e della forma dello scritto ma non possiamo escludere l'incongruenza linguistica tra le due opere conservate di Vittorino e questo scritto. Può darsi che *Adversus omnes haereses* sia la traduzione dello scritto antieretico di Zefirino. Comunque sia, questa traduzione non fu fatta dal vescovo di Poetovio bensì da un altro, ignoto autore. Secondo DULAEY, *Victorin* I, 45-50; II, 23-26, che respinge energicamente le tesi di Harnack e Schwartz, alcuni punti (peraltro non sostanziali) sono in comune tra Vittorino e questo scritto sull'utilizzo del *Sintagma* di Ippolito come di fonte comune.

²⁴⁶ In Apoc. 2,1 (D. 56 s.; 163 s. [commento]), cfr. ALLO, *Saint Jean*, 57 ss.; LÄPPLÉ, *L'Apocalisse*, 85 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 311 (198); SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, 497 s. Secondo il parere di DULAEY, *Victorin* I, 46 ss.; II, 24 s. appare in Vittorino la tendenza a mitigare i rimproveri nei riguardi dell'eresia; Vittorino infatti

cui diffusione viene menzionata da Vittorino come occasione della composizione dell'evangelo da parte di Giovanni. Queste eresie venivano diffuse da «Valentino, Cerinto, Ebione e da altri discepoli di satana»²⁴⁷. Mentre in questo passo si limitò a menzionare come eretico il più grande gnostico Valentino, Vittorino si occupò della sua dottrina probabilmente nello scritto «Contro tutte le eresie»: Optato ci informa infatti che Vittorino aveva combattuto anche contro questo gnostico²⁴⁸. Vittorino nei suoi scritti conservati si avventò molto polemicamente contro i due errori gnostici: l'idea del ruolo degli angeli nella creazione del mondo²⁴⁹ e quella del rifiuto della resurrezione dei giusti. Vittorino infatti in vari passi sottolinea la vittoria di Cristo sulla morte, interpretando così l'idea secondo cui dopo la morte sulla croce discese per tre giorni agli inferi dove redense i giusti dai vincoli della morte²⁵⁰. Cerinto, eretico dei primordi del cristianesimo, ebbe poca influenza sul successivo sviluppo del cristianesimo. Siccome già Vittorino lo condanna come uno dei discepoli di satana è chiaro che, da millenarista, si distanziò dal millenarismo materialista di questo eretico; sembra perciò superflua la nota di Gerolamo alla fine della redazione del Commentario²⁵¹. La setta giudaico-cristiana degli ebioniti, l'unica ancora esistente al tempo di Vittorino nel più ampio ambito territoriale della Palestina, non aveva preso il nome da Ebione, come pensava anche Vittorino, evidentemente sotto l'influsso della tradizione cristiana, ma dal termine ebraico ebion – povero²⁵². Vittorino non nomina altre eresie del

quale unico scrittore latino non indica il diacono Nicolò quale eresiarca e quale unico scrittore accenna alla *εἰδωλόθυτα* solo dopo l'espulsione degli spiriti (... *ficti homines et pestiferi Nicolai ministri fecerunt sibi haeresim, ut delibatum exorcizaretur ut manducari posset...*; D. 56, 17 ss.).

²⁴⁷ In Apoc. 11,1 (D. 92,4-6; vedi p. 316 n. 164); sulla successione degli eretici, uguale a quella di Ireneo, cfr. DULAËY, *Victorin* I, 49; II, 15 s. n. 91.

²⁴⁸ Vedi n. 244; QUAISTEN, *Patrologia* I, 229 s. e FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 45-54 (11-16).

²⁴⁹ Vedi p. 304 n. 121 e NAGY, *A Pannoniai*, 34.

²⁵⁰ Cfr. pp. 345 s. n. 267.

²⁵¹ D. 130,41-42; cfr. p. 331 n. 222 *supra*.

²⁵² DANIELOU, *Théologie*, 68 ss.; DULAËY, *Victorin* I, 49; II, 26.

tardo periodo apostolico; in effetti tralasciò le sette meno importanti delle quali non si è conservato quasi nulla all'infuori del nome ²⁵³. Di queste eresie dice che erano «sparse per il mondo». In realtà la patria di tutte, eccetto della valentiniana (che cade già nel periodo postapostolico) ²⁵⁴, erano e rimasero l'Asia Minore e la Palestina.

Molto più interessante della critica delle vecchie eresie del tempo apostolico, alla fine terzo secolo già quasi estinte, è la lotta di Vittorino contro le eresie più recenti che si erano sparse molto più estesamente delle precedenti ed erano state per il loro contenuto molto più attraenti, e molto più pericolose per il cattolicesimo. Tali erano l'eresia marcionita e la patripassiana.

Che Vittorino abbia combattuto la dottrina di Marcione ce lo riferisce Optato di Mileva ²⁵⁵. Nel Commentario il nome di Marcione non viene menzionato, e tuttavia Vittorino in due passi affrontò l'essenza stessa della sua dottrina. Il punto di partenza dell'eresia di Marcione è la separazione completa tra il Vecchio ed il Nuovo Testamento: il suo pensiero fondamentale è l'inconciliabile contrasto tra la giustizia e la grazia, tra le leggi e gli evangelii, tra il giudaismo ed il cristianesimo. Il Dio giudaico, Creatore, non si identifica con il Dio cristiano e padre di Cristo. Al fine di creare una solida base per la diffusione della propria dottrina, Marcione preparò una speciale «Bibbia» respingendo del tutto il Vecchio Testamento e conservando del Nuovo solo l'evangelo, mutilo, di Luca e dieci lettere di Paolo, dalle quali espunse tutto ciò

²⁵³ Tali sette erano gli elcasaiti, i mandei, gli aderenti alla gnosi samaritana ecc.; QUASTEN, *Patrologia* I, 225 ss.; DANÉLOU, *Théologie*, 76 ss., 82 ss.

²⁵⁴ ...*cetera scola (Satanae) sparsa per orbem...* (In Apoc. 11,1 [D. 92,5 s.]); cfr. p. 316 n. 164 *supra*.

²⁵⁵ Vedi pp. 337 s. n. 244. Molto problematica è a questo proposito la comunicazione di ISIDORUS, *De viris ill.* 8 (10) [PL 83, 1088]: *Victorinus episcopus composuit et ipse versibus duo opuscula admodum brevia: unum adversus Manichaeos reprobantes Veteris Testamenti deum, veramque incarnationem Christi contradicentes; alium autem adversus Marcionistas, qui duo principia, id est, duos deos fingunt: unum malum, justum creaturarum conditorem et retributorem factorum, alterum bonum, animarum susceptorem et indultorem criminum.* Cfr. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 93 ss.

che gli ricordava il giudaismo ²⁵⁶. Vittorino respinse l'insuperabile antagonismo tra il giudaismo ed il marcionismo con il bel paragone dell'imperfezione dell'una e dell'altra dottrina ²⁵⁷. Respinse pure la concezione di Marcione delle due diverse divinità, della giudaica e della cristiana, ossia del Dio del Vecchio e di quello del Nuovo Testamento, sottolineando chiaramente che si tratta in ambedue i Testamenti del medesimo Dio ²⁵⁸. Il fatto che Vittorino sottolinei ripetutamente l'unitarietà della Bibbia, il legame inseparabile delle sue due parti, potrebbe essere motivato dal suo atteggiamento antimarcionita ²⁵⁹. Qui possiamo solamente supporre che Vittorino si sia dedicato particolarmente all'esegesi dei libri dell'Antico Testamento per opporsi al marcionismo il quale respingeva totalmente il Vecchio Testamento ²⁶⁰. Considerando che l'eresia marcionita aveva molto successo nella sua missione, essendo ancora nel IV secolo diffusa nella maggior parte del mondo cristiano ²⁶¹, possiamo supporre che essa sia stata ben nota, se non già pericolosa, anche nella Poetovio di Vittorino.

Vittorino si occupò anche della critica all'eresia patripassiana ²⁶². Optato di Mileva sostiene che egli lottò, così come Tertul-

²⁵⁶ HARNACK, *Marcion*, 30-73.

²⁵⁷ *In Apoc.* 4,5 (D. 70,17-22): *Haeretici autem qui testimonio prophetico non utuntur, adsunt eis animalia, sed non uolant, quia sunt terrena. Iudaei autem qui non accipiunt noui testamenti praedicationem, (adsunt eis alae, sed non uiuunt, id est inanem uaticinationem) hominibus adferunt non audiendam, facta dictis non conferentes.* Cfr. DULAHEY, *Victorin I*, 171 s.

²⁵⁸ *In Apoc.* 4,1 (D. 64,4-8): *Satis autem et plene patefactum est, quando Christus cum corpore in caelis ad Patrem ascendit. Vocem autem quam audierat, cum dicat illam secum locutam esse: sine contradictione arguuntur contumaces, ipsum esse qui uenit ipsum quem (per) prophetas locutum.* Molto più chiaramente ed elegantemente si esprime Gerolamo (H. 45,13-19). Cfr. *In Apoc.* 1,4 (D. 50,8-9): *... ipsum esse, qui et nunc euangelii bona et prius per Moysen legis notitiam uniuerso orbi protulit.*

²⁵⁹ *Tractatus* 9 (D. 146 s.); *In Apoc.* 1,4 (D. 50,9-12); 4,2 (D. 64,3-7); 5,3 (D. 76,2 ss.); 10,2 (D. 90,3 ss.); cfr. *infra* pp. 343 s. n. 265; FISCHER, *Die Einheit*, 100 s. e specialmente DULAHEY, *Victorin I*, 89-92; II, 50 s.

²⁶⁰ Questa ipotesi era sostenuta da NAGY, *A Pannoniai*, 34.

²⁶¹ EPIPHANIUS, *Haereses* 42,1 (PG 41, 696); HARNACK, *Marcion*, 153 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 70 (28).

²⁶² L'eresia veniva chiamata a Roma, in Africa e ad Aquileia patripassiana (DE

liano ed il papa Zefirino, contro le dottrine di Praxeas e di Sabellio, due principali rappresentanti dell'eresia patripassiana ²⁶³. Considerando il fatto che, com'è noto, Tertulliano attaccò solamente Praxeas, mentre Zefirino sarebbe, secondo Ippolito, caduto personalmente in questa eresia, possiamo ritenere l'informazione di Optato come una dimostrazione che Vittorino si confrontò almeno con la dottrina di Sabellio.

Anche nel Commentario di Vittorino si possono riscontrare riflessi dei conflitti trinitari degli inizi del III secolo. Da queste molto probabili reminiscenze possiamo dedurre che Vittorino era conscio dei pericoli del monarchianismo dinamico ossia dell'adozionismo che negava la natura divina di Cristo ²⁶⁴. Vittorino parla in diversi passi della passione e della risurrezione di Cristo, figlio di Dio, che con i suoi attributi divini si eleva sopra tutti gli altri esseri nel cielo, in terra e negli inferi ²⁶⁵. Con la sua venuta al mon-

RUBEIS, *MEA*, 68 s.) e anche monarchianismo (modalistico) dal motto *monarchiam teneamus* (TERTULLIANUS, *Adversus Praxean* 3,2 [CCSL 2, 1161]) o sabellianismo (dal nome dell'ultimo grande rappresentante), diffusa soprattutto in Oriente. Essa è nota soprattutto attraverso gli scritti polemici di Ippolito (*Contra Noetum* [PG 10, 803-830]), di Tertulliano (*Adversus Praxean* [CCSL 2, 1157-1205]) ed Epifanio (*Haereses* 62 [PG 41, 1052-106]). L'essenza dell'eresia, che si divulgava soprattutto tra i fedeli semplici, è nella concezione di Dio come unica persona e che il Padre, il Figlio (e lo Spirito Santo) sono nomi di un'unica persona divina. Pertanto, secondo il loro pensiero, in realtà non Cristo bensì Iddio stesso, si incarnò, soffrì sulla croce e risuscitò (*Pater passus est*, da qui il nome di patripassiani). L'eresia ebbe inizio in Asia Minore (Noetos di Smirne), quindi si propagò a Roma, ove si costituì il centro principale (Praxeas, poi Sabellius), e quindi in Africa. Già Praxeas, e ancor più Sabellio, si distaccarono dalle iniziali rigide posizioni patripassiane: secondo Praxeas il Padre avrebbe sofferto assieme al Figlio (dottrina patricompassiana); Sabellio considerava lo Spirito Santo come la terza modalità in cui si esprime la persona divina. Secondo la testimonianza di Ippolito, caddero nell'eresia anche il papa Zefirino (198/9-217) e Callisto (217-222); quest'ultimo però si convertì dopo l'elezione a pontefice e scomunicò Sabellio. Dopo questa condanna il patripassianismo si estinse in Occidente; in Oriente invece, soprattutto in Cirenaica, durò fino attorno all'anno 260 quando lo avversò Dionigi Alessandrino. Vedi BARDY, *Monarchianisme*, DTC 10/2 (1929), 2193-2209; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 155-164 (87-92).

²⁶³ Vedi *supra* p. 337 n. 244.

²⁶⁴ È antiadozionistica l'accentuazione di Vittorino della natura divina di Cristo, ad esempio *In Apoc.* 4,4 (D. 68,26-29); cfr. NAGY, *A Pannoniai*, 50, 52.

²⁶⁵ Il libro dei sette sigilli citati dall'Apoc. 5,1 ss. significa secondo Vittorino (*In Apoc.* 5,1; D. 74,2-4) *uetus testamentum* ..., *quod est datum in manu Domini nostri, qui accepit a Patre iudicium*. È sigillato come testamento e diventa valido appena dopo la

do nella figura umana, con la sua passione e risurrezione sarebbe simile al sole ²⁶⁶. In più passi Vittorino, nel Commentario ed anche nel suo «simbolo di fede», afferma che Cristo vinse la morte ossia gli inferi. Proprio nell'accento della vittoria di Cristo sulla morte è da ricercare il senso dell'interpretazione della formula *de-*

morte del testatore: *Nulla lex testamentum dicitur nec testamentum aliud nominatur, nisi quod faciunt morituri; et quodcumque intrinsecus testati sunt, signata sunt usque ad diem mortis testatoris* (In Apoc. 5,2 [D. 76,19-22]; M. KASER, *Das römische Privatrecht* II, München 1975, 477 ss.). L'apertura del testamento (lo staccare dei sigilli; cfr. KASER, *op. cit.*, 484 s.) significava morire e salvare l'umanità (In Apoc. 5,1 [D. 74,7 s.]: *Aperire autem testamentum pati et pro hominibus mortem deuincere est*), di ciò era capace solo Cristo, figlio di Dio (In Apoc. 5,1 [D. 74,8-11]: *Hoc dignus facere nemo est inuentus neque in angelis in caelo neque in hominibus in terra neque inter animas sanctorum in requie, nisi solus Christus filius dei...*). Essendo però Cristo come Dio testatore (*testator*) e avendo vinto la morte, divenne giustamente erede (*heres*); «ereditò» l'umanità per salvarla: *Et quia ipse erat testator et mortem deuicerat, ipsum erat iustum constitui heredem (a) Deo, ut possideret et substantiam morientis, id est membra humana...* Ideo merito modo resignatur per agnum occisum, qui tamquam leo confregit mortem et quae de se praenuntiata fuerant repleuit (et hominem liberauit), id est carnem de morte, et accepit possessionem substantiae morientis, id est membrorum humanorum. Sicut per unum corpus omnes homines debito mortis successerant, sic per unum corpus uniuersi credentes in uitam aeternam resurgunt (In Apoc. 5,1-2; D. 74,14 ss.; 76, 22-29; 174 s. [commento]). La considerazione di Vittorino sulla missione di Cristo rispecchia l'inseparabile legame di entrambi i Testamenti, ed è rivolta come tale probabilmente contro il dualismo degli gnostici, soprattutto contro l'eresia di Marcione. Con questa dimostrazione Vittorino procedeva sulle orme di Ireneo (DULAHEY, *Victorin* I, 280 s.; II, 142 [con le citazioni di Ireneo]), Vittorino seguiva poi Lattanzio (*Divinae institutiones* 4,20 [CSEL 19, 364 ss.]; FISCHER, *Die Einheit*, 96 ss.; DULAHEY, *Victorin* I, 316 s.; II, 159). È possibile inoltre intravedere nel profilo chiaramente descritto del ruolo di Cristo nella redenzione dell'umanità in rapporto a Dio Padre una punta polemica contro i monarchiani.

²⁶⁶ In Apoc. 1,3 (D. 48,1-6; 155 s. [commento]): *In facie autem claritas solis. Facies eius apparitio illius fuit, qua locutus est hominibus facie contra faciem. Solis autem gloria minor est quam gloria Domini. Sed propter ortum et occasum et rursus ortum, quod natus sit et passus et resurrexit, ab eodem dedit similitudinem scriptura faciem eius gloriae solis*. In Apoc. 10,1 (D. 88,2-7: ... et facies eius tamquam sol... Dominum nostrum significat, sicut superius enarrauimus de facie eius tamquam solis, id est de resurrectione). Potremmo esprimere solo come prudente ipotesi l'idea secondo cui Vittorino, il quale operava in uno dei centri del mitraismo in Pannonia, alludesse con questo paragone a Mitra o addirittura a *Sol invictus*, venerato soprattutto dagli imperatori illirici del suo tempo. L'ipotesi deve rimanere tale anche per il fatto che il paragone di Cristo con il sole nelle figurazioni cristiane non è qualcosa di eccezionale (a tale idea ci riporta *Passio SS. Quattuor coronatorum auctore Porphyrio* 19 [AA SS Nov. 3, 1910, 776 D]; RUFINUS, *Expositio symboli* 5 [CCSL 20, 140,8-10]; CHROMATIUS, *Tractatus* 19,5,5 [CCSL 9 A, 289,137 ss.]; cfr. F.J. DÖLGER, *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne*, «Antike und Christentum»

scendit in infera – che si riscontra anche nel simbolo di fede aquileiese. Questo accento è probabilmente il riflesso polemico non solo nei confronti degli gnostici ma anche dei manichei che negavano la risurrezione dei morti ²⁶⁷.

Optato ci informa infine che i tre scrittori antieretici si batterono contro il montanismo ovvero contro «l'eresia frigia», come veniva chiamata dalla regione della sua origine. Tertulliano quale combattente contro il montanismo non c'entra, essendo egli stes-

6 [1950], 1-56, specialmente 9, 16, 22, 46; CHRISTE, *Traditions*, 120 s.; DULAËY, *Victorin* I, 155 s.; II, 80). L'adorazione del sole come divinità era nel sec. IV e anche nel V una realtà, infatti anche PATRICIUS (*Confessio* 60 [SC 249, 130]) riferisce in una forma paragonabile a quella di Vittorino nella descrizione del sole: *Nam sol iste quem videmus (ipso) tubente propter nos cottidie oritur, sed numquam regnabit neque permanebit splendor eius, sed omnes qui adorant eum in poenam miseri male devenient; nos autem, qui credimus et adoramus solem verum Christum, qui numquam interibit...*

²⁶⁷ Vittorino esprime la vittoria di Cristo sulla morte con i seguenti nessi verbali: *morte deuicta* (In Apoc. 4,4 [D. 68,33]; 11,1 [D. 92,12; cfr. n. 191]); *mortem deuincere* (In Apoc. 5,1 [D. 74,8]); *post mortem deuictam* (In Apoc. 1,2 [D. 48,3]); *ad mortem deuincendam* (In Apoc. 4,4 e 5,2 [D. 68,31 e 74,5]); *quia mortem deuicit* (In Apoc. 5,2 [D. 74,7]); *qui mortem deuinceret* (In Apoc. 4,7 [D. 72,6]); *et mortem deuicerat* (In Apoc. 5,1 [D. 74,15]), *confregit mortem* (In Apoc. 5,2 [D. 76,24]); *debellato inferno* (In Apoc. 1,1 [D. 46,13]). L'espressione *morte deuicta*, riferita a Cristo, che così spesso e in connessioni così diverse incontriamo presso Vittorino, è piuttosto rara, ma non eccezionale (HANSON, SC 249, 75 s. n. 4 cita oltre a Vittorino e Patrizio [p. 327 n. 208] anche PRISCILLIANUS, *Liber apologeticus*, Tract. 1 (3); 4 (79) [CSEL 18, 5,23; 60,71], e *Hymnus sancti Severini* (CSEL 9/2, 72,19; tuttavia in questo caso l'espressione non si riferisce direttamente a Cristo bensì alla miracolosa resurrezione del presbitero Silvino, eseguita *precibus peractis* da s. Severino). L'immagine di Cristo vincitore della morte, espressa con fraseologia simile o uguale a quella di Vittorino, era presente presso gli autori aquileiesi. Alcuni esempi più significativi: RUFINUS, *De benedictionibus patriarcharum* 1,6 (CCSL 20, 194,41 s.: *...(Christus) in somno sicut leo fuit vincens omnia et debellans, et destruxit eum qui babebat mortis imperium*; per i rimanenti esempi cfr. sopra pp. 130 s.); CHROMATIUS, *Sermo* 8,4 (CCSL 9 A, 36,88: *Christo... qui triumphato diabolo et morte diuicta*); *Sermo* 16,2 (p. 73,36 s.: *... quia morte sua Christus mortem destruxit, inferna calcavit...*; p. 73,42 s.: *Christus... ut mortem moriendo deuiceret*; p. 73,55: *... hac nocte mors destructa est*); *Sermo* 17,1 (p. 76,4) e 17,2 (p. 76,28 s.); *Sermo* 25,4 (p. 121,90 ss.); *Sermo* 30,1 (p. 136,1 s.); *Tract.*, prol. 8 (p. 189,160); *Tract.* 2,5 (p. 204,122: *Illic ruina mortis, hic triumphus victoriae*); VENANTIUS FORTUNATUS, *Ad Felicem episcopum de Paschate resurrectionis Domini* (PL 88, 131 s.: *... triumphanti post tristitia tartara Christo... Deus infernum vicit...*). Tra le fonti dell'ambito di influenza aquileiese merita accennare alla traduzione latina dell'ordine ecclesiastico egiziano della fine del IV sec. che è stato scoperto nel palinsesto veronese della fine del V sec. con una terminologia molto simile (HIPPOLYTE de Rome, *Traditio apostolica* 4 [SC 11 bis, 50]: *Quicumque traderetur vo-*

so montanista. Il papa Zefirino, intorno al 200, dopo la relazione alquanto generica di Tertulliano, condannò il montanismo ²⁶⁸. Della lotta di Vittorino contro il montanismo sono rimaste nei suoi scritti poche tracce. Probabilmente si riferisce ad esso la sua interpretazione delle false profezie ²⁶⁹. Il vescovo di Poetovio aveva anche alcuni tratti in comune con i montanisti, aderenti al milenarismo.

Sia il Trattato sia il Commentario rispecchiano la posizione negativa di Vittorino nei confronti dei Giudei, i quali vengono collocati nel medesimo novero dei persecutori di Cristo ²⁷⁰. Nell'opera sono pressoché assenti le invettive contro i pagani, con un'unica eccezione che Gerolamo nella sua redazione completò in modo da interpretarla in senso antieretico ²⁷¹.

luntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet...). L'immagine della vittoria di Cristo sulla morte è dal punto di vista del contenuto logicamente elemento integrante dell'immagine della venuta di Cristo agli inferi, viva soprattutto nella chiesa aquileiese (vedi pp. 129 ss.). Che senso ha l'insistente spiegazione relativa alla vittoria sulla morte e sugli inferi? Per lui gli *inferi* non sono solo l'inferno ove soffrono i peccatori (*In Apoc.* 20,2 [D. 116,23]: *castigatio est in infernum*), bensì il luogo ove riposano i santi aspettando la resurrezione (*In Apoc.* 6,4 [D. 88,15-18]: *... sub qua est infernum, remota a poenis et ignibus regio, requies sanctorum, in qua quidem videntur ab impiis et audiuntur iusti, sed neque illi ad illos transire possunt*; cfr. GRESHAKE - KREMER, *Resurrectio* [come p. 332 n. 224], 180 ss.). Possiamo supporre che si tratti del riflesso della polemica contro gli eretici che rifiutavano la fede nella resurrezione dei giusti, come ad esempio gli gnostici (questi respingevano la credenza nella resurrezione dei corpi; cfr. GRESHAKE - KREMER, *Resurrectio*, 175 ss. e A. ORBE, *El «Descensus ad inferos» y san Ireneo*, «Gregorianum» 68 [1987], 488 ss.), marcioniti (secondo Marcione Cristo non avrebbe salvato i patriarchi dell'antico testamento ed i profeti poiché avevano servito il Dio Giudaico; cfr. HARNACK, *Marcion*, 130 s.; ORBE, *op. cit.*, 486 ss.) ed i manichei (cfr. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1924⁹, 467 ss.).

²⁶⁸ FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 79 (37).

²⁶⁹ *In Apoc.* 2,4 (D. 58 s.; 156 [commento]): *Sed et ibi quoque esse faciles homines ad illicitas paces dandas et novas prophetias adiutendas ostendit et arguit et praemonet ceteros, quibus non placet hos fieri, qui cognoscunt nequitias aduersarii...* Cfr. DULAET, *Victorin* I, 223; II, 107; ŠPELIČ, *Il profetismo*, 69.

²⁷⁰ *In Apoc.* 4,5 (D. 70,19-22); 13,3 (D. 106,5-6).

²⁷¹ *In Apoc.* 13,4 (D. 108 ss.). Presso Gerolamo (H. 131,6-7) all'accenno *aspernatio* segue un breve commento: *quod idola pro eo coluntur, uel dogma haereticorum in ecclesiis introducitur*.

9. Il cristianesimo a Poetovio negli scritti di Vittorino

Una delle questioni fondamentali nell'interpretazione storica delle opere di Vittorino è fino a che punto abbiano influito sui suoi scritti il suo tempo ed il suo ambiente nel senso stretto della parola, ovvero in qual misura è possibile riconoscere, dalle opere conservate di Vittorino, le condizioni della comunità cristiana di Poetovio di quel tempo. Dato il carattere delle sue opere – si tratta infatti di scritti teologici la cui tematica non riguarda il presente bensì il passato, il lontano futuro e l'eternità – vi sono possibilità molto limitate di ricerca in questo senso. Ci si trova nel continuo pericolo di sconfinare, nell'interpretazione delle singole testimonianze dell'autore, e di attribuire a queste un'importanza e un senso che l'autore non intendeva dare.

Le seguenti considerazioni saranno pertanto prevalentemente ipotetiche anche perché non è possibile accogliere o respingere alcuna delle supposizioni mediante l'analisi dei ritrovamenti materiali relativi al cristianesimo dei primordi, non essendone finora venuti alla luce ²⁷². Siamo però convinti che gli scritti di Vittorino possono dare almeno un'immagine approssimativa della vita dei cristiani poetoviesi nella seconda metà del III secolo.

Dalle opere di Vittorino non è dato di sapere chi abbia introdotto il cristianesimo in questi luoghi. Tuttavia la posizione decisamente antieretica dell'autore dimostra che i cristiani di Poetovio conoscevano il pericolo delle eresie e che la loro comunità, le cui origini potevano risalire al tempo dei Severi, era abbastanza consolidata. Allora infatti si diffusero le eresie che Vittorino combatteva. L'atteggiamento polemico nei confronti dei Giudei fa pensare a una presenza dell'elemento ebraico in città, malvisto dai cristiani. Più difficilmente si potrebbe parlare di una presenza giudaico-cristiana, come nella vicina Aquileia ²⁷³, ma non

²⁷² Cfr. pp. 185, n. 432.

²⁷³ Vedi pp. 108 ss.

è da escludere questa probabilità dal momento che proprio dagli scritti di Vittorino traspaiono alcuni lineamenti giudaico-cristiani. Si può supporre che il nucleo della comunità cristiana di Poetovio fosse composto dagli elementi immigrati greco-orientali in parte latinizzati, come traspare dall'orientamento spirituale e culturale del suo vescovo. La popolazione immigrata italica e quella autoctona latinizzata erano molto verisimilmente partecipi dell'azione missionaria di Vittorino. Ed egli probabilmente preferì usare la lingua latina invece della greca, a lui più vicina, ritenendo di poter in tal modo consolidare meglio il cristianesimo tra la maggioranza della popolazione; così si potrebbe spiegare anche la sua esegesi della Sacra Scrittura e dell'evangelo di Matteo in particolare ²⁷⁴.

La comunità cristiana viveva sotto l'incubo della persecuzione. L'insicurezza della situazione giuridica dei cristiani ed il pericolo potenziale della persecuzione non significano necessariamente che i testi di Vittorino conservati siano stati scritti subito dopo una tale esperienza (ad esempio prima o intorno al 260): la disposizione critica poteva infatti ripetersi anche più tardi (ad esempio al tempo degli imperatori mal disposti verso il cristianesimo quali erano Aureliano e Caro). Vittorino in alcuni passi allude alla persecuzione dei cristiani riferendosi a coloro che sopportavano coraggiosamente la difficile prova ²⁷⁵. Anche il rappor-

²⁷⁴ Dal sec. III in poi la catechesi del battesimo a Roma e altrove in Occidente si basava sugli scritti di Giovanni, soprattutto sull'introduzione al Vangelo di Giovanni (GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 97). Tuttavia dagli scritti di Vittorino non si ha l'impressione che gli scritti di Giovanni abbiano soppiantato il Vangelo di Matteo come base della catechesi; il vescovo di Poetovio cita Matteo (30 citazioni) più spesso di Giovanni (20 citazioni), quello di Marco (6 citazioni) e di Luca (13 citazioni) tanto meno. Egli scrisse inoltre il commento al Vangelo di Matteo e non a quello di Giovanni. Di fatto tutti gli esegeti latini fino a Gerolamo commentavano il Vangelo di Matteo e nessuno quello di Giovanni (vedi la tavola 6, pp. 295 ss.).

²⁷⁵ *In Apoc.* 1,8 (D. 56,1-2: *ad eos qui locis crudelibus inhabitant inter persecutores et perseuerant esse fideles*); 10,3 (D. 92,2-5: *Dulce esse in ore praedicationis est fructus loquenti et audientibus dulcissimus, sed praedicanti et perseuerantibus in mandatis per passionem amarissimus*); cfr. *In Apoc.* 12,5 (D. 102,3 s.: *uindictam de persecutoribus manifestat*); 13,3 (D. 106,5: *Iudaeis et persecutoribus Christi*).

to negativo di Vittorino verso lo stato romano ed il «fondamentalismo» dei suoi principi millenaristi avrebbero potuto essere l'espressione di situazioni tese e insicure nella comunità cristiana ²⁷⁶. Con l'immagine della vicina parusia il vescovo di Poetovio è simile al suo molto più noto e più anziano contemporaneo ed autorevole compagno cartaginese Cipriano ²⁷⁷.

Una delle principali caratteristiche della vita quotidiana della comunità di Poetovio era la tendenza alla penitenza e l'inclinazione all'ascetismo. Vittorino condanna ogni sorta di debolezza nei cristiani, come si può dedurre non solo dagli studi delle sacre scritture ma anche dalla sua attività pastorale: condanna coloro che peccano sotto l'apparenza della misericordia e trascinano gli altri nel peccato; coloro che sono volubili e vuoti, e sono cristiani solo di nome; coloro che sono cristiani solamente in teoria ma non nella pratica. La penitenza è l'unica salvezza anche per i cristiani ricchi, mondani, che leggono la Sacra Scrittura ma non irradiano la fede ²⁷⁸. Nei suoi scritti egli mostra la massima benevolenza verso i cristiani perseveranti, impavidi e umili, con la fede nel cuore sebbene poco istruiti nelle sacre scritture ²⁷⁹. Tale giudi-

²⁷⁶ Sul rapporto di Vittorino verso lo stato romano, che è radicalmente negativo (così come presso Ippolito, Tertulliano e Cipriano, diversamente come ad esempio presso Origene) cfr. PASCHOUD, *La doctrine*, 46-57. DULAEY, *Victorin I*, 266 collega il millenarismo di Vittorino (a dir vero «candide et non militant») con la disposizione fondamentalistica delle comunità perseguitate.

²⁷⁷ Cfr. CYPRIANUS, *De dominica oratione* 13; 19 (CSEL 3/1, 265 ss.); *Mort.* 2,25 (CSEL 3/1, 295 ss.); PASCHOUD, *La doctrine* 55. Sulle numerose analogie tra Vittorino e Cipriano i quali dovettero confrontarsi con simili problemi, cfr. DULAEY, *Victorin I*, 224 s.; II, 108 s.

²⁷⁸ *In Apoc.* 1,8 (D. 54 ss., dove sono enumerati i seguenti gruppi dei cristiani cattivi: ... *homines in ecclesia dissipatores et pestiferos... qui sub praetextu misericordiae inlicita peccata in ecclesia inducendo docent alios ea facere... qui sunt in ecclesia faciles... qui negligentes nomine tantum christiani sunt... qui student scripturis et laborant cognoscere arcana praedicationis et Dei opus facere nolunt, id est misericordiam et amorem*); 3,3 (D. 62,1-7: ... *homines locupletes, credentes in dignitatibus collocatos, sed credentes ut homines locupletes, apud quos in cubiculo scripturae quidem tractantur, foris autem an sint fideles a nemine intelleguntur, scilicet iactantes et dicentes se omnia cognoscere, praediti fiducia litteraturae, opera autem uacantes*). Cfr. SPELIĆ, *Nekaj potez* (Alcuni tratti), 35.

²⁷⁹ *In Apoc.* 1,8 (D. 56,6 s.: *eos qui locis crudelibus inhabitant inter persecutores et perseuerant esse fideles*); 3,2 (D. 60,2-5: *qui humiles in saeculo et rustici in scripturis et fidem immobiliter tenent nec omnino ullo casu timefacti retrahuntur a fide*).

zio sui buoni cristiani, scritto nel commentario alle lettere agli angeli delle sette chiese asiatiche, corrisponde alla nostra idea riguardante il carattere del nucleo della comunità cristiana di Poetovio nei primordi, quando abbracciavano il cristianesimo prevalentemente coloro che erano più entusiasti e più forti di carattere fra le persone semplici e meno istruite. Numerosi casi negativi dimostrano che la comunità cristiana nel circondario di Poetovio era già differenziata sia nell'aspetto sociale sia in quello culturale: oltre ai fedeli indigenti e modesti c'erano anche quelli (relativamente) abbienti e istruiti ²⁸⁰.

Una delle caratteristiche della vita dei cristiani di Poetovio era la consuetudine dei digiuni, la principale forma di penitenza nei primordi del cristianesimo. Secondo le testimonianze di Vittorino si trattava di una consuetudine piuttosto rigida. Egli menziona due giornate di digiuno, mercoledì e venerdì, osservate in tutto il mondo cristiano. Egli motivava il digiuno in questi due giorni citando due avvenimenti della vita di Cristo: il mercoledì fu tradito e catturato, il venerdì patì il martirio ²⁸¹. Agli inizi del III secolo incominciava ad affermarsi in Occidente come giorno di digiuno anche il sabato. A Poetovio, al tempo di Vittorino, il digiuno di sabato era già un'usanza. Come motivo principale Vittorino adduce la preparazione all'eucaristia domenicale, e come motivo secondario il voler distanziarsi dal sabato giudaico. In tal modo l'introduzione del sabato come giorno di digiuno è anche una freccia anti giudaica ²⁸².

²⁸⁰ Cfr. DULAËY, *Victorin I*, 221 s.; II, 107; ŠPELIČ, *Nekaj potez* (Alcuni tratti), 34 s.

²⁸¹ *Tractatus 3* (D. 140,17-20); vedi R. ARBESMANN, *Fasten*, RAC 7 (1969), 474; IDEM, *Fasttage*, *ibidem*, 509 s.; DULAËY, *Victorin I*, 226 ss.; II, 110.

²⁸² *Tractatus 5* (D. 142,2-5; 220 [commento]): *Hac die* (sc. sabbato) *solemus superponere, idcirco ut die dominico cum gratiarum actione ad panem exeamus. Et parasceue superpositio fiat, nequid cum Iudaeis sabbatum observare uideamur...*). Vedi ARBESMANN, *Fasttage*, 510 s.; H. LECLERCQ, *Sabbat*, DACL 15/1 (1950), 218. Sul rapporto tra il sabato e la domenica del cristianesimo antico vedi H. DUMAINE, *Dimanche*, DACL 4/1 (1920), 916-943. Il digiuno domenicale era prescritto anche dal canone 26 del concilio di Elvira (J. HEFELE, *Histoire des Conciles I*, Paris 1907, 235 s.); cfr. DULAËY, *Victorin I*, 228-231; II, 111 s. (l'autrice riferisce quale unica analogia alla comunicazione di

Riguardo alla durata del digiuno Vittorino ne distingue tre ²⁸³: il più abituale era il digiuno all'ora nona (*statio*), ossia fino alla metà del pomeriggio. Questo digiuno era considerato come il più blando, e perciò Tertulliano lo chiamava, alquanto mordacemente, «semidigiuno» ²⁸⁴. I cristiani più ferventi digiunavano fino alla sera (*ieiunium*): coloro che erano più inclini all'ascetismo prolungavano il digiuno al giorno seguente (*superpositio*) ²⁸⁵. In tal modo il sistema di due giorni di digiuno per settimana si estese al sistema di quattro giorni (oltre al mercoledì e al venerdì anche il giovedì ed il sabato), indirettamente consigliato da Vittorino ²⁸⁶. A causa della corrispondenza temporale e spirituale tra il digiuno e l'assistenza alle funzioni sacre incominciò ad attecchire il termine di *statio*, che indicava la riunione dei fedeli alla sacra funzione ²⁸⁷. Si potrebbe supporre che Vittorino usasse il termine in questo senso, essendo impossibile che si escludessero tra di loro il digiuno e la sacra funzione ²⁸⁸. Come ulteriore motivo per il digiuno Vittorino addusse l'acquisto della grazia divina ²⁸⁹. L'autore esprime solo in due passi – di rado, se pensiamo alla possibilità offerta dal commento alla Rivelazione – l'ideale dell'astinenza corporale e della verginità ²⁹⁰.

Vittorino la *Didascalia apostolorum* siriana e presume in questa base la partecipazione dei missionari della Siria nella diffusione del cristianesimo nell'ambito di Poetovio).

²⁸³ *Tractatus* 3 (D. 140,2 s.; 217 [commento]): ... *usque ad horam nonam ieiunamus (aut) usque ad uesperum aut superpositio usque in alterum diem fiat*. Cfr. ARBESMANN, *Fasttage*, 506; DULAHEY, *Victorin* I, 226.

²⁸⁴ *De ieiunio* 13,1 (CCSL 2, 1271).

²⁸⁵ Cfr. *Tractatus* 3 (D. 140,20); 5 (D. 142,2-5); ARBESMANN, *Fasttage*, 507.

²⁸⁶ Vedi n. 282-283 e ARBESMANN, *Fasten*, 474.

²⁸⁷ FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 508 (353).

²⁸⁸ Cfr. H. LECLERCQ, *Stations liturgiques*, DACL 15/2 (1953), 1655 s.

²⁸⁹ *Tractatus* 3 (D. 140,20: *aut stationem aut superpositionem*; sul significato primitivo del termine *statio* cfr. p. 111, nota 219). Sulla motivazione del digiuno cfr. *Tractatus* 3 (D. 140,18 s.: ... *(ut) tempora humanitati salubria, frugibus laeta, tempestatibus tranquilla decurrant...*); cfr. ARBESMANN, *Fasten*, 486.

²⁹⁰ Nerone, risorto come il futuro Anticristo, sebbene perverso (*spurcissimus*), non avrà il desiderio carnale (*desiderium mulierum*), poiché solo così potrà sedurre il popolo giudaico (*In Apoc.* 13,3 [D. 106,9 s.]). *Cum Christo stantes* nel regno millenario di Cristo sulla terra avranno non solo i corpi ma anche le lingue verginali (*quos non so-*

Lo scritto offre alcuni attendibili spunti per lo studio delle funzioni liturgiche della comunità di Poetovio nella seconda metà del III secolo. Questa liturgia si svolgeva almeno in parte, come ad esempio nei formulari delle preghiere, in lingua greca; ed era anche diversamente sotto forte influenza greca ²⁹¹. Il frammento cronologico di Vittorino riporta i dati sul calendario liturgico ²⁹², il Trattato invece quelli sull'origine (e insieme la costruzione) del mondo, la sua motivazione (il parallelismo tra la vita di Cristo e la creazione del mondo) ²⁹³. Secondo Vittorino (il quale riprese il dato dal vescovo di Gerusalemme Alessandro) a Poetovio la nascita di Cristo si festeggiava il 25 dicembre, il battesimo il 6 gennaio, la morte si commemorava il 23 marzo, l'annunciazione di Maria e la resurrezione di Cristo il 25 marzo e l'ascensione il 3 maggio. Questi dati corrispondono alla tradizione orientale ma incominciarono ad affermarsi progressivamente già dalla prima metà del sec. III (Ippolito) anche in Occidente.

Vorrei concludere il capitolo su Vittorino e sulla comunità cristiana di Poetovio con alcune domande a parte che potrebbero aprire nuovi spunti sul ruolo avuto da Vittorino nella storia del cristianesimo nel territorio pannonico occidentale e del vicino norico.

La comunità cristiana di Poetovio, come si sa, era l'unica in tutta l'area di cui ci siamo occupati che accettò nel IV secolo parzialmente l'arianesimo (addirittura prevalente verso il 380) ²⁹⁴. Ne

lum testatur Spiritus corpore uirgineo sed et lingua; In Apoc. 20,1 [D. 114,13]); cfr. ŠPELIČ, The Beginning of Monasticism in Aquileian and Neighbouring Churches, in: BRATOŽ, Westillyricum, 292 s.

²⁹¹ *In Apoc. 4,3* (D. 66,1-6; 169 [commento]): «(Quattuor animalia)... (habentes) alas senas in circuitu, oculus et intus et deforis: et non cessant dicere, inquit: (ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος) sanctus sanctus sanctus Dominus Deus omnipotens.» Questo passo (*Apoc. 4,7 s.*) ricorda la formula della preghiera nella comunità cristiana in Aquileia, di origine orientale, allora documentata per la prima volta nell'occidente cristiano in Aquileia intorno all'anno 400 nella traduzione latina (cfr. p. 121, n. 252). La liturgia si svolgeva evidentemente, almeno nei formulari di preghiera, in greco; cfr. DULAEY, *Victorin I*, 37 ss., 225 s.; II, 20, 109.

²⁹² D. 134; 213 s. (commento); DULAEY, *Victorin I*, 37 ss., 225 s.; II, 20, 109.

²⁹³ Cfr. *supra* pp. 307 s. n. 130.

²⁹⁴ Cfr. ultimamente BRATOŽ, *Poetovio (Ptuj) kot sedež škofije v antiki* (Poetovio

sono forse colpa la teologia di Vittorino e lo spirito impresso a questa comunità da questo vescovo e martire? Il problema se la teologia di Vittorino conducesse verso l'arianesimo era stato in parte già sollevato, ma non è stato sufficientemente approfondito per poterne avere una risposta chiara ²⁹⁵.

La risposta a questo quesito può essere solamente negativa. L'arianesimo degradò profondamente la persona di Cristo. In Vittorino, al contrario, riscontriamo una spiccata tendenza all'esaltazione di Cristo, anche a scapito della terza persona divina, dello Spirito santo ²⁹⁶. Con il simbolo della fede formulato (apparentemente) binitario e con la posizione un po' confusa nei riguardi dello Spirito santo la teologia di Vittorino potrebbe aprire la via ad uno dei derivati dell'arianesimo, ossia all'eresia dei macedoniani o pneumatomachi, di cui però non sappiamo se si fosse diffusa nell'area di cui ci occupiamo ²⁹⁷. L'unica idea che in Vittorino diminuisce l'importanza della persona di Cristo è quella dell'assunzione anziché dell'ascensione di Cristo. La riscontriamo nella formula del simbolo di fede per cui possiamo giustamente supporre che questa si basi sulla tradizione del vecchio cristianesimo pannonico ²⁹⁸ dalla quale non traspare la nota caratteristica

als Bischofssitz in der Antike), in: S. KRAJNC (ed.), *Ptujska župnijska cerkev sv. Jurija*, Ptuj 1998, 14-30).

²⁹⁵ ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 213 s., rispose giustamente in senso negativo a questa domanda in base alle conclusioni sulle condizioni dello sviluppo storico (senza aver verificato il lato dogmatico degli scritti di Vittorino).

²⁹⁶ Vedi pp. 326 s. e 343 ss.

²⁹⁷ All'eresia dei macedoniani, i quali riconoscevano la natura divina di Cristo ma rifiutavano la natura divina dello Spirito santo, allude RUFINUS, *Expositio symboli* 37 (CCSL 20, 173,39 ss.). Rufino non nomina l'eresia con il proprio nome. Si potrebbe considerare che l'eresia in Aquileia fosse conosciuta ma non che fosse diffusa.

²⁹⁸ Vedi *supra* p. 326 (*in caelis cum corpore a patre receptum*; anche questa formulazione di Vittorino fu ripresa da Patrizio [cfr. p. 327 n. 208]). Tale formulazione dell'«assunzione in cielo» si riscontra in *Mr* 16,19, *Luc* 24,51, e *Acta apost.* 1,9 e 11 (poco chiaro; una volta come assunzione in cielo, un'altra volta come ascensione al cielo). Tale immagine, espressa con la formulazione *ἀναλήψεως ἐν οὐρανοῖς* ovvero *receptus (assumptus) in caelis (caelos)*, si riscontra nella chiesa alessandrina, probabilmente sotto l'influsso dell'evangelista Marco, in Origene, nel vescovo Alessandro e in Atanasio (HAHN, *Bibliothek*, 8 [11], 15 [20], 194 [265]), nell'Africa latina da Tertulliano a Ps.

della teologia di Vittorino ²⁹⁹. Che l'ipotesi sia giusta lo conferma anche la presenza di questa idea nella formula delle due sinodi di Sirmio del tempo delle lotte ariane. Sia lo scritto di Vittorino sia le ultime due sinodi si basano sulla tradizione locale e non hanno alcun diretto collegamento con la dottrina ariana ³⁰⁰.

Agostino (HAHN, *Bibliothek*, 7 [9], 44 [55], 48 [60]), in Gallia nella seconda metà del sec. IV (HAHN, 59 [70], 189 [260]), in Spagna (IV concilio di Toledo nel 633; HAHN, 179 [236]), in Italia (Ps. Damaso; HAHN, 201 [277]) e in Irlanda (Patricius; vedi *supra* n. 208). Il più delle volte è rappresentato, oltre che nell'ambito africano, nelle formule dei simboli ariani, nell'ambito asiatico e balcanico. La presentazione si ritrova nella prima e nella quarta formula del secondo concilio di Antiochia nel 341 (HAHN, 153 [183], 156 [187]), nelle formule dei concili a Filippopoli (ovvero il partito ariano del concilio di Serdica 343; HAHN, 158 [190]), del primo e del quarto concilio a Sirmio nel 351 e nel 359 (HAHN, 160 [196], 163 [205]), del sinodo di Nike nella Tracia nel 359 (HAHN, 164 [206]), a Seleucia nel 359 (HAHN, 165 [207]) e a Costantinopoli nel 360 (HAHN, 167 [209]).

²⁹⁹ Vittorino infatti in tutti gli altri passi parla dell'ascensione di Cristo: *In Apoc.* 1,2 (D. 48,3 s.: *In caelis cum ascendisset adunato isto corpore sum Spiritu gloriae...*); 4,1 (D. 64,5; *Christus cum corpore in caelis ad Patrem ascendit*); 6,1 (D. 78,7 s.: *postquam ascendit in caelis dominus noster*). L'immagine dell'ascensione di Cristo (*a)nabai/nein, ascendere*) è elemento distintivo della teologia giovannea che non si riscontra solo presso Vittorino ma ad esempio nella professione di fede aquileiese (vedi p. 125, [art. 6]) e nella grande maggioranza delle professioni di fede (vedi A.F. SEGAL, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, ANRW II, 23/2 [1980], 1333-1394, specialmente 1371 ss.).

³⁰⁰ Questa formula, è vero, si ritrova nelle professioni di fede dei concili ariani della metà del IV sec., come pure presso il grande oppositore dell'arianesimo, il vescovo alessandrino Atanasio (vedi n. 297). Per quanto si sa, non ebbe alcuna parte nelle controversie cristologiche del IV sec., sebbene il suo spirito corrisponda più alle concezioni ariane che a quelle cattoliche.

IV

LE PERSECUZIONI DEI CRISTIANI NEL PERIODO DELLE TETRARCHIE E LA VITA DELLE COMUNITÀ CRISTIANE FINO ALL'AVVENTO DELLA LIBERTÀ DI CULTO

1. Sguardo storico sul periodo

Con il periodo della persecuzione dei cristiani al tempo di Diocleziano e dei suoi colleghi ci troviamo per la prima volta su un terreno alquanto solido per quanto riguarda lo studio del cristianesimo in Aquileia e nell'area della sua influenza. Se è vero che questi avvenimenti non ci vengono descritti da fonti storio-grafiche contemporanee – Eusebio e Lattanzio, la narrazione dei quali è accentrata in Oriente, non fanno neppur menzione di Aquileia – vi sono tuttavia fonti antiche disponibili dalla seconda metà del sec. IV in poi, quando il ricordo di questi avvenimenti era ancora relativamente attendibile.

Prima di dedicarci alla problematica della persecuzione dei cristiani, ci sembra opportuno soffermarci sommariamente su alcuni fatti dei quali bisognerà tener conto nella ricerca su questo periodo ¹.

¹ Della bibliografia in generale, poco perspicua, vorrei citare alcune opere standard ovvero i contributi più recenti: ALLARD, *Histoire* 4-5; N.H. BAYNES, *CAH* XII, 1956, 661-667; J. VOGT, *Christenverfolgungen (historisch)*, *RAC* 2 (1954), 1192-1208; M.H. FRITZEN, *Methoden der diocletianischen Christenverfolgung*, Diss. Mainz 1961; MOREAU, *Die Christenverfolgung*, 98-119; GRÉGOIRE, *Les persécutions*, 64-88; SORDI, *Il cristianesimo*, 333-404; FREND, *Martyrdom*, 477-535; K. BAUS in JEDIN, *Storia* I, 503-525; MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen*, 101-120; H.D. ALTENDORF, *Galerius*, *RAC* 8 (1972), 786-796; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 415-441, 633-663; A. PASQUALINI, *Massimiano Herculus. Per un'interpretazione della figura e dell'opera*, Roma 1979, 132-144; P. KERESZTES, *From the Great Persecution to the Peace of Galerius*, «*Vigiliae Christianae*» 37 (1983), 379-399; H.D. STÖVER, *Christenverfolgung im Römischen Reich*,

La persecuzione dei cristiani ebbe inizio con il primo editto contro i cristiani dell'imperatore Diocleziano e dei suoi colleghi il 23 o il 24 febbraio del 303² e si inasprì soprattutto con il quarto editto della primavera del 304³. In Oriente essa durò, salvo brevi interruzioni negli anni 309 e 311/312, tutto il tempo del governo di Massimino Daia fino alla vittoria di Licinio nella primavera del 313; nell'Illirico (orientale) si protrasse invece senza interruzione fino all'editto di tolleranza di Galerio, della fine di aprile del 311⁴. Probabilmente Licinio – che al tempo della conferenza

München 1984, 217-231; P.A. BARCELÓ, *Die Religionspolitik Constantins des Grossen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke* (312), «Hermes» 116 (1988), 76-94; P.S. DAVIES, *The Origin and Purpose of the Persecution AD 303*, JTS 40 (1989), 66-94; W. PORTMANN, *Zu den Motiven der diokletianischen Christenverfolgung*, «Historia» 39 (1990), 212-248; G. GOTTLIEB, *Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Heidelberg 1991, 109-116; P. BARCELÓ, *Zur Begegnung, Konfrontation und Symbiose von religio Romana und Christentum*, in: G. GOTTLIEB - P. BARCELÓ (ed.), *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts*, München 1992, 151-209, specialmente 160-169; GUYOT - KLEIN, *Christentum I*, 398-414; K.-H. SCHWARTE, *Diokletians Christengesetz*, in: *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften* (edd. R. GÜNTHER - S. REBENICH), Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, 203-240; PIETRI, *Naissance*, 172-185; BARZANÒ, *Il cristianesimo*, 53 ss.

² EUSEBIUS, *HE* 8,2,4 (SC 55, 7); LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 13,1 (SC 39, 91 s.; 276 ss.); GUYOT - KLEIN, *Christentum I*, 170-178.

³ Il secondo ed il terzo editto sono menzionati da EUSEBIUS, *HE* 8,6,8-10 (SC 55, 13 s.). Il quarto editto che, come quello di Decio anteriore di mezzo secolo, imponeva a tutti i sudditi di adempiere sacrifici e libagioni, è menzionato da EUSEBIUS, *De martyribus Palaestinae* 3,1 (SC 55, 126; cfr. GUYOT - KLEIN, *Christentum I*, 178 ss.). Sulla cronologia degli editti cfr. recentemente JARAK, *Martyres*, 285 s.

⁴ In Oriente Massimino Daia, a causa dei rapporti tesi con Galerio dopo la conferenza dei tetrarchi a Carnunto l'11 nov. 308, interruppe per qualche tempo la persecuzione (EUSEBIUS, *De mart. Palest.* 9,1 [SC 55, 148]). GRÉGOIRE, *Les persécutions*, 149 n. 75 ha datato questa interruzione al periodo dal 15 luglio al 13 novembre 309. In seguito Massimino Daia rinnovò con maggiore atrocità la persecuzione con un nuovo editto, cosiddetto sesto (EUSEBIUS, *De mart. Palest.* 9,2 [SC 55, ibid.]). Dopo la pubblicazione dell'editto di tolleranza di Galerio il 30 aprile 311 (LACTANTIUS, *De mortibus pers.* 34 [SC 39, 117 s.]; EUSEBIUS, *HE* 8,17,3-10 [SC 55, 39-41]) Massimino, probabilmente appena nel novembre del 311, interruppe nuovamente la persecuzione (EUSEBIUS, *HE* 9,1,7-11 [SC 55, 45-47]). Dopo l'interruzione di sei mesi riprese la persecuzione per terminarla solo dopo la sconfitta nella guerra contro Licinio il 30 aprile 313 con l'editto che nel suo contenuto non è altro che l'adattamento del cosiddetto editto di Milano (EUSEBIUS, *HE* 9,10,7-11 [SC 55, 69-71]). Cfr. anche GUYOT - KLEIN, *Christentum I*, 182-190, 411-414 e (di fondamentale importanza) H. CASTRITIUS, *Studien zu Maximinus Daia* («Frankfurter Althistorische Studien» 2), Kallmünz 1969, 63-86.

di Carnuntum dell'11 novembre 308 governava nell'Illirico occidentale e in Pannonia – sin dall'avvento al potere conduceva una politica tollerante verso i cristiani: dopo questa data infatti non ci è nota alcuna persecuzione ⁵. In Occidente la persecuzione dei cristiani fu sostanzialmente più breve ed ebbe termine con la fine della prima tetrarchia. In Gallia, in Britannia e (almeno dal maggio 305) in Spagna, dove governava Costanzo Cloro, non vi furono affatto persecuzioni. La politica tollerante verso i cristiani in quest'area fu continuata, dopo la morte del padre (25 luglio 306), da suo figlio Costantino ⁶. Più complessa era invece la situazione in Italia (a cui appartenevano Aquileia assieme all'Istria ed Emona), in Africa e in Spagna. L'augusto Massimiano perseguitava i

⁵ Il più tardo dei martirii nell'Illirico occidentale è quello del vescovo Quirino da Siscia che la fonte più attendibile (HIERONYMUS, *Chronica* a. 308 [GCS 47, 229]) data nell'anno 308 (secondo il MH [302] la data del suo martirio era il 4 giugno). Quirino fu pertanto ucciso sei mesi prima dell'avvento al potere di Licinio. PRUDENTIUS, *Peristephanon* 7,6 (ed. H.J. THOMSON, LCL, 214) lo data giustamente al tempo dell'imperatore Galerio, la *passio* (cap. 1), meno attendibile, invece al tempo dell'imperatore Diocleziano (RUINART, *Acta martyrum*, 522). Vedi anche MH, 303 n. 26; C. RONCAIOLI, *S. Quirino di Siscia e la sua traslazione a Roma. Analisi e critica delle fonti*, «Quaderni dell'Istituto di Lingua e Letteratura Latina (Univ. di Roma)», 2-3 (1980-1981), 215-249; PILLINGER, *Christenverfolgung*, 11 s.; JARAK, *Martyres*, 278 ss. Su Licinio come probabile persecutore nella Moesia Prima (Hermylus e Stratonice a Singiduno; BHG 745; F. HALKIN, *Le ménologe impérial de Baltimore*, *Subsidia hagiographica* 69 (1985), 157-170) e nella Scythia minor (due gruppi di martiri a Tomi) cfr. brevemente BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 168 s. n. 25; *Die Geschichte*, 514 s.; esauriente R. HARREITHER, *Die Bischöfe von Tomi/Constanta bis zum Konzil von Nikaia*, «Miscellanea Bulgarica» 5 (1987), 197-210; IDEM, *Archäologische und literarische Quellen zu den Martyrern der Provinz Scythia Minor*, Diss. Wien 1993, 137-141, 155 s.

⁶ Mentre LACTANTIUS, *De mortibus pers.* 15,7 (SC 39, 94) riferisce che Costanzo si atteneva solo al primo editto, e neppure pienamente (*conventicula... dirui passus est*), EUSEBIUS, *HE* 8,13,13 (SC 55, 31), nega che Costanzo avesse in qualche modo molestato i cristiani e dice che Costantino dall'avvento al potere in poi seguiva, nei rapporti con i cristiani, la politica del padre (*HE* 8,13,14). L'affermazione di Lattanzio secondo cui Costantino sin dal momento del suo avvento al potere avrebbe dato ai cristiani la libertà religiosa (*De mortibus pers.* 24,9 [SC 39, 106]): *Suscepto imperio Constantinus Augustus nihil prius egit quam christianos cultui ac deo suo reddere. Haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae* è molto controversa. Vedi MOREAU, *SC* 39, 343 s. n. 30; SORDI, *Il cristianesimo*, 355 ss.); BARCELÓ, *Die Religionspolitik* (come nella n. 1), 78-82. Probabilmente solo al tempo del governo di Costantino sulla Spagna dall'anno 306 in poi cade il concilio di Elvira (GRÉGOIRE, *Les persécutions*, 146-148, n. 73 datava l'avvenimento al 15 maggio 309).

cristiani con grande accanimento ⁷. Il cesare Severo, che dopo l'abdicazione di Massimiano (1. maggio 305) assunse il potere in queste regioni (esclusa la Spagna), era bensì dalla parte di Gale-rio ma, nel sistema della seconda tertarchia, sottomesso all'augu-
sto Costanzo Cloro. Si può giustamente supporre che egli si ri-
chiamasse alla politica dell'augusto superiore senza cambiare lo
stato giuridico dei cristiani ⁸. Massenzio, il quale usurpò il potere
a Roma il 28 ottobre del 306 e lo consolidò (dopo la vittoria su
Severo nella primavera del 307) in Italia e in Africa, fu il primo
imperatore che non solo permise ai cristiani (in opposizione ai te-
trarchi, che perseguitavano i cristiani) il culto, ma restituì loro, nel
311, addirittura i possessi confiscati durante la persecuzione, e
mostrò personalmente simpatia verso di loro. I suoi provvedi-
menti significano una concessione della libertà di religione più
ampia rispetto a quella del decreto di Galerio del 311 e pratica-
mente uguale a quella concessa dal decreto di Costantino e di Li-
cinio (entrato nella storiografia con il tradizionale ed erroneo ter-
mine di editto di Milano) ⁹.

⁷ LACTANTIUS, *De mortibus pers.* 15,6 (SC 39, 94); cfr. A. PASQUALINI, *Massimia-
no* (come nella nota 1), 132-144.

⁸ Sulla politica di Severo verso i cristiani non ci informa nessuna fonte del tem-
po. In base alla valutazione di EUSEBIUS, *De mart. Palest.* 13,12-13 (SC 55, 173) possia-
mo ritenere che con le dimissioni di Massimiano in tutto l'Occidente (si menzionano
espressamente l'Italia, la Sicilia, la Gallia, la Spagna, la Mauretania e l'Africa) quindi an-
che nel territorio del cesare Severo, dopo due anni la persecuzione ebbe termine. L'o-
pinione della maggior parte degli storici è che Severo seguì la politica religiosa dell'au-
gusto Costanzo Cloro troncando la persecuzione (cfr. ALLARD, *Histoire* V, 20; BAYNES,
CAH XII, 679; J. VOGT, op. cit. [n. 1], 1197; ZEILLER in FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 433
[652]). Diversamente pensa D. DE DECKER, *La politique religieuse de Maxence*, «By-
zantinon» 38 (1968), 503 s. Nella tradizione cristiana Severo non appare come perse-
cutore.

⁹ Su Massenzio riferisce, a lui poco incline, EUSEBIUS, *HE* 8,14,1 (SC 55, 32), che
all'inizio del suo governo simulava di essere cristiano per guadagnare la benevolenza
della plebe romana. Massenzio si adoperò per stringere alleanza con Costantino o al-
meno per avere con lui un rapporto leale (cfr. Th. GRÜNEWALD, *Constantinus Magnus
Augustus*, «Historia Einzelschriften» 64 [1990], 23 ss.) e si adattò alla sua politica tol-
erante verso la religione (cfr. BARCELÓ, *Die Religionspolitik*, 82 s.). Nell'ambito del suo
governo (Italia ed Africa) avrebbe fatto cessare la persecuzione dei cristiani. Anche la
riluttanza di Massenzio alla *proskynesis* (*adoratio*), di cui parla LACTANTIUS, *De mort.*

Tutti i martìrii nell'ambito aquileiese si possono pertanto restringere al periodo che va dall'editto contro i cristiani (fine febbraio 303) alla fine della prima tetrarchia (1 maggio 305). A causa della politica tollerante degli imperatori che dal 305 al 312 governavano nel territorio menzionato o che ne avevano per breve tempo preso possesso – Severo, Massenzio, Galerio, Licinio e Costantino – gli avvenimenti più significativi del periodo delle guerre intestine non apportarono alcun sostanziale cambiamento per quel che riguarda le comunità cristiane di quest'area: neppure la spedizione di Galerio in Italia nel 307, di triste memoria a causa dei saccheggi e delle violenze sugli abitanti e che toccò probabilmente anche Aquileia¹⁰, né l'incursione di Licinio dalla Pannonia attraverso l'*Histria* settentrionale e la *Venetia* e forse anche nell'Italia centrale, nell'estate del 310¹¹, né l'assedio e la conquista di Aquileia da parte di Costantino nell'estate del 312 apportarono alcuna novità sostanziale in questo ambito territoriale per quanto riguarda il rapporto dell'autorità secolare con le comunità cristiane¹². Neppure il cosiddetto editto di Milano significa in questo

pers. 18,9 (SC 39, 98) era forse motivata dalla convinzione cristiana. OPTATUS MILEVITANUS, *De schismate donatistarum* 1,18 (PL 11, 919) riferisce, per quanto riguarda l'Africa, che Massenzio fece cessare la persecuzione cristiana (*indulgentiam mittente Maxentio, Christianis libertas est restituta*). AUGUSTINUS, *Breviculus collationis cum Donatistis* 3,18 (34) (PL 43, 645); IDEM, *Ad Donatistas post collationem liber unus* 13(17) (PL 43, 661 s.) dice che durante il pontificato del papa Milziade (311-313) Massenzio restituì ai cristiani i possessi confiscati durante la persecuzione come pure i luoghi di culto. Questo atto che viene datato al 311 diede quindi ai cristiani più di quel che prevedeva l'editto di tolleranza emanato lo stesso anno, il quale concesse ai cristiani solo la libertà di fede (*indulgentiam... ut denuo sint christiani*). Sulla politica religiosa di Massenzio vedi DE DECKER, *La politique*, 472-562 (con analisi particolareggiata dei punti di vista dei precedenti autori) e J. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.* («Frankfurter Althistorische Studien» 4), Kallmünz 1970, 35 ss.

¹⁰ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 27,6 (SC 39, 109); A. JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 24, 107.

¹¹ Questa spedizione militare non è attestata nelle fonti scritte, tuttavia è convincentemente dimostrata dall'analisi del ritrovamento del tesoro di Centur (Centur-A); vedi A. JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 78-82 ovvero 163-167; JELOČNIK - KOS, *The Centur C-Hoard*, 24 n. 29, 40 n. 29; cfr. anche PAVAN, *Dall'Adriatico*, 101-119, specie 116 ss.

¹² Dalle scarse e poco chiare notizie ricavate dal *Panegyricus* 12(9), 11-12 (XII *Panegyrici Latini*, ed. R.A.B. MYNORS, Oxford 1973², 279 s.) possiamo dedurre che c'e-

caso una sostanziale censura ¹³. La vittoria di Costantino su Massenzio significò l'inizio di una relativa stabilità politica che indubbiamente influi in senso positivo sullo sviluppo delle comunità cristiane anche nell'ambito aquileiese ¹⁴. Il più appariscente riflesso esteriore di questo cambiamento è la fioritura della comunità cristiana aquileiese che allora per la prima volta s'inserì nella vita del-

ra ad Aquileia una forte guarnigione militare di Massenzio (anche a causa del pericolo di un intervento di Licinio). Questa guarnigione si arrese senza resistenza a Costantino che trattò i prigionieri molto indulgentemente. Aquileia era, secondo il *Panegyricus* 4 (10), 27,1 (p. 163 s.), accanto a Mutina una delle città che per prime provarono *incredibilem bonorum commoditatem*, quando si trovarono sotto la potestà di Costantino. Cfr. CALDERINI, *Aquileia romana*, 68; M. BONFIOLI, *Soggiorni imperiali a Milano e ad Aquileia da Diocleziano a Valentiniano III*, *AAAd* 4 (1973), 132 ss.; PAVAN, *Dall'Adriatico*, 118 s.; C.E.V. NIXON - B. SAYLOR RODGERS (edd.), *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1994, 311 s. n. 74, 372.

¹³ Il cosiddetto editto di Milano è citato da LACTANTIUS, *De mort. pers.* 48,2-12 (SC 39, 132-135) e da EUSEBIUS, *HE* 10,5,2-14 (SC 55, 104-107). In effetti non si tratta di un editto emanato in occasione del loro incontro a Milano nel febbraio del 313, bensì del rescritto di Licinio pubblicato da lui stesso a Nicomedia il 13 giugno del 313 in base al precedente accordo con Costantino sulla politica religiosa unitaria. La validità pratica di questo rescritto era limitata all'Oriente essendo i cristiani in Occidente già partecipi della tolleranza religiosa. Vedi MOREAU, *SC* 39, 457 ss.; J. VOGT, *Constantinus der Grosse*, *RAC* 3 (1957), 329; FLICHE - MARTIN, *Storia* III, 6, 26 ss.; sull'editto in particolare vedi R. LAQUEUR, *Die beiden Fassungen des sog. Toleranzedikts von Mailand*, in: *Epitymbion Heinrich Swoboda dargebracht*, Reichenberg 1927, 132-141; H. NESSELHAUF, *Das Toleranzgesetz des Licinius*, «Historisches Jahrbuch» 74 (1955), 44-61; M. ANASTOS, *The edict of Milan (313). A defence of its traditional authorship and designation*, «Revue des Études Byzantines» 25 (1967), 13-41; G. LOMBARDI, *L'editto di Milano del 313 e la laicità dello stato*, «Studia et documenta historiae et iuris» 50 (1984), 1-98; BARZANÒ, *Il cristianesimo*, 59 ss., 155 ss.

¹⁴ La stabilità politica dopo la fine delle guerre civili è stata interrotta solo dall'incidente emonense, ossia dell'abbattimento provocatorio delle statue di Costantino *apud Emonam* da parte del seguace di Licinio, Senecione (*Excerpta Valesiana* I,15; edd. J. MOREAU - V. VELKOV, *BT*, 1968, 5; cfr. ŠAŠEL, *Opera selecta*, 806-808 [con l'ipotesi che si trattasse dell'abbattimento delle statue di Costantino a Trojane-Atrans]). Questo conflitto dimostra che anche Emona come parte dell'Italia si trovò sotto Costantino dopo la vittoria su Massenzio del 312. L'incidente significava il preludio alla prima guerra tra Costantino e Licinio che oggi viene, secondo l'opinione dei più, datata all'anno 316 (T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge [Mass.] - London 1981, 66 s.; *The New Empire*, 73, 82). L'unica fonte dell'ambito aquileiese a chiarire i rapporti tra Costantino e Licinio negli anni 312-314(316) prima dell'inizio del conflitto, è la pietra miliare delle vicinanze di Aquileia (*ILS* 675; V. NERI, *Un miliario liciniano ad Aquileia. Ipotesi sui rapporti tra Costantino e Licinio prima del conflitto del 314*, «Rivista storica dell'antichità» 5 [1979], 79-109).

la chiesa ecumenica. Lo testimonia la partecipazione del vescovo Teodoro (costruttore del grande complesso di edifici destinati al culto) al concilio di Arles nell'agosto del 314¹⁵. Questi due fatti, la costruzione della chiesa e la partecipazione al concilio, significano non solo una svolta verso la nuova fase della storia del cristianesimo aquileiese, ma anche una novità nel metodo di ricerca; ambedue i fatti risultano documentati da fonti primarie.

Anteriormente ai fatti storicamente accettabili esiste nell'area aquileiese una sola fonte di prima mano – che in verità non ci offre una chiara visione della vita della comunità cristiana al tempo di Massenzio ma ci illustra la politica religiosa di questo imperatore, di grande importanza per lo sviluppo di questa comunità. Sui *folles* della terza officina della zecca aquileiese, nella seconda serie dei *folles* ridotti, coniatì dall'inizio del 308 all'inizio del 309, appare nel rovescio l'immagine del tempio sul cui frontone è chiaramente visibile la croce greca¹⁶. Probabilmente non si tratta di erronea incisione della lettera X (come segno del numero dieci)¹⁷ bensì di simbolo cristiano, e pertanto sta a documentare, come tale, la politica religiosa di Massenzio. Siccome appaiono nello stesso spazio anche la stella a sei punte, la mezza luna e la lettera X (per *vota suscepta de-*

¹⁵ Cfr. p. 40, n. 36 e brevemente BRATOŽ, *Die Geschichte*, 517 ss. La vita sociale e spirituale della comunità cristiana di questo periodo è stata presentata eccellentemente da MENIS, *La cultura teologica*, 463-527.

¹⁶ JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 192, n. 77-78a; 88; JELOČNIK - KOS, *The Centur C-Hoard*, 53 n. 118 s. Questo fatto è stato fatto notare la prima volta da L. LAFFRANCHI, *Il problematico segno della croce sulle monete precostantiniane di Aquileia*, *AqN* 3 (1932), 45-52. La sua interpretazione è stata accolta dalla maggior parte degli studiosi ad esempio da MOREAU, *Die Christenverfolgung*, 111; GRÉGOIRE, *Les persécutions*, 85; SORDI, *Il cristianesimo*, 355; DE DECKER, *La politique religieuse* (come nella n. 8), 516. Dal punto di vista della numismatica il problema è stato nuovamente lumeggiato, analizzando i reperti di Centur, da JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 27, datando l'emissione delle monete tra l'inizio del 308 e l'inizio del 309 (gli autori precedenti perlopiù tra 307-308). Cfr. anche ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung* (come nella n. 9), 37 s.

¹⁷ F.J. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* III, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 3 (1960), 5-16. Cfr. JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 192 nn. 77-78a, 88; T. IV (77, 78, 88); XXII (78a); JELOČNIK - KOS, *The Centur C-Hoard*, 53, nn. 118, 119; T. V (118, 119).

cennalia)¹⁸ si può dedurre che Massenzio permetteva di stampare sulle monete aquileiesi oltre ai simboli pagani come equivalenti anche il simbolo cristiano. Non è il caso di sopravvalutare il significato di questo fatto. Nel più importante ritrovamento delle monete nell'ambito aquileiese del tempo di Massenzio (proveniente dal ritrovamento di Centur) si vede che il segno cristiano appare solo in una delle tre emissioni (la seconda emissione è del 308 ed anche in questa è rappresentato solo in rapporto di circa 3%), sicché le monete con il simbolo cristiano (nel complesso delle monete aquileiesi del tempo di Massenzio) risulta minore dell'1%, mentre nel complesso della produzione delle zecche di Massenzio (oltre ad Aquileia anche a Ticinum, Roma, Ostia, Cartagine) è appena percettibile¹⁹. Questo fatto conferma la politica religiosa di Massenzio verso i cristiani, ma non dimostra affatto che Massenzio fosse cristiano o che favorisse in qualche modo la diffusione del cristianesimo. È difficile affermare che l'iniziativa per la coniazione delle monete con il simbolo cristiano fosse dovuta ai coniatori cristiani o che fosse stato dato uno speciale per-

¹⁸ Nella seconda serie dei *folles* aquileiesi ridotti, con doppia segnatura, conati dall'inizio del 308 all'inizio del 309 è rappresentato nel *verso* un tempio con sei colonne. Nelle tre officine della zecca aquileiese venivano, sul frontone del tempio, i seguenti segni: a) 1^a officina - stella a sei punte (JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 191, nn. 66-69, 79-81; JELOČNIK - KOS, *The Centur C-Hoard*, 53, nn. 108-110, 120-123); b) 2^a officina - mezzaluna (JELOČNIK, 191 s. nn. 70-73, 81a, 84; JELOČNIK - KOS, 53 s., n. 111-114; 124-127); c) 3^a officina - X segno equivalente a dieci (?) (JELOČNIK, 191, nn. 74-76, 85-87; JELOČNIK - KOS, op.cit., 53 s., nn. 115-117, 128-129). La stella e la mezzaluna sono simboli della *aeternitas Augusti* (LAFFRANCHI, *Il problematico segno*, 49).

¹⁹ Le monete con la croce greca evidentemente non erano frequenti. Nel ritrovamento di Centur A(B) si riscontrano tra i 907 (398) esemplari solo 29 (12) con questo segno (JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 27; 109), cioè solo 3,2 (3)% , mentre nel ritrovamento di Centur-C delle 546 monete di questa serie (JELOČNIK - KOS, *The Centur C-Hoard*, 17, 31) solo 14 monete, cioè 2,56%. Se si considera anche l'emissione della prima e terza serie della zecca aquileiese al tempo di Massenzio (nel ritrovamento a Centur A(B) 3133 (1407) monete (JELOČNIK, 29, 112) ossia nel ritrovamento di Centur-C (902 monete; JELOČNIK - KOS, 17, 31) rappresenta la parte delle monete con la croce greca tra l'emissione di Massenzio e la rimanente emissione della zecca aquileiese appena circa 1% della produzione monetaria, riferendoci ai ritrovamenti di Centur (Centur-A 0,92%, Centur-B 0,85%, Centur-C [con l'emissione molto ridotta] appena 1,55%).

messo da parte dello stato ²⁰. Il fatto in sé, corrispondente pienamente alle fonti letterarie, dimostra che il cristianesimo nell'ambito territoriale di Massenzio, ossia anche nell'area aquileiese comprese l'Istria ed Emona, era già qualche anno prima degli editti di tolleranza *religio licita*.

2. I martiri aquileiesi

La persecuzione dei cristiani nel periodo delle tetrarchie è documentata in Aquileia, in Istria e nel Norico da fonti scritte dell'antichità. Le fonti più antiche sono di appena mezzo secolo posteriori al periodo a cui si riferiscono. Qui ci troviamo su un terreno relativamente solido. La tradizione ci ha tramandato un numero limitato di vittime. Conosciamo di nome solo una decina di martiri, e nelle fonti si riscontra ancora qualche altra decina senza nome. Considerando ciò, è da ritenere che la persecuzione non fosse particolarmente violenta, soprattutto se paragonata con quelle in Oriente e anche in Pannonia ²¹. Siccome le fonti relative a questa persecuzione (specialmente la tradizione delle leggende) ci forniscono in modo più o meno attendibile tutta una serie di importanti particolarità sulla vita delle comunità cristiane in questo ambito territoriale, ci sembra opportuno dedicare a queste un'ulteriore considerazione storica.

Del tempo di Diocleziano si hanno attendibili testimonianze solo di sette o otto martiri aquileiesi. Nonostante il numero esi-

²⁰ Alla prima tesi propendeva LAFFRANCHI, *Il problematico segno*, 52 e dopo di lui JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 27, 110, alla seconda (riferendosi al fatto che le zecche erano in questo tempo sotto un rigido controllo) DE DECKER, *La politique religieuse*, 517. A parte il fatto se si tratti di conio semilegale di fanatici cristiani nella zecca (nella terza officina il capo poteva essere un cristiano) oppure il conio fosse autorizzato espressamente dagli alti funzionari e con ciò del tutto legale, resta inconfutabile il fatto che Massenzio tollerasse tale coniazione. Cfr. anche ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung*, 38.

²¹ Cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 511 s.; JARAK, *Martyres*, 268-285.

guo, il loro culto ad Aquileia era sin dalla fine delle persecuzioni profondamente sentito. I sermoni e i trattati del vescovo Cromazio (388-408), nonché il sermone, purtroppo molto frammentario, sui martiri locali Felice e Fortunato ²² rivelano il culto dei martiri in città; ed è probabile che esso si basasse in notevole misura sui martiri del luogo, essendo state presumibilmente trasportate ad Aquileia poche reliquie di altri martiri ²³. Nei suoi scritti Cromazio sviluppò in più punti la teologia del martirio, definendo il ruolo dei martiri nella vita della Chiesa ²⁴. Ecco le sue considerazioni essenziali:

I martiri occupano un posto particolare nella Chiesa. I padri della chiesa, i profeti, gli apostoli e i martiri si elevano sopra i peccatori e gli infedeli come i monti sopra le valli ²⁵. Il loro principe (*princeps martyrum*) e il loro pastore è Cristo stesso il cui manto purpureo simboleggia il martirio ²⁶. I martiri sono confessori di Cristo che al tempo delle persecuzioni preferirono il martirio all'apostasia per rimanere per sempre in comunione con la Chiesa di Cristo. Con la propria morte ornarono la Chiesa di Cristo ²⁷. Il martirio è, come battesimo di sangue, superiore al battesimo con l'acqua ²⁸. I martiri hanno particolari meriti avendo offerto alla morte il loro corpo e l'anima; avendo sacrificato il proprio corpo a Cristo, hanno dato alla Chiesa il più alto tributo (*fidei capitatio*) ²⁹. Nel rango dei più meritevoli della Chiesa, i martiri vengono elencati dopo i padri della Chiesa, dei profeti e degli apostoli, ma prima dei confessori, dei sacerdoti (vescovi e presbiteri), dei servitori (diaconi ed altri chierici), delle vergini, delle vedo-

²² Vedi p. 390 n. 120.

²³ Vedi pp. 97 s., nn. 183-184.

²⁴ LEMARIÉ, *La testimonianza*; TAVANO, *Appunti*, 144 s.; *Riflessioni*, 342; Il «*Proprium*», 66 s.; CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 85 s.

²⁵ *Sermo* 5,2 (CCSL 9 A, 23,19 ss.).

²⁶ *Sermo* 8,2 (CCSL 9 A, 34,52 s.); 19,1-2 (p. 89,24 ss.); 23,2 (p. 105,50 s.); LEMARIÉ, *La testimonianza*, 7 s.

²⁷ *Sermo* 9,1 (CCSL 9 A, 39,28 ss.); 19,2 (90,51 s.: ... *ornant enim martyres ecclesiam Christi*).

²⁸ *Sermo* 14,2 (CCSL 9 A, 63,37 ss.: *Bonum est quidem et baptismum aquae, sed potius bonum et optimum baptismum martyrii. Illic indulgentia, hic praemium est. Illic remissio peccatorum, hic promeretur corona virtutum*). Cfr. RUFINUS, *Exp. symb.* 21 (CCSL 20, 158); LEMARIÉ, *La testimonianza*, 6 s.

²⁹ *Sermo* 19,2 (CCSL 9 A, 90,53 ss.); 32,1 (144,27 ss.).

ve e degli altri buoni cristiani ³⁰. Vinsero come Cristo la morte guadagnandosi la vita eterna ³¹. Desiderando raggiungere il regno dei cieli, i martiri non evitano la persecuzione, le pene corporali e la morte. La persecuzione è di per sé un'esperienza amara ma produce «dolci frutti della redenzione», ossia confessori e martiri ³².

Dai pensieri citati di Cromazio si rileva che il culto dei martiri nella vita della comunità cristiana ad Aquileia intorno al 400 era molto rilevante, così come in genere in tutto il mondo cristiano di allora. In base alle meditazioni di Cromazio sopra menzionate e in base all'analogo sviluppo in altre parti dell'Occidente possiamo ritenere che gli atti dei martiri locali (*acta* o *passiones*) erano parte essenziale della lettura durante il rito della messa, almeno nel giorno commemorativo ³³. Questa stessa circostanza contribuì indubbiamente allo sviluppo dell'agiografia locale.

Il culto dei santi locali in questo periodo traspariva nella forma popolare anche dai nomi di persona dei martiri locali, dalla sepoltura dei defunti nelle vicinanze delle loro tombe, vere o supposte, e dai pellegrinaggi. Tali manifestazioni di culto si possono notare anche ad Aquileia e nella sua area di influenza ³⁴.

³⁰ *Sermo* 24,3 (CCSL 9 A, 110,51 ss.): *Habet enim ecclesia diversas et varias gratias, habet martyres, habet confessores, habet sacerdotes, habet ministros, habet virgines, habet viduas, habet operarios iustitiae*. Sul contenuto delle espressioni vedi LEMARIE, *SC* 164, 73 s., n. 4.

³¹ *Sermo* 28,4 (CCSL 9 A, 130,61 ss.); *Tractatus* 17,8,1-2 (*ibid.*, 276,24 ss.).

³² *Sermo* 21,2 (CCSL 9 A, 98,38 ss.); cfr. OPTATUS, *De schismate Donatistarum* 1,13 (PL 11, 908 s.).

³³ In Africa gli scritti sui martiri (locali) divennero parte integrante dei testi liturgici con la risoluzione del concilio di Ippona del 393 e di quello di Cartagine del 397: *Liceat etiam legi (scilicet in ecclesia) passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur* (vedi G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino-Genova 1956, 19). Sulla resistenza all'introduzione di questi testi nella liturgia vedi p. 380 n. 79.

³⁴ In Aquileia e nel suo ambito sono documentati i seguenti cristiani del V e del VI sec., che ricevettero il nome dai locali (ovvero «localizzati») martiri: *Hilarus et T(?)[atian]us* (iscrizione di Grado, vedi p. 198, n. 24); *Hilara* (Basilica del fondo Tullio alla Beligna); *Eufemia* (chiesa di S. Felice ad Aquileia: BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti*, 373, 378; TAVANO, *Aquileia e Grado*, 240); *Felex*, *Eufimia*, [T]hecla (S. Maria delle Grazie a Grado: BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti*, 430, n. 48; TAVANO, *Grado*, 166; *Aquileia*

A. Il gruppo di Canzio, Canziano e Canzianilla

Il culto di questo gruppo di martiri, composto da Canzio, Canziano (fratello) e Canzianilla (sorella) nonché da Proto (loro maestro) – indirettamente è legato a loro anche Crisogono³⁵ – era già nell'antichità molto popolare nell'ambito aquileiese. I Canzii erano probabilmente già dal tempo antico i più noti martiri aquileiesi. Venanzio Fortunato li menziona, verso la fine del sec. VI, al primo posto tra i martiri aquileiesi³⁶. Nel Martirologio Geronimiano essi vengono menzionati in diversi giorni³⁷, invece nei martirologi storici (da quello di Floro in poi) nonché nel martirologio romano, al 31 maggio³⁸. Di questi martiri si è conservata una ricca tradizione leggendaria, risalente alla fine del IV o all'inizio del

e Grado, 403; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 219 s.; CAILLET, *L'évergétisme*, 203, 206 s., 212); *Eufemia cum filio suo Crisogono def(ensore) s(an)c(t)ae eccl(esiae) Aquil(eiensis)* e [*Ca]nt[ilius def(ensor)?] s(an)c(t)ae eccl(esiae) Terg(estinae)* (basilica della via della Madonna del mare a Trieste; CUSCITO, *Le epigrafi musive*, 141, 145 s.; CAILLET, *L'évergétisme*, 280, 283, 463). Sulla sepoltura nei pressi delle tombe dei martiri ad Aquileia vedi p. 397 n. 144 e G. CUSCITO, *Le iscrizioni paleocristiane di Aquileia*, AAAAd 24 (1984), 281; sui pellegrinaggi cfr. CANTINO WATAGHIN - PANI ERMINI, *Santuari*.

³⁵ Bibliografia essenziale: PASCHINI, *La chiesa*, 58-64; *A proposito*, 25 s.; LANZONI, *Le diocesi*, 866-872; I. DANIELE, *Canzio, Canziano e Canzianella*, BS 3 (1963), 758-760; E. JOSI, *Crisogono di Aquileia*, BS 4 (1964), 306-308; TAVANO, *Appunti*, 158-165, 169 s.; *Riflessioni*, 346-353; CUSCITO, *Testimonianze*, 641-644, *Questioni*, 173-178; *Cristianesimo antico*, 89-93; *Il culto*, 255-274; *Martiri*, 55 ss.; SAXER, *L'agiographie*, 373-392, specialmente 376 ss.; NIERO, *I martiri*, 158-166; CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 67-70.

³⁶ *De vita s. Martini IV*, 658-660 (PL 88, 424): *Aut Aquileiensem si fortasse acceperis urbem, / Cantianos Domini nimium venereris amicos / Ac Fortunati benedictam martyris urnam*. Merita sottolineare che in questa per quanto frammentaria presentazione dei martiri aquileiesi anche il gruppo dei Canzii viene presentato senza Proto e Crisogono.

³⁷ MH, *Mai 31* (283 e 284 n. 1): *In Aquileia Canti Cantiani Proti Crisogoni et Cantianellae*; *Jun. 14* (318, n. 17-19): *Cantianellae. in Aquileia Proti*; *Jun. 15* (319, n. 8-10): *Candidi Cantiani Cantianellae Proti Crisogoni*; *Jun. 17* (322 e 323 n. 20): *in Aquileia Canti Cantiani et Cantianae*. Mentre Proto viene menzionato assieme ai Canzii (eccetto il 17 giugno), Crisogono viene menzionato con i Canzii e Proto solo il 31 maggio e 15 giugno, inoltre due volte a sé, indipendentemente dal gruppo dei Canzii: *Feb. 17* (102 e 103 n. 13: *Aquileia Crisogoni*) e *Nov. 24* (618 s.: *in Aquileia civitate sancti Crisogoni*; nella maggior parte dei manoscritti appare come martire romano; vedi *variae lectiones* in AA SS Nov. II/1, 68 s., 146).

³⁸ FLORUS, *Mai 31* (*Edit. prat.*, 98): *Apud Aquileiam, natale sanctorum martyrum*

V secolo, contenente numerosi elementi autentici, ed è diventata il fondamento degli atti nei martirologi e del culto posteriore dei santi. La tradizione leggendaria, la più ricca di quelle trattate sin qui per quel che riguarda l'estensione degli atti e il loro valore intrinseco, è composta da tre gruppi di testi della leggenda dei Canzii, conservata in più varianti, dal sermone del vescovo di Torino Massimo, della fine del IV o dell'inizio del V secolo, e (in parte) dalla leggenda romana della martire Anastasia. Il rapporto tra questi tre testi (sorprende il fatto che nessuno di essi sia aquileiese: le due leggende sono, nella forma oggi conosciuta, di indubbia derivazione romana, mentre il sermone fu scritto dal vescovo di Torino) mette in luce il tempo, le circostanze sull'origine e sull'autenticità della tradizione dei Canzii. Nella variante più conosciuta il contenuto della leggenda è il seguente ³⁹:

Cantii, Cantiani et Cantianillae fratrum; in modo simile anche RABANUS, *Mai* 31 (p. 53: con l'aggiunta *imperante Diocletiano*); ADO, *Mai* 31 (p. 175): *Eodem die, apud Aquileiam, natale sanctorum martyrum Cantii, Cantiani, et Cantianillae fratrum qui, cum essent de genere Aniciorum progeniti, ob christianae fidei constantiam, una cum paedagogo suo Proto, capite plexi sunt*; appena identico anche USUARDUS (p. 238) e MR, *Mai* 31(3) (p. 216; con l'aggiunta: *sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus*). Crisogono viene menzionato nei martirologi storici e nel MR solo come martire romano, festeggiato il 24 novembre (così viene menzionato da BEDA, FLORUS [*Edit. prat.*, 213; QUENTIN, *Les martyrologes*, 58 s., 252 s.], *Parvum Romanum* [QUENTIN, *Les martyrologes*, 447], RABANUS [p. 120]; USUARDUS [p. 347]; MR, 542 n. 2). Tra i martirologi storici fa eccezione solo ADO (p. 391-393), che chiama Crisogono martire romano e tuttavia seguendo la leggenda colloca il suo martirio alle *Aquae gradatae* presso Aquileia. In *Synax. CP* (p. 255) viene menzionato nello stesso giorno, tuttavia senza l'indicazione del luogo del martirio, in seguito (p. 336) viene invece menzionato come martire di Nicea.

³⁹ La leggenda dei Canzii è conosciuta in diverse varianti che si differenziano alquanto tra di loro, ma non in modo essenziale: BHL 1543-1548 (1549); per le cinque trascrizioni di Cividale (cod. IX, 108v-111r; cod. XII, 78r-79r; cod. XV, 1r-5v; cod. XXII, 41v-44r e 102v-106v) vedi SCALON - PANI, *I codici*, 97, 111, 121, 140 e SCALON, *Un codice*, 22 s. La variante più nota è quella pubblicata in AA SS *Mai* VII (1866), 421-422 (= BHL 1546), a cui ci atterremo nelle citazioni (cfr. anche la traduzione italiana della BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate»*, 34-36). Dal punto di vista formale e contenutistico si discosta di molto da queste varianti la leggenda che non viene presa in considerazione né da AA SS né da BHL, pubblicata in base al passionario del sec. XIV da KANDLER, *CDI*, A. 290. Questa leggenda che conserva ben poco del primitivo nucleo è posteriore e pertanto quasi senza valore. Secondo questa variante i Canzii, della famiglia degli Anicii, di genitori cristiani, sarebbero stati perseguitati a Roma dal prefetto dell'urbe Asclepiades, il quale fece incarcerare e torturare entrambi i fratelli. Essi fu-

I due fratelli e la loro sorella, nati nella XIV regione della città di Roma, furono dal maestro Proto sin dall'infanzia educati alla religione cristiana. Appartenevano all'alta società romana, discendenti dalla famiglia degli Anicii dalla quale uscì l'imperatore Carino «di divina memoria». Non appena Diocleziano e Massimiano (il primo governava a Roma, il secondo nell'Illirico[!]) iniziarono a perseguire i cristiani (mentre Carino, nella Gallia, si asteneva dalle persecuzioni), i Canzii, dopo essersi consigliati con il maestro Proto, distribuirono i loro beni ai poveri, battezzarono e affrancarono tutti i 73 schiavi. Quindi fuggirono nella periferia della città con il pretesto di voler visitare i propri poderi. Approfittarono di questa occasione per ritornare ad Aquileia nelle cui vicinanze avevano vasti possedimenti terrieri (*non parva rura*) e dove li aveva attratti l'esempio del martire Crisogono. In Aquileia però la persecuzione era ancora più feroce che a Roma. Le carceri erano piene di martiri e confessori. I Canzii si recarono di notte dai cristiani rinchiusi nelle carceri e questi riferirono loro che 36 giorni prima Crisogono era stato decapitato *Ad aquas gradatas*. La mattina seguente guarirono miracolosamente numerosi ammalati: ciechi, lebbrosi, indemoniati e addirittura moribondi. Alla venuta dei Canzii ad Aquileia il preside ed il suo aiutante (*comes*) Sisinio ordinarono loro di sacrificare agli dei pagani. Avendo essi rifiutato, i due si consultarono con gli imperatori Diocleziano e Massimiano. Questi decretarono per i Canzii la pena di morte per decapitazione nel caso che insistessero nel rifiutare gli onori agli dei. Appena saputo ciò i Canzii partirono con il carro da Aquileia per raggiungere la tomba di Crisogono e qui avrebbero subito il martirio per rivelazione divina. Durante il viaggio verso la località *Ad aquas gradatas*, dove aveva subito il

rono liberati dai loro servi e amici. I Canzii viaggiarono soffermandosi in varie città e giunsero infine in una località vicina ad Aquileia. Qui furono perseguitati dal preside Socrazio con l'aiuto del consigliere Aspasio. Alla descrizione dell'arresto seguì la tortura (nella principale variante questa non c'è!). La quattordicenne sorella Canzianilla, che si era presentata spontaneamente al preside, venne condotta nuda attraverso la città e frustata (qui è evidente l'influsso della leggenda aquileiese delle vergini; vedi pp. 90 ss.). Seguì l'episodio con la carrozza che è quasi l'unico legame tra questa e la principale variante (con la differenza che qui i Canzii non fuggirono ma vennero condotti in carrozza dai servitori del preside in quanto non potevano camminare) e la descrizione della decapitazione. Il maestro Proto viene menzionato per la prima volta solo nella descrizione dell'uccisione di cui non vengono riferiti né il luogo né la data. La leggenda è di fatto senza valore in quanto possediamo per i Canzii altre fonti molto più attendibili. L'unico momento degno di attenzione è la menzione del prefetto Asclepiades (*Questionarius praefecture promeretur urbis Rome Asclepiades praefectus dioecesis Orientalis...*): si tratta infatti del *praefectus* (*?praetorio*) nell'Oriente del 303, crudele persecutore dei cristiani (cfr. PLRE I, 114). Il «trasporto» di questo funzionario da Antiochia (il torturatore del martire Romano; cfr. PRUDENTIUS, *Peristephanon* 10 [ed. H.J. THOMSON, LCL, 228 ss.]; *Synax.* CP, p. 235; MR, Nov. 18(2) (p. 530) a Roma non è storico.

martirio Crisogono, uno dei muli stramazzone e loro furono raggiunti da Sisinio e dai suoi sbirri. Non volendo sacrificare a Giove, furono decapitati. Il presbitero Zeno (da identificare con Zoilo, il quale aveva seppellito Crisogono) diede onorata sepoltura sia ai Canzii sia a Proto oltre che a Crisogono. Questo avvenne il 31 maggio, 12 miglia fuori da Aquileia, oltre (=ad oriente) l'Isonzo, nella località *Aquae gradatae* (illustrazione n. 11).

Il nucleo originale della leggenda, risalente intorno all'anno 400, ci viene svelato dal sermone del vescovo torinese Massimo dell'inizio del V secolo (morto tra gli anni 408 e 423) ⁴⁰. Si tratta evidentemente del sermone tenuto dal vescovo nel giorno della commemorazione dei Canzii nella stessa Aquileia oppure sulla tomba dei martiri nei dintorni della città. Di questo sermone, che certamente omette tutta una serie di particolari (si tratta infatti di un discorso davanti a un pubblico che indubbiamente conosceva il destino dei Canzii) ⁴¹, possiamo considerare come un fatto inconfutabile che si tratta di due fratelli con la sorella, con nomi sorprendentemente simili, i quali, al tempo della persecuzione dei cristiani ad Aquileia, fuggirono dalla città, furono raggiunti e insieme uccisi ⁴².

La morte non particolarmente violenta (la leggenda non accenna alla tortura) ⁴³ ed il tragitto con il carro rivelano la loro ap-

⁴⁰ MAXIMUS ep. TAURINENSIS, *Sermo* 15 (CCSL 23, 57-58).

⁴¹ TAVANO, *Appunti*, 161; NIERO, *I martiri*, 160.

⁴² MAXIMUS, *Sermo* 15,1 (CCSL 23, 57): *Hodie beatissimorum Canti Cantiani et Cantianillae natalis est. Quam bene et iucunde tres martyres uno paene vocabulo nuncupantur! Nec mirum si similes sunt nomine, qui sunt similes passione... Uniter enim vocati sunt a domino, non interposito tempore aliter et aliter passi, sed omnes eodem ictu pariter martyrium pertulerunt... et qui erant consanguinitate fratres, fierent etiam sanctitate germani...* Non essendo più in vigore verso la fine del III sec. i vecchi principi, originari dell'età repubblicana per quanto riguarda l'imposizione dei nomi, non è necessariamente giustificata la deduzione secondo cui nel caso di Canziano si tratterebbe di un liberto di Canzio o di figlio adottato (NIERO, *I martiri*, 159). Nomi molto simili tra fratelli e sorelle in quel tempo evidentemente non erano una rarità (pensiamo solo alla famiglia di Costantino), così pure i nomi in -anus chiaramente non erano più il *signum* di uno strato sociale inferiore essendo stati portati senza imbarazzo da numerosi imperatori (Diocles divenne al suo avvento al potere addirittura Diocletianus).

⁴³ La doppia tortura dei Canzii a Roma e ad Aquileia viene menzionata solo nella tarda e irrilevante variante della leggenda pubblicata da KANDLER, *CDI*, A. 290 (vedi

partenenza agli strati sociali più alti ⁴⁴. L'episodio della fuga con il carro è indubbiamente genuino e si basa su una tradizione ormai radicata. L'episodio passò dall'originaria tradizione (*historia*) ⁴⁵ nel sermone e da qui nella leggenda come la parte più caratteristica e istruttiva della tradizione dei martiri ⁴⁶. Il paragone con il carro di Elia trae origine da Massimo ed entrò per opera sua nella leggenda nel medesimo contesto formale e contenutistico. Con ciò il vescovo torinese diede all'episodio della fuga dalla città un nuovo contenuto. Siccome la fuga era considerata un atto troppo poco eroico, e per alcuni anche inutile ⁴⁷, Massimo cercò una spiegazione appropriata sostenendo che non si trattò di una fuga reale bensì di un viaggio verso una morte gloriosa. Come valido argomento per tale spiegazione Massimo si riferì a due fatti che sono da ritenere reali: i Canzii fuggirono dalla città sebbene avessero potuto nascondersi tra la calca dei cittadini; fuggirono insieme

n. 39). La decapitazione con la spada, menzionata dalla passio (cap. 8), ma ne fa cenno anche Massimo (*eodem ictu pariter martyrium pertulerunt*), era la più lieve forma di uccisione (vedi *Digesta* 48,18,9). Al tempo della persecuzione dei cristiani di Diocleziano veniva ritenuta *quasi beneficium*; l'ebbero in sorte quei rari *qui ob merita impetraverunt bonam mortem* (LACTANTIUS, *De mort. pers.* 22,3 [SC 39, 103]); cfr. Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 923 ss.

⁴⁴ NIERO, *I martiri*, 160. Indirettamente rivela lo strato sociale relativamente alto anche il ramo istriano di questa famiglia. A Parenzo è menzionato un Canzio come distinto curiale (I.I. X/2, 16; *L'année épigraphique* 1966, 148; entrambe le iscrizioni del I o del II sec. si riferiscono probabilmente alla stessa persona), a Trieste come *defensor ecclesiae* nell'iscrizione musiva della basilica del V sec. (P.L. ZOVATTO, *Il «defensor ecclesiae» e le iscrizioni musive di Trieste*, RSCI 20 [1966], 3 s.; ritenendolo parente dei martiri aquileiesi). L'elevata origine sociale dei Canzii è dimostrata anche dalla loro raffigurazione nel reliquiario di Grado dove specialmente Canzianella emerge come dama di alta società (CUSCITO, *Martiri*, fig. 2 [dopo la p. 32]; cfr. p. 373 n. 57).

⁴⁵ Sul significato del termine *historia* in Cromazio e Massimo (in entrambi ricorre tre volte nelle opere conservate e in entrambi significa, con lievi sfumature, notizia scritta oppure la tradizione orale fissa di un avvenimento contrariamente all'esperienza diretta) vedi TAVANO, *Riflessioni*, 348 s.; *Il «Proprium»*, 66; SAXER, *L'hagiographie*, 376 s.

⁴⁶ *Sermo* 15,2 (CCSL 23, 57): *Refert autem de beatis supradictis historia quod tempore passionis, cum eos persecutor inquireret, ascenso vehiculo iunctis mulabus eos secedere voluisse; et cum non longe ab urbis moenibus iter agerent, unum animal de subiunctis conuissit; atque ita illos a persecutoribus conprehensos tentos ad poenam...*

⁴⁷ Che la fuga davanti ai persecutori fosse un'azione inopportuna e non necessaria lo sosteneva TERTULLIANUS, *De fuga* (CCSL 2, 1135-1155); cfr. JANSSENS, *Il cristiano*, 407 ss.

anche se la fuga sarebbe stata indubbiamente più sicura se fossero fuggiti separatamente e ognuno in direzione diversa. Così egli trasfigurò la «vergognosa» fuga in viaggio trionfale, e la fuga stessa davanti alla morte in desiderio di un glorioso martirio⁴⁸. Oltre a questo episodio centrale il vescovo torinese non ci riferisce altro sui Canzii e sulla loro origine (al pubblico certamente nota); non vengono menzionati né Proto né Crisogono o altre persone che compaiono nella leggenda. Nel sermone non v'è alcuna allusione all'origine romana dei martiri di cui parla la leggenda, perciò non è possibile escludere che si tratti di martiri locali. Il motivo per cui nel sermone Aquileia non viene neppure menzionata potrebbe spiegarsi con il fatto che Massimo tenne il discorso più probabilmente nella città stessa che nel luogo del martirio o sulla tomba dei martiri⁴⁹. L'indicazione, nel sermone, del luogo dell'uccisione (non lontano dalle mura della città)⁵⁰ è infatti erronea in quanto si tratta di luogo distante da Aquileia almeno 10 chilometri.

Sul luogo dell'uccisione e della sepoltura dei Canzii non esiste oggi più alcun dubbio. Le *Aquae gradatae* menzionate nella leggenda dei Canzii e in quella di s. Anastasia non hanno alcun ri-

⁴⁸ *Sermo* 15,2 (CCSL 23, 57,24 ss.): *Nam sicut Helias curru adplicito quasi ascendit in caelum, ita et isti vehiculo admoto ad martyrium pervenerunt...* (cap. 3; p. 58,35 ss.). *Ergo cum beatos de quibus loquimur persecutor arguerat, vehiculum conscenderunt. Qua causa? Ut fugerent? Absit! Non ut fugerent, sed ut ad martyrium citius pervenirent; non ut latitarent, sed ut christianos se cunctis transeuntibus manifestius adprobarent. Ceterum occultius inter plures in civitate latere potuerant, tutius per diversa singuli fugae praesidium commendare. At vero ubi quis congregatione habita stratis vehiculis apparatu disposito per aggerem publicum egreditur, illic non fuga dicenda est sed profectus. Sancti enim viri hoc facto velut in triumphali curru positi contestabantur dicentes: «Ecce persecutor, ecce proficiscimur, ecce praecedimus!... Nolumus enim videri inviti ducti ad poenam, qui praecedere nos profitemur ad gloriam».* L'autore della leggenda nel cap. 7 (AA SS Mai VII, 422 D-E) ha ripreso dal passo *Quod factum quam gloriosum sit...* fino alla fine del capitolo, letteralmente gli ultimi due terzi del sermone di Massimo (*Sermo* 15,2-3; p. 57 s., 21-48).

⁴⁹ Il passo a cui si riferisce l'avvenimento una volta viene indicato come *urbs* (n. 50), un'altra come *civitas* (n. 48). Entrambi i termini sono corrispondenti per Aquileia trattandosi di una grande città. È di TAVANO l'ipotesi che Massimo abbia tenuto il sermone in Aquileia e a San Canzian d'Isonzo (*Appunti*, 161; *Riflessioni*, 350).

⁵⁰ *Non longe ab urbis moenibus* (*Sermo* 15,2; p. 57,18 s.).

ferimento con Grado, si tratta invece dell'odierna località di San Canzian d'Isonzo dove si è conservato a tutt'oggi il toponimo *Grodata*⁵¹. I Canzii fuggirono da Aquileia per la Via Gemina verso oriente e furono raggiunti in un punto, allora vicino alla costa, tra la strada e il mare⁵². Si tratta di una zona che nell'antichità era stata forse possesso dei Canzii aquileiesi (*praedium Cantianum?*); indubbiamente c'era già nel periodo prelongobardo il *vicus Cantianorum* dove molto probabilmente esisteva già in quel tempo un monastero dedicato alla Madonna, costruito in onore dei ss. Canzii. Esso è menzionato dal documento più antico, ossia dalla donazione di Ludovico il Pio dell'819⁵³.

L'autenticità della tradizione leggendaria sul luogo della sepoltura è testimoniata anche da fonti materiali. A San Canzian d'Isonzo gli scavi archeologici degli anni sessanta hanno riportato alla luce la basilica paleocristiana del sec. V, priva di abside, costruita sulle fondamenta della precedente chiesa cimiteriale della prima metà del sec. IV⁵⁴. Nella zona dell'altare fu scoperta una tomba con i resti di tre scheletri, e precisamente di un uomo, di

⁵¹ TAVANO, *Indagini*, 161 fa notare che la distanza di 12 miglia da Aquileia (*Passio Cant.* 8; AA SS Mai VII, 422 F) corrisponde a San Giovanni al Timavo e non a San Canzian d'Isonzo. Cfr. anche VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale*, 284 s.

⁵² TAVANO, *Indagini*, 163; A. GRILLI, *Aquileia: il sistema viario romano*, AAAAd 15 (1979), 253 s.; ŠAŠEL, *Opera selecta*, 592 s. Solo con la posizione costiera e nelle vicinanze di questa è spiegabile il contenuto della leggenda di Crisogono (*Passio Anastasiae* 8-9; DELEHAYE, *Étude*, 227 s. ovvero CUSCITO, *Il culto*, 274) secondo cui il corpo del martire Crisogono, decapitato *ad locum qui dicitur Aquas Gradatas* era stato rigettato sulla costa (*corpusque eius ad litus iactatum est iuxta possessionem quae dicitur Ad Salus*) mentre la testa era stata gettata in mare (*in mare iactassent caput eius*).

⁵³ *...monasterium sancte Marie quod est situm in territorio Foroiuliensi, constructum in honorem sanctorum Cantianorum...* (TAVANO, *Un monastero altomedioevale a San Canziano*, MSF 45 [1962-1964], 161-169 [specialmente 163 s. con la pubblicazione del documento]; *Appunti*, 161 s.; *Riflessioni*, 352 s.; P. ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino del Friuli*, Quarto d'Altino 1977, 118 s.).

⁵⁴ MIRABELLA ROBERTI, *Una basilica; La basilica paleocristiana; Che cosa; Le campagne*; TAVANO, *Mosaici*, specialmente 120 ss.; *Indagini; Ricerche e studi sul territorio di Monfalcone nell'antichità*, «Studi Goriziani» 46 (1977), 89-106, specialmente 97 ss.; BOVINI, *Antichità cristiane (S. Canzian)*, 1-24; MIRABELLA ROBERTI - TAVANO, *San Canzian d'Isonzo*, 1-16; BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate»*, 10-38; CAILLET, *L'évergétisme*, 257-265.

un giovane e di una donna, e l'analisi antropologica ha dimostrato che si tratta di parenti⁵⁵. Tutte le circostanze della scoperta stanno a dimostrare che si tratta con molta probabilità degli scheletri dei Canzii⁵⁶. Una delle più antiche testimonianze del culto di questi santi è da considerare il reliquiario argenteo di Grado del sec. V su cui sono raffigurati, in otto immagini, Cristo tra gli apostoli Pietro e Paolo (senza iscrizione) e cinque santi, venerati, evidentemente, al tempo in cui questo fu eseguito, ad Aquileia: due forestieri (Quirino da Siscia e Latino da Roma) e tre del luogo, ossia Canzio, Canziano e Canzianella - tutti e cinque con iscrizione. Si tratta evidentemente di un reliquiario un tempo posseduto dalla chiesa aquileiese che con il trasferimento del tesoro dalla chiesa a Grado, al tempo dell'invasione dei Longobardi (568), passò in possesso della cattedrale di Grado⁵⁷.

Le testimonianze posteriori del culto di questi santi, relative all'antichità, sono poco notevoli. Le antiche cronache veneziane riferiscono solamente che il presbitero triestino Geminiano trovò, dopo la distruzione di Aquileia da parte dei Longobardi nel 568, tra le rovine della città i corpi dei tre Canzii. Il patriarca Paolino li avrebbe sepolti poi nella chiesa di S. Giovanni Evangelista a Grado stabilendo come data commemorativa il giorno 30 aprile⁵⁸.

⁵⁵ CORRAIN, *Resti scheletrici*, specialmente 68 s.

⁵⁶ L'ipotesi che si tratti di scheletri dei Canzii è di MIRABELLA ROBERTI (*Una basilica*, 62; *La basilica paleocristiana*, 81 s.). TAVANO, *Indagini*, 469 n. 25 (cfr. *Riflessioni*, 349 n. 47), in base alla differenza generazionale tra gli scheletri (oltre allo scheletro di uomo e di donna c'è quello di un giovane press'a poco ventenne) ha formulato l'ipotesi che si tratta di due generazioni di età dei defunti (Canzio e Canzianella come fratello e sorella e Canziano figlio o liberto di Canzio?). Né Massimo né la tradizione leggendaria parlano a favore di questa interpretazione, ed è difficile accogliere l'ipotesi secondo cui la tradizione che si tratti di due fratelli e sorella sia tarda (ca. 400) ed errata non essendovi alcun motivo reale per un tale «ritocco».

⁵⁷ BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti*, 513-522; CUSCITO, *Testimonianze*, 645 s.; *Questioni*, 177; TAVANO, *Grado paleocristiana*, in: *Grado. Società filologica friulana, 57° Congresso sept. 1980*, 80-83 (con la datazione del reliquiario alla fine del V sec.); *Grado*, 122 ss.; *Aquileia e Grado*, 359 s.; BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate»*, 10 s.

⁵⁸ *Chronicon Gradense* (MONTICOLO, *Cronache*, 37,15-18; 41,5-9 e 30-34); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. prima; ed. secunda (p. 38,16 s.; 40,22 s.; 41,8 s.;

Entrambe le date sono inattendibili; per quanto riguarda la scoperta si tratta ovviamente solo di reliquie e non di resti mortali dei martiri (*corpora*), mentre nella seconda testimonianza l'autore della cronaca spostò erroneamente la festa dalla fine di maggio alla fine di aprile.

Il culto di questi santi aquileiesi ebbe grande diffusione nel medioevo; essi divennero indubbiamente i santi più popolari anche nell'ambito europeo. Il culto era particolarmente profondo a Venezia, Ravenna, Verona, Milano e nell'area dell'Italia settentrionale, inoltre a Sens, Étampes e Parigi in Francia (dopo l'anno 1000) e a Hildesheim in Germania (dal 1045 ca.)⁵⁹. È ovvio che il culto dei Canzii era sempre molto profondo nell'ambito aquileiese, come testimonia tutta una serie di calendari dell'area friulana⁶⁰. La penetrazione del loro culto tra gli Sloveni (frutto della politica ecclesiastica di Aquileia nelle province slovene dall'epoca carolingia in poi) è un problema a sé e meriterebbe uno studio a parte⁶¹. Tuttavia sembra opportuno osservare che in Slovenia (come pure in Friuli e nella Venezia) tutti i toponimi derivati dal culto di questi santi si riferiscono unicamente al secondo nome del gruppo, ovvero a s. Canziano⁶². Nell'ambito più ristretto della diocesi aquileiese fu dedicata una sola chiesa ai Canzii (San Canzian d'Isonzo)⁶³. I tre santi, considerando il numero delle chiese e delle cappelle dedicate a loro, erano il gruppo più

70,25 s.; 73,21 s.; 74,9 s.); DANDULUS, *Chronica*, A, 569 (p. 75); A, 579 (p. 84: *depositio s. Cantianorum* nella chiesa di S. Giovanni Evangelista è datata al tempo del sinodo di Grado del 579 e del patriarca Elia).

⁵⁹ AA SS Mai VII, 423-425; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 158 ss.; I. DANIELE, BS 3 (1963), 760; CATTANEO, *Santi Milanesi*, 241-245; MAZZOTTI, *Il culto*.

⁶⁰ BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 33, 37, 45; SCALON, *Necrologium*, 229.

⁶¹ Cfr. J. HÖFLER, *O prvih cerkvah* (pp. 186 s., n. 161), 46 s.

⁶² NIERO, *I martiri*, 159 s. è del parere che la causa di ciò fosse la sua giovinezza; una serie di esempi mostra che coloro che hanno sacrificato la vita per la fede ancor giovani erano ancor più ammirati. In realtà Cantianus compare come il principale rappresentante del gruppo dei martiri indicata come *Cantiani* da VENANTIUS FORTUNATUS (vedi p. 366 n. 36 sopra) e anche dall'atto di donazione dell'819 (n. 53).

⁶³ MIRABELLA ROBERTI - TAVANO, *San Canzian d'Isonzo*, 12.

popolare di santi nella parte orientale del patriarcato accanto al gruppo di Ermacora e Fortunato ⁶⁴.

La leggenda dei Canzii pone un problema di difficile soluzione: si tratta del rapporto tra Proto e i Canzii. Nella leggenda Proto appare sempre come educatore e consigliere dei Canzii ed il loro compagno di viaggio verso il martirio, tuttavia il suo ruolo non è mai autonomo o individualizzato ⁶⁵. In effetti la (supposta) tomba dei Canzii a S. Canzian d'Isonzo ed il sermone del vescovo torinese Massimo, la fonte scritta più antica e che più si avvicina alla tradizione autentica (*historia*), mostrano che Proto nei tempi più antichi non era l'elemento sostanziale del gruppo dei Canzii ⁶⁶. L'elemento di sostegno per la datazione dell'inclusione di Proto nel gruppo dei Canzii è indubbiamente il Martirologio Geronimiano in cui tra le quattro citazioni dei Canzii Proto appare ben tre volte ⁶⁷. Che nel caso di Proto si tratti di personalità storica lo testimoniano non solo il menzionato martirologio ma soprattutto due importantissime testimonianze materiali: il sarcofago della metà del sec. IV con l'iscrizione in cui si legge che in esso giace appunto questo martire, e la lapide – facente certa-

⁶⁴ Cfr. J. HÖFLER, *Trije popisi cerkva* (pp. 186 s., n. 161), 20 (10), 22 (36), 24 (74), 32 (182), 36 (257), 38 (282), 46 (425), 50 (476), 75 (118), 94 (5). Alle chiese menzionate nella Carniola e Stiria slovena bisogna aggiungerne anche alcune in Carinzia a sud della Drava e più chiese nel Litorale adriatico. Dei *Propria sanctorum* della diocesi di Lubiana stampati (BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 28 ss.) non menziona i ss. Canzii il *Proprium sanctorum* del 1687, mentre li menzionano (con lezioni che riassumono il contenuto della leggenda) il *Proprium sanctorum* del 1729 (p. 119: *In festo Ss. Martyrum Cantiani, Cantii, Cantianillae, et Prothii*; seguono le lezioni a p. 120-122) e quelli del 1781 (*pars verna*, 82-85) e del 1848 (p. 170-172).

⁶⁵ *Passio*, cap. 2 (AA SS Mai VII, 421): *Beatissimos igitur Martyres Christi... a paedagogo suo Proto valde Catholica fide fuisse edoctos... Beatissimi Christi Martyres... consilio habito cum B. Proto...* (4)... *Advennerunt enim tres germani ex urbe Roma... cum Proto paedagogo eorum...* (5)... *ascenso vehiculo cum paedagogo suo Proto...* (6) *Beatissimi vero Martyres... una cum paedagogo suo Proto...* (8) *Beatissimi vero Martyres... una cum Proto paedagogo... passi sunt autem beatissimi Martyres... cum paedagogo eorum...*

⁶⁶ La mancanza della menzione di Proto in Massimo è *argumentum ex silentio*; cfr. TAVANO, *Appunti*, 163.

⁶⁷ Vedi p. 366 n. 37.

mente parte della tomba – con l'iscrizione di uguale contenuto, di qualche decennio anteriore al sarcofago ⁶⁸.

Entrambi i documenti epigrafici provengono dalla chiesa di S. Proto, del sec. XVI, edificata sul posto della più antica (della metà del sec. IV) e dalla prima cappella mortuaria (*cella memoriae*) nell'ambito aquileiese in cui era stato sepolto il martire Proto (e successivamente forse anche Crisogono) presso San Canziano, non lontano dalla basilica con la supposta tomba dei Canzii ⁶⁹. La menzione nel Martirologio Geronimiano ed il luogo stesso della sepoltura di questo martire testimoniano attendibilmente che si tratta di un martire in qualche modo legato ai Canzii ⁷⁰. Queste due testimonianze non confermano invece la tradizione leggendaria secondo cui Proto sarebbe stato maestro dei Canzii ⁷¹, e mettono in dubbio la testimonianza della leggenda secondo cui sarebbe stato sepolto assieme a loro ⁷². Di fronte a tale tradizione leggendaria sorge il problema del motivo per cui Proto non ebbe,

⁶⁸ TAVANO, *Testimonianze*, specialmente 157 s. (fot.); *Storicità*, 8 s. (con l'ipotesi che l'iscrizione originale appartenesse alla tomba del martire Proto, collocata dopo il 313); CUSCITO, *Testimonianze*, 642 s.; *Questioni*, 175 s.; *Il culto*, 256 s.; *Martiri*, 66 e le fot. 4-5.

⁶⁹ MIRABELLA ROBERTI, *La memoria; Memoriae*; TAVANO, *Indagini*, 464-466; BOVINI, *Antichità cristiane (S. Canzian)*, 2-11; CUSCITO, *Il culto*, 259 s.; *Martiri*, 65 ss. Tav. 1; BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate»*, 15-18.

⁷⁰ TAVANO, *Appunti*, 163, ha formulato giustamente l'ipotesi che fosse proprio il culto nel medesimo luogo la causa della menzione comune nel Martirologio Geronimiano.

⁷¹ Vi sono probabilmente varie cause dell'origine di questa tradizione. Bisogna ovviamente considerare la vicinanza della tumulazione (entrambe le tombe erano già nel sec. IV meta di pellegrinaggio; cfr. MIRABELLA ROBERTI, *La memoria*, 92; *Una basilica*, 59 s.) e la comune festività (sottolineata soprattutto da TAVANO, *Testimonianze*, 163). Se si considera che la leggenda ha avuto origine a Roma dove le famiglie ricche avevano abitualmente maestri greci e dove certamente non conoscevano questo *vicus Cantianorum* nelle vicinanze di Aquileia, possiamo immaginare che l'autore della leggenda abbia fatto del martire col nome greco, sepolto non lontano dai Canzii, il maestro e martire assieme ai Canzii, sepolto con loro. Cfr. A. NIERO, *I martiri*, 164. È opportuno sottolineare che l'inserimento di Proto nel gruppo dei Canzii produce un certo effetto di artificio (cfr. n. 65). Nel mosaico di S. Apollinare Nuovo a Ravenna è rappresentato assieme a Crisogono (!) (CUSCITO, *Il culto*, 257 s.; fig. 5; *Martiri*, 68) (illustrazione n. 12).

⁷² MR, 217 n. 3. Proto veniva festeggiato nella chiesa aquileiese il 14 giugno (cfr. TAVANO, *Appunti*, 163 [15 giugno]; n. 73). Probabilmente è stata anche la vicinanza del

come maestro dei Canzii, nel culto di questi martiri un posto più eminente e del perché fu così presto dimenticato. Gli atti medioevali relativi alle reliquie e al culto dei Canzii lo menzionano infatti molto raramente ⁷³.

Ancor più complesso è il problema del martire Crisogono ⁷⁴, che è solo indirettamente compagno del gruppo dei Canzii. La leggenda accenna all'amore per Crisogono come al motivo principale per cui i Canzii lasciarono Roma per trasferirsi ad Aquileia. Qui cercavano informazioni, da parte dei cristiani incarcerati, per sapere dove si trovasse Crisogono e vennero a sapere che aveva subito il martirio 36 giorni prima. La fuga da Aquileia con il carro, l'avvenimento indubbiamente più autentico della loro vita, fu dall'autore della leggenda trasformato in una specie di pellegrinaggio sulla tomba di Crisogono, dove avevano subito il martirio i Canzii e Proto, e dove il presbitero Zeno (che aveva già seppellito Crisogono) li avrebbe seppelliti nella cassa di pietra presso Crisogono ⁷⁵. La leggenda ci delinea il prestigio del martire Criso-

tempo dell'uccisione – Proto era stato ucciso solo due settimane dopo i Canzii, evidentemente nella medesima campagna contro i cristiani aquileiesi – a favorire l'inserimento nel gruppo dei Canzii nella tradizione leggendaria.

⁷³ Tra i martirologi storici viene menzionato appena da USAURDUS che riassume la leggenda (vedi p. 367 n. 38; così pure il manoscritto di Rosazzo e di Udine; v. BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 25). Nei calendari locali dell'ambito aquileiese la festività cade il 14 giugno (BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 33, 38, 45; SCALON, *Necrologium*, 238). Delle sue reliquie non si sa nulla. DANDULUS, *Chronica*, A. 304 (p. 28) menziona la sua morte assieme con i Canzii conformemente alla leggenda.

⁷⁴ Bibliografia essenziale: MH, 618 s., n. 1; E. JOSI, *Crisogono*, BS 4 (1964), 306-308; CUSCITO, *Il culto (= Martiri)*, 65-80).

⁷⁵ Passio Cant. 2 (p. 421): *Beatissimi Christi Martyres... de Roma exierunt, et apud Aquilegiensem civitatem, pro amore Christianissimi Chrysogoni Martyris, eodem tempore repedaverunt. (3)... et interrogarunt viros Christianos, qui in carcere erant retrusi, si cum eis esset sanctissimus Christi Martyr Chrysogonus... Jam sunt dies trigenta et sex, quod per martyrii palmam ab iniquissimis Principibus capite plexus est S. Chrysogonus, non longe ab hac civitate, loco ubi dicitur Ad aquas gradatas, et ibi sepultus est a sanctissimo Zoilo Presbytero... (5)... ascenso vehiculo... festinantes ire ad corpus sancti Martyris Chrysogoni... Festinate ire ad dilectum meum Chrysogonum, quia ibi vobis coronas prae-paratas habeo: et ibi debetis coronari, et in regno Patris mei cum Chrysogono sine fine gaudere... (6)... in loco qui appellatur Ad aquas gradatas, ubi passus est B. Chrysogonus... (8) Venerabilis Zenus Presbyter colligens beatissimorum Martyrum corpora... et in locello*

gono nella comunità ecclesiale aquileiese al tempo della persecuzione. Crisogono fu per i Canzii un fulgido esempio e li condusse nel regno dei cieli.

Molto di più ci viene riferito su Crisogono nella prima parte della leggenda di s. Anastasia, che in certi punti concorda sorprendentemente con la leggenda dei Canzii ⁷⁶.

Secondo questa leggenda, composta da quattro leggende (quella di Crisogono, – che ci interessa particolarmente – delle vergini di Salonicco, della martire Teodota di Nicea in Bitinia e di Anastasia di Sirmio) Crisogono appare come educatore della giovane Anastasia, figlia del senatore Pretestato, moglie del notevole pagano Publio. Durante la persecuzione dei cristiani a Roma, Anastasia aiutò in modo disinteressato i cristiani rinchiusi in carcere per cui il marito la costrinse agli «arresti domiciliari». Diocleziano fece allora arrestare Crisogono, impiegato nella segreteria del vicario Rufo. Con l'aiuto di un'anziana donna cristiana, Anastasia, e di Crisogono, la prima rinchiusa in casa ed il secondo in carcere, potevano scambiarsi una corrispondenza epistolare. La leggenda ci riferisce dello scambio di quattro lettere: la lettera di Anastasia a Crisogono, la risposta stimolante di Crisogono ad Anastasia quando questa, dopo la partenza del marito per la Persia, era sottoposta a un controllo ancora più severo, ed anche alle torture, la lettera disperata di Anastasia a Crisogono e la risposta rasserenante di lui. Al ritorno di Publio dalla Persia, dopo tre mesi di assenza, Anastasia fu libera e poté visitare Crisogono in carcere. Diocleziano, trattenendosi nel frattempo in Aquileia, ordinò che fossero uccisi tutti i cristiani rinchiusi in carcere a Roma, fece però venire presso di sé Crisogono. Duran-

marmoreo collocavit eos, juxta Chrysogonum. La variante della leggenda pubblicata da KANDLER, *CDI*, A. 290 (p. 367 n. 39), non menziona Crisogono.

⁷⁶ *BHL* 1795-1796; DELEHAYE, *Étude*, 151-171 (saggio sulla leggenda) e 221-258 (edizione critica e testo della leggenda latina e greca di s. Anastasia). I primi nove capitoli della leggenda latina sono ristampati in CUSCITO, *Il culto*, 270-274. *Passio sancte Anastasie virginis et martyris et sancti Crisogoni martyris* è conservata anche nel Cod. XV di Cividale (332r-342r; SCALON - PANI, *I codici*, 122). I capitoli 8° e 9° sono riportati anche nei manoscritti di Cividale (cod. XXII, 12v-14r e 101v-102v; SCALON, *Un codice*, 21, 23; SCALON - PANI, *I codici*, 140). La leggenda di Crisogono è riassunta in modo molto particolareggiato da ADO, *Nov.* 24 (391-393), e quella di s. Anastasia parimenti da RABANUS (*Dec.* 25; p. 131 s.) e da *Synax. CP* (p. 335 s.; soprattutto il *Codex bibliothecae Ambrosianae B. 104 Sup.* del XII/XIII sec.; vedi *versi* 31 ss.), con una sostanziale differenza rispetto al modello latino: nel riassunto greco della leggenda Crisogono non subì il martirio ad Aquileia bensì a Nicea. Su s. Anastasia v. NIERO, *Santi*, 262 ss. e brevemente JARAK, *Martyres*, 284.

te il viaggio verso Aquileia lo accompagnò Anastasia, la quale poi aiutò i cristiani rinchiusi in carcere in Aquileia, come aveva fatto già prima a Roma. L'imperatore offrì a Crisogono addirittura la prefettura ed il consolato purché egli rinunciassse al cristianesimo. Avendo egli rifiutato l'offerta, lo fece condurre nella località *Aquae gradatae* e decapitare. Il suo corpo fu gettato sulla spiaggia presso il podere *Ad saltus* dove abitavano le sorelle cristiane Agape, Chione ed Irene con il vecchio presbitero Zoilo. Il presbitero diede sepoltura al corpo di Crisogono nella propria casa, in una tomba sotterranea. Per rivelazione ritrovò pure la testa di Crisogono che era stata gettata in mare. Nel trigesimo della sepoltura Zoilo morì, dopo che gli era apparso in sogno Crisogono dicendogli che entro 9 giorni le vergini sorelle sarebbero state arrestate, ma in carcere avrebbero ricevuto aiuto da Anastasia. La data degli avvenimenti: Crisogono fu decapitato il 24 e sepolto il 27 novembre.

La leggenda dei Canzii e la prima parte della leggenda di Anastasia sostanzialmente si completano, per certi aspetti invece si escludono a vicenda presentando una serie di problemi imprevedibili. Non ci deve sorprendere la piena concordanza del capitolo introduttivo in entrambe le leggende: si tratta infatti di un'apologia da cliché del culto dei martiri, indirizzata contro gli avversari del loro culto, ovvero degli avversari degli scritti sui martiri ⁷⁷. Siccome si riscontra la stessa introduzione anche nella leggenda romana della martire Pudenziana ed anche in altre leggende romane ⁷⁸, si può supporre che queste leggende (dei Canzii, di Crisogono e di Pudenziana) fossero definitivamente redatte nella forma a noi nota a Roma press'a poco nel medesimo tempo e nel medesimo (o molto vicino) ambiente spirituale, caratterizzato da una

⁷⁷ L'autore del capitolo introduttivo rivela il modo con cui traevano origine le leggende (*Scribimus, ut in gestis invenimus, quid egerint, quid locuti sint, quid passi sunt Sancti...*), quindi colpisce fortemente gli avversari degli scritti sui martiri i quali volevano eliminarli come apocrifi (*Ostenditis vos esse Catholicos, qui victorias Christi libenter legitis, libenterque auditis. Interrogo vos, qui ista inter apocryphas litteras abolenda censetis: per quos constat Canon Scripturarum divinarum? Numquid non per eos, qui pro ipso Canone occidi magis voluerunt, quam vinci?... Nihil praeter Scripturas Canonicas recipientes, ista studiose conscripsimus, ostendentes dogma Catholicum per Catholicos Martyres custoditum* (AA SS Mai VII, 421 = DELEHAYE, *Étude*, 21 s.; = CUSCITO, *Il culto*, 270).

⁷⁸ BHL 6991; DELEHAYE, *Étude*, 151.

forte avversione per i critici del culto dei martiri. Purtroppo questo fatto in sé ci aiuta ben poco per quanto riguarda la data di origine di queste leggende ⁷⁹.

Così v'è pure una evidente concordanza tra la leggenda di Crisogono e quella dei Canzii per quanto riguarda l'indicazione del luogo del martirio e le circostanze della sepoltura dei martiri. In ambo i casi si accenna al luogo «Aqua gradatae», ambedue le volte appare il presbitero Zeno o Zoilo. Siccome questi non viene mai menzionato in altre fonti, è evidente che si tratta di personalità leggendaria la cui storicità non è dimostrabile dalle fonti disponibili ma non è neppure confutabile ⁸⁰. Parimenti sorprendente è la concordanza tra le due leggende nella citazione dei persecutori locali. Quali persecutori dei Canzii vengono menzionati ad Aquileia il *praeses* Dulcidio ed il *comes* Sisinio, quest'ultimo come suo aiutante ed esecutore dei suoi ordini ⁸¹. È superfluo precisare che i loro titoli non corrispondono alla realtà amministrativo-organizzativa della provincia *Venetia et Histria* al tempo delle te-

⁷⁹ L'uso dei testi sui martiri nella liturgia e in genere nella vita della chiesa nel V e VI sec. non era incontrastato. *Decretum Gelasianum* 4,4 (ed. E.v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 9; 39 ss.) colloca le *gesta sanctorum martyrum* tra i testi permessi difendendo il culto dei martiri (*nos tamen cum praedicta* [sc. Romana] *ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones, qui deo magis quam hominibus noti sunt, omni devotione veneramus*) ma è scettico circa l'uso di essi in liturgia (*in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscribere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit putantur... propter quod, ut dictum est, ne vel levis subsannandi oriretur occasio, in sancta Romana ecclesia non leguntur*). Evidentemente nella chiesa romana ci fu un movimento relativamente forte contro l'uso dei testi sui martiri nella vita ecclesiastica contro il quale si esprime l'autore dell'introduzione. Il canone 63 del concilio trullano (691) proibì severamente i falsi scritti sui martiri. Vedi *Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti. Fascicolo IX: Discipline générale antique* (II^e - IX^e s.) t. I, 1: *Les canons des conciles oecuméniques* (ed. P.-P. JOANNOU, Grottaferrata [Roma] 1962, 200).

⁸⁰ Sul culto del presbitero Zoilo, collegato con il culto del martire Crisogono vedi PASCHINI, *La chiesa*, 64. BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 30 s.; SCALON, *Necrologium*, 389; NIERO, *I martiri*, 171 e MENIS, *La cultura teologica*, 467 lo ritengono con riserva personaggio storico; cfr. anche TAVANO, *Riflessioni*, 352 s. («fantomatica figura»).

⁸¹ *Passio Cant. 4: ... in eadem civitate Aquilegensis praesidatus officium Dulcidius impiissimus habebat cum Sisinnio comite suo... Dulcidius praeses, una cum Sisinnio comite*. Nella continuazione appare solo il *comes* Sisinnius come persecutore dei Canzii: li persegue e li fa decapitare (capp. 5-7). Cfr. PLRE I, 273 (Dulcitus 1, nominato soltan-

trarchie⁸². Nel prosieguo della leggenda di Anastasia i due si presentano come persecutori delle vergini Agape, Chione ed Irene – note martiri di Salonicco la vicenda delle quali (negli atti collocata a Salonicco) fu dall'autore della leggenda romana collocata tra Aquileia e Salonicco⁸³. Le vergini di Salonicco erano evidentemente, al tempo dell'origine di queste leggende, già venerate ad Aquileia e avviate a divenire sante locali (come ad esempio Eufemia)⁸⁴. L'autore della leggenda romana trasferì non solo le tre sante ma anche il persecutore locale di Salonicco – il preside (della Macedonia?) Dulcidio – nella leggenda di Anastasia, cambiandogli però parzialmente il ruolo⁸⁵. Per questa via Dulcidio passò evidentemente dalla leggenda di Anastasia in quella dei Canzii⁸⁶ ed

to in questa fonte leggendaria); PLRE III, 1159 (nel tardo VI e nel VII secolo sono noti 5 ufficiali con nome *Sisinnius*; un *Sisinnius* è ricordato per l'anno 574 come *magister militum* ed era probabilmente uno dei ufficiali militari bizantini, ordinati per la protezione del confine norditalico. Il suo collegamento con il territorio bizantino nell'alto Adriatico non è dimostrabile).

⁸² *Corrector Venetiae et Histriae* era al tempo di Diocleziano *Attius Insteius Tertullus* (PLRE I, Tertullus 6, in base al CIL V, 2818 del tempo tra il 286 e il 305; cfr. anche A. CHASTAGNOL, *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire*, Lille 1987, 124). Epigraficamente documentati sono anche *Acilius Clarus* in *Pactus Honoratus* (ZACCARIA, *Il governo*, 99).

⁸³ Negli atti (BHG³ 34; KNOPF - KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 95-100; la versione latina in RUINART, *Acta martyrum*, 424-427) le martiri appaiono come cittadine di Salonicco, mentre nella leggenda romana di s. Anastasia si presentano come vergini aquileiesi (!), interrogate ad Aquileia da Diocleziano (come offriva alti posti di funzionario statale a Crisogono così offriva alle vergini ottimi sposi) e gettante in carcere dove venne loro in aiuto Anastasia (*Passio Anastasiae* 10-11; DELEHAYE, *Étude*, 228 ss.). Quindi assieme agli altri cristiani aquileiesi(?) le fece incarcerare, in Macedonia, a Salonicco, città che diventa la scena della leggenda di Anastasia. Solo da questo punto in poi la leggenda romana si attiene maggiormente agli atti delle vergini di Salonicco.

⁸⁴ Cfr. BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 33, 36, 44.

⁸⁵ Mentre negli atti originali delle vergini di Salonicco il preside Dulcidio (*Dulcetius*) appare come un funzionario statale che non conosce compromessi e che porta a conclusione la persecuzione, nella leggenda romana la sua parte appare frammentaria e ridicola. Dal punto di vista letterario è interessante l'episodio della caduta di Dulcidio (*Passio Anast.* 12-14; DELEHAYE, *Étude*, 230 ss.) che ricorda le storie milesie dai contorni erotici e fu nel sec. X letterariamente presentata nella commedia *Dulcetius* da Hrosvit (NIERO, *I martiri*, 162). Il dileggiato Dulcidio fu sostituito nella leggenda di Anastasia dal più accanito Sisinnio che portò alla conclusione la persecuzione.

⁸⁶ Nella leggenda dei Canzii non vengono menzionate la caduta di Dulcidio e la sostituzione con Sisinnio; come riflesso della sua caduta, nella leggenda di Anastasia

è pertanto, nella storia delle persecuzioni dei cristiani in Aquileia, personalità fittizia. Così pure non è dimostrabile la storicità del secondo persecutore, ossia del *comes* Sisinnio, né sappiamo donde sia pervenuto nella leggenda di Anastasia e in quella dei Canzii. Entrambe le leggende parlano di una violenta persecuzione e di un grande numero di cristiani rinchiusi in carcere ad Aquileia, il che potrebbe essere un riflesso di verità⁸⁷. Entrambe le leggende presuppongono la presenza dell'imperatore Diocleziano in Aquileia (la leggenda dei Canzii anche la presenza di Massimiano) al tempo del martirio dei martiri menzionati. Dietro questa presupposizione si cela probabilmente una traccia di verità, e precisamente la visita dell'imperatore ad Aquileia nel momento in cui le persecuzioni avevano raggiunto il culmine. È noto che l'imperatore verso la fine del 303 e nella primavera del 304 mosse da Roma verso oriente e quasi certamente sostò in Aquileia. È possibile che in questo tempo fossero uccisi in città alcuni cristiani; molto meno probabile è invece che allora l'imperatore, gravemente ammalato, perseguitasse i cristiani nel territorio sotto la giurisdizione di Massimiano, per quanto non lo possiamo escludere. Si può invece supporre che la presenza dell'imperatore abbia dato ai persecutori nuovo slancio⁸⁸. La sua visita in Aquileia cade in-

merita rilevare che nella seconda parte della leggenda appare quale persecutore dei Canzii solo Sisinnio.

⁸⁷ *Passio Cant.* 3 (p. 421): ... *Ita etenim omnis sanctorum martyrum vel confessorum pro Christi nomine multitudo in vinculis carcerum custodia tenebantur, ut numerari non potuissent.* Cfr. *Passio Anast.* 11 (DELEHAYE, *Étude*, 229 s.): *Conveniebant enim omnes christiani ad Anastasiam viri et feminae indigentes, quia nimiam penuriam christiani illo tempore sustinebant. Nullo enim christiano licebat vel possidere vel artem aliquam exercere aut aliquod negotium agere... (12)... omnes christiani qui in vinculis erant simul a custodientibus ducti sunt...*

⁸⁸ In occasione dei festeggiamenti dei vicennalia nel tardo autunno del 303 Diocleziano visitò Roma, dove s'intrattene press'a poco dall'inizio di novembre fino al 20 dicembre (BARNES, *The new Empire*, 56 n. 42 data il suo arrivo a Roma all'8 novembre; Diocleziano sarebbe arrivato a Roma dalla Pannonia dopo la supposta visita di Sirmio nella tarda estate o in autunno e dopo il passaggio per Aquileia in ottobre?). Il 20 dicembre *impatiens et aeger animi* lasciò la città eterna ed il 1 gennaio 304 assunse il consolato per l'anno 304 a Ravenna. LACTANTIUS, *De mort. pers.* 17,3 (SC 39, 96) così de-

fatti al tempo tra l'editto (pubblicato probabilmente al tempo dei *vicennalia* assieme a Massimiano a Roma nel novembre del 303)⁸⁹ ed il quarto editto pubblicato durante il viaggio dall'Italia settentrionale verso l'Oriente in una località della Pannonia (a Sirmio ?) nel febbraio o marzo del 304⁹⁰.

In base alle concordanze elencate si potrebbe supporre una interdipendenza delle due leggende, e cioè che la leggenda dei Canzii sia sotto molti aspetti un derivato recenziore della leggenda di Anastasia. D'altronde altri momenti fanno rilevare che i legami tra le due leggende non sono poi così stretti. Secondo la leggenda di Anastasia Crisogono sarebbe stato sepolto il 27 novembre, mentre il presbitero Zoilo sarebbe morto 30 giorni più tardi⁹¹ cioè il 27 dicembre⁹².

Nella leggenda dei Canzii Crisogono sarebbe stato ucciso 36 giorni prima dell'arrivo dei Canzii ad Aquileia⁹³. Considerando il fatto che i Canzii furono uccisi il 31 maggio, evidentemente subito dopo il loro arrivo ad Aquileia, si potrebbe datare la morte di Crisogono al 24 aprile. Il presbitero Zoilo sarebbe stato ancora vivo alla morte dei Canzii e li avrebbe sepolti accanto

scrive il suo viaggio da Roma in Oriente: ... *profectus hieme saeviente, frigore atque imbribus verberatus morbum levem, at perpetuum traxit vexatusque per omne iter lectica plurimum vehebatur*. Il viaggio verso l'Oriente lo conduceva necessariamente attraverso Aquileia (vedi MOREAU, *SC* 39, 304 s. e l'ancor attuale saggio pubblicato in italiano nel 1910 da BULIĆ in *BullArch* 33 [1910], 88 ss.). In Aquileia l'imperatore si intrattene nel tardo inverno o nella primavera del 304, il che è in ogni caso troppo tardi per poter datare l'uccisione di Crisogono al tempo della sua visita come riteneva PASCHINI, *Intorno al viaggio di Diocleziano*, *MSF* 7 (1911), 274 ss. Con la visita di Aquileia potrebbe coincidere solo la data del 17 febbraio citata nel *MH* (vedi p. 366 n. 37 *supra*), data che SAXER, *L'hagiographie*, 378 s. indica con riserva come *dies martyrii* di Crisogono.

⁸⁹ Cfr. KERESZTES, *From the Great Persecution* (come alla p. 355 n. 1), 382 s.

⁹⁰ Le prime note vittime di questo editto furono Montanus e Maxima a Sirmio (26 marzo) e nei giorni seguenti Agape, Irene e Chione a Salonicco (1 aprile) nonché numerosi altri martiri di Sirmio (dal 6 al 28 aprile; JARAK, *Martyres*, 284-287; *Passio sancti Anastasii*, 158 s.).

⁹¹ *Passio Anastasiae* 9 (DELEHAYE, *Étude*, 227 s.; CUSCITO, *Il culto*, 274).

⁹² In questo giorno viene citato anche da alcuni manoscritti del martirologio di Usuardo e dall'antico calendario aquileiese (PASCHINI, *La chiesa*, 64).

⁹³ *Passio Cant.* 3 (vedi p. 377 n. 75).

alla tomba di Crisogono ⁹⁴. Nella datazione della morte di Crisogono c'è tra le due leggende una distanza di cinque mesi (24 novembre - 24 aprile circa), per quanto riguarda la menzione del destino di Zoilo c'è invece una discordanza completa: una leggenda accenna infatti alla sua morte, l'altra invece la esclude.

In base all'indubbia interdipendenza delle leggende e delle circostanze storiche della loro origine possiamo definirne la datazione in modo relativo e assoluto. La leggenda di Anastasia è indubbiamente anteriore a quella dei Canzii. Abbiamo elencato una serie di elementi che l'autore della leggenda dei Canzii riprese dalla leggenda di Anastasia (ossia dalla leggenda di Crisogono e delle vergini di Salonicco), ad esempio la morte di Crisogono e le circostanze della sepoltura, nonché i nomi dei persecutori del luogo. Viceversa non vi è un solo elemento che dalla leggenda dei Canzii fosse entrato in quella di Anastasia ⁹⁵. Di quest'ultima è possibile datare l'origine in modo assoluto. Essa ebbe origine indubbiamente in quella fase dello sviluppo del culto del martire aquileiese a Roma quando la chiesa romana incominciò ad appropriarsene. Il culto di Crisogono a Roma viene documentato da varie fonti dal sec. VI in poi. Mentre negli atti della sinodo romana del 499 si accenna solo al *titulus Chrysogoni* ⁹⁶, la chiesa fondata indubbiamente da un laico di nome Crisogono, nelle epigrafi degli anni 521 e 522 e negli atti della sinodo romana del 594 viene menzionata con *titulus sancti Chrysogoni*: con il rango di santo dunque ⁹⁷. Da qui si formò la leggenda in base alla tradizione dell'omonimo

⁹⁴ Vedi p. 377 n. 75.

⁹⁵ Cfr. TAVANO, *Appunti*, 159 e CUSCITO, *Il culto*, 266 (= *Martiri*, 77).

⁹⁶ *Synodus Romana I sub Symmacho Papa* (ed. MANSI, *Amplissima collectio conciliorum* 8 [Paris - Leipzig 1901], 236; cfr. anche MGH AA 12 [1984], 411).

⁹⁷ ILCV 1137a, 1138 (iscrizione del 521); 694 (iscrizione del 522); MH, 618; MANSI, vol. 9, 1228D; 10, 489A; DELEHAYE, *Étude*, 158 e CUSCITO, *Il culto*, 267 s. (= *Martiri*, 78 s.). Tutti i (25) *tituli Romani* secondo la tradizione romana (*titulus s. Chrysogoni* si trova al 24° posto) sono elencati in FLICHE - MARTIN, *Storia* III/2, 567 (796 s.). Cfr. anche L. REEKMANS, *L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850*, ACIAC XI (1989), 861-915, specialmente 867 s., 871, 899, Tav. 1 (dopo p. 915) n. 33, Tav. 2, n. 122; V. SAXER, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain*:

martire aquileiese, adattata alla necessità della chiesa romana ⁹⁸. Possiamo pertanto datare la leggenda di Anastasia (ossia la leggenda di Crisogono) su per giù all'anno 521 ⁹⁹. Da ciò che si è detto è molto evidente l'origine romana di questa leggenda, soprattutto per il fatto che in essa risaltano la provenienza di Crisogono di Roma e la sua appartenenza all'alta società.

La leggenda dei Canzii fu scritta senza dubbio posteriormente, ma di poco. Secondo la leggenda i Canzii nacquero e furono educati *intra urbem Romam in quarta decima regione* ¹⁰⁰, cioè oltre il Tevere (Trastevere), nel rione cittadino dove (tra il Tevere ed il Gianicolo) sorgeva la chiesa di S. Crisogono ¹⁰¹. Ciò dimostra che la leggenda dei Canzii ebbe origine nello stesso ambiente spirituale di quella di Crisogono. I Canzii apparterrebbero all'alta società romana e deriverebbero la propria origine dalla famiglia degli Anicii e questa dall'imperatore Carino «di divina memoria» ¹⁰². L'origine romana dei Canzii così evidenziata ci fa propendere maggiormente anche per l'origine romana della leggenda. La discendenza degli Anicii (dalla fine del sec. IV in poi maggiori del partito cristiano nella città) dall'imperatore Carino, ritenuto anche lui filocristiano, è riconducibile alla metà o forse già agli inizi del sec. V. Ciò era conforme non solo alla politica filocristiana degli Anicii ma anche al fatto che questa famiglia aveva grandi possedi nella Venezia (soprattutto occidentale) ed era pertanto collegata con Aquileia ¹⁰³. La famiglia aquileiese dei Canzii era,

L'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut moyen age, ACIAC XI (1989), 917-1033, specialmente 989, 1032 s. (n. 30); Ch. PIETRI, *ibidem*, 1035-1062, specialmente 1040 ss.

⁹⁸ Cfr. DELEHAYE, *Étude*, 159 s. e CUSCITO, *Il culto*, 267 s. (= *Martiri*, 79).

⁹⁹ Questa datazione proposta da DELEHAYE, *Étude*, l.c. è stata accolta anche da NIERO, *I martiri*, 163 e da TAVANO, *Riflessioni*, 352.

¹⁰⁰ *Passio Cant.* 2 (p. 421).

¹⁰¹ M. MESNARD, *La basilique de saint Chrysogone à Rome*, Città del Vaticano 1935; DELEHAYE, *Étude*, 158; FLICHE - MARTIN, *Storia* III/2, Tav. dopo p. 784; vari contributi in ACIAC XI (vedi n. 97).

¹⁰² *Passio Cant.* 2 (p. 421); cfr. p. 262, n. 232.

¹⁰³ *Passio Cant.* 2 (p. 421); cfr. p. 262, n. 233 e CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 67 ss.

in tempi precedenti, molto facoltosa ed aveva contatti con l'Istria, Emona ed il Norico ¹⁰⁴, tuttavia non è possibile dimostrare se avesse avuto contatti con la famiglia degli Anicii. Ad ogni modo tutta una serie di circostanze fa pensare che anche la leggenda dei Canzii ebbe origine dalla combinazione della tradizione precedente sui Canzii e sulle aggiunte posteriori a Roma nella prima metà del sec. VI ovvero – pur essendoci in essa alcune incongruenze storiche ¹⁰⁵ – un po' posteriore.

Che Crisogono sia indubbiamente martire aquileiese lo dimostrano due fonti più antiche di entrambe le leggende: il Martirologio Geronimiano, dove questo martire viene menzionato una volta assieme ai Canzii (anche ciò dimostra l'antico legame tra questi santi, risalente almeno alla metà del sec. V), due volte invece indipendentemente, come martire sia aquileiese sia romano, quale risulta dalla tradizione posteriore ¹⁰⁶. Con attendibilità ancora maggiore viene testimoniata la storicità di questo martire (e lo sfondo storico dell'una e dell'altra leggenda) dal sarcofago della metà del sec. IV, scoperto a San Canzian d'Isonzo, con l'epigrafe in cui si legge che vi è sepolto il martire Crisogono ¹⁰⁷. Anche in considerazione del luogo della sepoltura il legame con i Canzii diventa attendibile.

Non solo la sua presenza nei martirologi (sebbene come martire romano) ¹⁰⁸ ma anche altre fonti testimoniano che il culto

¹⁰⁴ P. LEBER, *Zur Geschichte der Gens Cantia*, «Carinthia I» 160 (1970), 496-503, specialmente 499 ss.; cfr. ŠAŠEL, *Opera selecta*, 533 (= AAAAd 29 [1987], 149).

¹⁰⁵ Tale non senso è la proposizione in *Passio Cant.* 2 (p. 421): ... *Diocletiano Romae imperante, Maximiano partibus Hilyricis...* Il primo errore fu trasferito probabilmente nella leggenda da quella di Anastasia, mentre il secondo, come ci mostrano alcune analogie, ebbe origine in base alla sostituzione con (Massimiano) Galerio.

¹⁰⁶ Vedi p. 366 n. 37.

¹⁰⁷ ILCV 2018; TAVANO, *Testimonianze*, 156 s.; CUSCITO, *Il culto*, 256 tav. 3 (= *Martiri*, Tav. 3). Il sarcofago deriva probabilmente, come ipotizzava TAVANO, *Ricerche* [come alla p. 372 n. 54], 99) sia dalla cappella sepolcrale (*cella memoriae*) del martire Proto sia da quella consacrata al martire Crisogono, la quale però non è stata ancora scoperta.

¹⁰⁸ Vedi n. 38 (pp. 366 s.).

del martire Crisogono era già da tempo diffuso soprattutto nel territorio italiano. Crisogono entrò pertanto nel canone della chiesa milanese e ravennate dove esistono (oltre che a Roma) le più numerose e antiche testimonianze del suo culto ¹⁰⁹. Nell'ambito aquileiese il suo culto era presente ma non ebbe un ruolo importante, come neppure fuori d'Italia: viene infatti menzionato solo a Cartagine e a Zara ¹¹⁰.

Per la storia del cristianesimo in Aquileia è molto rilevante il problema del rapporto tra il martire Crisogono ed il terzo o quarto vescovo omonimo aquileiese a noi noto, menzionato in ambedue i cataloghi dei «patriarchi» aquileiesi e nelle cronache medioevali ¹¹¹. Nelle due leggende infatti non risulta che Crisogono fosse vescovo: in entrambe appare solo come martire. D'altronde nessuna delle cronache menzionate riferisce esplicitamente se l'uno o l'altro dei due Crisogoni avesse subito il martirio, per quanto le notizie fornite da Dandolo siano sotto questo aspetto poco chiare. È possibile pertanto collegare il martire Crisogono delle leggende romane con l'omonimo vescovo aquileiese delle tarde cronache locali? L'accenno, nella leggenda di Crisogono (di Anastasia), all'alto rango sociale, e nella leggenda dei Canzii al prestigio di questo martire presso i cristiani aquileiesi ¹¹² fa pensare a un

¹⁰⁹ DELEHAYE, *Les origines*, 327; ILCV 1959b e 1962a; E. JOSI, BS 4 (1964), 308; CATTANEO, *Santi milanesi*, 246 ss.; CUSCITO, *Il culto*, 257 s., tavv. 5 e 6 (mosaico in Sant'Apollinare Nuovo [seconda metà del VI sec.] e la capella di S. Andrea nel palazzo vescovile a Ravenna [inizio del VI sec.]) (illustrazione n. 13).

¹¹⁰ MH, 618; PASCHINI, *Storia del Friuli*, 38; TAVANO, *Appunti*, 169, n. 70. Cfr p. 366 n. 34 (iscrizione di Trieste con la menzione del Crisogono, *defensor ecclesiae* di Aquileia) e NIERO, *Santi*, 263 s. Nei libri liturgici del territorio sloveno viene citata la festività di s. Crisogono dapprima dalla *Appendix nova ad proprium sanctorum metropolitanae ecclesiae et archidioecesis Labacensis*, Labaci 1796, 59, quindi del *Proprium sanctorum* del 1848 (p. 325; cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 31), con le lezioni riassunte dalla leggenda di s. Anastasia.

¹¹¹ Vedi p. 68 s., n. 104; *Chronicon Patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, MEA, Appendix II, 6); DANDULUS, *Chronica*, A. 286 ss. (p. 26 ss.); *Vitae patriarcharum Aquileiensium* (RIS 16, p. 7); BELLONUS UTINENSIS, *De vitis et gestis patr. Aquil.* (*ibidem*, p. 25).

¹¹² Vedi n. 75 *supra* (pp. 377 s.).

posteriore riflesso di un ruolo eccezionale di questa personalità nella comunità cristiana aquileiese. Sembra pertanto opportuno identificare il martire con il vescovo, a parte il fatto che si tratta ormai di *communis opinio* degli studiosi del cristianesimo aquileiese da oltre mezzo secolo in qua ¹¹³. Le difficoltà si presentano nella cronologia degli avvenimenti. Dei due Crisogoni che appaiono nei cataloghi e nelle cronache potrebbe essere preso in considerazione il primo, bizantino della Tracia, o il secondo, originario della Dalmazia, che la tradizione aquileiese (contrariamente a quella gradese-veneziana) colloca dopo Teodoro, ossia già al tempo di Costantino ¹¹⁴. Dal momento che Dandolo colloca la morte del martire Crisogono al tempo del vescovo aquileiese Crisogono II (dalmata) (295-307/8) ciò è da ritenere una tarda e quindi inattendibile identificazione delle due personalità, con un valore storico piuttosto scarso. Pertanto è giusta la supposizione secondo cui dietro al martire Crisogono si celerebbe molto probabilmente il vescovo Crisogono II ¹¹⁵.

¹¹³ Che dietro il martire Crisogono si celi il vescovo Crisogono lo supponevano LANZONI, *Le diocesi*, 870; PASCHINI, *Storia del Friuli*, 38; DELEHAYE in *MH*, 619; TAVANO, *Appunti*, 169; CUSCITO, *Testimonianze*, 642; *Questioni*, 174; *Il culto*, 262 s. (= *Martiri*, 73 s.); NIERO, *I martiri*, 163; MENIS, *La cultura teologica*, 466 ss.; PICARD, *Le souvenirs*, 581 (con riserve; il problema dell'identità del martire con l'omonimo vescovo, il quale sarebbe in verità confessore in seguito onorato come martire, gli sembra - come a Delehaye - «un problème difficile»).

¹¹⁴ Che dietro il martire si celi il vescovo Crisogono I lo hanno supposto PASCHINI, TAVANO e CUSCITO, che si celi il vescovo Crisogono II (dalmata) lo supponeva (con riserva) MENIS (vedi la precedente nota).

¹¹⁵ DANDULUS, *Chronica*, A. 295 ss. (p. 27 ss.), data il dodecennale pontificato di Crisogono II nel periodo 295-307/8; in questo periodo colloca, riassumendo la leggenda di s. Anastasia, la morte del martire aquileiese Crisogono (A. 303, p. 28). Non fa alcun cenno sul modo dell'uccisione di Crisogono I, e su quella di Crisogono II fa qualche cenno poco chiaro (p. 30). Degli elementi della cronologia dei vescovi aquileiesi sembra più opportuna l'identificazione del martire con Crisogono II, il quale secondo la tradizione aquileiese guidò la comunità cristiana prima del vescovo Teodoro. Cfr. *MH*, 619; BRATOŽ, *Die Geschichte*, 510. MENIS, *La cultura teologica*, 466 aggiunge, come ulteriore argomento, che Teodoro, successore di Crisogono II (dalmata) si presentò al concilio di Arles del 314 in qualità di vescovo *provinciae Dalmatiae* (cfr. p. 40, n. 36): anche ciò confermerebbe l'esistenza di intensi contatti della chiesa aquileiese con quest'area e la sequenza di questi due vescovi.

B. Felice e Fortunato

Per quanto riguarda i martiri aquileiesi, la più approfondita ricerca, accanto a quella dei Canzii, risulta essere quella che riguarda i Felice e Fortunato, martiri del tempo di Diocleziano ¹¹⁶. La tradizione dei due martiri, già nell'antichità molto popolari nell'ambito aquileiese, si basa principalmente sulla leggenda del loro martirio che brevemente riassumiamo ¹¹⁷:

Nel dodicesimo anno del governo degli imperatori Diocleziano e Massimiano si iniziò, con la pubblicazione dell'editto, la persecuzione dei cristiani. Prima di qualsiasi operazione commerciale era d'obbligo sacrificare agli dei pagani, e colui che nascondeva i cristiani veniva punito per primo. Il prefetto di Roma Apollinare girava per tutta l'Italia incaricando governatori, impiegati e giudici di operare contro i cristiani. Ad Aquileia divenne governatore (*praeses*) il fanatico Eufemio il quale, appena avuto l'incarico, dispose ogni cosa per lo svolgimento dei sacrifici nel tempio di Giove. Informato dall'impiegato Apamio che in città si trovavano due forestieri, fratelli, che si professavano cristiani, li fece immediatamente chiamare. Furono arrestati nella locanda e condotti davanti al governatore. Non volendo rinunciare alla propria fede furono torturati: subirono dapprima le percosse, poi l'*equuleus*, il fuoco, il versamento dell'olio bollente sul ventre e infine percosse sul viso con bastoni di piombo. Con l'aiuto divino non sentirono alcun

¹¹⁶ Bibliografia essenziale: PASCHINI, *La chiesa*, 54-58; *A proposito*, 27-29; *Storia del Friuli*, 38 s.; *La prepositura aquileiese dei Santi Felice e Fortunato*, «Studi Goriziani» 23 (1958); estratto 15 pagine; solo l'inizio del saggio si riferisce al periodo antico); LANZONI, *Le diocesi*, 872; DELEHAYE, *Les origines*, 331 s.; MH, p. 433; P. PASCHINI - G. LORENZON, BS 5 (1964), 588-591; TAVANO, *Appunti*, 167 ss.; BILLANOVICH, *Appunti* (saggio di primaria importanza); CUSCITO, *Testimonianze*, 644; *Questioni*, 178-181; *Cristianesimo antico*, 93-97; *Il primo cristianesimo*, 271 ss.; *Martiri*, 57-61; NIERO, *I martiri*, 167-171; CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 290-299. Nella parte orientale del patriarcato questi due martiri erano poco noti; dei libri liturgici del territorio sloveno ricorda la festività dei ss. Felice e Fortunato il *Proprium sanctorum* della diocesi di Lubiana del 1848 (con le lezioni alle pp. 195-197; cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 31).

¹¹⁷ La leggenda (BHL 2860) è pubblicata in AA SS Jun. II (1867), 456-457; con eccezione della data del martirio per il contenuto è del tutto identica, e dal punto di vista della lingua è la variante pubblicata in due parti, in base al passionario triestino del sec. XIII (1ª parte) e al manoscritto di Vicenza (2ª parte) da KANDLER, *CDI*, A. 293. Cinque manoscritti della leggenda sinora poco valutati sono riportati dai Codd. X, 132v-133v; XIII, 12v-14v; XV, 148v-153r; XXII, 34v-37r e 90v-94r di Cividale (SCALON - PANI, *I codici*, 101, 115, 122, 140; SCALON, *Un codice*, 21, 23).

dolore. Quindi furono condotti, per ordine del governatore, fuori della città e decapitati presso il fiume che scorre vicino alla città. Di notte giunsero i cristiani e diedero loro degna sepoltura. Poi giunsero i loro concittadini di Vicenza i quali desideravano riportare i loro resti mortali a casa, ma gli aquileiesi non lo permisero. Ebbe inizio una contesa che si concluse, per timore dei persecutori, in modo che gli aquileiesi tennero un martire lasciando ai vicentini l'altro. Il giorno del martirio: 14 maggio ¹¹⁸.

La leggenda del martirio di Felice e Fortunato risalterebbe come fonte storica molto meno se si fosse conservato il sermone del vescovo Cromazio in occasione della commemorazione del loro martirio in Aquileia. Di questo sermone è rimasta solo la proposizione iniziale dalla quale risulta unicamente che i due subirono il martirio in Aquileia, che Felice appariva già allora (come anche, molto manifestamente, nella leggenda) al primo posto ¹¹⁹, e che il loro culto verso l'anno 400 era molto diffuso. Questo è infatti l'unico sermone di Cromazio riferito con tanto di nome ai martiri locali ¹²⁰.

La perdita è modestamente surrogata dal testo, posteriore di mezzo secolo, del vescovo milanese Eusebio (circa 449-462), scritto in occasione della festività dei due santi a Milano. Da esso si possono ricavare alcuni dati che confermano l'autenticità del messaggio della leggenda, la quale è di origine indubbiamente posteriore. Secondo le parole di Eusebio, Felice e Fortunato erano due fratelli (Felice è anche qui nominato per primo) che, al tempo delle persecuzioni dei cristiani, abbandonarono il luogo nativo, volendo piuttosto servire Iddio tra le belve nella foresta che vivere tra i pagani. Arrestati, furono orribilmente torturati e poi uccisi ¹²¹.

¹¹⁸ Nella variante pubblicata da KANDLER (CDI, A. 293), 14 agosto.

¹¹⁹ Nella leggenda l'iniziativa è sempre di Felice che nel dialogo con il giudice rappresenta anche Fortunato. Nelle parti del discorso Felice si presenta cinque volte mentre Fortunato solo due; entrambi insieme invece quattro volte.

¹²⁰ *Sermo 7* (CCSL 9 A, 31): *Natale est hodie sanctorum martyrum Felicis et Fortunati, qui civitatem nostram glorioso martyrio decorarunt...* Vedi anche SC 154, 182 s. e SAXER, *L'agiographie*, 375 s.

¹²¹ *Qua praeveniti beatissimi martyres felix et fortunatus alvus quos protulit una,*

La leggenda di Felice e Fortunato è una delle migliori tra quelle conservate sui martiri aquileiesi. L'origine è databile intorno alla seconda metà del V o del VI secolo ¹²². Evidentemente non è di origine aquileiese bensì milanese (o dell'ambito della chiesa milanese). Ne è conferma soprattutto il giorno della commemorazione e la citazione dei salmi corrispondenti alla liturgia milanese e non a quella aquileiese ¹²³.

Nella leggenda si riscontrano alcuni tipici punti deboli: l'errata datazione dell'inizio della persecuzione dei cristiani al 12° anno del governo di Diocleziano e Massimiano, ossia all'anno 296 ¹²⁴ ed i nomi fittizi, o almeno non verificabili, dei persecutori locali ¹²⁵. Di particolare interesse è la menzione del sacrificio pagano prima dell'inizio di ogni operazione commerciale (che non è l'unica: la riscontriamo in parte nella leggenda di s. Anastasia e soprattutto in quella di s. Sebastiano): si tratta di una interpretazio-

aeterio afflati suffragio, profana idolorum sprevere praestigia. Nam agnita Christi Iesu filii tui mira credulitate potentia, scelestorum vitantes contagia, reliquerunt propria loca, potissimum censes, in nemoribus inter feras aeterno famulari regi quam in sacrilegis continuatim coetibus vanissimo degere cultu. Denique obtutibus crudelissimi acciti praesidis, pia confessione Christi nominis indagata, atrocibus poenarum iubentur exagitari suppliciis. Quos celeberrimi martyres cruciatus, superno fulti superarunt praesidio. Cruentum postremum cervicibus mucrone praecisis, polorum regna scandentes Christi locari gremio meruerunt (secondo CATTANEO, *Santi milanesi*, 239 s. n. 8, che cita *Sacramentarium bergomense*, ed. A. PAREDI, Bergamo 1962). NIERO, *I martiri*, 170 suppone giustamente che il testo si basi sui primi, ora perduti atti del martirio.

¹²² La leggenda trae evidentemente origine dal testo di Eusebio e non è anteriore a questo; il linguaggio di Eusebio si differenzia da quello della leggenda, così pure alcuni dettagli, ad esempio la descrizione della fuga e dell'uccisione. PASCHINI, *La chiesa*, 57, datò l'origine della leggenda dopo il IV sec. ma prima «dei secoli barbarici», NIERO, *I martiri*, 170 al VI sec. Questa datazione sembra la più accettabile.

¹²³ PASCHINI, *La chiesa*, 57; NIERO, *I martiri*, 169 s.

¹²⁴ NIERO, *I martiri*, 171, fa notare che si tratta probabilmente di errore del copista il quale avrebbe scritto *anno duodecimo* invece di *anno duodevicesimo* che corrisponderebbe storicamente alla data esatta del 303. Del tutto erroneamente sono datati gli avvenimenti da KANDLER, *CDI*, all'anno 293.

¹²⁵ Cfr. BUTTAZZONI, *Del governo*, 65 s. e C. ZACCARIA, *Il governo*, 100. I nomi citati nella leggenda sono molto poco noti in Aquileia: *Apamius* non è neppure nominato; *Euphemius* è citato una sola volta (*IA* 592). *Apollinaris* ricorda il noto *Parecorius Apollinaris* il quale in qualità di *consularis Venetiae et Histriae* al tempo dell'imperatore Teodosio fece costruire la chiesa consacrata agli apostoli (*IA* 2905); come cristiano non potrebbe prestare il nome a un persecutore dei cristiani.

ne alquanto unilaterale ed esagerata del quarto editto di Diocleziano ¹²⁶. I titoli dei funzionari statali e degli uffici sono corrispondenti, ad eccezione del *praeses* al posto di *corrector* ¹²⁷. Corrisponde alle reali circostanze del tempo delle persecuzioni anche l'accento alla punizione di coloro che nascondessero i cristiani, come pure l'accento alle denunce in massa da parte dei concittadini, o addirittura amici, all'inizio della persecuzione ¹²⁸ e l'opposizione cristiana al culto di Giove ¹²⁹. È parte autentica della leggenda anche l'accento all'origine non aquileiese dei due martiri, riguardo alla quale però le notizie delle fonti e le opinioni degli studiosi non concordano. Nella leggenda i due martiri si presentano come «originari della località vicina, non lontana dalla città» (di Aquileia, ovviamente). Anche Eusebio riferisce che i due martiri abbandonarono «i propri luoghi». Vicenza non viene mai nominata come probabile luogo d'origine prima della conclusione della leggenda, quando appaiono «i loro concittadini della città di

¹²⁶ *Passio 1* (p. 456): ... *et constitutum erat, ut si forsitan aliquis compararet aut venundaret, primum idolis immolaret* (cfr. *Passio Anastasiae* 11 [p. 382 n. 87 *supra*] e soprattutto *Acta s. Sebastiani*, c. 65 (PL 17, 1048 s.): *Igitur occiso Carino... facta est persecutio talis, ut nullus emeret vel venundaret aliquid nisi qui statunculis positus in eo loco, ubi emendi gratia ventum fuisset, exhibuisset incensum, circa insulas, circa vicos, circa nymphae quoque erant positi compulsores, qui neque emendi copiam darent, ut haurienti aquam ipsam facultatem tribuerent, nisi qui idolis delibassent*. Il quarto editto di Diocleziano (febbraio o marzo 304) ordinava, oltre al prescritto sacrificio per tutta la popolazione (EUSEBIUS, *De mart. Palest.* 3,1 [SC 55, 125]), il sacrificio obbligatorio per tutti coloro che erano partecipi delle azioni legali (LACTANTIUS, *De mort. pers.* 15,5 [SC 39, 93 e 289]: ...*arae in secretariis ac pro tribunali positae, ut litigatores prius sacrificarent atque ita causas suas dicerent, sic ergo ad iudices tamquam ad deos adiretur*), dove si trattavano in parte anche affari commerciali.

¹²⁷ PASCHINI, *La chiesa*, 58; cfr. ZACCARIA, *Il governo*, 100.

¹²⁸ *Passio 1* (p. 456): ... *si quis autem inventum Christianum celasset, ipse primus puniretur... universi amici Christianos amicos tradebant*. Il frammento ricorda la decadenza del temperamento cristiano e le numerose apostasie della persecuzione di Decio, quali vengono descritte da CYPRIANUS, *De lapsis* 7 (CCSL 3, 224 s.) e EUSEBIUS, *HE* 6,41,10-13 (SC 41, 147 s.), dove però non vengono citati casi di delazioni tra i cristiani. Sulla minacciata punizione di coloro che nascondessero i delinquenti (per i casi di *desertores* e *latrones*) nel diritto romano cfr. *Codex Theodosianus* 7,18,1 (e le leggi seguenti).

¹²⁹ Cfr. V. BUCHHEIT, *Juppiter als Gewalttäter. Laktanz (Inst. 5,6,6) und Cicero, «Rheinisches Museum für Philologie»* 125 (1982), 338-342 e soprattutto G. ALFÖLDY, *Die Krise des Römischen Reiches*, Stuttgart 1989, 349-387.

Vicenza» per asportare i loro corpi ¹³⁰. A proposito della menzione di Vicenza alla fine della leggenda (potrebbe trattarsi anche di un'aggiunta posteriore) alcuni studiosi ritengono molto controversa l'origine vicentina dei due ¹³¹. Vicenza dista infatti circa 200 km (non può essere pertanto località vicina) ed appare sempre nelle fonti come città (*civitas* - così anche nella leggenda) e non come una località qualsiasi (*locus*). Perciò è da ritenere giusta l'opinione di coloro che vedono nell'origine vicentina una costruzione posteriore, avvenuta dopo la spartizione delle reliquie ¹³². Autentico è pure l'accento alla fuga, riferito da entrambe le fonti principali. Felice e Fortunato fuggirono, all'inizio della persecuzione «dai propri luoghi» come i Canzii, giungendo in luoghi piuttosto remoti, come risulta dalle loro parole al momento dell'arresto, desiderosi «di vivere più volentieri nelle selve insieme alle belve» che con gli idolatri ¹³³. La direzione della fuga non è affatto indicata ed ogni congettura in questo senso è puramente ipotetica; luoghi disabitati e boscosi erano a nord-est di Aquileia, nelle Alpi Giulie ¹³⁴. Che Felice e Fortunato fossero fratelli, come ci riferisce la leggenda e, anteriormente a questa, Eusebio, è del tutto probabile ¹³⁵.

¹³⁰ *Passio* 2 (p. 456): *Hinc sumus, de vicino loco, non longe ab hac civitate... (6)... et supervenerunt ibidem provinciales eorum civitatis Vicentiae...* Cfr. n. 133.

¹³¹ La origine vicentina è sostenuta soprattutto da CUSCITO, (le opere citate alla p. 389 n. 116) e CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 290.

¹³² NIERO, *I martiri*, 171.

¹³³ *Passio* 2 (456): *... dimisimus loca nostra, volentes magis cum feris habitare in silvis quam vobiscum*. Vedi il passo dal contenuto identico in Eusebio: *... reliquerunt propria loca potissimum censentes, in nemoribus inter feras aeterno famulari regi quam in sacrilegis continuatim coetibus vanissimo degere cultu* (n. 121 *supra*). TAVANO, *Riflessioni*, 347 s. supponeva che si tratti di riverbero di conflittualità verso la città nei secc. IV e V che si manifestava nella fuga dalle città e nell'eremitismo. Sulla fuga di fronte al martirio cfr. JANSSENS, *Il cristiano*, 406-411.

¹³⁴ KANDLER, *CDI*, A. 293 nel commentario a questo passo fece prudentemente l'ipotesi che si tratti dell'ambito montuoso tra Gorizia e Nanos (Monte Re) ossia dell'ambito del monte Čaven e della Selva di Tarnova. Questo ambito è effettivamente il più vicino ad Aquileia in accordo con la leggenda, ma l'accento è poco chiaro e poco preciso per poterne dedurre la direzione della fuga ed il luogo dell'arresto (*tabernaculum*).

¹³⁵ *Passio* 1 (p. 456): *germani fratres (2)... Ego Felix vocor, frater meus Fortunatus*.

Di certo non si riferisce al tempo dell'uccisione bensì agli eventi posteriori l'aggiunta alla fine in cui si parla della controversia fra gli aquileiesi ed i cristiani vicentini sulla futura appartenenza dei resti mortali dei martiri e sulla soluzione salomonica per cui ognuna delle due città avrebbe un martire ¹³⁶. Se la leggenda non riferisce a chi sarebbero appartenute le spoglie mortali dell'uno o dell'altro martire si può pensare che al tempo (e nel luogo) della sua origine ciò non era ancora chiaro. Il problema del tempo della spartizione dei «domicili» ci aiuta a lumeggiare anche le due rimanenti fonti letterarie dell'antichità in cui vengono menzionati i due martiri. Nel Martirologio Geronimiano vengono menzionati entrambi i martiri il 14 agosto (in concordanza con la tradizione aquileiese), ma l'atto è così poco chiaro per cui non si capisce bene se appartenessero ambedue ad Aquileia oppure uno (e quale) dei due a Vicenza ¹³⁷. Ciò appare chiaro un secolo dopo al poeta Venanzio Fortunato il quale collocò Felice a Vicenza e Fortunato ad Aquileia ¹³⁸. Il primo dei compilatori dei martirologi storici in cui vengono menzionati i due martiri, Adone, a conclusione del suo elogio oltremodo ampio – quasi un riepilogo della leggenda – offuscò nuovamente la situazione col riferire che nella spartizione dei resti mortali dei due martiri furono scambiate le teste ¹³⁹.

Vedi anche Eusebius (n. 118: ... *alvus quos protulit una*) e BILLANOVICH, *Appunti*, 15.

¹³⁶ *Passio* 6 (p. 457): ... *Et dum diu inter eos esset contentio, metuentes Praesidis et Paganorum saevitiam, ex Dei nutu hoc inter se ordinaverunt, ut unum tenerent apud semetipsos, et alium memoratae civitatis Vicentiae civibus relinquerent*. Cfr. BILLANOVICH, *Appunti*, 11.

¹³⁷ MH, *Aug.* 14 (p. 442): *Aquileia Felicis Fortunatae... et in Aquileia Felicis Fortunati Vicentiae...* Vedi anche AA SS Nov. II/1, 106. La ricostruzione proposta da DELEHAYE (MH, 443: *in Aquileia Fortunati, Vicetiae Felicis*) ossia contrariamente di quello che ci riporta la maggior parte dei manoscritti, non aiuta a risolvere il problema essendo fatta in base a Venanzio Fortunato (vedi la nota seguente).

¹³⁸ *Miscellanea* VIII, c. 6 (*de virginitate*), v. 165-166 (PL 88, 271): *Felicem meritis Vicetia laeta refundit / et Fortunatum fert Aquileia suum*. Nell'inno *De vita Sancti Martini* 4,660 (PL 88, 424) menziona la *Fortunati benedictam martyris urnam* in Aquileia.

¹³⁹ ADO, *Jun.* 11 (p. 191; cfr. PASCHINI, *La chiesa*, 56; QUENTIN, *Les martyrologes*, 532 s.) conclude l'elogio: ...*tandem pia contentio ita finita est nutu divino, ut Felicem Vi-*

In tal modo entrambi i martiri avrebbero il domicilio in ambedue le città. Dal sec. IX in poi le testimonianze delle fonti sulle reliquie dei due martiri non sono concordi, anzi spesso tra di loro del tutto discordi. Da una parte gli autori liberi da tendenze patriottiche locali continuarono la tradizione che ritroviamo presso Adone (ad esempio Dandolo verso la metà del sec. XIV) oppure ne cambiarono il contenuto, in modo però da attribuire i due martiri ad entrambe le città¹⁴⁰. D'altra parte le tradizioni locali quella aquileiese-gradese e quella vicentina si appropriarono, ognuna per sé, delle reliquie dei due martiri¹⁴¹. La confusione

centini, Fortunatum haberent Aquileienses; ita tamen ut caput beati Felicis Aquileia, caput vero Fortunati Vicetia sortiretur. Quod factum in laudem Domini nostri Jesu Christi usque hodie permaneret. USUARDUS (p. 245) e MR (p. 233) che citano questi due martiri nello stesso giorno di Ado (11 giugno) non ci dicono nulla in proposito e non vi riferiscono neppure REGINO, *Chronica* (PL 132, 22 B) e MARIANUS SCOTTUS, *Chronicon* 3,321.1 (PL 147, 696 D). La data dell'11 giugno si basa su un errore ripreso da Ado da Floro che per questo giorno riferisce: *apud Aquileiam, natale sancti Fortunati episcopi et martyris* (Edit. prat., 105) mentre Floro lo ha ripreso da MH, Jun. 11 (p. 314 s.) il quale accenna alla *in Aquileiam translatio corporis Fortunati episcopi et martyris* (cfr. p. 81, n. 145).

¹⁴⁰ DANDULUS, *Chronica*, A. 293 (p. 27): ... *factum est inter eos* (scilicet Aquileienses et Vicentinos) *concordia, ut scribit Ado: ut corpus Felicis et caput Fortunati Vicentini habeant, et corpus Fortunati, cum capite Felicis Aquileienses retineant: qui quidem ut sub Octone Ursiolo duce narabitur, in Clugia hodie requiescunt.* Mezzo secolo più tardi riferisce contrariamente PETRUS DE NATALIBUS, *Catalogus sanctorum*, che *caput s. Felicis et corpus s. Fortunati* giacevano a Vicenza, *caput vero s. Fortunati et corpus s. Felicis* ad Aquileia (AA SS Jun. II, 1867, 455 F). La confusione in merito durò ancora; cfr. BILLANOVICH, *Appunti*, 8 ss.).

¹⁴¹ Nella *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* (MONTICOLO, *Cronache*, 10,23-25) si legge che il patriarca gradese Primogenio in seguito a una visione trovò nel 628, *miliario tercio* da Aquileia, *corpora beati Hermachore... et sancti Felicis et Fortunati* e li fece trasportare a Grado. Siccome le fonti, di qualche decennio posteriori, relative al ritrovamento dei resti mortali di s. Ermacora da parte di Primogenio (vedi p. 79, n. 135), parlano solo del ritrovamento dei corpi di Ermacora e Fortunato, verrebbe da pensare che l'autore della nostra cronaca non menzioni l'accompagnatore inserendolo così nella cronaca su Felice (l'ipotesi era già di BILLANOVICH, *Appunti*, 12). Con ciò spostò erroneamente la tomba dei due martiri al posto di quella di Ermacora. Che si trattò qui di errore lo prova anche l'incomprensibile silenzio delle altre fonti. Le reliquie di questi due martiri vengono menzionate assieme a quelle di Ermacora e Fortunato quando si accenna alla deposizione del gruppo delle reliquie *in cripta sancti Marci* nella cattedrale di S. Eufemia a Grado nel 992 (DANDULUS, *Chronica*, A. 992; p. 195) e in occasione della scoperta di queste reliquie nel 1023 (vedi p. 79 s., n. 138 s.; BILLANOVICH,

circa il «domicilio» dei due santi durò dall'alto medioevo fino al sec. XX¹⁴².

Non volendo prendere in considerazione le testimonianze poco chiare, a volte del tutto erronee e tendenziose, delle fonti medioevali, si potrebbe datare la spartizione delle reliquie dei martiri tra Aquileia e Vicenza alla fine della persecuzione dei cristiani (contrariamente alla leggenda che accenna al timore del preside e dei pagani come motivo della fine della contesa) e anteriormente agli anni dell'attività creativa del concittadino di Treviso (tra Vicenza e Aquileia) Venanzio Fortunato (all'incirca nell'ultimo terzo del sec. VI), ossia press'a poco fra il 313 e il 550/560. Fino alla spartizione, avvenuta a nostro avviso nella seconda metà di questo intervallo temporale, le reliquie dei due martiri erano indubbiamente conservate ad Aquileia. Lo confermano anche le scoperte archeologiche paleocristiane, così ad Aquileia come a Vicenza, che completano e correggono sostanzialmente la tradizione agiografica.

Nell'ambito del cimitero paleocristiano *sub divo*, al margine sudorientale di Aquileia (incluso dal patriarca Poppone nella città medioevale), sul posto dov'erano sepolti i martiri Felice e Fortunato, era stata edificata una basilica paleocristiana, finora poco

Appunti, 6 s.). Le fonti vicentine in cui si afferma che sono sepolti a Vicenza entrambi i martiri, sono alquanto posteriori a quelle aquileiesi-gradesi. Il privilegio al monastero dei S. Felice e Fortunato presso Vicenza, emanato dal vescovo vicentino Rodolfo nel 975, presupponeva che a Vicenza fosse sepolto solo s. Felice (UGHELLI, *Italia sacra* V, 1032 s.; KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 135 s.; BILLANOVICH, *Appunti*, 6), mentre nel privilegio concesso circa un secolo più tardi da Enrico IV al medesimo monastero si afferma categoricamente che qui esisteva *Ecclesia SS. Felicis et Fortunati constructa foris civitate Vicentia, ubi corpora SS. Felicis et Fortunati requiescunt* (AA SS, Jun. II, 456 C).

¹⁴² BILLANOVICH, *Appunti*, 9 s. Solamente l'analisi antropologica delle reliquie nel 1979 dimostrò che i resti dello scheletro appartengono a una sola persona (C. CORRAIN, *Ricognizione antropologica di tre resti scheletrici esistenti nella basilica*, in: *La basilica dei santi Felice e Fortunato*, Vicenza 1979, 117-131); ciò significherebbe che si conservarono a Vicenza tutto il tempo i resti mortali di un martire (senza le parti dell'altro). Tutta questa superflua confusione (dalla relazione di Adone in poi) avvenne a causa del desiderio di dimostrare la presenza delle reliquie di entrambi i martiri. Cfr. CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 291.

studiata, nota dalle fonti medioevali come chiesa di S. Felice e abbandonata al tempo delle riforme giuseppine nel 1774¹⁴³. In questo spazio furono scoperte numerose tombe paleocristiane dei secoli IV e V. Tra di esse ce ne sono anche tre con epigrafi su cui si legge che il defunto giace nelle vicinanze dei martiri, un'abitudine molto diffusa questa nel mondo cristiano di quel tempo¹⁴⁴. Le tre epigrafi, risalenti al IV o al V secolo, presuppongono, nel loro uso del plurale, che nelle vicinanze fossero sepolti almeno due martiri¹⁴⁵. Essendo praticamente esclusa la possibilità che le epigrafi si riferissero alle tombe di altri martiri aquileiesi – per tutti i rimanenti si ritiene infatti che fossero sepolti altrove¹⁴⁶ – possiamo dedurre che al tempo dell'origine di queste epigrafi i martiri

¹⁴³ H. SWOBODA in K.G. LANCKORONSKI, *Der Dom von Aquileia*, Wien 1906, 65 s.; TAVANO, *Aquileia cristiana*, 157 s.; *Aquileia e Grado*, 43; CUSCITO, *Il primo cristianesimo*, 272. Alcuni documenti medioevali riguardanti questa chiesa sono stati pubblicati da KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 50.

¹⁴⁴ IA 3162 (= ILCV 2164 ovv. CIL V, 1698; viene menzionata la sepoltura *hoc sanctorum loco*); IA 3114 (= ILCV 2168 ovv. CIL V, 1678: come luogo di sepoltura si cita *sancta beatorum... vicina*; entrambe le iscrizioni provengono dalla chiesa di S. Felice); IA 2925 (= ILCV 3349 ovv. CIL V, 1636; l'iscrizione sul sarcofago del vicino cimitero paleocristiano con l'invocazione conclusiva: *martyres sancti, in mente habite Maria*). Tutte e tre le iscrizioni sono state analizzate da CUSCITO, *Questioni*, 179; *Cristianesimo antico*, 94. Sulla consuetudine paleocristiana della sepoltura accanto alle tombe dei martiri cfr. H. LECLERCQ, *Ad sanctos*, DACL 1 (1907), 479-509; ILCV 2126-2187 (esempi); J. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitafi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981, specialmente 241-249; Y. DUVAL, *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris 1988, 134 ss.

¹⁴⁵ Le prime due iscrizioni si riferiscono indubbiamente alla vicinanza della sepoltura dei santi, mentre nel terzo caso è probabilmente intesa la comunità spirituale dei santi; sul problema del contenuto di queste contraddizioni cfr. G. WALDHERR, *Martyribus sociata. Überlegungen zur «ältesten» christlichen Inschrift Rätines*, in: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum* (studi in onore di A. LIPPOLD), Würzburg 1993, 553-557.

¹⁴⁶ Il gruppo dei Canzii fu sepolto a San Canzian d'Isonzo, per Ermacora e Fortunato abbiamo nella tradizione posteriore un debole fondamento per ipotizzare che fossero stati sepolti a Terzo a nord di Aquileia (cfr. p. 58, n. 75). Sul luogo della sepoltura di Ilario e Taziano non abbiamo invece alcuna notizia. BILLANOVICH, *Appunti*, 21 esprime la possibilità che fossero stati sepolti nelle vicinanze di Felice e Fortunato, il che non è convalidato da nessuna fonte ancorché tarda. Anzi, il fatto che con il recupero delle reliquie nel 568 vengano menzionate le reliquie di Ilario e Taziano e non quelle di Fortunato (cfr. pp. 200 s., n. 31), come ci si aspetterebbe se i martiri fossero stati sepolti nel medesimo cimitero, è in contraddizione con l'ipotesi menzionata, la qua-

Felice e Fortunato fossero sepolti alla periferia di Aquileia. È quasi impossibile immaginare che i cristiani aquileiesi non sapessero della spartizione con Vicenza, se questa non fosse già stata compiuta ¹⁴⁷.

La datazione del trasporto del corpo di s. Felice a Vicenza resta un problema aperto anche se si tiene conto delle fonti archeologiche vicentine del periodo paleocristiano. Nello spazio del cimitero paleocristiano è stata scoperta una basilica del sec. IV, dedicata indubbiamente a Felice e Fortunato ¹⁴⁸. Nella basilica è stata ritrovata una lapide, – si tratta certamente del coperchio di un sarcofago – su cui è scritto che vi erano sepolti «i beati martiri Felice e Fortunato», con l'apertura (*fenestella confessionis*) attraverso la quale i fedeli lasciavano cadere nel sarcofago vari oggetti e in questo modo aggiungevano nuove reliquie *ex contactu* ¹⁴⁹. Dalle fonti sopra citate risulta che s. Fortunato non fu sepolto a Vicenza; nel sarcofago furono conservate, oltre al corpo di s. Felice, probabilmente anche più piccole reliquie di Fortunato *ex contactu* ¹⁵⁰. Potendo stabilire una datazione più precisa dell'epigrafe si potrebbe datare indicativamente anche il trasporto del corpo di s. Felice a Vicenza. In questo caso bisognerebbe escludere che l'e-

le presuppone che il culto del martire Fortunato in questo luogo soppiantasse il precedente culto dei martiri Ilario e Taziano.

¹⁴⁷ NIERO, *I martiri*, 168.

¹⁴⁸ BILLANOVICH, *Appunti*, 16 (con l'elenco della bibliografia particolareggiata alla n. 52); *La basilica dei santi Felice e Fortunato in Vicenza*, Vicenza 1979; CUSCITO, *Il primo cristianesimo*, 296 s.; CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 295-299; CAILLET, *L'évergétisme*, 85-96; CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 206 s.; CANTINO WATAGHIN - PANI ERMINI, *Santuari martiriali*, 129.

¹⁴⁹ L'iscrizione: *Baeati martures Felix et Fortunatus*. Vedi BILLANOVICH, *Appunti*, 16-18 (con la bibliografia); MIRABELLA ROBERTI, *La tomba dei martiri, gli edifici, i mosaici, il cimitero*, in: *La basilica dei santi Felice e Fortunato in Vicenza*, Vicenza 1979, 9; CUSCITO, *Studi e ricerche di epigrafia cristiana fra Milano e l'Istria*, AMSI 33 (1985), 54 s.

¹⁵⁰ Siccome a Roma e in tutto l'Occidente (contrariamente alla consuetudine in Oriente) non venivano divise le reliquie dei martiri (cfr. DELEHAYE, *Les origines*, 51 ss.), è esclusa la possibilità che la chiesa vicentina possedesse la testa di Fortunato, come riferisce la tradizione posteriore (vedi n. 142; BILLANOVICH, *Appunti*, 10). A Vicenza erano evidentemente conservate le reliquie di Fortunato *ex contactu* (*brandea, sanctuaria, palliola*).

pigrafe di Vicenza si riferisse al possesso delle reliquie dei due martiri e non al possesso del corpo di uno solo ¹⁵¹. Purtroppo però la lastra con l'epigrafe, probabilmente di origine aquileiese, scolpita in pietra istriana (?) ¹⁵², non è databile con maggior precisione e gli studiosi la collocano nell'arco di tempo tra il IV ed il VI secolo ¹⁵³. In base alle monete trovate nel 1813 assieme alle reliquie – si tratta indubbiamente di offerte dei fedeli in occasione di qualche cerimonia festiva (forse *translatio* o *ingressio reliquiarum*) – possiamo datare il trasporto delle reliquie a Vicenza al più tardi fino al 354; forse le reliquie già allora, o al massimo alla metà del sec. V, furono portate anche a Milano ¹⁵⁴, donde derivano i testi più antichi (la relazione del vescovo Eusebio della metà del sec. V e poi la *Passio*). Le tombe aquileiesi con l'indicazione della sepoltura *ad sanctos* potrebbero segnalare la presenza di entrambi i martiri in Aquileia, mentre il frammento di Cromazio e la relazione di Eusebio non danno alcuna informazione sulle reli-

¹⁵¹ La tesi secondo cui l'iscrizione di Vicenza non comprova la presenza del corpo del martire Felice a Vicenza ma solo le reliquie di entrambi i martiri è di TAVANO, *Appunti*, 168 (specialmente n. 64), appoggiandosi al fatto che i martiri sono chiamati al nominativo. Della stessa opinione cioè che a Vicenza si tratti in entrambi i casi di reliquie *ex contactu*, è NIERO, *I martiri*, 168.

¹⁵² Cfr. CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 295.

¹⁵³ G. LORENZON, BS 5 (1964) 590 la data alla prima metà del sec. IV; BILLANOVICH, *Appunti*, 18 invece alla seconda metà del IV o nel V sec.; TAVANO, *Appunti*, 168 n. 64, esprime con riserva la possibilità della datazione nel sec. V; NIERO, *I martiri*, 168 la colloca nel primo periodo longobardo. Per una datazione più precisa dell'iscrizione possediamo troppo pochi elementi di sostegno. La forma ortografica *baeati* (anziché *beati*) non rappresenta un'eccezione: la si riscontra in periodi diversi nelle iscrizioni paleocristiane nell'Italia settentrionale, ad esempio ILCV 1719 (Verona); 1863 (l'iscrizione di Teodoro nell'aula meridionale della basilica di Aquileia, ca. 320); 2019 (Milano), e anche a Roma (ILCV 1604, 4633) e in Africa (ILCV 2039, 2330, 4849⁶). Ancor più universale era la formula *martures* anziché quella abituale *martyres* (vedi ILCV III, p. 365 [Indices]). La «hedera distinguens», rozzamente scolpita, non può essere elemento di sostegno per la datazione in quanto si riscontra nei monumenti paleocristiani lungo i secoli. La primitiva disposizione del testo nello spazio, la forma rustica delle lettere e l'aspetto complessivo dell'iscrizione (soprattutto se viene paragonata con le iscrizioni di Proto e Crisogono di San Canzian d'Isonzo) rivelano piuttosto la sua tarda origine, molto probabilmente non prima della seconda metà del sec. V, nella bottega di un taglia-pietra evidentemente impacciato.

¹⁵⁴ CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 292 ss.

quie. Solo il Martirologio Geronimiano colloca – tenendo conto della festa «aquileiese» (14 agosto) – in verità poco chiaramente, uno dei due martiri a Vicenza, il che significherebbe la conseguenza del trasporto (*translatio*) delle reliquie in questa città. Conseguenza del trasferimento di parte delle reliquie (evidentemente solo *brandea*) a Milano è la constatazione della data «milanese» della festa (14 maggio, come pure la *passio*); questa data è identica a quella del giorno di arrivo delle reliquie a Vicenza o forse a quella del trasferimento da Vicenza a Milano ¹⁵⁵.

*C. Il problema dei rimanenti martiri e
la vita della comunità cristiana
al tempo delle persecuzioni*

Con il gruppo dei Canzii e con Felice e Fortunato si conclude il numero attendibile delle vittime aquileiesi della persecuzione dei cristiani al tempo di Diocleziano. Nelle fonti viene menzionata ancora una decina di martiri aquileiesi, ma si tratta indubbiamente di nomi entrati per caso tra i santi aquileiesi, che con Aquileia non hanno alcuna relazione ovvero questa non è dimostrabile. Questa decina di martiri si compone di tre gruppi, disposti nel calendario gli uni vicino agli altri (verso la metà di giugno). Secondo l'ordine delle date delle festività il primo gruppo è composto da Emerito, Avito, Vittoriano e Vittorio, il secondo da Juvano, Mucio, Prodito e Clemente ed il terzo da Ciriaca e Musca. Per tutti e tre i gruppi dei martiri «aquileiesi» è sintomatico il fatto che risalgano al Martirologio Geronimiano dove vengono menzionati confusamente e sempre negli stessi giorni in cui vengono menzionati i martiri aquileiesi autentici e gli avvenimenti reali di Aquileia ¹⁵⁶. Il primo ed il terzo gruppo vengono menzionati negli stessi giorni dei più noti martiri aquileiesi Canzii e si ha

¹⁵⁵ CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 293 s.

¹⁵⁶ MH, *Iun.* 11 (314): *In Aquileia Emeriti Hereti Victoriani Victoris*; MH, *Iun.* 15 (319): *in Aquileia Cantiani Prodicti Clementis Cantianae*; MH, *Iun.* 17 (322): *Aquileia*

ragione di supporre che questi martiri siano divenuti per errore compagni dei Canzii (o addirittura la loro appendice). Si tratta evidentemente, in ambo i casi, di nomi che non hanno alcun riferimento con Aquileia. Il secondo gruppo viene invece menzionato nello stesso giorno della *translatio* del vescovo e martire Fortunato ad Aquileia. È da ritenere che anche questi martiri siano entrati erroneamente nell'elenco dei santi aquileiesi¹⁵⁷. Avendo questi martiri «aquileiesi» lasciato una debolissima traccia nella tradizione aquileiese non riteniamo opportuno dedicare loro più spazio¹⁵⁸. Così pure non si possono annoverare tra i santi aquileiesi le martiri di Salonicco Agape, Chione e Irene, e la martire sirmiense Anastasia. Queste sante erano venerate nella chiesa aquileiese almeno dal sec. XII in poi come sante locali, evidentemente nello spirito della leggenda di s. Anastasia che collega le vicende della loro vita con Aquileia e in conformità con i dati posteriori che collocano il loro martirio ad Aquileia¹⁵⁹. Di Zoilo o Zeno, che nella tradizione leggendaria del gruppo dei Canzii non è presente come martire e la cui storicità non è dimostrabile, abbiamo già parlato¹⁶⁰. Si tratta in ogni caso di una personalità che è possibile inserire con tutte le riserve nel gruppo dei santi aquileiesi.

Prima di concludere vorremmo presentare ancora un attendibile martire della persecuzione al tempo di Diocleziano: il mar-

Geriae Muscae Valerianae Mariae. Cfr. anche p. 366 n. 37 *supra*; p. 81, n. 145; PASCHINI, *La chiesa*, 69 s.; NIERO, *I martiri*, 157, 172.

¹⁵⁷ Vedi MH, p. 315, n. 36-38; 323, n. 32-36; AA SS Jun. III (1867), 526.

¹⁵⁸ Questi martiri non vengono menzionati da nessun manoscritto dei martirologi storici dell'ambito aquileiese. Nei calendari liturgici si riscontrano solo Ciriaca e Musca delle quali Ferrarius ci ha conservato un breve riassunto della leggenda, oggi perduta (vedi AA SS Jun. IV [1867], 320). Cfr. BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 26, 33, 38; SCALON, *Necrologium*, 240; I. DANIELE, *Ciriaca, Musca, Valeria e Maria*, BS 3 (1963), 1289. Dei libri liturgici della Slovenia cita la festività SS. *Cyriacae et Muscae Virg. Mm. dupl.* il *Proprium sanctorum* della diocesi di Lubiana del 1848 (p. 194, senza lezioni; cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 31).

¹⁵⁹ PASCHINI, *La chiesa*, 47; BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 33, 34, 36, 42, 44, 50.

¹⁶⁰ Vedi p. 380 n. 80 *supra*.

tire salonitano Anastasio, secondo la tradizione leggendaria originario di Aquileia. Di lui possediamo numerose testimonianze delle fonti antiche, forse più numerose di tutti i rimanenti martiri aquileiesi ¹⁶¹. La fonte principale, ossia la leggenda di s. Anastasio (in due versioni, *BHL* 414-415) ¹⁶² contiene alcuni dati importanti per la conoscenza della comunità cristiana aquileiese degli inizi del sec. IV. La leggenda penetra profondamente con le sue radici nella tarda antichità ed il suo nucleo è anteriore alla metà del sec. V ¹⁶³.

Anastasio, cittadino aquileiese, di professione artigiano (*fullo*, man-ganatore, ossia pulitore di vestiti) con un proprio laboratorio (*ergasterium*, *statio*) era fervente cristiano. Avendo saputo della violenta persecuzione dei cristiani a Salona, vi si recò, desideroso com'era di subire il martirio. Qui fu arrestato e chiamato in giudizio a causa del suo comportamento provocatorio (aveva disegnato sulla parete dell'ospizio e su numerosi edifici pubblici la croce). Dovendosi comunicare l'esito del giudizio a Diocleziano, che si trovava in un'altra città, bisognava attendere prima di procedere all'esecuzione della pena ¹⁶⁴. Gli fu legata una pietra al collo e fu gettato in mare ¹⁶⁵. La leggenda ed il Martirologio Geronimiano indicano come gior-

¹⁶¹ DELEHAYE, *S. Anastase martyr de Salone*, AB 16 (1897), 488-500; ZEILLER, *Les origines (Dalmatie)*, 59-64; EGGER, *Forschungen in Salona* III, Wien 1939, 131-148 (studio fondamentale con la l'edizione critica della leggenda); DELEHAYE, *MH*, p. 467 s. (commento); STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 40-48; A. AMORE, *Anastasio di Salona*, BS 1 (1961), 1058-1059; BULIĆ, *Mučenici solinski* (come alla p. 39 n. 31), 336 s., 351; ID., *Grobišta sv. Anastazija mučenika u Marusincu* (Il sepolcro di s. Anastasio in Marusinac), in: *Po ruševinama stare Salone* (come alla p. 39 n. 31), 119-131; NIERO, *Santi*, 264-275; RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Anastasio*; SAXER, *Les saints*, 309-313; M. IVANIŠEVIĆ in: E. MARIN (ed.), *Salona Christiana*, Split 1994, 125 s., 397-409 (fonti letterarie, iconografia); infine JARAK, *Passio sancti Anastasii*.

¹⁶² AA SS Sept. III (1868), 22 s.; *Ephemeris Salonitana* 1894, 21-24 (ed. L. JELIĆ); *Forschungen in Salona* III, 136 (ed. EGGER; nelle citazioni ci atteniamo a questa edizione).

¹⁶³ L'elogio di s. Anastasio nel *MH*, Aug. 26 (467) dice: *in Salona civitate sancti Anastasi martyris hic fullo fuit*. L'aggiunta in fondo con la professione del martire è nel Martirologio Geronimiano del tutto insolita se non eccezionale, per cui è giustificata l'ipotesi che si tratti della reminiscenza della leggenda la cui origine sarebbe anteriore al testo del martirologio (vedi DELEHAYE, AB 47 [1929], 83; EGGER, *Forschungen* III, 131; JARAK, *Passio sancti Anastasii*, 162 ss.).

¹⁶⁴ Diocleziano si trovava allora a Nicomedia (*Codex Justinianus* 3,28,26 con la data del 28 agosto 304), antecedentemente si tratteneva durante i mesi estivi sul confine del Danubio (BARNES, *The new Empire*, 56; cfr. anche BULIĆ, *Mučenici solinski*, 351 e EGGER, *Forschungen in Salona* III, 140 s.).

¹⁶⁵ Per la nostra presentazione ecco i frammenti più interessanti della leggenda

no del martirio il 26 agosto ¹⁶⁶. Particolarmente significativo è il dato secondo cui il suo laboratorio di Aquileia fu mutato in un oratorio (*domus orationis*), esistente probabilmente ancora al tempo della compilazione della leggenda (*nunc*) ¹⁶⁷.

In confronto con la ricca tradizione salonitana, quella aquileiese appare molto modesta. Prescindendo dal problema, controverso e insolubile, se l'autore della leggenda sia un aquileiese ¹⁶⁸, bisogna dire che non si conosce alcuna fonte aquileiese-gradesa della tarda antichità e dell'alto medioevo in cui venga menzionato questo martire, ed anche gli accenni posteriori sono molto rari ¹⁶⁹. Gli autori dell'ambito norditalico lo menzionano nuo-

(ed. R. EGGER, *Forschungen in Salona* III, 136): *Passio sancti Anastasii martyris; in Aquileia civitate(!) sub die VII Kalendas Septembres... Cum igitur tempore Diocletiani sceleratissimi persecutoris edictio promeretur, adversus christianos ageretur persecutio, beatus Anastasius in Aquilegiensi civitate, quod cum reverentia dicendum est, artis folloniae operam exercebat... Ut perfectam christianitatis gloriam adipisceret, relicto ergasterio artis suae mandatum evangelicae artis implevit... Sequens ad Salonitanam civitatem ultro se offerens religiosum arripuit agonem et ante hospitium, in quo mansurus erat, signum crucis depinxit. Sed et per celeberrima populi loca expressit signaculum Christi, cuius professionis esset demonstrare non dubitavit. Quem ministri persecutoris agnitum arreptumque ante iudicem statuisse narrant. Ad plenum tamen testimonium stationem artis beatissimi martyris in Aquilegiensi civitate constituta facta est domus orationis ut ubi tunc vestimentorum sordes abluebantur nunc populorum oratione profusa animarum sordes creduntur abstergeri. Verum cum ante iudicem statutus fuisset, et quae gesta sunt vel quae responsio de professione christianitatis processerit quasque poenas impius iudex intulerit, subtraxit necessitas, quia (ad) Diocletianum persecutorem longe in alia positum civitate perlata(m) moment(o) dicant sententiam. Tamen tale mandasse refertur, ut suspensum lapidem mari praecipitatus triumphum martyrii consequi meruit.*

¹⁶⁶ MH anche 25 agosto (Cod. Bern.; cfr. SAXER, *Les saints*, 310) e 7 sett. (evidentemente corruzione dal VII Kal. Sept [= 26. aug.]; vedi *infra* n. 172).

¹⁶⁷ Cfr. NIERO, *Santi*, 266.

¹⁶⁸ L'ipotesi secondo cui si tratterebbe di autore aquileiese e di scritto destinato ai cristiani aquileiesi è stata sostenuta da EGGER, *Forschungen* III, 139 e 141 (in base alla proposizione introduttiva e alla menzione dell'oratorio aquileiese) e da JARAK, *Passio sancti Anastasii*. Sulla base dell'origine aquileiese del martire e in base all'episodio con gli Africani (questi volevano asportare il corpo del martire, come nella leggenda di s. Mauro di Parenzo), ha sostenuto la tesi dell'origine italica del testo anche SAXER, *Les saints*, 313. Nel caso di una origine aquileiese ovvero norditalica della leggenda ci si aspetterebbe comunque un maggiore attaccamento alla tradizione aquileiese.

¹⁶⁹ Probabilmente l'accenno al trasporto delle reliquie *de sancto Anastasio* da Salonico a Venezia (*Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. *tertia*, p. 143, v. 24) non si riferisce al nostro martire. Parimenti la chiesa consacrata a s. Anastasio sull'isola davanti

vamente iniziando con Dandolo ¹⁷⁰ e Pietro de Natalibus (seconda metà del sec. XIV) ¹⁷¹. Nella liturgia aquileiese in cui conformemente al secondo atto del Martirologio Geronimiano viene festeggiato il 7 settembre, s. Anastasio occupa ininterrottamente il suo posto, ma rimane un santo meno noto ¹⁷².

Riassumendo il contenuto delle fonti per la storia della persecuzione dei cristiani sotto Diocleziano, si possono trarre ora alcune conclusioni. La persecuzione dei cristiani in Aquileia, databile press'a poco dalla fine di febbraio del 303 al maggio del 305, evidentemente non fu particolarmente violenta. Si conoscono pochissime vittime di quel periodo: cinque martiri del gruppo dei Canzii, Felice e Fortunato - sette in tutto, o meglio otto se aggiungiamo anche Anastasio morto a Salona. L'affermazione nelle leggende che si trattava di persecuzione violenta e di carceri piene di martiri e confessori, è indubbiamente esagerata. Contro di essa non parla solo un piccolo numero di martiri ma anche il fatto che Anastasio nel suo desiderio di subire il martirio dovette cercarlo altrove (*cupiditas martyrii*) ¹⁷³. Il persecutore locale (*corrector Venetiae et Histriae*) non è noto. I vari nomi nelle leggende non sono attendibili oppure non sono verificabili con altre fonti. Tutte le leggende collegano il martirio con la presenza di Diocleziano, ciò che potrebbe essere una reminiscenza del viaggio dell'imperatore da Roma in Oriente nella prima metà del 304, ossia al tempo della pubblicazione del quarto editto. Nel calendario i martirii cadono nel tempo che va dalla fine di novembre fino a

a Parenzo (KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 230; BABUDRI, *Le antiche chiese*, 190 ss.; ŠONJE, *Crkvena arhitektura*, 72) non si riferisce al martire salonitano.

¹⁷⁰ *Chronica*, A. 304 (p. 29): *Anastaxius (!) civis aquileiensis fulonice artis executor, sub Diocliciano, in Salona Dalmacie metropoli, apposita mola in colo eius, pro Christi nomine, die XXVI augusti suffocatus est.*

¹⁷¹ EGGER, *Forschungen* III, 146 s.

¹⁷² MH, *Sept.* 7 (492); in questo giorno è segnato anche nel MR, 383 s.; vedi PASCINI, *La chiesa*, 71; BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 27, 34, 48; NIERO, *Santi*, 265.

¹⁷³ Cfr. LECLERCQ, *Martyr*, DACL 10/2 (1932), 2371 s., 2381 ss.; NIERO, *Santi*, 267; JANSSENS, *Il cristiano*, 411-416.

metà giugno, ovvero quello di Anastasio verso la fine di agosto, quando l'imperatore si trovava già a Nicomedia. Eccettuato Crisogono, tutti i martiri furono pertanto vittime del quarto editto di Diocleziano (del febbraio-marzo del 304) in cui si ordinava a tutta la popolazione dell'impero di sacrificare agli dei pagani. In modo alquanto esagerato si allude a ciò anche nella leggenda di s. Anastasia e in quella di Felice e Fortunato. Dal modo in cui furono uccisi i martiri aquileiesi non si può dire che vi traspalesa un fanatismo esagerato del persecutore o dei persecutori. I martiri del gruppo dei Canzii furono decapitati, senza essere stati precedentemente torturati, mentre Felice e Fortunato furono decapitati solo dopo una violenta tortura. Nella legislazione penale si tratta evidentemente di un diverso trattamento per gli appartenenti ai ceti più elevati (*honestiores*) da quelli del ceto più basso (*humiliores*)¹⁷⁴. Il persecutore evidentemente non aveva intenzione di disperdere le spoglie mortali dei martiri. Diverso è invece il caso di Crisogono e di Anastasio. Crisogono fu decapitato, il suo corpo fu gettato sulla spiaggia (in mare?) e la testa in mare. Anastasio invece, che aveva subito il martirio a Salona, dove la persecuzione era manifestamente più violenta, o forse la più violenta di tutto lo spazio adriatico¹⁷⁵, fu gettato con la pietra al collo negli abissi marini. Entrambi i modi dell'uccisione testimoniano l'intenzione del persecutore di annientare le spoglie mortali per impedire il culto dei santi¹⁷⁶.

Le fonti leggendarie ci dicono poco e in modo poco attendibile sulla vita della comunità cristiana aquileiese al tempo della persecuzione. L'esiguo numero dei martiri non dimostra di per sé

¹⁷⁴ A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative survey* I, Oxford 1973², 17 s., 519, 749 s.; A. DEMANDT, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München 1989, 273.

¹⁷⁵ EGGER, *Forschungen* III, 140; secondo SAXER (*Les saints*, 323) a Salona sono dimostrate con certezza solo quattro vittime della persecuzione (tra queste anche Anastasio), ossia meno di quelle di Aquileia. Sulla cronologia della persecuzione in Salona e Aquileia cfr. JARAK, *Passio sancti Anastasii*, 157 ss.

¹⁷⁶ Cfr. EUSEBIUS, *HE* 8,6,7 (SC 55, 13).

che la comunità fosse poco numerosa. Nessuna fonte parla di organizzazione e della gerarchia ecclesiastica, allora certamente esistente. La menzione del presbitero Zoilo nella leggenda dei martiri del gruppo dei Canzii è l'unica menzione di un appartenente alla gerarchia ecclesiastica in tutti questi atti. La gerarchia ecclesiastica aveva evidentemente resistito bene alla persecuzione, con la sola, molto probabile, eccezione del vescovo Crisogono II (?). Le vittime furono soprattutto tra gli appartenenti laici della comunità ecclesiale, «scelte» con il criterio della casualità. Le leggende ci presentano alcuni appartenenti a questa comunità, ma essi sono troppo pochi perché se ne possano trarre delle conclusioni. Vengono menzionati i Canzii, piuttosto facoltosi, forse appartenenti alla cosiddetta nobiltà municipale, con possedimenti nel circondario della città, ed il «proletario» cittadino Anastasio. Il caso dei possidenti Canzii che erano a guida di un piccolo centro di vita cristiana nelle vicinanze della città ed il caso di Felice e Fortunato, originari del circondario, dimostra che il cristianesimo si era già diffuso dalla città nel contado. Tre nomi di martiri sono greci (Crisogono, Proto, Anastasio), i rimanenti cinque sono latini. Da ciò si può dedurre che il cristianesimo si era propagato anche tra la locale popolazione latina, e addirittura tra i rappresentanti del ceto più elevato, a cui appartenevano, appunto, i Canzii ¹⁷⁷.

Dal punto di vista ideologico la vita dei cristiani aquileiesi ci è poco nota dalle fonti prese in esame. Se i Canzii nonché Felice e Fortunato fuggirono davanti ai persecutori, per entrambi si può supporre la fuga verso oriente o verso nordest; Anastasio invece, desideroso di subire il martirio, andò personalmente «in cerca» dei persecutori. In questo suo comportamento, che non possiamo mettere in dubbio, si intravede la penetrazione delle idee sul li-

¹⁷⁷ Per la diffusione del cristianesimo tra gli *honestiores* cfr. HARNACK, *Die Mission*, 559 ss. e W. ECK, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d.Gr.*, «Chiron» 1 (1971), 381-406; GUYOT - KLEIN, *Christentum I*, 252-259, 449-454.

bero e volontario sacrificio per la fede, idee che al tempo delle persecuzioni erano sempre presenti, sebbene generalmente non venissero accolte ¹⁷⁸.

Se da una parte queste fonti non ci dicono quasi nulla sull'organizzazione ecclesiale, non dicono quasi nulla neppure sul culto. Dalla leggenda di Anastasio apprendiamo solo che egli prima della partenza per Salona lasciò il suo laboratorio alla comunità cristiana la quale lo trasformò in oratorio. Questo sarebbe esistito ancora al tempo della compilazione della leggenda e sarebbe stato distrutto con l'occupazione della città da parte degli Unni ¹⁷⁹. L'esistenza dell'organizzazione ecclesiastica in Aquileia in questo arco di tempo è testimoniata dai cataloghi dei vescovi e dalle cronache locali che collocano in questo periodo due vescovi: Crisogono I e Crisogono II ¹⁸⁰. In questo periodo il vescovo aquileiese aveva già autorevolezza nella Venezia e nell'Istria: uno dei due Crisogoni (probabilmente il «dalmata» Crisogono II), in qualità di «vescovo di quella diocesi», consacrò presbitero il cristiano istriano Donato ¹⁸¹.

La vita culturale dei cristiani aquileiesi di questo periodo si può lumeggiare alquanto mediante le scoperte archeologiche. Secondo l'opinione della maggioranza degli specialisti (ultimamente c'è quasi unanimità) la monumentale aula di Teodoro fu edificata all'incirca verso il 320 in un unico tratto di tempo e su unico progetto: pertanto non si possono confermare, dal punto di vista archeologico, le ipotesi sulla «domus ecclesiae» precostantiniana

¹⁷⁸ Cfr. LACTANTIUS, *De mort. persec.* 13,2 (SC 39, 92 e 279 [commento]); JANSSENS, *Il cristiano*, 415 s.; JARAK, *Passio sancti Anastasii*, 156 s.

¹⁷⁹ EGGER, *Forschungen* III, 141; 148; cfr. però NIERO, *Santi*, 266 ss.

¹⁸⁰ Alla tradizione aquileiese, che colloca Crisogono II dopo di Teodoro, si attingono il *Chronicon Patriarch. Aquileiensium* (DE RUBEIS; MEA, Appendix II,6), ANONYMUS, *Vitae patr. Aquil.* e BELLONUS UTINENSIS, *De vitis et gestis* (RIS 12, 7; 25; Cfr. pp. 68 s., n. 104). DANDULUS, *Chronica*, A. 284 ss. (p. 26 ss.) seguendo la tradizione gradese-veneziana, data il novennale pontificato di Crisogono I (*origine tracijs, de civitate Bisancio*) agli anni 284-294, ed il pontificato dodecennale di Crisogono II (*in Dalmatia natus, et in aquileiensis ecclesia diu conversatus*) agli anni 295-307.

¹⁸¹ Vedi *infra* p. 454 n. 312.

nella parte occidentale della sala settentrionale¹⁸². L'iscrizione del vescovo Teodoro, successore di Crisogono, nella parte occidentale della basilica Teodoriana settentrionale, rivela (con evidente allusione al passato del vescovo) non solo il tempo anteriore alla costruzione della basilica, ma anche il tempo anteriore alla sua elezione a vescovo¹⁸³. Il messaggio dell'iscrizione secondo cui Teodoro «qui crebbe» può significare due cose: meno probabili sono, nel senso letterale, gli anni giovanili del vescovo e la sua crescita nella casa (paterna?); dalle cronache si apprende infatti che Teodoro era originario della Tracia¹⁸⁴. Più probabile è invece che il messaggio si riferisca alla sua «crescita» nella gerarchia ecclesiastica e (ossia) alla sua «crescita» in virtù, influsso e reputazione nel tempo del suo pontificato¹⁸⁵. Se Teodoro viene menzionato assieme al suo diacono Agatone tra i partecipanti al sinodo di Arles nel 314¹⁸⁶ – Dandolo data la sua elezione a vescovo aquileiese nell'anno 308¹⁸⁷ – è possibile datare la sua «crescita» dai gradi infe-

¹⁸² MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni*; BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti*, 20-22; BOVINI, *Le antichità (Aquileia)*, 25 ss.; TAVANO, *Aquileia cristiana*, 51 ss.; *Aquileia*, 545 ss.; *Aquileia e Grado*, 131 ss.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 160; BERTACCHI, *Architettura e mosaico*, 191; TESTINI, «Basilica», specialmente 387 ss.; MENIS, *Il complesso*, 11 ss., 23 ss.; CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 182-187; CAILLET, *L'évergétisme*, 123-129; S. RISTOW, *Zum Problematik der spätrömischen Reste aus dem Gelände der Domkirche zu Aquileia*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 32 (1994), 97-109; DUVAL - CAILLET, *La recherche*, 26 s. (valutazione critica delle tesi sin qui sostenute e la nuova situazione delle ricerche); P. PIVA, *Domus episcopalis e aula di udienza: Dove si trova il secretarium teodoriano di Aquileia?*, *AnTard* 4 (1996), 74-77; EAVES, *Annulling a Myth*, 261-271 (valutazione critica delle precedenti ricerche).

¹⁸³ [Theodo]re felix, hic creuisti, hic felix (BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti*, 60 s.; BOVINI, *Le antichità [Aquileia]*, 46-52; TAVANO, *Aquileia e Grado*, 135; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 160; TESTINI, «Basilica», 395 s.; MENIS, *La cultura teologica*, 464 s.; *Il complesso*, 25 s.; CAILLET, *L'évergétisme*, 130).

¹⁸⁴ Cfr. p. 69, n. 104 b: BRATOŽ, *Povezave med Trakijo in severnojadranskimi deželami v pozni antiki* (Verbindungen zwischen Thrakien und den nordadriatischen Ländern in der Spätantike), *ZČ* 42 (1988), 487-498, specialmente 494 ss.

¹⁸⁵ Quest'ultima accentuazione del contenuto si basa sull'iscrizione nell'aula meridionale della basilica (cfr. CAILLET, *L'évergétisme*, 130; 137 ss.).

¹⁸⁶ *Concilia Galliae A. 314 - A. 506* (CCSL 148, 14,17 s., 16,10 s., 18,10 s., 19,6 s., 21,8 s.); MENIS, *La cultura teologica*, 468-477; CH. PIETRI, *Rome et Aquilée: deux églises du IV^e au VI^e siècle*, *AAAd* 30 (1987), 226 ss.

¹⁸⁷ *Chronica*, A. 308 (p. 30).

riori sacerdotali (lettorato, suddiaconato, diaconato, presbiterato) fino alla dignità episcopale al tempo di Diocleziano e gli anni difficili delle guerre intestine dopo il ritiro di Diocleziano¹⁸⁸. Il diacono di Teodoro, Agatone, è da ritenere attivo in qualità di chierico inferiore forse già al tempo di Diocleziano e senza dubbio prima del cosiddetto editto di Milano. Membri del vertice della comunità cristiana aquileiese nel periodo precostantiniano sono da ritenersi pure il facoltoso *Ianuarius* e il misterioso *Cyriacus*, menzionati nelle iscrizioni musive dell'aula teodoriana settentrionale¹⁸⁹. Con ciò si conclude il numero degli appartenenti alla comunità cristiana attendibilmente documentati per il periodo anteriore all'inizio della libertà di religione. Il carattere cosmopolita della cattedra vescovile aquileiese, la consacrazione dei chierici in uno spazio che non apparteneva direttamente all'ambito cittadino e soprattutto la partecipazione del suo vescovo al sinodo di Arles nel 314 con la rappresentanza (eccezionale) della Dalma-

¹⁸⁸ Essendo prevista per la dignità del vescovo l'età non inferiore di 50 anni (*Constitutiones apostolicae* 2,1,1 [SC 320, 144]), Teodoro doveva avere intorno all'anno 300 (come diacono o presbitero al tempo del vescovo Crisogono) non meno di 40 anni (cfr. MENIS, *Il complesso*, 24 s.).

¹⁸⁹ L'iscrizione donatoria dice: *Ianuarius[s cum suis?] de Dei dono u[ouit] p[ro] (edes) DCCCXXX...?* (cioè almeno 880 e al massimo 899 piedi, ossia all'incirca 80 m² di pavimento museale; cfr. BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti*, 52-57; BOVINI, *Le antichità (Aquileia)*, 52-60; CUSCITO, *Fede*, 12 s.; CAILLET, *L'évergétisme*, 131 s.). L'iscrizione musiva *Cyriace uibas* sopra l'immagine del caprone, sul posto che durante l'eucaristia era riservata ai chierici, vicino all'altare, è stato interpretato diversamente (vedi BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti*, 43; BOVINI, *Le antichità [Aquileia]*, 60 s.; BERTACCHI, *Architettura e mosaico*, 194; TESTINI, «Basilica», 397 s.; MENIS, *La cultura teologica*, 467; CUSCITO, *Fede*, 13; CAILLET, *L'évergétisme*, 133 s. [con la presentazione critica di tutte le tesi]). Se si respingono come ipotesi troppo poco fondate quelle secondo cui si tratterebbe di un ipotetico padrone della *domus ecclesiae* paleocristiana o addirittura del padre di Teodoro (BRUSIN) o del costruttore o addirittura del maestro dei mosaici (MIRABELLA ROBERTI), oppure che si tratti di un martire, o di un *signum* ovvero di pseudonimo dietro al quale si celerebbe Teodoro stesso (MARCON) o di appellativo (sinonimo: *Theophilus*, dedito a Dio; COSTANTINI, BERTACCHI), si possono accettare come ipotesi più realistica che si tratti di un distinto chierico aquileiese (presbitero: MENIS) ovviamente di uno dei più stretti collaboratori del vescovo, o di un donatore, che al tempo dell'iscrizione, probabilmente inserita posteriormente, era già defunto (cfr. Ch. PIETRI, *Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l'exemple de la Venetia*, AAAd 22 [1982], 134; CAILLET, *L'évergétisme*, 133 s.).

zia ¹⁹⁰, tutto ciò conferma che la comunità cristiana aquileiese, già prima dell'inizio della tolleranza religiosa, godeva grande prestigio in tutto il territorio dell'alto Adriatico. La diocesi aquileiese iniziò già in questo periodo a organizzare il potere diocesano di carattere regionale nella sua area d'influenza.

3. I martiri istriani e le comunità cristiane in Istria agli inizi del IV secolo

La ricca tradizione di leggende sul cristianesimo in Istria fa risalire gli inizi della missione alla seconda metà del primo secolo ed i primi martiri al secondo e alla prima metà del terzo secolo. Tuttavia nella ricerca sul cristianesimo in Istria ci ritroviamo su un terreno alquanto solido solamente per il periodo della grande persecuzione dei cristiani. In base alle fonti relativamente buone ci si presentano dinanzi agli occhi le comunità cristiane di Trieste e di Parenzo.

A. San Giusto e la comunità cristiana di Trieste

La comunità cristiana di Trieste al tempo dell'imperatore Diocleziano ci è presentata in modo abbastanza attendibile dalla leggenda del martire Giusto (BHL 4604). Eccone il contenuto ¹⁹¹:

Al tempo degli imperatori Diocleziano e Massimiano, allorché si scatenò una violenta persecuzione contro i cristiani, giunse dall'Oriente il prefetto Manazio per organizzare la persecuzione. Ad Aquileia nominò presi-

¹⁹⁰ PIETRI, *Rome et Aquilée* (come nella n. 186), 227 s.; BRATOŽ, *Die Geschichte*, 517 s.

¹⁹¹ La leggenda del martirio di s. Giusto è nota attraverso tre manoscritti (veneziano del sec. XII, viennese del sec. XIII e triestino del sec. XIV) che non si differenziano sostanzialmente tra di loro. Il manoscritto triestino fu pubblicato da KANDLER, CDI, A. 290; *Pel fausto ingresso* (nell'allegato *Atti*, al sesto posto). L'edizione critica, ba-

de un certo Eunomio: egli in persona (o un suo omonimo) divenne il più alto funzionario a Trieste, città dell'Istria nelle vicinanze di Aquileia. Quando Manazio venne a sapere che in città risiedeva il cristiano Giusto, lo fece chiamare in tribunale (*consistorium*) e lo interrogò. Persistendo Giusto nella fede cristiana, lo fece rinchiudere. Giusto passò nel carcere la notte pregando. Il giorno seguente Manazio lo fece tradurre in tribunale (*auditorium*) e siccome egli persisteva tenacemente nella fede cristiana lo condannò a morte per annegamento. Giusto fu condotto in riva al mare, qui gli furono legati dei pesi alle mani e ai piedi, quindi fu portato in barca in mare aperto e gettato in acqua. Essendosi rotti i legami con i pesi, il mare rigettò di sera il suo corpo sulla riva presso la città. Il presbitero Sebastiano, dopo una visione notturna, radunò di notte i cristiani della città. Si cercò insieme il corpo che fu trovato disteso sulla riva, ricoperto dalla sabbia e fu sepolto nelle vicinanze della città dove era stato ritrovato. Il giorno del martirio: 2 novembre (illustrazioni n. 14 e 15).

La leggenda, ritenuta da alcuni senza valore¹⁹², mostra alcuni punti deboli. Nell'introduzione è indubbiamente errata la datazione della persecuzione dei cristiani e con ciò dell'anno della morte di Giusto al quarto anno del consolato e nono del governo dei due imperatori. La datazione non corrisponde sia per quanto riguarda il contenuto sia teoricamente¹⁹³. Più agevole è invece far

sata sui tre manoscritti, è stata curata da G. VAN HOOFF in *AA SS Nov. I* (1887), 428-430 (con saggio introduttivo validissimo ancor oggi). Questa edizione è stata ripresa da CUSCITO, *S. Giusto*, 33-36. I codici cividalesi apportano quattro copie della leggenda: Cod. XII, 133r-134v; XV, 181v-186v; XXII, 6r-8v e 113v-117v (SCALON - PANI, *I codici*, 112, 122, 139, 141; SCALON, *Un codice*, 21; 24). Della bibliografia non particolarmente abbondante su s. Giusto merita citare i contributi degli scrittori istriani e carniolini: MANZUOLI, *Vite et fatti*, 38-42 (libera traduzione italiana della leggenda); BAUZER, *Historia* 2,89; SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 204; IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 429-435. Delle opere più recenti vorrei citare: BUTTIGNONI, *S. Giusto*, 17-25 (solo riassunto della leggenda); LANZONI, *Le diocesi*, 863; I. DANIELE, BS 7 (1966), 33; MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto*, 15 s.; CUSCITO, *S. Giusto*, 3-32; *Cristianesimo antico*, 106-124; *Il primo cristianesimo*, 278 s.; *La diocesi di Trieste. Note storiche*, in: *Documenti della chiesa di Trieste* 18 (Trieste 1988), 33-46; *Martiri*, 89-101; *Le origini*, 54-75; SAXER, *L'Istria*, 60-68; GRÉGOIRE, *Le passioni*, 106; CIAN, *Il manoscritto*, 327-334 (vecchia traduzione italiana).

¹⁹² Così soprattutto DELEHAYE, *Les origines*, 330; MR, 491 n. 3 (commento all'elogio); sotto il suo influsso anche I. DANIELE, *l.c.*

¹⁹³ Alla datazione dell'inizio della persecuzione dei cristiani (cap. 1: *Temporibus Diocletiani et Maximiani imperatorum, consulatus eorum quarto anno, imperii ipsorum nono*) si avvicinano soprattutto quella del 290 (Diocleziano console per la quarta volta,

concordare le altre componenti storicamente attendibili della leggenda con lo stato descritto delle fonti. L'allusione alla preparazione della persecuzione dei cristiani, desunta dall'arrivo del commissario speciale dall'Oriente, non è verificabile non essendo noto nulla su ciò da altre fonti, ma è un riflesso del fatto che la persecuzione ebbe inizio in Oriente e si diffuse quindi in Occidente ¹⁹⁴. Dalla leggenda si ha l'impressione che Giusto fosse stato ucciso proprio all'inizio della persecuzione, dopo che questa si era diffusa dall'Oriente in Occidente, sicché l'anno più probabile della morte di Giusto sarebbe il 303 ¹⁹⁵.

Presupponendo che Giusto sia stato ucciso in base alle disposizioni del primo editto e precisamente subito dopo la sua emanazione in Occidente, resta insoluto il problema della datazione così tarda della sua uccisione, cioè addirittura otto mesi dopo l'inizio della persecuzione in Oriente (la fine di febbraio), ovvero qualche mese prima della sua diffusione in Occidente. A causa di questa imprecisione e della (in verità inattendibile) reminiscenza del contenuto del quarto editto di Diocleziano (inizio

Massimiano per la terza, nel sesto anno del governo di Diocleziano e quinto [ovvero quarto se si tiene conto della nomina a imperatore augustus] del governo di Massimiano) ovvero ancor più quella del 293 (Diocleziano console per la quinta volta, Massimiano per la quarta nel nono e ottavo [ovvero settimo] anno del governo dei due imperatori; cfr. R.S. BAGNALL - A. CAMERON - S.R. SCHWARTZ - K.A. WÖRZ, *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta 1987, per gli anni 290 e 293; D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt 1990, 262 ss., 268 ss.). È ipotesi di VAN HOOFF, *AA SS* Nov. I, 442 F che l'autore della leggenda avrebbe cambiato la data del governo di Diocleziano (9) e del consolato di Massimiano (4). Non si può escludere la possibilità di errore nell'adattamento di qualche più antico modello autentico: infatti anche le date del 303 e 304, le uniche da prendersi in considerazione, contengono alcuni elementi di questa datazione (nel 303 Diocleziano console per l'ottava volta, Massimiano per la settima, nel diciannovesimo ovvero diciottesimo anno di governo; nel 304 Diocleziano console per la nona volta, Massimiano per l'ottava, nel ventesimo e diciannovesimo ovvero diciottesimo anno di governo [cfr. PLRE I, 1042], soprattutto se si tiene conto dalla somiglianza della scrittura di questi numeri (per l'anno 303 la possibilità di erronea lettura del IIII consolato anziché VIII, possibile sostituzione di XIX con IX). Sull'errore della datazione vedi di CUSCITO, *S. Giusto*, 13; *Cristianesimo antico*, 109; SAXER, *L'Istria*, 64.

¹⁹⁴ Cfr. LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 15,6 - 16,2 (SC 39, 93 s.); *AA SS* Nov. I, 423 B-C; CUSCITO, *S. Giusto*, 15 s.; *Cristianesimo antico*, 110 s.

¹⁹⁵ *AA SS* Nov. I, 423 s.; CUSCITO, *S. Giusto*, 17; *Cristianesimo antico*, 112.

della primavera del 304)¹⁹⁶ sarebbe d'altronde possibile che Giusto fosse stato ucciso nell'anno 304.

I nomi dei persecutori locali non sono attendibili. Al tempo della persecuzione dei cristiani certamente non era preside ad Aquileia Eunomio. Le leggende dei martiri aquileiesi menzionano in questo tempo Dulcidio o Eufemio. È noto infatti il *corrector* di questo periodo per la *Venetia et Histria* con sede ad Aquileia¹⁹⁷. Maggior credibilità è nella menzione di Manazio come funzionario della città e locale persecutore a Trieste in quanto trova rispondenza nell'onomastica istriana¹⁹⁸. Poco chiaro e ancora insolubile resta anche il problema del rapporto tra Manazio prefetto (*praefectus, civis Orientis*) e Manazio funzionario cittadino (*magistratus*). Dalla prosecuzione della narrazione si può riscontrare che l'autore della leggenda aveva in mente due persone; in caso contrario sarebbe inconcepibile la degradazione dell'alto funzionario statale a funzionario cittadino locale sottomesso al preside aquileiese da lui stesso nominato. La soluzione del problema è da ricercare nella supposizione che l'autore della leggenda avesse probabilmente unificato, erroneamente, in una persona due nomi abbastanza simili. La terminologia riguardante l'apparato amministrativo romano, è vero, non è precisa, tuttavia non si allontana dalla realtà¹⁹⁹. La menzione di Trieste come città della

¹⁹⁶ Il giudice pretese da Giusto di sacrificare agli dei (cap. 2: *accede et diis thura offer*), come prevedeva per tutti i cristiani senza eccezione il quarto editto di Diocleziano (EUSEBIUS, *De mart. Palest.* 3, 1; SC 55, 126; BARZANÒ, *Il cristianesimo*, 144).

¹⁹⁷ Si trattava di *Attius Insteius Tertullus, corrector Venetiae et Histriae* nel tempo di Massimiano (PLRE I, 883), *Paetus Honoratus* (ILS 614), *Acilius Clarus* (I.I. X/4, 330), forse anche *L. Aelius Helvius Dionysius* (ILS 1211); cfr. ZACCARIA, *Il governo*, 98 s.

¹⁹⁸ La forma del nome non è chiara; nel manoscritto veneziano c'è *Mannacius*, nel triestino *Munacius*, in quello viennese *Mannasius* (AA SS Nov. I, 423 C). Nelle iscrizioni di Pola si citano due Munacii (I.I. X/1, 331; 360) e un Menatius (X/1, 70); cfr. CUSCITO, *S. Giusto*, 16, n. 36; *Cristianesimo antico*, 111 n. 37; SAXER, *L'Istria*, 65.

¹⁹⁹ Sono indicati imprecisamente, genericamente ma non erroneamente i titoli di *praefectus* (cap. 1), *praeses* (cap. 1) e *magistratus* (cap. 1 e *passim*), con precisione invece quello di *decurio civitatis* (cap. 1), *consistorium* e *auditorium* come sinonimi del tribunale (capp. 2; 3). cfr. *Novella* 23,2-3 (a. 536) e M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht*, München 1966, 433, 445.

provincia di Istria (anziché della provincia *Venetia et Histria*) rispecchia il localismo politico che si riscontra in quasi tutte le leggende triestine e che corrisponde alla situazione determinatasi alla fine dell'antichità ²⁰⁰.

La fondatezza dell'autenticità del nucleo della leggenda risulta maggiore per l'assenza in essa delle componenti «standard» delle leggende, ossia delle lunghe descrizioni della tortura (viene menzionata, in perfetta corrispondenza con i costumi romani, solamente la flagellazione prima dell'esecuzione) ²⁰¹ e particolarmente degli elementi miracolistici. Nella leggenda manca la fra-seologia, tipica delle leggende triestine ²⁰². La descrizione del processo contro Giusto, con l'eccezione dei dialoghi inseriti, è credibile e si basa probabilmente su una tradizione originale. Del tutto corrispondente allo spirito del tipo di pena è anche la descrizione della pena di morte, ossia dell'annegamento. Questa forma della pena di morte era al tempo di Diocleziano frequente specialmente in Oriente e nelle province danubiane. Essa viene menzionata più volte anche in Italia e in Africa ²⁰³. Se prendiamo co-

²⁰⁰ Cfr. pp. 158 ss., tavola 2 e p. 217, n. 90.

²⁰¹ *Digesta* 48,9,9 pr.

²⁰² Vedi pp. 158 ss., tavola 2.

²⁰³ La pena di morte per annegamento veniva eseguita molto spesso all'inizio della persecuzione di Diocleziano in Nicomedia (LACTANTIUS, *De mort. persec.* 15,3 [SC 39, 93 e 286-288]; EUSEBIUS, *HE* 8,6,6 [SC 55,13]). Si tratta di un adattamento piuttosto libero dell'antica forma della pena di morte per annegamento (*poena culei*) con la quale venivano puniti gli uccisori dei parenti e i ladri sacrileghi (cfr. Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 921-923; COLLINET, *Les supplices*; J.-P. CALLU, *Le jardin des supplices au Bas-Empire*, in: *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. «Collection de l'École Française de Rome» 79 [1984], 313-359). Questa forma di punizione era al tempo della persecuzione dei cristiani ancor più «adatta» di quella della cremazione e dell'esposizione alle fiere in quanto con l'annegamento si perdevano i resti umani di quelle vittime che sarebbero potuti diventare oggetti di culto. Proprio per questo i resti umani delle vittime uccise diversamente (con la spada o con il fuoco) venivano spesso buttati in mare o nei fiumi; cfr. EUSEBIUS, *HE* 8,6,7 (SC 55, 13); MR, *Jan.* 24(4) (p. 33: *Neocaesareae... omnes igni traditi sunt, et eorum reliquiae in flumen dispersae*); *Feb.* 18(2) (p. 68: *Apud Ostia Tiberina... concremati... quorum reliquiae in flumen proiectae...*); *Mart.* 25(2) (p. 111: *... gladio interfectus est et in Tiberim proiectus*); *Mai* 10(4) (p. 181: *gladio occidi, et corpus eius... in Tiberim iactari...*); *Mai* 22(3) (p. 201: *capite obruncatus et in flumen proiectus*); *Nov.*

me base di partenza il martirologio romano che è una sintesi (spesso, a dir il vero, acritica) della tradizione storica e leggendaria, possiamo riconoscere questa pena di morte nei seguenti casi riportati nella tabella:

Tavola 7

Uccisioni con l'annegamento secondo il Martyrologium Romanum

n.	data	il nome	il luogo	il tempo	la morte
1	Ian. 2(4)	Argeius	Tomis in Ponto	sub Licinio	in mare mersus
2	Ian. 13(4)	Hermylus et Stratonicus	Singidunum	sub Licinio	in Istrum flumen demersi
3	Ian. 23(7)	Asclas	Antinous (Egitto)	?	in flumen praecipitatus
4	Feb. 14(5)	Bassus, Antonius, Protolicus	Alexandria	?	demersi sunt in mare
5	Mart. 1(5)	Antonia	Cea(?)	sub Diocletiano	in paludem... demersa
6	Mart. 4(5)	Caius	Antiochia	?	in mare demersus
7	Mart. 8(4)	Arianus, Theoticus et alii tres	?	?	submersi in mare

24(2) (p. 542: *S. Chrysogonus... Aquileiam perductus, ibidem capite caesus et in mare proiectus*). Questa forma di pena di morte veniva eseguita nei confronti dei cristiani in diversi periodi in tutto l'impero (e persino fuori, in Persia: cfr. *MR, Jan. 22[2]* [p. 31: *a Chosroe Persarum rege... septuaginta socios in fluentia demersos...*; vedi il commento p. 31 n. 2]) e più tardi presso i Longobardi e altrove (cfr. *MR, Jun. 13[3]* [p. 235: *a Langobardis... in Aternum flumen demersus est*]; cfr. *Mai 16[7]* [p. 191: *Pragae in Bohemia s. Ioannis Nepomuceni... in flumen Moldavam deiectus...*]), tuttavia la maggior parte di simili casi avviene al tempo di Diocleziano nella parte dell'impero orientale. Nel *MH* si accenna nove volte a questo tipo di esecuzione di cui ben cinque riferito all'Oriente (*MH, Jan. 3* [p. 23]; *Jan. 14* [p. 40]; *Feb. 14* [p. 92]; *Apr. 30* [p. 219]; una in Pannonia (*Mart. 26* [p. 162]), nel Norico (*Mai. 4* [229], Grecia (Achaeia; *Apr. 16* [p. 193] e Africa (*Jul. 4* [p. 352])).

8	Mart.13(3)	Sabinus	Hermopolis (Egitto)	sub Diocletiano	proiectus in flumen
9	Mart.16(4)	Julianus	Anazarbus (Cilicia)		cum sacco una cum serpentibus inclusus, in mare demersus est
10	Mart.24(3)	Pigmenius	Roma	Julianus Apost.	praecipitatus in Tiberim
11	Mart.26(4)	Montanus et Maxima	Sirmium	Diocletianus	in flumen demersi
12	Apr.2(2)	Amphianus	Caesareia (Palest.)	Galerius	in mare demersus
13	Apr.2(3)	Theodosia	Tyrus	Galerius	in mare proicitur
14	Apr.3(3)	Vulpianus	Tyrus	Galerius	cum aspide et cane insutus culeo in mare demersus
15	Apr. 4(2)	Agathopus et Theodulus	Thessalonica	sub Galerio	alligato ad collum saxo, in mare demersi sunt
16	Apr.8(1)	Aedesius	Alexandria	Galerius	in mare demersus
17	Apr.10(2)	plurimi martyres	Roma	Traianus (?)	navi vetustae impositos in altum mare deduci et illic ligatis ad colla lapidibus mergi praecepit
18	Apr.10(3)	Apollonius et alii quinque	Alexandria	sub Galerio	in mare demersi
19	Apr.12(2)	Saba	Cappadocia	Valens	in flumen proiectus

20 Apr.16(1)	Callistus et Charisius cum aliis septem	Corinthus	?	omnes in mare demersi
21 Apr.24(2)	Saba	Roma	?	demersus in flumen
22 Apr.25(4)	Stephanus	Antiochia	Zeno	in Orontem fluvium praecipitatus
23 Apr.27(1)	Anthimus ep. et grex sua	Nicomedia	Diocletianus	alios naviculis impositos pelago immergi fecit
24 Mai.4(6)	Florianus	Lauriacum	Diocletianus	ligato ad collum saxo in flumen Anisum praecipitatus
25 Mai.11(1)	Anthimus	Roma	Diocletianus	in Tiberim praecipitatus
27 Mai.18(5)	Isidorus	Chius (insula)	(Decius)	puteus, in quem fertur fuisse iniectus
28 Iun.1(9)	Secundus	Ameria	Diocletianus	in Tiberim proiectus
29 Iun.4(3)	Quirinus	Siscia	Galerius	molari saxo ad collum ligato, in flumen praecipitatus est
30 Iul.4(3)	Jucundianus	Africa	?	in mare mersus
31 Iul.7(2)	Claudius, Nicostratus, Castorius Victorinus et Symphorianus	Roma	?	in mare praecipites dari
32 Iul.7(3)	Peregrinus et sex alii	Dyrrachii	Traianus	in mare demersi

33	Iul.18(2)	Symphorosa	Tibur (Roma)	?	saxo alligata in flumen praecipitata est
34	Iul.24(2)	Christina	Tyri in Tuscia	(Diocletianus)	cum magno saxi pondere in lacum proiecta
35	Iul.28(5)	Eustathius	Ancyra	?	in flumen demersus
36	Iul.31(2)	Calimerius	Mediolanum	Antoninus	praeceps in puteum deiectus
37	Aug.16(5)	Ambrosius	Ferentini in Hernicis	Diocletianus	demersus in aquam
38	Aug.18(4)	Florus et Laurus	in Illyrico (Ulpianum, Dardania)	?	in profundum puteum sunt demersi
39	Aug. 22(3)	Hippolytus	in Portu Romano	Alexander	manibus pedibusque ligatis in altam foveam aquis plenam praecipitatus
40	Aug.24(7)	Aurea	Ostia	?	saxo ad collum ligato in mare demersa
41	Aug.26(2)	Irenaeus et Abundius	Roma	Valerianus	in cloacam demersi
42	Aug.27(6)	Anthusa		Valerianus	in puteum mersa
43	Sept.2(4)	9 martyres	(Pantagapae)	?	alii aqua ... martyrium compleverunt
44	Sept.5(7)	Urbanus et ceteri	Constan- tinopolis	Valens	in navigio impositi iussi sunt comburi
45	Sept.12(4)	Hieronis et ceteri	Alexandria	Maximinus	in mare sunt demersi