

46	Sept.26(2)	Callistus et ceteri	Roma	Diocletianus	insutus culeo et in mare demersus
47	Oct.2(4)	Eleutherius et ceteri	Nicomedia	Diocletianus	alii in mare praecipita- bantur
48	Oct.5(4)	Charitina Cilicia	Corycos	Diocletianus	in mare proiecta
49	Oct.14(1)	Callistus	Roma	Alexander	in puteum demersus
50	Nov.1(2)	Caesarius et Julianus	Tarracina in Campania	?	in saccum missus, in mare praecipitatus est
51	Nov.8(2)	Claudius et ceteri quattuor	Roma	Diocletianus	in fluvium praecipites dari
52	Nov.18(3)	Hesychius	Antiochia	Maximianus (Galerius)	ligato in dextera eius ingenti saxo, in fluvium praecipitari iussus est
53	Nov.20(5)	Agapius	Caesareia in Palestina	Galerius	lapidibus ad pedes appensis in mare demergitur
54	Nov.23(1)	Clemens	apud Chersonesum	Traianus	alligata ad collum eius anchora in mare praecipitatus
55	Dec.3(3)	Claudius	Roma	Numerianus	ingenti saxo alligato in flumen praecipitem dari

Per quanto riguarda la leggenda di Giusto possiamo giustamente supporre che essa si fondi su tradizione genuina. Purtroppo non possiamo confermare la supposizione sul nucleo storico

genuino della leggenda non possedendo alcuna trascrizione dall'antichità. La poco attendibile menzione di un martire di nome Giusto tra i martiri africani il 2, 3 e 16 novembre nel Martirologio Geronimiano che con ogni probabilità non si riferisce al martire triestino ²⁰⁴, e l'assoluta assenza di questo martire da martirologi storici ²⁰⁵ mostrano che il culto di questo martire, come anche di altri martiri istriani, non esulava dai confini locali e provinciali. Molto profondo era il culto di s. Giusto a Trieste, dove divenne il primo patrono della città, ma nei documenti conservati viene menzionato appena in un (falso?) documento del 911 e poi attendibilmente in un documento del 948 ²⁰⁶. Tra i cronisti medioevali, la leggenda è minutamente sunteggiata dal Dandolo ²⁰⁷.

²⁰⁴ MH, Nov. 2 (p. 582, 584 n. 19); Nov. 3 (p. 584, n. 8); Nov. 16 (p. 601, 602 n. 10 e 30); cfr. SAXER, *L'Istria*, 61 s. Con ogni probabilità nei casi citati si tratta di ripetizione della prima citazione (2 nov.).

²⁰⁵ Viene citato solo nelle edizioni rivedute del martirologio di Usuardo (cosiddette *auctaria*: vedi AA SS Nov. I, 426 B). Tre *auctaria* (Grevenus, Maurolycus, Galesinius) accennano negli elogi al modo dell'uccisione, ma non l'elogio in MR, Nov. 2(3) (p. 491): *Tergeste passio beati Iusti, qui in eadem persecutione* (scilicet sub Diocletiano) *sub Manatio praeside martyrium consumavit*.

²⁰⁶ KANDLER, CDI, A. 911 e A. 948; M. SZOMBATHELY, *Appunti sulla cattedrale di S. Giusto*, AT 3, 15 (1929-1930), 393-405; CUSCITO, *S. Giusto*, 24 ss.; *Cristianesimo antico*, 119 ss.; *Il primo cristianesimo*, 279; *Martiri*, 96; *Le origini*, 57. Tutte le rimanenti citazioni sono posteriori, così l'immagine museale del santo nella capella destra della cattedrale dell'inizio del sec. XIII (D. GIOSEFFI, *I mosaici parietali di San Giusto a Trieste*, AAAd 8 [1975], 287-300; CUSCITO, *Trieste. Die Basilika San Giusto*, Bologna 1978, 19 ss.; *Le origini*, 64 foto 16), il ciclo degli affreschi con dieci scene della *passio* del sec. XIII - XIV (CUSCITO, *Trieste*, 22 s.; M. BIANCO FIORIN in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 261 s., foto 79 ss.), il *velum* con l'immagine di s. Giusto più o meno dello stesso periodo (nel tesoro della cattedrale; CUSCITO, *Trieste*, 34, foto. 50; BIANCO FIORIN in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 262 s.), il calendario liturgico (SAXER, *L'Istria*, 63, n. 28) e l'inno del sec. XIV (KANDLER, *L'Istria* 4 [1849], 94 s.; AA SS Nov. I, 430). Nell'ambito della diocesi di Lubiana s. Giusto era un santo poco notevole. La festa di s. Giusto viene citata appena nella *Appendix nova ad proprium sanctorum* dell'anno 1796 (p. 52: *In festo s. Iusti m. eccl. Tergest. Patroni duplex*), quindi con le lezioni della leggenda del *Proprium sanctorum* del 1848 (p. 311-313; cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 31). Anche nei calendari della chiesa di Aquileia viene citato tardi (BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 40; 49; SCALON, *Necrologium*, 340). Della chiesa nelle vicinanze del villaggio istriano di Vladići del sec. VI (!) (ŠONJE, *Crkvena arhitektura*, 53 ss.) non si sa quando fu consacrata a Giusto.

²⁰⁷ *Chronica*, A. 304 (p. 29): *Iustus, vir catholicus, piis operibus intentus, a Manatio magistratu in civitate Tergesto extensus crudis nervis affligitur pro Christi monime; po-*

La leggenda ci fornisce ben pochi dati sulla comunità cristiana di Trieste. Sarà *topos* agiografico la testimonianza che Giusto fosse cristiano dalla nascita o che fosse figlio di genitori cristiani ²⁰⁸; questa testimonianza in quanto *topos* agiografico ²⁰⁹ non può essere prova dell'esistenza in città di una comunità cristiana precedente di una generazione. La leggenda accenna all'atto di saluto da parte di Giusto ai fratelli cristiani e agli amici lungo il tragitto dal tribunale alla riva ²¹⁰; questa testimonianza presuppone l'esistenza della comunità cristiana in città, la quale dimostrava almeno passivamente, con la muta presenza lungo il percorso di Giusto verso la morte, la sua appartenenza alla religione cristiana. Come rappresentante di questa comunità – evidentemente il più influente o uno dei più influenti – viene menzionato unicamente il presbitero Sebastiano, il quale, dopo una visione notturna, avrebbe visitato i fratelli cristiani in città ed insieme ad essi avrebbe sepolto il corpo di Giusto ²¹¹. Se nella leggenda non si accenna al vescovo (come in tutte le leggende triestine!) ciò è da attribuire al fatto che la comunità triestina allora non era ancora organizzata in diocesi ²¹². La leggenda ci fornisce ben poche notizie sulla vita spirituale di questa comunità e del martire. Giusto, entrando nell'aula del tribunale, fece provocatoriamente il segno della croce, durante l'interrogatorio dichiarò di chiedere a Dio di

stea, ligatis manibus et pedibus, et plumbo in collo eius, in mare submersus est; cuius corpus, ante solis occasum, ad litus Tergesti proiectum Sebastianus presbyter admonitus sepelivit.

²⁰⁸ Passio, 1: ... *Justus, ab infantia timens nomen Domini nostri Jesu christi...* (2) ... «*Christianus sum a parentibus ab infantia mea*».

²⁰⁹ Cfr. GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger (come in p. 212, n. 69), 68 ss.

²¹⁰ Passio, 5: ... *valedicens fratribus vel amicis suis fidelibus, qui erant in civitate...*

²¹¹ Passio, 5: *Ea vero nocte per visum commonitus est quidam presbyter, Sebastianus nomine... Consurgens autem beatissimus Sebastianus presbyter noctu, pergyrans domos fidelium annuntiavit eis corpus beatissimi sancti Iusti martyris. Quem cum invenissent, Domino gratiam egerunt...* La parte del presbitero Sebastiano ricorda quella del presbitero Zoilo nella leggenda di Crisogono; anche Zoilo scoprì dopo una visione la testa del martire sulla spiaggia seppellendola assieme al restante corpo (Passio Anastasiae 9; DELEHAYE, *Étude*, 227; cfr. anche CUSCITO, *Il culto*, 274).

²¹² Cfr. CUSCITO, S. Giusto, 18 ss.; *Cristianesimo antico*, 113 s.

poter morire per la fede. Si affrettava al luogo della morte come se fosse stato invitato al banchetto ²¹³. Tutti e tre i gesti di Giusto sono forse un pallido riflesso della concezione del comportamento provocatore di alcuni cristiani al tempo delle persecuzioni, forse solo un *topos* agiografico, e ricordano la leggenda del martire aquileiese-salonitano Anastasio e quella del martire Floriano di Lauriaco ²¹⁴.

Secondo la leggenda i cristiani triestini avrebbero sepolto Giusto non lontano dalla riva dove il corpo del martire era stato trovato ²¹⁵. Secondo la tradizione posteriore, che si basa sulla leggenda, sarebbe stato sepolto nell'ambito cimiteriale dell'antica Tergeste, nel punto dove viene menzionata, dal sec. X in poi fino alle riforme Giuseppine, l'esistenza della chiesa dedicata alla Madonna (Madonna del Mare, abbandonata nel 1784) ²¹⁶. Sul posto di questa chiesa fu scoperta nel 1963 la basilica paleocristiana con la pianta a croce, costruita alla fine del IV o all'inizio del V sec., rifatta verso la fine del sec. V o più probabilmente all'inizio del sec. VI. Si tratta di una chiesa cimiteriale costruita fuori dalle mura della città con sedici iscrizioni musive storicamente molto interessanti che ci presentano la comunità ecclesiale triestina del V e dell'inizio del VI sec. ²¹⁷. Nel presbiterio è stato rintracciato il lo-

²¹³ *Passio*, 2: *Qui cum venisset in medium consistorium, signo crucis armavit frontem suam... «Et ego hoc frequenter Dominum nostrum Jesum Christum deprecor ut unus ex ipsis (scilicet martyribus) fieri merear... (4) ... quasi ad epulas vocatus ita festinando ambulabat.* Nel primo gesto VAN HOOFF, *AA SS Nov. I*, 423 C e CUSCITO, *S. Giusto*, 16 s.; *Cristianesimo antico*, 112 videro i lineamenti autentici della leggenda che richiama nella memoria il comportamento dei cristiani alla corte di Diocleziano a Nicomedia all'inizio della persecuzione (LACTANTIUS, *De mortibus persec.* 10,2 [SC 39, 88 s.]).

²¹⁴ Vedi pp. 402 s. n. 165 e *Passio Floriani* 2-3 (NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 30); JANSSENS, *Il cristiano*, 411-416.

²¹⁵ *Passio*, 5: *... et sepelierunt eum non longe ab eodem litore, ubi inventum est sancti martyris corpus.*

²¹⁶ *AA SS Nov. I*, 424 C-D; MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto*, 16-18.

²¹⁷ P.L. ZOVATTO, *Il «defensor ecclesiae» e le iscrizioni musive di Trieste*, RSCI 20 (1966), 1-8; G. PROS GABRIELLI, *L'oratorio e la basilica paleocristiana di Trieste*, Trieste 1969 (rec. di S. TAVANO, MSF 49 [1969], 164-171); MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni sulla basilica suburbana di Trieste*, «Atti dei Civici Musei di Storia ed Arti di Trieste» 6 (1969-1970), 101-112 = AMSI 27-28 [1979-1980], 143-154; *San Giusto*, 16-18; CUSCI-

culo delle reliquie. Non è dato di sapere di chi fossero le reliquie conservate nel loculo, ovvero a chi fosse dedicata la chiesa. L'opinione più diffusa è che in questo loculo fossero raccolti i resti mortali di Giusto, trasportati dalla tomba nelle vicinanze. Non essendosi conservata alcuna iscrizione sul trasporto o sulla conservazione delle reliquie o qualche altro documento della tarda antichità che potesse confermare o confutare questa supposizione, il problema rimane tuttora aperto ²¹⁸.

TO, *S. Giusto*, 20-24; *La basilica martiriale* (rec. di TAVANO, MSF 53 [1972], 209 s.); *Le epigrafi musive; Cristianesimo antico*, 114-117, 239-252; B. FORLATI TAMARO, *Il cosiddetto oratorio e la basilica paleocristiana di Trieste*, «Rendiconti della Pontif. Accad. di Archeol.» 43 (1970-1971), 259-265; BOVINI, *Antichità cristiane (S. Canzian)*, 39-82; M. BONFIOLI, *In margine ai mosaici di via Madonna del Mare a Trieste. Osservazioni sui numerali*, AqN 45-46 (1974-1975), 573-590; LETTICH, *Ancora sulla basilica*; CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 181 s.; CAILLET, *L'évergétisme*, 270-290.

²¹⁸ Il problema relativo al martire a cui fu consacrata la chiesa di via Madonna del mare non è ancora risolto. La maggior parte degli studiosi ha formulato, più o meno prudentemente, l'ipotesi secondo cui nella chiesa furono conservate le reliquie del martire Giusto (PROS GABRIELLI, *L'oratorio*, 29; TAVANO, MSF 49, 167; MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto*, 18; CUSCITO, *S. Giusto*, 21; *Cristianesimo antico*, 116 s.; *Storia*, 13; *La diocesi* [cfr. p. 411 n. 191], 34). SAXER, *L'Istria*, 64 sostenne giustamente che non vi sono prove archeologiche attendibili. LETTICH, *Ancora sulla basilica*, 186 ss. formulò un'ipotesi secondo cui si tratta probabilmente di chiesa consacrata agli apostoli. Il tempo della costruzione (fine del IV o inizio del V sec.) coincide cronologicamente con il trasferimento e la costruzione delle chiese consacrate agli apostoli nell'ambito territoriale dell'Italia settentrionale (Aquileia, Pola, Concordia, Milano, Brescia, Verona, Como, Grado [?], S. Giovanni al Timavo). La pianta a forma di croce si riscontra dapprima e specialmente nelle chiese consacrate agli apostoli. Tutte queste chiese furono costruite fuori delle mura cittadine nell'ambito cimiteriale. Il culto dei martiri triestini si sarebbe concentrato nella chiesa dei Ss. Martiri costruita nel medesimo ambito, distante circa 200 metri da questa chiesa citata per la prima volta in un documento (non originale?) del 949 (Kos, *Gradivo* II, 397 [p. 308: *in ecclesia sanctorum martirum de Tergesto*]; KANDLER, *CDI*, A. 1236; cfr. LETTICH, *Ancora sulla basilica*, 175). Con l'ipotesi che si trattasse di basilica consacrata agli apostoli contrasta il fatto che in questo sito fosse stata costruita una chiesa consacrata alla Madonna. È difficile infatti immaginare che il culto degli apostoli, se presente, fosse stato sostituito in favore di quello della Madonna. In questo ambito si tratterebbe di un caso eccezionale. LETTICH, *Ancora sulla basilica*, 187, cita i casi in cui il culto degli apostoli fu abbandonato (Milano, Ravenna, Concordia, Padova), ma in nessun caso fu abbandonato in favore di quello della Madonna (bensì sempre in favore del culto dei martiri), e non fu abbandonato in nessuna località dell'ambito aquileiese (Pola, S. Giovanni al Timavo, probabilmente Aquileia e Grado). Sulle (probabilmente autentiche) reliquie di s. Giusto nella cattedrale di Trieste vedi brevemente BELLOMI, *L'autenticità*; CIAN, *Il culto*, 21 ss.; più esaurientemente (studio fondamentale) CORRAIN, *Reliquie*, 115-125; NOVELLO, *Note*, 181 s.

Mancano per ora fonti materiali attendibili sull'esistenza e sulla vita della comunità cristiana triestina nel periodo precostantiniano. L'opinione tradizionale secondo la quale i triestini si raccoglievano nella casa delle martiri Eufemia e Tecla, casa trasformata dopo la loro morte in oratorio e nel periodo costantiniano denominata la prima cattedrale di S. Silvestro (così si chiama ancor oggi la chiesa sul versante del colle di S. Giusto nelle vicinanze della chiesa di S. Maria Maggiore)²¹⁹, non vengono più prese in considerazione data l'inattendibilità della tradizione della leggenda delle martiri triestine. Le ricerche compiute dopo la guerra sul posto dell'odierna chiesa di S. Silvestro non hanno confermato la fase preromanica di questa chiesa che la tradizione voleva paleocristiana; tracce però di un edificio romano e frammenti di pavimentazione musiva hanno offerto un debole fondamento all'ipotesi che in questo posto, proprio accanto alle mura cittadine, esistesse la «domus ecclesiae» dei cristiani triestini²²⁰. Per ora mancano prove archeologiche attendibili, tali da confermare questa ipotesi.

In nessun modo è dato di poter approfondire la conoscenza del cristianesimo a Trieste al tempo di Diocleziano mediante un'altra leggenda collocata in questo periodo, e precisamente quella del martirio di Giustina e Zenone (*BHL* 9000). Delle sette leggende dei martiri triestini questa è indubbiamente la peggiore come fonte storica. Si tratta di un racconto composto artificialmente in cui si susseguono una serie di cliché e di motivi presi da altre leggende²²¹. Dietro la leggenda si nasconde, evidentemente,

²¹⁹ IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 405; BUTTIGNONI, *S. Giusto*, 79; cfr. V. SCRI-NARI, *Tergeste*, Roma 1951, 96.

²²⁰ Ipotesi fatta con molta precauzione da MIRABELLA ROBERTI, *La basilica*, 62 (ovvero 119). La sua ipotesi è stata accolta con riserva da CUSCITO, *S. Giusto*, 12 n. 24; *Cristianesimo antico*, 108 n. 25; *Storia*, 37; BOVINI, *Antichità cristiane (San Canzian)*, 35-37.

²²¹ La leggenda è stata pubblicata da KANDLER, *Pel fausto ingresso* (appendice *Atti*, al quinto posto), ed è stata presentata in riassunti più o meno ampi da MANZUOLI, *Vite et fatti*, 60-64; SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 203-204; VALVASOR, *Die Ebre* II/VIII, 516 s.; BAUZER, *Historia* II, 85; IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 419-421; BUTTIGNONI,

il culto della martire padovana Giustina e del martire veronese Zenone, la venerazione dei quali, con il trasporto delle reliquie, non si sa quando si diffuse a Trieste e fu stabilita nello stesso giorno ²²². Testimonianze posteriori su questi due martiri sono molto rare. Dall'epigrafe su una lastra di piombo scoperta nel 1859, risalente al tardo medioevo, apprendiamo solo che i loro resti mortali – evidentemente al tempo in cui la città si trovò in pericolo (assedio della città da parte dei Veneziani 1368/69?) – furono trasportati, assieme alle reliquie di un altro martire non nominato, dalla chiesa dei Ss. Martiri fuori delle mura cittadine nella cattedrale di S. Giusto (altare di S. Lazzaro) ²²³. Trattandosi di culto

S. *Giusto*, 81-86; NIERO, *Zenone e Giustina*, BS 12 (1969), 1481 s.; ultimamente GRÉGOIRE, *Le passioni*, 105 s. Breve riassunto: al tempo degli imperatori Diocleziano e Massimiano (mancano altri elementi di datazione) il *praeses* triestino *Sapricius* (il suo nome, poco noto, ricorda all'omonimo *magister militum* orientale dell'anno 415 [PLRE II, 977; senza collegamenti con territorio istriano], forse anche al *dux* ostrogoto *Saphrac*, invasore della Pannonia intorno 379 [PLRE I, 802]) interrogò la giovane cristiana Giustina facendola decapitare dopo atroci tormenti. Prima dell'uccisione il capo-ufficio del preside Zenone le disse con dileggio di portargli dal paradiso la mela. Giustina adempì il desiderio. Prima di morire ordinò a un ragazzino di portare un fazzolettino a Zenone. Non appena Zenone ricevette il fazzolettino incominciò a credere. Essendo però da un impiegato di nome Belial (eufemismo per Satana; vedi Cor. 6,15) accusato presso il *praeses*, fu preso, torturato e ucciso. Per entrambi i martiri la data del martirio è quella del 13 luglio. Per certi aspetti la leggenda ricorda quella delle vergini triestine Eufemia e Tecla (età di Giustina 14 anni; durante la tortura lacerazione del petto con uncini), per il resto si tratta di rifacimento della nota leggenda di Dorotea e Teofilo, adattata alle necessità locali (immutato è il nome del *praeses*, invece della mela appare qui come tramite della fede il fazzolettino della martire; il nome di Teofilo è sostituito con Zenone). Vedi A. AMORE, *Dorotea e Teofilo*, BS 4 (1964), 820-824; MR Feb. 6(4) (p. 51).

²²² CUSCITO, S. *Giusto*, 12; *Cristianesimo antico*, 108. Cfr. anche MR, Apr. 12(1) (p. 135) e Oct. 7(5) (p. 439 s.). Su s. Giustina, venerata a metà sec. VI a Parenzo (vedi sotto p. 440 n. 273), vedi infine CUSCITO, *Il primo cristianesimo*, 280 ss.; la venerazione di questa santa è confermata nella diocesi lubianese dall'*Appendix nova* al *Proprium sanctorum* del 1796 (p. 49-52; cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 30).

²²³ KANDLER, CDI, A. 568: *Pateat hanc cernentibus quod in hoc loculo reliquie condite sunt sanctorum Martyrum Genonis et Justine Civium Tergestinatorum, tercii vero Altissimus Deus qui cognitor est secretorum, nomen retinet, que ne hec civitas propter guerras et cupidas voluntates tanto talique thesauro privaretur, de altari summo Ecclesie Sanctorum martyrum extra menia Civitatis per pontificem et dignos sacerdotes clam extracta et in presenti tumultu summa religione sunt, quousque summo Deo placuerit, contutate*. P. KANDLER (nel commento) collegava le circostanze del trasferimento con l'occupazione di Trieste da parte dei Longobardi nel 568, allorché il presbitero Geminiano avrebbe

tardivo che non approfondisce affatto la conoscenza del periodo di cui trattiamo, non ci soffermeremo particolareggiatamente su questa leggenda.

B. San Mauro e la comunità cristiana di Parenzo

In base a una serie di studi compiuti negli ultimi cento anni ²²⁴ è possibile ritenere definitivamente risolto il complesso problema dell'identità del martire parentino Mauro. Secondo la leggenda questi sarebbe stato monaco laico, originario dell'Africa, e avrebbe subito il martirio a Roma il 22 novembre (284?) al tempo dell'imperatore Numeriano e del prefetto urbano Celerino ²²⁵.

La leggenda fu adattata alle necessità delle singole località, così a Parenzo, a Fleury-sur-Loire in Francia, a Fondi, a Galli-

salvato le reliquie di quarantadue martiri (vedi p. 144, n. 325). In realtà dalle circostanze del ritrovamento si deduce che l'iscrizione risulta posteriore al 1312 ovvero persino posteriore al 1364 (LETTICH, *Ancora sulla basilica*, 175 s. n. 109). La nuova edizione dell'iscrizione (con fotografie) ed esauriente commento: CUSCITO, *I supposti martiri tergestini Zenone e Giustina in un'epigrafe tardomedievale già assegnata al 568*, AT 49 (1989), 73-88; *Martiri*, 101-107; *Le origini*, 76; cfr. anche PARENTIN, *Una pergamena*, 376-381; sulle reliquie CIAN, *Il culto*, 27-30 e soprattutto CORRAIN, *Reliquie*, 147-166.

²²⁴ AMOROSO, *Le basiliche*, specialmente 497-502; PESANTE, *S. Mauro*; DEPERIS, *S. Mauro*, 1-85; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 370-384 (360-405); BABUDRI, *I vescovi*, 177-184; LANZONI, *Le diocesi*, 851 s.; H. LECLERCQ, *Parenzo*, DACL 13/2 (1938), 1663-1690, specialmente 1665-1670; I. DANIELE, *Mauro di Parenzo*, BS 9 (1967), 228-231; CUSCITO, *Hoc cubile*, 81 ss.; CUSCITO - GALLI, *Parenzo*, 52-55; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 124-146; *I sanji*, 33-58; *Martiri*, 111-129; NEŽIĆ, *Istarska crkva jedna*, 25-27; *Istarski sveci*, 264-267; ŠONJE, *I mosaici parietali*, specialmente 95-100; SAXER, *L'Istria*, 68-96.

²²⁵ La leggenda (BHL 5786) è stata tramandata nella forma più antica l'anno 856 da RABANUS MAURUS (Nov. 21; CCContMed. 44, 118 s.; cfr. SAXER, *L'Istria*, 68 s.). Dopo essere confrontata analiticamente con la *Passio Parentina* (vedi la seguente nota), è stata ristampata da PESANTE, *S. Mauro*, 202-204 e da P. DEPERIS, *S. Mauro*, 30-34. Su questa leggenda si basa l'elogio riferito da USUARDUS, Nov. 22(2) (p. 364: *Item Romae sancti Mauri martyris, qui sub Celerino praefecto agonizavit*) e da MR, Nov. 22(3) (p. 539: *Item Romae sancti Mauri martyris, qui ex Africa veniens ad sepulchra apostolorum sub Numeriano imperatore et Celerino Urbis praefecto agonizavit*). La datazione del martirio di Mauro al tempo di Numeriano è inaffidabile. Il compilatore della leggenda si basò evidentemente sulla leggenda di Crisanto e Daria (vedi pp. 192 s., Tavola 3 a e SAXER, *L'Istria*, 71) donde trasse il nome del persecutore locale prefetto Celerino (cfr. MR, Oct. 25[1], p. 475) che forse si identifica con il prefetto di Egitto del 283 (PLRE I, 190).

poli e a Lavello in Italia meridionale²²⁶. Nel caso parentino questa leggenda non è «romanzo storico» sul martire locale ma un testo preso altrove e adattato: esso offuscava la tradizione locale provocando una grande confusione. Non è dato di sapere quando avvenne la contaminazione della leggenda del martire

²²⁶ *Passio Parentina* (BHL 5787-5788; cfr. anche KANDLER, *CDI*, A. 284; le trascrizioni anche in Cod. XII, 163r-v, Cod. XV 323v-326v, Cod. XXII, 10v-12v e 84v-87v di Cividale [SCALON - PANI, *I codici*, 112, 122, 140; SCALON, *Un codice*, 21 s.]) è una variante piuttosto diffusa della leggenda riferita da Rabanus Maurus (l'altra spiegazione è di McCULLOH, *The «Passio Mauri Afri»*; secondo la sua opinione questa sarebbe la prima versione della leggenda, la quale sarebbe servita come fonte a Rabano Mauro; posizione critica di fronte a questa tesi SAXER, *L'Istria*, 72, 76). Alla leggenda di Mauro (BHL 5786) sono aggiunte tre appendici non sostanziali (la descrizione della vita di Mauro in una grotta all'inizio della persecuzione, la descrizione dell'interrogatorio ovvero del dialogo tra Mauro ed il prefetto Celerino, una più ampia descrizione della tortura) ed una importante aggiunta alla fine. Mentre RABANUS (p. 119) conclude la leggenda con la descrizione dell'ordine del prefetto di bruciare in mezzo al mare la nave con i resti mortali di Mauro con la seguente proposizione *Sed gubernante Domino Martyrem suum, ubi Christus voluit, ad portum salutis perduxit* la definizione non è chiara per quanto riguarda la località non prevedendo alcun «domicilio» concreto delle reliquie di Mauro), mentre nella variante di Parenzo seguono le parole *hoc est juxta litus Hystriae, civitatis Parentinae, ubi corpus martyris requiescit usque in hodiernum diem et eius beneficiis universi salutem consecuntur* (questa variante della leggenda fu pubblicata da KANDLER, *CDI*, A. 284 e da PESANTE, *S. Mauro*, 202-205; su di esse si basavano USUARDUS, *Nov.* 21[3], p. 345 e DANDULUS, *Chronica*, A. 284 [p. 26]). Nella variante posteriore (BHL 5788; DEPERIS, *S. Mauro*, 30-34; nella traduzione italiana già nel 1611 da MANZUOLI, *Vite et fatti*, 75-80) segue l'aggiunta sull'occupazione della città da parte dei genovesi e sul trasporto delle reliquie a Genova nel 1354. La *Passio Parentina* è stata la fonte principale per la presentazione del santo parentino nella storiografia fino alla fine del secolo scorso (per esempio SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 202). L'ultimo a difendere l'autenticità è stato, molto eruditamente, PESANTE, *S. Mauro*. Alla leggenda parentina si ricollega la *Passio Floriacensis* (BHL 5789) in cui si legge che dopo molti secoli il corpo di Mauro giunse miracolosamente *per pelagus maris ad fines Britanniae* donde lo salvò dai Normani trasportandolo nel monastero di Fleury l'abate Riccardo (circa 963-978; vedi DELEHAYE, *Saint d'Istrie*, 374 s.; SAXER, *L'Istria*, 78 s.). La leggenda di Mauro riportata da Rabanus, è stata adattata per le proprie necessità dalla chiesa di Fondi in Campania (BHL 5791/5791b); secondo questa versione Mauro si sarebbe ritirato, all'inizio della persecuzione, da Roma *ad agrum Fundanum* nascondendosi *in spelunca Arcani montis*. Alla fine c'è un'ampia aggiunta sul trasporto dei resti mortali di Mauro a Fondi (*Translatio Fundana*; vedi DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 272-274; SAXER, *L'Istria*, 79 s.). Alla stessa leggenda, conservata solo nel riassunto greco (la traduzione latina è pubblicata in *AA SS Mai I* [1866], 41-42) si ricollega quella del trasporto delle reliquie di Mauro a Gallipoli (Puglia), donde furono trasportate nel 1042 a Lavello (Basilicata; *S. Mauri martyris Afri translatio Lavellum*, *AB* 30 [1911], 238-244; BHL 5791 s.; cfr. anche PESANTE, *S. Mauro*, 52-64; DEPERIS, *S. Mauro*, 8-11 e 35-37; E. JURLARO, BS

romano Mauro con la tradizione del locale martire omonimo. Tuttavia è possibile datare questo processo tra la metà del sec. IX e la fine del sec. X²²⁷. Rabanus Maurus nel martirologio (degli anni 843-854) infatti non menziona ancora la leggenda parentina²²⁸ mentre nel monastero di Fleury si pervenne a un secondo rifacimento della leggenda parentina in cui appare come personalità importante l'abate di Fleury Riccardo (963 - ca. 987)²²⁹. Con l'affermarsi della leggenda di s. Mauro a Parenzo si affermava sempre di più anche l'idea che dietro al martire locale si nascondesse il martire cristiano, originario dell'Africa. Su questo processo esiste una serie di fonti parentine dal sec. XIII in poi²³⁰.

Base attendibile per la conoscenza della personalità del martire parentino Mauro resta l'iscrizione su una parte del sarcofago (di certo vi erano conservati i resti mortali di questo martire), sco-

9 [1967], 227-228 e di fondamentale importanza SAXER, *L'Istria*, 82 ss.). Da tutte le varianti citate della leggenda risulta che dietro a Mauro, venerato a Parenzo, a Fleury, a Fondi, a Gallipoli e a Lavello, si cela la medesima personalità, quella del martire romano Mauro. Nel MH (641 s.) si accenna a un martire romano Mauro che subì il martirio il 10 dicembre. Damaso lo chiama in un epigramma *insons puer* (A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942, 186); probabilmente questo martire divenne il modello del giovane martire dallo stesso nome della leggenda di Crisanto e Daria (vedi il pp. 192 s., tav. 3). Data la somiglianza della leggenda di Crisanto e Daria con quella di Mauro non si può escludere la possibilità che questo martire sia divenuto modello anche per questa leggenda. Non avendo alcun elemento attendibile, questa rimane solo un'ipotesi (cfr. DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 376).

²²⁷ Cfr. SAXER, *L'Istria*, 94

²²⁸ Cfr. tuttavia McCULLOH, *The «Passio Mauri Afri»*.

²²⁹ Incontestabile *terminus ante quem* è la versione in versi della leggenda di Fleury composta agli inizi del sec. XII da Raoul Tortaire (il frammento essenziale per quanto riguarda il contenuto è citato da DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 375; cfr. SAXER, *L'Istria*, 78 s.).

²³⁰ La fonte più antica che ci presenta s. Mauro come monaco si trova nella sua riproduzione nel mosaico sul ciborio dell'altare maggiore del duomo di Parenzo del 1277 (DEMUS, *The Ciborium mosaics*, 243; CUSCITO, *Hoc cubile*, Tav. 2; *I santi*, 38); segue la descrizione del martire in DANDULUS, *Chronica A.* 284 (p. 26) e varie trascrizioni della leggenda e di altre note per uso liturgico dal sec. XIII in poi. Come martire romano nativo dell'Africa è presentato anche nell'inno in onore di s. Mauro che segue nel contenuto sostanzialmente la leggenda di Parenzo (pubblicata da KANDLER, *«L'Istria»* 2 [1847], 221-222; cfr. anche DEPERIS, *S. Mauro*, 2 ss.; CUSCITO, *Hoc cubile*, 82; *Cristianesimo antico*, 129).

perta sotto l'altare maggiore della basilica Eufrasiana nel 1846. L'iscrizione frammentaria (illustrazione n. 16) dice ²³¹:

Hoc cubile sanctum confessoris Maur[i] nibeum continet corpus. [H]aec primitiva eius oratibus reparata est ecclesia. [H]ic condigne traslatus est, ubi episcopus et confessor est factus. Ideo in honore duplicatus est locus [...]m s[ub] actus [...]s.

Dai caratteri delle lettere la scritta viene datata, secondo l'opinione della maggior parte degli studiosi, alla fine del IV o agli inizi del V secolo ²³² e definisce attendibilmente il santo locale due volte con l'apposizione di *confessor* e una volta con quella di *episcopus* presentandoci gli elementi essenziali di questo santo. Mauro era il primo vescovo parentino e subì indubbiamente il martirio durante la persecuzione dei cristiani. Non è possibile stabilire la data del martirio né con l'iscrizione né mediante altre fonti. Non essendo possibile dimostrare che il martire parentino Eleuterio fu vescovo ²³³, è poco probabile che Mauro fosse stato ucci-

²³¹ I.I. X/2, 64. L'iscrizione fu pubblicata, alquanto difettosamente, da KANDLER, *Di una lapida*, datandola al tempo dello scisma istriano alla fine del VI o agli inizi del VII secolo. In seguito fu pubblicata e commentata da numerosi autori che si dedicarono sia al problema di questo santo sia a quello dell'origine del centro paleocristiano a Parenzo. Le pubblicazioni fino all'anno 1934 sono citate in I.I. X/2, 64, le pubblicazioni tra il 1934 e 1965 sono citate da A. ŠONJE, *Sarkofagi paelocristiani dell'Istria*, ACIAC 8 (1969 [1972]), 490, nota 13; cfr. IDEM, *Starokršćanski sarkofazi u Istri*, «Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti» 381, Zagreb 1978, 140 s. Negli ultimi decenni l'iscrizione è stata pubblicata e commentata da A. ŠONJE: *Le costruzioni preeufrasiane*, «Zbornik Poreštine» 1, Poreč 1971, 270 ss.; *I mosaici parietali*, 97 s.; *Crkvena arhitektura*, 22 s.; CUSCITO, *Hoc cubile*, 81 s.; CUSCITO - GALLI, Parenzo, 52 s.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 127 ss.; *Il contributo*, 103 ss.; *I santi*, 36 ss.; *Vescovo*, 741-749; *Martiri*, 115-121; MIRABELLA ROBERTI, *Origini*; BOVINI, *Le antichità cristiane (costiera istriana)*, 88 ss.; NEŽIĆ, *Istarski sveci*, 265; RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Per una nuova interpretazione*; PICARD, *Le souvenir*, 652-654; PRELOG, *The Basilica*, 8; CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 175 s. (rilevando la non sicura cronologia dell'epigrafe, accentuando il poco valore dell'iscrizione per la ricostruzione dello sviluppo del primo centro cristiano e datando l'iscrizione al V o VI secolo); EAVES, *Annulling a Myth*, 49 ss., 268 (questa iscrizione serviva ai ricercatori come basi della «pseudocronologia» del primo centro cristiano).

²³² Cfr. CUSCITO, *I santi*, 37.

²³³ Cfr. n. 265 *infra* (p. 439).

so già al tempo di Decio o di Valeriano, Eleuterio invece, suo successore, fosse stato ucciso al tempo di Diocleziano²³⁴. È probabile che Mauro, assieme agli altri martiri parentini, fosse stato vittima della persecuzione di Diocleziano. I suoi resti mortali furono sepolti fuori della città, nel cimitero paleocristiano di Cimarè²³⁵, donde furono posteriormente trasportati in città e conservati nella rinnovata «chiesa primitiva». Il trasporto è documentato anche da un'altra iscrizione che parla del trasporto delle reliquie dei martiri a Parenzo. Siccome nell'iscrizione non viene menzionato il nome del martire, è possibile che si riferisca a qualche altro martire parentino le cui reliquie furono allora trasportate in città²³⁶. Non è comprensibile la testimonianza secondo la quale Mauro sarebbe stato trasportato sul luogo dove divenne vescovo e confessore. Da una lettura testuale dell'iscrizione si potrebbe ritenere che egli fu torturato e ucciso nella più antica chiesa paleocristiana²³⁷, ossia sul luogo del probabile arresto, ciò che non corrisponde però alle norme del diritto penale romano e alla prassi al tempo della persecuzione dei cristiani, cioè all'interrogatorio in tribunale (*auditorium*) e all'uccisione nel carcere cittadino ovvero ancor più spesso fuori delle mura cittadine²³⁸.

²³⁴ L'ipotesi è di ŠONJE (*Arheološka istraživanja*, 274; *Le costruzioni preeufrasiene*, 272), accettata da V. JURKIĆ, *Kontinuitet štovanja antičkih kultova u periodu učvršćivanja kršćanstva na području Istre* (La continuità dei culti pagani nel periodo di consolidamento del cristianesimo sul territorio dell'Istria), AV 30 [1979], 208-217, specialmente 215 n. 59. La possibilità che Mauro fosse stato ucciso già al tempo di Decio è stata ammessa anche da BOVINI, *Le antichità (costa istriana)*, 92.

²³⁵ Il cimitero paleocristiano di Parenzo è stato scoperto nel 1893 sul sito dal toponimo Cimarè (da *coemeterium*), ad oriente della città; v. AMOROSO, *L'antico cimitero*; ŠONJE, *Crkvena arhitektura*, 38 s., 214 s., 268; cfr. anche CUSCITO, *Il contributo*, 107 ss.

²³⁶ I.I. X/2, 187: [...] *cuius victricis membra nunc requiescent [i]ntra muros huius civita[ti]s Parent[inae]*. CUSCITO, *Hoc cubile*, 85 s.; *Cristianesimo antico*, 133 s.; *I santi*, 40 ss.; *Martiri*, 117 s.

²³⁷ Questa è la spiegazione dell'iscrizione da parte di ŠONJE, *Arheološka istraživanja*, 274; *I mosaici parietali*, 98; *Crkvena arhitektura*, 23.

²³⁸ Vedi Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 362; tale procedimento contro i cristiani ci viene descritto quasi da tutte le leggende prese fin qui in considerazione. Tuttavia non possiamo del tutto escludere la possibilità dell'uccisione sul luogo del lavoro, come dice letteralmente l'iscrizione. Tale forma di pena ricorda quel-

Il titolo di *confessor*, che veniva adoperato abitualmente per coloro che al tempo delle persecuzioni soffrirono per la fede ma non morirono come martiri, non rappresenta alcun impedimento per una simile interpretazione. Varie fonti della tarda antichità dimostrano che in genere una precisa differenza tra martiri e confessori non era sempre presente e che con questo titolo venivano indicati anche i veri martiri ²³⁹. Che il titolo di *confessor* nel caso di Mauro potesse significare solo martire lo dimostrano anche altre fonti della tarda antichità e del medioevo che ancor prima della sua immagine leggendaria di santo lo indicano come martire, a volte anche come vescovo, ma mai come confessore. Bisogna pertanto ritenere come fonte più antica e più rappresentativa la sua raffigurazione nel mosaico dell'abside centrale della basilica Eufrasiana della metà del sec. VI, di cui si dirà in seguito. Solo di mezzo secolo più recente è la scritta graffita sulla parete dell'abside centrale in cui Mauro viene menzionato come «santo invito» e vescovo locale ²⁴⁰. Secondo la testimonianza del *Liber pontificalis* il papa Giovanni IV (640-642) avrebbe fatto trasportare a Roma i resti mortali di alcuni martiri dalmati e istriani e li avrebbe fatti riporre nella basilica lateranense. Questi santi, e tra di essi

la dell'intimidazione (l'uccisione del delinquente sul luogo del delitto) nota alla legislazione romana almeno dal tempo dei Severi in poi (cfr. *Digesta* 48,19,28,15). Contro questa possibilità parla il fatto che del periodo delle persecuzioni dei cristiani non è noto alcun caso simile. Cfr. JÄGGI, *S. Ilario*, 299 (con l'ipotesi, che anche Ilario fosse ucciso sulla strada *intra muros* della città di Aquileia).

²³⁹ Cfr. CHROMATIUS, *Sermo* 24,3 (p. 365 n. 30; con la chiara distinzione e la differenziazione delle categorie). RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Per una nuova interpretazione*, 447 s. a causa del termine *confessor* espresse il dubbio che si fosse trattato di martire. Esempi di sostituzione dei due termini vengono citati da CUSCITO (*Hoc cubile*, 84 s.; *Cristianesimo antico*, 131) e ŠONJE, *I mosaici parietali*, 98 s. (giustamente respinge i dubbi di Rendić-Miočević). Ipercritica pare a noi l'opinione della CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 175, secondo la quale la datazione dell'episcopato di Mauro all'epoca precostantiniana è un'ipotesi non dimostrata e la qualifica del martire sarebbe stata un'estensione posteriore del titolo del *confessor*, documentato dell'epigrafe).

²⁴⁰ I.I. X/2, 113: ... *Marinus p(res)b(yte)r invicti s(an)c(t)i Ma(u)ri e(piscopi)*. Pur essendo il termine *sanctus* generico, lo si usava infatti sia per i martiri che per i confessori (vedi DELEHAYE, *Sanctus*, passim; AMORE, *Culto*, 38-80). L'epiteto *invictus*, molto raro (ILCV non riporta neppure una analogia), dà l'idea della vittoria nel martirio.

anche s. Mauro, – l'unico martire istriano – sono raffigurati nel monumentale mosaico della cappella di S. Venanzio nella basilica lateranense ²⁴¹. Questa testimonianza non esclude affatto la successiva presenza delle reliquie di Mauro a Parenzo: la collezione lateranense delle reliquie comprendeva infatti solo piccole parti dei resti mortali dei martiri ²⁴². Mauro viene indicato come martire e vescovo, ossia nello spirito della tradizione originale, ancora in due documenti dell'inizio del sec. XI ²⁴³, nonché nella formula di una preghiera dello stesso periodo o forse anche anteriore ²⁴⁴. Dalla seconda metà del sec. X in poi possediamo nu-

²⁴¹ *Liber pontificalis LXXIII* (ed. L. DUCHESNE, p. 330): ...*Eodem tempore fecit ecclesiam beatis martyribus Venantio, Anastasio, Mauro et aliorum multorum martyrum, quorum reliquias de Dalmatias et Histrias adduci praeceperat, et recondit eas in ecclesia suprascripta, iuxta fontem Lateranensem, iuxta oratorium beati Iohannis evangelistae, quam ornavit et diversa dona optulit...* Nel mosaico citato Mauro è raffigurato con sopra l'iscrizione *Scs. Maurus* (così come nella basilica di Eufrazio), in pallio vescovile e con in mano il codice (diversamente nella basilica eufrasiana). Tra gli otto martiri, quattro per parte dalla figura centrale (questa rappresenta Cristo, Maria, gli apostoli Pietro e Paolo, Giovanni Battista e Giovanni Evangelista, il papa Teodoro e Giovanni IV nonché i martiri Venanzio e Domnio), Mauro è il primo a destra della figura centrale e come unico santo non dalmata. Vedi F. BULIĆ - J. BERVALDI, *Kronotaksta solinskih biskupa*, Zagreb 1912-1913, Tav. III; DANIELE, *Mauro di Parenzo* (come alla p. 426 n. 224), 229 s.; G. CUSCITO, *Hoc cubile*, Fig. 6; *I santi*, 46 ss.; cfr. anche SAXER, *L'Istria*, 77 s.

²⁴² ŠONJE, *I mosaici parietali*, 99 s., n. 63. Alle reliquie del martire Mauro a Parenzo si accenna in un documento (falso) del 956 (F. KOS, *Gradivo* II, 404 [313]; Ph. JAFFÉ, *Regesta*, 3677), in un documento del 965(?) (KOS, *Gradivo* II, 410 [321]; KANDLER, *CDI*, A. 966), nella donazione autentica di Ottone II alla chiesa di Parenzo del 983 (MGH *Diplomata* II, 301 [356,38]; KOS, *Gradivo* II, 477 [372 s.]), indirettamente verso l'anno 1000 (il doge veneziano Orseolo II visitò anche *sancti Mauri oraculum* e presenziò al rito in *sancti Mauri aecclesia*; IOHANNES DIACONUS, *Cronaca Veneziana*, ed. MONTICOLA, *Cronache*, 156; KOS, *Gradivo* II, 528 (404; con la data del 998) e nel 1247 quando il vescovo Pagano le raccolse insieme con le reliquie del martire Eleuterio (l'iscrizione è riportata da DEPERIS, *S. Mauro*, 84; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 382; CUSCITO, *I santi*, 49 s.). Nel 1354, quando conquistarono la città, i Genovesi trasportarono le reliquie di entrambi i martiri a Genova e le restituirono solo nel 1934 (CUSCITO, *I santi*, 53 ss.; *Martiri*, 128 s.; CORRAIN, *Resti scheletrici* [con i risultati della ricerca antropologica nel dicembre 1982]).

²⁴³ P. KANDLER, *CDI*, A. 1014 (... *ad honorem sancte Matris ecclesie Parentine, et sancti Mauri sacerdotis, et martyris episcopi*); A. 1017 (... *episcopus de sede s. Mauri*).

²⁴⁴ La preghiera che ricorda il formulario di preghiere a s. Apollinare e al papa Sisto (entrambi vescovi e martiri!) recita: *Deus, qui Beato Mauro Sacerdoti et Martyri tuo virtutem et victoriam tribuisti; praesta, quaesumus, ut dum eius merita veneramus, imita-*

merosi documenti di Parenzo in cui Mauro viene menzionato solo come martire²⁴⁵. Dalla generica indicazione di *martyr* non risulta se l'autore del documento pensasse al martire e vescovo del luogo o al martire leggendario le cui reliquie pervennero miracolosamente a Parenzo da Roma. Dai documenti, provenienti da fuori, dall'ultimo quarto del secolo IX in poi, potremmo supporre che prevalesse sempre più l'immagine leggendaria del martire²⁴⁶.

ri studia valeamus (DEPERIS, *S. Mauro*, 18 s., che giustamente data l'origine della preghiera al tempo in cui l'immagine del santo non emergeva ancora dalla leggenda).

²⁴⁵ Il più noto dei documenti che accennano al martire Mauro è il cosiddetto privilegio di Eufrazio con data fittizia del 543: esso è del sec. XIII, composto da vari contesti, alcuni dei quali risalgono ai periodi anteriori, fino al periodo tardobizantino e a quello protocarolingio, alcune formulazioni addirittura al periodo eufrasiano. Vedi KANDLER, *CDI*, A. 543; KOS, *Gradivo* I, 30 (21-23); B. BENUSSI, *Privilegio Eufrasiano*, *AMSI* 8 (1892), 49-86 (il testo della fonte 49-51); F. CUSIN, *Il «Privilegio Eufrasiano» e la Charta libertatis del comune di Parenzo*, «Archivio Veneto» s. VI, 30 (1942), 65-84 (ricerca di base). Nella parte introduttiva del documento Eufrasiano viene definito come *pastor in Ecclesia B. Mariae Virginis, et S. Mauri martyris, qui pro Christi nomine martyrii palmam non recusavit accipere...* I rimanenti documenti sono citati da: UGHELLI, *Italia sacra* V, 399 ss.; PESANTE, *S. Mauro*, 142 nota 1; DEPERIS, *S. Mauro*, 15; CUSCITO, *I santi*, 47 ss.

²⁴⁶ La testimonianza più antica, e non ancora verificata, è offerta nell'875 circa da USUARDUS, *Nov.* 21(3) (p. 345: *In provincia Histria, passio sancti Mauri martyris*). Questa testimonianza è l'unico contributo indipendente di Usuardus all'agiografia istriana (vedi pp. 140 s., n. 316). Avendo Usuardus in base al *BHL* 5786 per primo inserito anche l'elogio del martire romano Mauro per il seguente giorno calendariale (p. 426 n. 225) si chiede come fosse potuto cadere in tale errore nell'identificazione del martire, ossia di aver inserito 2 elogi di un unico santo (cfr. USUARDUS, ed. J. DUBOIS, p. 121). La fonte a cui si rifa Usuardus nel comporre questo elogio non ci è nota. Essendo risaputo che Usuardus nel raccogliere il materiale si trattenne anche in Friuli (J. DUBOIS, p. 99), nelle vicinanze dell'Istria, si può supporre che fosse venuto a contatto con la (pre)versione della leggenda parentina che doveva dipendere parecchio da *BHL* 5787/8. La formulazione di Usuardus *in provincia Histria* ricorda alquanto quella nella leggenda *iuxta litus Hystriae* (p. 427 n. 226). Tuttavia *BHL* 5787 non pone in Istria la *passio*, bensì solo la *translatio* delle reliquie di Mauro. Probabilmente Usuardus confuse il contenuto di *BHL* 5786 (unica fonte dell'elogio del martire romano Mauro per il 22 novembre) con la tradizione locale relativa al martire istriano (parentino), allora ancora viva e della quale poteva venire a conoscenza nel Friuli. In base a tale contaminazione possiamo spiegarci l'elogio di Usuardus contenente elementi di entrambi i santi: la *passio* in Istria del martire parentino e la data del 21 novembre della leggenda del martire romano sono quindi inutili per lo studio del decoro della persecuzione in Istria. Anche DEPERIS (*S. Mauro*, 22 s.) ritiene come parte autentica della morte del mar-

L'iscrizione sul sarcofago di Mauro fu infatti il principale riferimento nell'interpretazione delle ricerche archeologiche delle fasi più antiche dello sviluppo del centro cristiano di Parenzo. La testimonianza dell'iscrizione, ritrovata nell'altare della basilica, secondo cui Mauro era stato trasportato nel luogo in cui divenne vescovo e martire, ci conduce attendibilmente al luogo della sua attività e (forse anche) del suo martirio, ossia nell'ambito dei più antichi luoghi di culto della comunità cristiana di Parenzo al tempo delle persecuzioni ²⁴⁷.

tire parentino la data del 21 novembre; più prudente fu, giustamente, DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 384. Allo scritto si rifanno anche i calendari liturgici e alcuni altri scritti che derivano per la maggior parte dall'ambito aquileiese (PESANTE, *S. Mauro*, 143 s. n. 1; per il tempo posteriore BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 41, 49; SCALON, *Necrologium*, 356). Degli scritti liturgici non aquileiesi merita particolare attenzione il *Kalendarium Vaticanum praefixum Sacramento Gregoriano* degli inizi del sec. XI con l'elogio che si richiama a Usuardus (*in Hystris civitate sancti Mauri martyris*; AMOROSO, *Le basiliche*, 502; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 384; SAXER, *L'Istria*, 69); uguale elogio è contenuto nel manoscritto vaticano del martirologio di Beda del XI sec. (?) (QUENTIN, *Les martyrologues*, 22; SAXER, *L'Istria*, 69). L'onomastico del vescovo e confessore Mauro il 21 novembre a Verona (MR, Nov. 21[9] [p. 547 e 548 n. 9]) si basa su un errore. Si tratta evidentemente del trasferimento del culto del martire parentino a Verona (il cui culto nel Veneto è dimostrato da *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, ed. *tertia*; p. 144,4-5; 156,15 ss.), dove il martire parentino fu erroneamente incluso nell'elenco dei vescovi veronesi.

²⁴⁷ I primi periodi dell'evoluzione del centro paleocristiano a Parenzo sono noti soprattutto attraverso le ricerche archeologiche del dopoguerra guidate da SONJE. Egli pubblicò i risultati di questa ricerca nei seguenti contributi: *Il complesso; Contributo alla soluzione della problematica del complesso della Basilica Eufrasiana di Parenzo*, «Felix Ravenna» s. III, 46 (1968), 27-65; *Arheološka istraživanja; Predeufrazijske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane; Krstionice; Crkvena arhitektura*, 21-29; *Neki noviji nalazi na području Eufrazijske bazilike u Poreču*, «Jadranski zbornik» 12 (1982-1985), 337-361; *Poreč. Eufrazijska bazilika*, Poreč 1977; *Bizant i crkveno graditeljstvo u Istri*, Rijeka 1981; valide anche le sintesi di BOVINI, *Le antichità (costiera istriana)*, 77-93; CUSCITO, *Hoc cubile*, 87-95; CUSCITO - GALLI, *Parenzo*, 73-79; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 135-144; PRELOG, *The Basilica*. Nuove presentazioni critiche: CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 174-177; *Le «basiliche doppie»*, 121; CAILLET, *L'évergétisme*, 293-296; DUVAL - CAILLET, *La recherche*, 32 s. Di prossima pubblicazione è la monografia della EAVES, *Annulling a Myth*, vogliamo soltanto segnalare i più importanti risultati della ampia tesi (università di Nottingham, 1993), spedita generosamente dall'autrice. Verificando le ricerche anteriori (soprattutto del SONJE), la Eaves vuole dimostrare, che (1) l'esistenza della *domus ecclesiae* a Parenzo non sia provata, bensì sia un «mito», stabilito sulla base dell'interpretazioni insicure, che (2) la cronologia dello sviluppo del centro cristiano, proposta dal SONJE, sia troppo ipotetica per essere utilizzabile, e che (3) l'interpretazione dello

Le ricerche archeologiche nell'ambito della basilica Eufra-siana hanno portato secondo Šonje alla luce tre fasi dell'architettura della tarda antichità; nella terza fase (prima metà del sec. III) fu costruita in questo punto una casa privata con pavimento musivo. Nella parte centrale della casa dalla metà del sec. III in poi incominciarono a radunarsi i cristiani. Così la casa privata diventerebbe una *domus ecclesiae* privata ed il luogo principale per il culto e per il battesimo – che sarebbe l'unico battistero archeologicamente dimostrato in Occidente al tempo della persecuzione dei cristiani ²⁴⁸. In questi luoghi svolgerebbe la sua attività il vescovo Mauro. Resta aperto il problema se la casa fosse di sua proprietà, ma questa possibilità non è da escludere ²⁴⁹. La capienza del luogo di culto (8,5 x 20 m) e del battistero (8,20 x 3 m) indica un'esigua comunità cristiana, di appena qualche decina di fedeli.

Questa ipotetica *domus ecclesiae* privata, come (supposto) luogo del martirio di Mauro, presa indubbiamente di mira e forse anche confiscata ²⁵⁰, sarebbe stata restituita «attraverso le sue preghiere», dopo la pubblicazione degli editti di tolleranza, re-

sviluppo delle varie fasi del centro (piante degli edifici, dettagli edilizi etc.) sia tutt'altro che sicura. Nella critica dei risultati delle ricerche anteriori la Eaves è andata più avanti delle osservazioni critiche, già date da CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 175 ss. Aspettando la prossima pubblicazione della tesi non volevamo prendere in considerazione e valutare i più significativi risultati della ricerca.

²⁴⁸ ŠONJE, *Predefrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufra-siane*, 267 ss.; *Krstonice*, 289-299 e 313 s.; *Crkvena arhitektura*, 22 s. Tesi critica nei confronti della conferma unicamente archeologica della «domus ecclesiae» è stata espressa da DUVAL - CAILLET, *La recherche*, 33 (l'irrisolto problema delle prove archeologiche relative all'uso di culto di un edificio; cfr. anche EAVES, *Annulling a Myth*, 13 ss., 296 ss.); sulla *domus ecclesiae* nelle fonti scritte vedi V. SAXER, *Domus ecclesiae - οίκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen Texten*, «Römische Quartalschrift» 83 (1988), 167-179 e ultimamente EAVES, *Annulling a Myth*, 30 ss. (problemi generali) e specialmente 251 ss. (Parenzo da scartare dell'elenco delle *domus ecclesiae* provate).

²⁴⁹ Cfr. ŠONJE, *Predefrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufra-siane*, 272.

²⁵⁰ Già il primo editto di Diocleziano disponeva tra l'altro la distruzione delle chiese (EUSEBIUS, *HE* 8,2,4; *SC* 55, 7); sulla distruzione e sulla requisizione degli edifici di culto durante le persecuzioni parlano anche l'editto di tolleranza di Galerio ed il cosiddetto editto di Milano (LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 34,4; 48,7 [*SC* 39, 117 s., 133 s.]).

staurata e trasformata in prima chiesa pubblica di Parenzo ²⁵¹. Con questo rifacimento la preesistente *domus ecclesiae* non sarebbe stata ingrandita e si può ritenere che la comunità cristiana nel periodo costantiniano non sarebbe stata sostanzialmente aumentata. In occasione della ristrutturazione sarebbero state incluse nel pavimento musivo della preesistente chiesa romana figure di pesci (come simbolo cristiano?) e sarebbe stato nuovamente modificato e ampliato il battistero ²⁵². Il centro paleocristiano di Parenzo sarebbe stato ricostruito e ampliato appena tre quarti di secolo più tardi, cioè verso la fine del sec. IV. Questo sarebbe stato l'ultimo atto del suo sviluppo, registrato dall'iscrizione sul sarcofago di Mauro. Esso risalirebbe infatti al tempo del trasporto delle reliquie di Mauro nella nuova chiesa, e si tratterebbe dell'atto conclusivo e in un certo qual modo della dedica del nuovo centro cristiano ²⁵³. Dalla testimonianza dell'iscrizione, secondo cui «il luogo era stato raddoppiato» perché fosse più dignitoso, è lecito cercare una spiegazione nel senso spirituale (la dignità del luogo fu «accresciuta» dalla presenza delle reliquie del martire) ²⁵⁴, e in un certo senso anche letteralmente: infatti rispetto alla posizione della chiesa precedente il centro paleocristiano si era ingrandito verso sud e verso ovest, mentre nuovi so-

²⁵¹ Il collegamento *reparata est ecclesia* che ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 272, interpretato nel senso di rinnovamento materiale e spirituale della chiesa parentina, potrebbe riferirsi al suo rinnovamento nel senso giuridico ossia alla restituzione della chiesa confiscata e del suo inventario alla comunità ecclesiale (*restitutio*), come stabiliva il cosiddetto editto di Milano (LACTANTIUS, *De mort. pers.* 48,7-8 [SC 39, 133 s.]).

²⁵² ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 272 ss.; *Krstonice*, 299-302; *Crkvena arhitektura*, 12; *I mosaici pavimentali*, 95 s., 164; PRELOG, *The Basilica*, 81 (foto).

²⁵³ Su questa prima basilica (*haec primitiva ecclesia*) vedi A. ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 274-282; *Crkvena arhitektura*, 23-25; BOVINI, *Le antichità (fascia costiera istriana)*, 77-89; cfr. la posizione critica della EAVES, *Annulling a Myth*, 245 ss.

²⁵⁴ CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 141 riferisce come analoga l'iscrizione musiva nell'abside della basilica dei ss. Cosma e Damiano a Roma con il medesimo significato (ILCV 1784,4: *ex sacro crevit honore locus*).

no il numero, l'estensione e la funzione dei vani. Fu edificata una basilica a tre navate: la navata centrale (*basilica*) come ambiente principale per il culto, la navata meridionale (*martyrium*), dove furono conservate le reliquie di Mauro, e la navata settentrionale (*catechumeneum*) presso la quale fu costruito *ex novo* il battistero²⁵⁵. Tutti gli ambienti ebbero pavimento musivo; con le sette iscrizioni conservate nella navata centrale e nel *martyrium*²⁵⁶ ci viene presentata la comunità cristiana parentina al tempo della costruzione della prima basilica, intorno agli anni settanta del sec. IV²⁵⁷.

Il secondo dei più noti martiri parentini è s. Eleuterio che si commemora il 18 aprile²⁵⁸. Di questo santo, a differenza di Mauro, non possediamo alcuna fonte attendibile dell'antichità o dell'alto medioevo, ed anche posteriormente sono molto rare le testimonianze. La più antica menzione attendibile di questo santo a Parenzo si ritrova solo nell'iscrizione del 1247 in cui si legge che il vescovo di Parenzo di quel tempo, Pagano, ripose insieme le re-

²⁵⁵ ŠONJE, *Predefrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 276 s.; Krstionice, 303-306; cfr. EAVES, *Annulling a Myth*, 245 ss.

²⁵⁶ I.I. X/2, 57-63; ŠONJE, *Predefrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 278; BOVINI, *Antichità cristiane (fascia costiera istriana)*, 81-85; CUSCITO - GALLI, *Parenzo*, 78 s.

²⁵⁷ ŠONJE, *Predefrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 281, ha citato come *terminus post quem* le monete degli imperatori Valente (364-378) e Graziano (367-383), come *terminus ante quem* invece la legge di Teodosio sulla proibizione del trasferimento dei resti mortali dei martiri che raccomandava la venerazione di essi nelle cappelle mortuarie (*martyria*); *Codex Theodosianus* 9,17,7 (386): *Humatum corpus nemo al alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. Habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit addant quod voluerint fabricarum*. Si tratta ovviamente di una delle numerose leggi del tardo impero che non venivano mai rispettate. Proprio nell'ultimo quarto del IV secolo e nel V secolo avvennero i più frequenti trasporti dei resti mortali dalle tombe originarie (cfr. DELEHAYE, *Les origines*, 54 ss.). CUSCITO, *Un nuovo nome nella serie dei vescovi di Parenzo*, AMSI 31 (1983), 126 è del parere che il costruttore del complesso basilicale fosse Giuliano, il quale fu molto probabilmente vescovo di Parenzo e che RUFINUS, *HE* 11,28 (GCS 9/2, 1034,13 s.; cfr. E. HONIGMANN, *Julien de Parenzo évêque istrien du IV^e siècle*, RSCI 3 [1949], 1-8) cita come il diacono che al tempo di Giuliano Apostata in Egitto curò il trasferimento delle reliquie.

²⁵⁸ DEPERIS, *S. Mauro*, 79-85; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 386-388; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 79-85; *Martiri*, 127 ss.; NEŽIĆ, *Istarska crkva jedna*, 27-29; *Istarski sveci*, 265 s.; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 101 s.

lique di s. Mauro e di s. Eleuterio ²⁵⁹. Appena un po' più tarda, del 1277, è la sua immagine sul ciborio dell'altare maggiore in cui è raffigurato come vescovo ²⁶⁰.

Più antichi del culto di s. Eleuterio nella cattedrale di Parenzo sono gli accenni della venerazione di questo santo nel circondario della città. La chiesa di S. Eleuterio, situata nei paraggi dell'antico cimitero, viene menzionata negli anni 1183 (la menzione si riferisce agli avvenimenti degli anni 1158 e 1160) e 1225. La chiesa fu distrutta agli inizi del sec. XV, e nel 1488 sostituita da una nuova cappella, edificata non sul posto della precedente bensì nelle sue vicinanze. Considerando la posizione della primitiva chiesa di S. Eleuterio vicino al cimitero paleocristiano anche al tempo in cui questo fu abbandonato, è lecito ritenere che si tratta di continuità dell'edificio cultuale (cappella cimiteriale) della tarda antichità e che dietro questo culto si nasconde il martire locale, sepolto in questo punto fino al trasferimento delle sue reliquie nella cattedrale nel 1247 ²⁶¹.

Nella tradizione locale e nella liturgia della chiesa parentina Eleuterio appare quindi come vescovo e martire ²⁶². Questa tradizione è indubbiamente molto controversa. La data della festività del 18 aprile corrisponde a quella del martire e vescovo Eleuterio a Roma, menzionata già dal Martirologio Geronimiano ²⁶³. Di questo martire si è conservata la leggenda in più varianti: secondo una variante appare come un vescovo illirico il quale subì il martirio al tempo di Adriano ²⁶⁴. È evidente pertanto che né la da-

²⁵⁹ DEPERIS, *S. Mauro*, 84; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 382; CUSCITO, *I santi*, 49 ss.; *Martiri*, 124.

²⁶⁰ PRELOG, *Poreč*, 106; CUSCITO, *I santi*, 38 fig. 3.

²⁶¹ AMOROSO, *L'antico cimitero*, 517; DEPERIS, *S. Mauro*, 82 s.; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 386 s.; BABUDRI, *Le antiche chiese*, 172; CUSCITO, *Il contributo*, 109; *I santi*, 56 ss. Nel 1354 le reliquie di s. Eleuterio assieme a quelle di s. Mauro furono sottratte dai Genovesi; furono restituite nel 1934 (cfr. p. 432 n. 242).

²⁶² Cfr. DEPERIS, *S. Mauro*, 82.

²⁶³ MH, 196: *Romae Eleuteri episcopi et Anteeae matris eius*. Vedi anche MH, 197 n. 21.

²⁶⁴ QUENTIN, *Les martyrologes*, 256 s.; MR, 144, n. 2; F. CARAFFA, BS 4 (1964),

ta della festività né la funzione vescovile hanno qualche rapporto con questo santo. Anche nel caso di Eleuterio possiamo constatare che a Parenzo non si sviluppò una originale leggenda ma che vi è stata adattata quella di un martire omonimo. Perciò la data della festività e l'identificazione di questo martire (vescovo) sono del tutto inattendibili ²⁶⁵. Per quanto riguarda Eleuterio parentino possiamo dire soltanto che era un martire del luogo di cui si sono conservati solamente il nome ed il culto locale.

Altrettanto controverse sono le fonti per lo studio del gruppo dei santi Giuliano e Demetrio ²⁶⁶. Di essi non ci resta alcuna testimonianza dell'antichità e dell'alto medioevo. Le fonti più antiche sono i dati della consacrazione dell'altare, del deposito delle reliquie l'8 maggio 1133 ²⁶⁷ e l'immagine musiva nel lato orientale del ciborio nel duomo del 1277 da cui si deduce che si tratta di martiri del luogo, laici o chierici minori, venerati nel duomo parentino ²⁶⁸. Molto di più ci è dato di sapere da uno scritto anonimo, probabilmente posteriore al 1354 (il manoscritto conservato è della fine del sec. XIV), in cui si descrive il trasporto delle reliquie dei martiri Giuliano e Demetrio. Eccone il riassunto ²⁶⁹:

1012-1016; cfr. pp. 37 s., n. 27.

²⁶⁵ Cfr. DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 388; propendevano per il vescovato del successore del martire Mauro DEPERIS, *S. Mauro*, 82 e ŠONJE, *Arheološka istraživanja*, 274; *Predeufrazijske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 272.

²⁶⁶ DEPERIS, *S. Mauro*, 101-116; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 389-393; LANZONI, *Le diocesi*, 850 s.; NIERO, *Giuliano e Demetrio*, BS (1965), 1223 s.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 147 s.; NEŽIĆ, *Istarska cerkva jedna*, 29 s.; *Istarski sveci*, 266.

²⁶⁷ DEPERIS, *S. Mauro*, 111; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 392.

²⁶⁸ PRELOG, *Poreč*, 107; *The Basilica*, 27; DEMUS, *The ciborium mosaics*, 238.

²⁶⁹ Lo scritto dal titolo *De revelatione inventione et translatione sanctorum martyrum Iuliani et Demetri quorum corpora sunt in Parentio*, è già da lungo tempo noto nella traduzione italiana (MANZUOLI, *Vite et fatti*, 80-85) e fu pubblicato la prima volta da PESANTE, *Celebrando il M.R. Pre Tommaso Franca la sua prima messa*, Parenzo 1890, 9-13; lo scritto è riportato esattamente in DEPERIS, *S. Mauro*, 102 ss.). Che lo scritto sia posteriore al 1354 (la presa di Parenzo da parte dei Genovesi ed il sequestro delle reliquie di s. Mauro ed Eleuterio) risulta da due passi. In *lect. 1* (p. 9) si accenna che gli scritti su Giuliano e Demetrio furono distrutti *tempore cladis Parentii civitatis*; in *lect. 4* (p. 11) si tende a escludere che il corpo di s. Mauro riposasse nella cattedrale di Parenzo al tempo della composizione dello scritto (... *ad ipsum festum sancti Mauri, qui pri-*

Un tempo visse un vescovo parentino, molto benemerito, che venerava con grande devozione le reliquie dei martiri Giuliano e Demetrio. Queste erano allora riposte nella cappella vescovile di S. Nicolò. Dopo un lungo tratto di tempo (*tractu temporis longevi*), al tempo del vescovo parentino Fulcherio ²⁷⁰ i due martiri, la cui la memoria era già svanita *longitudine nimia et temporum varietate*, comparvero in tre apparizioni al sagrestano della cattedrale parentina Tommasino da Buie, della diocesi di Cittanova, uomo molto devoto. Gli dissero che le loro immagini gli sarebbero apparse la mattina seguente sulla parete della cappella nel palazzo vescovile (allora cappella di S. Nicolò, poi dedicata a Maria Maddalena) sopra l'altare in immagini musive con nomi soprascritti ²⁷¹. Ciò si avverò e Tommasino avvertì il vescovo dell'avvenuto miracolo. Essendosi raccolta in chiesa per la festa di s. Mauro una grande moltitudine di fedeli, si avviaron tutti, con in testa il vescovo e i chierici, verso la cappella, dove si scoprirono le immagini musive con i nomi soprascritti ²⁷². Nell'altare della cappella il vescovo sopradetto e i chierici trovarono le reliquie dei due martiri ed il giorno 22 novembre il vescovo le fece trasportare nell'altare maggiore collocandole accanto alle reliquie di 12 sante (scoperte in questa occasione), raffigurate nel sottarco dell'abside sopra l'altare maggiore ²⁷³. Per intercessione di queste reliquie avvennero molti miracoli: uno di questi avvenne quando durante la festa dei due martiri i fedeli pregavano in chiesa per la liberazione di Gerusalemme, secondo le intenzioni del papa Innocenzo ²⁷⁴. Un ragguardevole cittadino, Ventura, rivolse ai martiri una fervi-

die istorum sanctorum martirum inventionem colitur... quoniam tunc ipsius corpus ibidem quiescebat...).

²⁷⁰ P.B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbonae 1873, 799 (lo datava all'incirca al 1200-1214); BABUDRI, *I vescovi*, 221 s. (1200 - 1216 [1219]).

²⁷¹ *Lectio 3* (p. 11): *Videbuntur nanque in mane nostre ymagines cum scriptis nostris nominibus in pariete predictae Capelle episcopalis palatii supra altare depicte, more mosayco, que nunquam fuerunt vise ab homine.*

²⁷² *Lectio 4* (p. 11): *... viderunt omnes qui aderant per nimia letitia lachrimantes, ipsum mirificum signum predictarum ipsarum ymaginum more mosayco depictarum, cum suis nominibus suprascriptis... Queste immagini pare esistessero ancora al tempo dell'origine dello scritto, nella seconda metà del sec. XIV; cfr. lectio 5 (11); Et ipsas picturas que et modo usque apparent.*

²⁷³ *Lectio 5* (12): *... in altari maiori secus quedam duodecim vascula reliquiarum duodecim sanctorum videlicet Euphemie, Tecla, Valerie, Felicitatis, Perpetue, Agathe, Agnetis, Cecilie, Susanne, Eugenie, Iustine et Basilisse: que eminenter in circulis sunt depictae, ad chuliam altaris maioris prefate ecclesie: que tunc scilicet reliquie, in ipso altari fuerant invente. L'autore non rispetta l'ordine delle imagines clipeatae; cfr. I.I. X/2, 83; PRELOG, *The Basilica*, 19, 64-65 (*Die Euphrasius Basilika von Poreč*, Zagreb 1986, 32-36); cfr. n. 286 *infra*.*

²⁷⁴ *Lectio 6* (p. 12): *... clerus et populus ex constitutione domini papa Innocentii*

da preghiera e guarì istantaneamente da una grave malattia. Il lume che un tempo ardeva nella citata cappella davanti alle reliquie dei due martiri si accese spontaneamente. Entrambi i miracoli furono visti da numerosi testimoni.

Lo scritto pone una serie di problemi complessi. La testimonianza sulla scoperta delle reliquie dei due santi agli inizi del sec. XIII con nomi che ci ricordano martiri noti, suscita già di per sé forti dubbi sulla sua autenticità ²⁷⁵. Lo scritto contiene tuttavia una particolarità che, assieme ai risultati delle ricerche archeologiche, ci aiuta a determinare con sufficiente attendibilità la durata nel tempo ed il compito del culto dei due santi a Parenzo. L'anonimo scritto riferisce infatti sulla scoperta delle immagini dei due martiri con soprascritti i nomi fino allora ignote. Nella storia del complesso ecclesiale della basilica Eufrasiana si conoscono solo due vescovi committenti delle immagini musive: in primo luogo il costruttore della chiesa, Eufrazio, della metà del sec. VI, e dopo di lui solamente Ottone, della seconda metà del sec. XIII, che però non ci interessa in quanto visse posteriormente ²⁷⁶. L'unico committente possibile di queste immagini musive resta pertanto Eufrazio, che evidentemente si cela, all'inizio dello scritto, dietro l'anonima menzione di vescovo parentino ²⁷⁷. Questa supposizione è confermata dalle ricerche archeologiche, da cui si rileva che il palazzo vescovile con la cappella di S. Nicolò (denominata anche capella di Maria Maddalena) fu costruito al tempo

flectunt genua, orantes pro recuperatione terre sancte Hierosolime... La relazione si riferisce evidentemente al papa Innocenzo III (1198-1216) al tempo del quale avviene la quarta crociata (1202-1204).

²⁷⁵ LANZONI, *Le diocesi*, 851, il più pungente critico di questa relazione, riteneva che dietro a questi due santi si nascondesse il culto di due martiri orientali, di Giuliano da Anazarbo e di Demetrio di Salonicco, che all'inizio del XIII sec. con il ritrovamento delle reliquie si estese probabilmente in Istria. Anche TAVANO, *Mosaici parietali*, 269, ritiene trattarsi di due martiri stranieri.

²⁷⁶ Cfr. DEMUS, *The ciborium mosaics*; TAVANO, *Mosaici parietali*; PRELOG, *The Basilica*, 26 ss.

²⁷⁷ DEPERIS, *S. Mauro*, 10 s.; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 391.

del vescovo Eufrazio²⁷⁸. Si tratta evidentemente di due immagini musive di santi del complesso eufrasiano che a causa della loro posizione e soprattutto per essere state del tutto ricoperte dalla fuliggine delle candele accese lungo diversi secoli, andarono col tempo in oblio e le «scoprì» nuovamente il sagrestano della cattedrale all'inizio del sec. XIII. Esistevano evidentemente ancora nel sec. XIV, poi furono distrutte, sicché oggi non ve n'è più alcuna traccia. La supposizione che si tratti di opera eufrasiana è avvalorata anche dalla testimonianza relativa ai nomi soprascritti dei due santi sopra i ritratti. In questo modo Eufrazio, tranne che nei ritratti sulla destra del mosaico absidale, raffigurava i santi ed i gruppi di santi nello spirito del suo tempo²⁷⁹. Questo fatto, ossia l'esistenza dei ritratti di santi dal sec. VI in poi e la scoperta delle reliquie nella cappella (si vede che era originariamente dedicata a questi due martiri ma la memoria della consacrazione a loro col tempo svanì) fa ritenere che si tratti probabilmente di due martiri locali. Ed è proprio la testimonianza sulla scritta sopra i ritratti che avvalora la supposizione che i due martiri si chiamassero probabilmente Giuliano e Demetrio. Richiamano il nome di Giuliano anche due vescovi parentini, uno dell'ultimo quarto del sec. IV e l'altro della metà del sec. IX²⁸⁰. Questa supposizione sembra più probabile di quella secondo la quale il vescovo Fulcherio, alla scoperta delle reliquie dei due ignoti martiri, le avreb-

²⁷⁸ ŠONJE, *I mosaici parietali*, 72-73, 118, 130; Bizant (come alla p. 434 n. 247), 11 s.; *Crkvena arhitektura*, 34-36; *Biskupski dvor gradjevnog sklopa Eufrazijeve bazilike u Poreču*, «Peristil» 25 (1982), 5-32; L. BERTACCHI, *Contributo allo studio dei palazzi episcopali paleocristiani; casi di Aquileia, Parenzo e Salona*, AqN 56 (1985), 361-412, specialmente 384-400 (con la tesi secondo cui il palazzo vescovile fu costruito prima di Eufrazio, all'incirca nella seconda metà del sec. V). Al tempo di Eufrazio avviene la costruzione della chiesa di S. Agnese a Muntajana a nord-est di Parenzo con la pianta molto simile a quella del palazzo vescovile (brevemente BRATOŽ, *The development*, 2372, con la pianta e la bibliografia particolareggiata nella n. 71).

²⁷⁹ DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 392.

²⁸⁰ Per entrambi i vescovi vedi HONIGMANN, *Julien de Parenzo* (come nella n. 257), 7 e CUSCITO, *Un nuovo nome* (come alla p. 437 n. 257), 126 s. Al nome del martire Giuliano richiama anche l'iscrizione del VII sec. (?) nell'abside della cattedrale in cui è menzionato un certo *Iulianus* (I.I. X/2, 157).

be attribuite a due martiri giunti erroneamente in contatto con l'Istria. Il primo, Giuliano, è collocato erroneamente dal Martirologio Geronimiano in Istria, ed il secondo viene menzionato dal medesimo martirologio nel giorno della festività dei due martiri parentini ²⁸¹.

Tarde e inattendibili sono poi le fonti per la conoscenza dell'altra coppia di santi parentini, Proietto e Accolito ²⁸². Le fonti più antiche che confermano più attendibilmente il culto di questi due santi a Parenzo sono del 1277: e precisamente i loro ritratti musivi sul lato settentrionale del ciborio dell'altare maggiore nella basilica eufrasiana con la scritta (Proietto è raffigurato come vescovo, Accolito come giovane laico) ²⁸³ e l'iscrizione del vescovo

²⁸¹ L'ipotesi è di DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 392 s. Fulcherio avrebbe scelto per il primo martire il nome da Giuliano, che MH pone al 12 agosto (MH, Aug. 12, p. 436), e lo colloca erroneamente in Istria (v. pp. 140 ss., n. 316 [a]). Tuttavia l'errore fu corretto già dagli autori dei martirologi storici che erano nel medioevo, soprattutto quello di Usuardo, molto più diffusi di quello di MH. Il nome per il secondo martire pare scelto da Demetrio, citato da un manoscritto MH (*Codex Epternacensis*) per il 22 novembre con l'elogio *et in Ostea Demetri* (MH, 612). DELEHAYE sottolinea la possibilità della trasformazione *et in Ostea* in *et in Istria*, ma questa possibilità non è confermata da nessun manoscritto.

²⁸² DEPERIS, *S. Mauro*, 89-99; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 388 s.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 147; NEŽIĆ, *Istarska crkva jedna*, 29; *Istarski sveci*, 266.

²⁸³ PRELOG, *Poreč*, 106 s.; *The Basilica*, 27; DEMUS, *The ciborium mosaics*, 238, 243 (B); G. LUCCHESI, *Proietto, vescovo di Imola*, BS 10 (1968), 1182 (che identifica il vescovo Proietto raffigurato a Parenzo come vescovo di Imola, secondo la nostra opinione senza alcun fondamento). Non giustificata è l'opinione di Prelog, secondo cui nel caso di Accolito non si tratta di nome del santo, bensì di titolo di grado inferiore tra i chierici di un martire ignoto che compare assieme a Proietto. A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 101, ha giustamente sottolineato che nelle fonti il martire compare solo come Accolito; se si trattasse di titolo gerarchico, vi sarebbe stato aggiunto anche il nome, quale risulta nelle due iscrizioni graffite nella parete dell'abside del sec. VII(?) dove si legge *Mauricius acolitus* e *Basilius ac(o)l(uthus)* (I.I. X/2, 161; 174; CUSCITO, *Gradi e funzioni ecclesiastiche nelle epigrafi dell'Alto Adriatico orientale (sec. IV-VI)*, AAAd 6 [1974], 241, n. 91; 248, n. 66 s.). Questo titolo appare sempre accanto al nome del portatore anche nelle iscrizioni paleocristiane altrove (cfr. ILCV 1249-1257). Essendo questo nome così raro (nella raccolta ILCV è citato uno solo caso [nr. 386 a, di Benevento]) e contenendo un determinato significato, secondo l'adattamento della leggenda di Proietto di Clermont fu trasposto nel nome di *El(p)idio*, così si chiamava l'accompagnatore del vescovo il quale da abate fu «degradato» ad accolito. L'iscrizione del 1729 ci informa ad esempio (DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 389): *Apparuerunt praedictorum sanctorum Proiecti et Elidi acolithi reliquiae*.

Ottone che ci riferisce che il detto vescovo il 9 maggio 1277 collocò le loro reliquie nelle vicinanze dell'altare maggiore. Le reliquie dei due martiri vengono menzionate anche negli anni 1361, 1363, 1622, 1729 e 1847²⁸⁴.

Essendosi persa ogni tradizione locale di questi due martiri, a Parenzo si arrivò per tempo all'adattamento della nota leggenda del vescovo e martire Proietto di Clermont²⁸⁵. L'immagine stessa di Ottone sul ciborio risulta eseguita sotto la suggestione di questa leggenda. Per quanto riguarda il giorno della festività prevalse il 25 gennaio, come per il santo di Clermont²⁸⁶. Essendo impossibile che le reliquie dei due martiri giungessero da Clermont a Parenzo prima del 1277, o anche più tardi²⁸⁷, si può supporre che si tratta di due martiri locali di cui si è conservato solo il nome. Pertanto, come nel caso di Mauro ed Eleuterio, la chiesa si appropriò della nota leggenda straniera adattandola ai propri scopi.

Riepilogando il discorso sulle figure dei martiri parentini constatiamo che è dimostrata con certezza solo l'autenticità del

²⁸⁴ DEPERIS, *S. Mauro*, 96 ss.; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 389.

²⁸⁵ La leggenda (BHL 6916; vedi anche MR 34, 35 n. 3 e G. MATHON, BS 10 [1968], 1184-1185) è adattata, come quella di Mauro, alle esigenze parentine, con una breve aggiunta alla fine. Mentre la leggenda si conclude con il pensiero: *Perseverat hodie ostensa per Projectum virtus Altissimi, non solum in territorio urbis Arvernicae, sed etiam ubicumque in honore illius sanctae conduntur reliquiae* (Vita s. Proiecti 25; AA SS Jan. III [1963], 250), MANZUOLI, *Vite et fatti*, 88, ha inserito l'aggiunta che il santo non è onorato solo a Clermont «ma ancora in Parenzo dove riposano le sue Sante Reliquie». MANZUOLI, *Vite et fatti*, 85-88 mentre ci informa della «variante» istriana della leggenda, in contrasto con il titolo (p. 85) nomina quale accompagnatore di Proietto l'abate Marino mentre Accolito non viene nominato in nessun luogo. Evidentemente l'adattamento si differenzia dall'origine della variante della leggenda istriana di s. Mauro. La differenza della leggenda di s. Mauro sta anche nel fatto che non riferisce nulla sul trasferimento delle reliquie da Clermont a Parenzo. Ciò che ci riferisce in merito FERRARIUS (AA SS Jan. III, 248; cf. anche DEPERIS, *S. Mauro* e DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 388) è del tutto inaffidabile.

²⁸⁶ DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 389; NEŽIĆ, *Istrska crkva jedna*, 29.

²⁸⁷ DEPERIS, *S. Mauro*, 92 ss.; le fonti dell'ambito francese non solo escludono questo trasferimento delle reliquie ma anche il confronto tra le reliquie dei martiri di Clermont con quelle di Parenzo mostrano per di più un diverso modo di esecuzione capitale. Mentre i due martiri di Clermont furono decapitati, i due martiri parentini sarebbero morti sul rogo.

vescovo e martire Mauro, documentata da fonti antiche. Per i rimanenti cinque martiri (Eleuterio, Giuliano e Demetrio, Proietto e Accolito) possediamo attendibili menzioni nelle fonti solo dall'alto medioevo in poi, ma per nessuno prima della metà del sec. XII. Di fronte alle menzioni così tarde è possibile annoverare questi cinque santi tra i martiri parentini del tempo di Diocleziano, oppure si tratta del culto di martiri importato da fuori? Per la conferma dell'ipotesi che si tratterebbe di martiri locali sono determinanti due fonti della tarda antichità e precisamente i resti delle cappelle cimiteriali nel cimitero paleocristiano e in modo particolare le immagini dei martiri sui mosaici parietali della basilica Eufrasiana. Durante gli scavi nel sito del cimitero paleocristiano a oriente della città furono scoperte nel 1893 le fondamenta di cinque celle (*cellae memoriae, martyria*) decorate a mosaico: si tratta certamente di celle sopra le tombe dei martiri locali²⁸⁸. Il fatto che il numero delle celle sia inferiore di una unità rispetto al numero complessivo dei martiri locali è facilmente spiegabile. Può darsi che qualche cella non sia stata ancora scoperta, o che in qualcuna di queste riposassero i resti mortali di due martiri, morti e sepolti insieme²⁸⁹. Una cella «manca» ancora più probabilmente per il fatto che le reliquie del martire Mauro – santo di indiscusso primato – furono trasportate per prime, anteriormente all'anno 400, in città, mentre gli altri martiri, evidentemente nello spirito della legge di Teodosio del 386²⁹⁰, vennero venerati sul luogo della loro sepoltura. Anche i resti di questi martiri vennero successivamente trasportati in città, in parte, probabilmente, già al tempo della costruzione della basilica preeufrasiana, nella prima metà del sec. V²⁹¹ e durante la costruzione della basilica Eufrasiana verso la metà del sec. VI.

²⁸⁸ AMOROSO, *L'antico cimitero* (specialmente lo schizzo nel supplemento dopo la p. 540, ristampato in CUSCITO, *Il contributo*, 108); BABUDRI, *Le antiche chiese*, 160-167; SONJE, *Crkvena arhitektura*, 38 s., 214 s.

²⁸⁹ AMOROSO, *L'antico cimitero*, 511; BABUDRI, *Le antiche chiese*, 162.

²⁹⁰ *Codex Theodosianus* 9,17,7 (386); cfr. p. 437 n. 257.

²⁹¹ Cfr. n. 295 e 296 *infra*.

Forza espressiva ancor maggiore hanno le raffigurazioni dei martiri nei mosaici parietali della basilica Eufrasiana²⁹². Come ci mostrano i mosaici absidali conservati frammentariamente, nelle navate laterali della basilica erano venerati i santi il culto dei quali pervenne a Parenzo da fuori, quasi certamente da Ravenna. Il culto dei martiri orientali Cosma e Damiano, raffigurati nell'abside settentrionale o sinistra, si diffuse in Italia, e più vicino, a Ravenna e a Grado, tra gli anni 530 e 550, mentre Apollinare (?) e Severo, raffigurati nell'abside meridionale o destra, sono santi ravennati²⁹³. L'altare maggiore era invece dedicato prevalentemente al culto della Madonna e dei martiri locali le cui reliquie si conservano nell'altare. Le dodici martiri raffigurate nei medaglioni del sottarco absidale sopra l'altare rappresentano il corteo della Madonna. Anche nella scelta e nel modo di raffigurare le sante si notano influssi aquileiesi (s. Eufemia) e soprattutto ravennati²⁹⁴. Per quanto riguarda le reliquie di almeno alcuni santi locali – non solo le reliquie di Mauro – si sa per certo che erano collocate già nella basilica preeufrasiana. E lo confermano non solo le ricerche archeologiche²⁹⁵ ma anche l'iscrizione musiva eufrasiana nell'ab-

²⁹² La bibliografia sui mosaici parietali della basilica eufrasiana è molto ricca; vedi ŠONJE, *I mosaici parietali*, 88-89 (n. 48; elenco di circa 50 titoli); dopo questo saggio PRELOG, *The Basilica*, 18-25, 49-75 e TERRY - MUHLSTEIN, *New documentary evidence*, 1047 ss.

²⁹³ TAVANO, *Mosaici parietali*, 266-269; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 114; PRELOG, *The Basilica*, 22 (Ursus in luogo di Apollinaris) e 49-51.

²⁹⁴ TAVANO, *Mosaici parietali*, 260 s.; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 111-113. Di queste 12 martiri con iscrizioni (I.I. X/2, 83) ben 9 sono raffigurate tra le 22 martiri nella teoria trionfale delle accompagnatrici di Maria nella basilica di S. Apollinare Nuovo a Ravenna, 5 di queste sono invece raffigurate tra le 6 martiri nella cappella del palazzo arcivescovile di Ravenna (DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 392; *Les origines*, 327), le reliquie delle 4 sarebbero state probabilmente custodite nella chiesa di S. Stefano a Ravenna (AGNELUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* 72 [ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH Scriptores rerum Langob. et Italicarum*, 328,4]: *Collocavit... merita... sanctae Agathae, sanctae Eufimiae, sanctae Agnetis, sanctae Eugeniae...*). Sul ritrovamento leggendario delle reliquie nell'altare maggiore della basilica eufrasiana, che del resto non viene citato in alcuna altra fonte, vedi p. 440 n. 273. A s. Agnese era consacrata la chiesa di Muntajana (vedi p. 442 n. 278).

²⁹⁵ ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 297 s.; *Crkvena arhitektura*, 26.

side, in cui il vescovo e costruttore della nuova basilica informa che la chiesa preesistente si trovava in condizioni molto precarie e che si reggeva in piedi solo in grazia della forza miracolosa dei santi presenti ²⁹⁶. Il culto di questi martiri passò dalla basilica preeufrasiana in quella eufrasiana mantenendo la forma privilegiata accanto a quello della Madonna. Nel mosaico dell'abside centrale sono raffigurati quattro santi locali le reliquie dei quali erano molto probabilmente conservate già allora nell'altare maggiore o nelle sue prossime vicinanze. Di questi è identificabile con certezza solo Mauro (con l'iscrizione), l'unico santo ritratto accanto alla Madonna in trono. Resta ancor sempre aperto il problema dell'identificazione dei tre santi raffigurati alla destra della Madonna che eccezionalmente non portano iscrizioni. Essendo certo che il mosaico è in questa parte ancora integro, che cioè non è stato sottoposto al troppo arbitrario o troppo poco professionale intervento del restauratore ²⁹⁷, resta aperto il problema del motivo per il quale Eufrazio non facesse apporre a questi tre santi l'iscrizione come invece fece per tutti i rimanenti ritratti dei santi e come era abitudine ²⁹⁸. Ogni ricerca di soluzione si conclude in congetture ²⁹⁹ (illustrazioni n. 17 e 18).

²⁹⁶ I.I. X/2, 81,4: *sed meritis tantum pendebant putria tecta*. L'espressione *merita* può significare qui la forza miracolosa dei santi, oppure è metonimia per le reliquie dei martiri; cfr. *ILCV* 1992,4 ed il citato di Agnello (n. 294).

²⁹⁷ ŠONJE, *I mosici parietali*, 81 ss.; CUSCITO, *Il contributo*, 113 ss.; ultimamente TERRY - MUHLSTEIN, *New documentary evidence*, 1052 (opera di restauro del prof. Borina 1893-1894).

²⁹⁸ Come esempio vorremmo citare le raffigurazioni musive dei santi con i nomi soprascritti nelle basiliche ravennati del VI sec. (S. Apollinare Nuovo, S. Vitale e la cappella del palazzo arcivescovile), la basilica di S. Prisca a Capua (V-VI sec.) e la cappella di S. Venanzio nella basilica lateranense del VII sec. (vedi DELEHAYE, *Les origines*, 255, 302, 326 s.).

²⁹⁹ La più semplice ma non soddisfacente risposta alla domanda sull'«anonimato» dei tre santi nel mosaico è che Eufrazio avesse fatto raffigurare tre martiri di cui si sono conservate solo le reliquie mentre il loro nome era caduto in oblio (POGATSCHNIG, *Parento*, 49; CUSCITO, *Testimonianze*, 637, accetta con riserva tale congettura). Se fossero raffigurati tre martiri anonimi non sarebbero comprensibili le differenze (il mediano infatti si differenzia sostanzialmente dagli altri due, vedi n. 303). Non possiamo immaginare che nel continuativo sviluppo del cristianesimo a Parento, documentato

Dalla composizione del mosaico risulta che si tratta probabilmente della raffigurazione di tre santi locali; a sinistra (nord) della Madonna sono infatti raffigurati Mauro ed i dignitari ecclesiastici del luogo ancora viventi. Poiché la raffigurazione dei santi forestieri senza scritta non avrebbe senso, è opportuno il loro paragone con la tradizione locale. Per quel che riguarda Giuliano e Demetrio sappiamo che erano raffigurati nella cappella del palazzo vescovile, dove si conservavano le loro reliquie, per cui non si possono prevedere i loro ritratti nel mosaico absidale³⁰⁰. Perciò rimangono come potenziali santi ritratti Eleuterio, Proietto e Accolito. Il numero di questi santi ritratti corrisponde perfettamente anche alla tradizione locale, per cui è lecito identificare i tre santi citati con i tre ritratti. Anzi, l'identificazione è tanto più lecita avendo il vescovo Ottone desiderato raffigurare nei ritratti del ciborio dell'altare maggiore del 1277 le immagini ed il concetto fondamentale del mosaico absidale che era ai suoi tempi evidentemente molto offuscato un po' a causa del deterioramento ma soprattutto per il fatto che era ricoperto di fuliggine dovuta alle candele accese (per sette secoli) sull'altare³⁰¹. Pertanto fece rappresentare nuovamente sul ciborio l'Annunciazione, uno dei temi principali del mosaico Eufrasiano, ed i ritratti dei santi locali, con l'unica differenza che aggiunse loro i nomi e che ai quattro martiri ritratti (Mauro, Eleuterio, Proietto, Accolito) ne aggiunse due (Giuliano e Demetrio)³⁰² le reliquie dei quali erano state trasportate nell'altare maggiore agli inizi del sec. XIII. D'ora in poi l'i-

anche dalle ricerche archeologiche, fossero caduti in oblio i nomi dei tre martiri. È noto che nella tradizione cristiana compare l'anonimato dei martiri (*martyres, quorum nomina Deus scit*) solo trattandosi di grande numero di vittime morte improvvisamente (cfr. *MH*, Feb. 17 [102]; *Mai* 12 [249]; *Iun.* 22 [330]; *Oct.* 9 [547]). È difficile immaginare che la comunità cristiana parentina avesse nell'alto o addirittura nel basso medioevo «battezzato» questi martiri con i nomi di santi che non hanno rapporto con l'Istria (ad esempio Proietto e Elpidio) ossia con nomi molto rari (Accolito).

³⁰⁰ Vedi *supra* p. 439 n. 269 e p. 442.

³⁰¹ CUSCITO - GALLI, *Parentino*, 88 s.; TAVANO, *Mosaici parietali*, 272 s.; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 74; PRELOG, *The Basilica*, 26 s.

³⁰² PRELOG, *The Basilica*, 27, 78-79.

identificazione si basa solo su congetture e nessuna delle ipotesi finora proposte ha avuto consenso unanime tra gli studiosi ³⁰³.

Essendo il numero dei santi ritratti corrispondente alla tradizione locale e non essendo (seppur modestamente delineate) le caratteristiche dei santi in contrasto con la tradizione, è lecito ritenere martiri locali. La comunità cristiana a Parenzo perse al tempo della persecuzione dei cristiani sei dei suoi membri: il vescovo Mauro e cinque chierici minori o laici ³⁰⁴. Nulla si sa del loro martirio ³⁰⁵. La memoria di questi martiri sbiadì per tempo sicché oltre ai nomi non rimase nulla. Come nel caso del vescovo e martire Mauro, si arrivò all'adattamento della leggenda dell'omo-

³⁰³ Dei tre santi a destra del mosaico (a sinistra della Madonna sul trono; vedi PRELOG, *The Basilica*, 68-69) il primo e il terzo sono raffigurati quasi come s. Mauro: in tunica bianca con la fascia purpurea e nel pallio bianco; questo ricopre anche le mani reggenti la corona con gemme (*corona martyrii*); calzano sandali senza calze. In modo uguale sono vestiti tutti gli apostoli nel mosaico sopra l'abside, quattro dei quali tengono in mano la corona dei martiri. La differenza tra Mauro ed i due martiri nella parte destra è solo nei dettagli: la tunica di Mauro ha l'orlo alquanto più largo, il suo pallio è ornato da due gemme purpuree con croce, il pallio del primo martire a destra ha invece ricamate due lettere *H*, il terzo due lettere *L*. Il santo in mezzo veste un pallio aureo (come Gesù tra la braccia di Maria, e come il piccolo Eufrazio, figlio dell'arcidiacono) con ricamate due lettere *N* (sul significato di queste lettere, chiamate *gammadiae*, come simboli cristologici, vedi A. QUACQUARELLI, *Convergenze simboliche di Aquileia e di Ravenna*, AAAd 13 [1978], 378 s.; *La gammadia pietra angolare: L*, «Vetera christianorum» 21 [1984], 5-25; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 120 s.) e tiene in mano il codice. Tutti e tre i santi nella parte destra sono imberbi e di aspetto giovanile rispetto all'alquanto più barbato Mauro. L'identificazione dei santi proposta da ultimo da ŠONJE, *I mosaici parietali*, 102 (il primo, il più vicino al trono, Proietto, il secondo come il più distinto di loro e chierico, Eleuterio, ed il terzo, sul lato esterno, Accolito) non risolve alcuni problemi fondamentali: in questo caso Proietto e Accolito sarebbero staccati (nella tradizione compaiono insieme), mentre Proietto occuperebbe una posizione più ragguardevole, il più vicino a Maria e di fronte a Mauro. Pertanto sembra che la soluzione proposta da POGATSCHNIG, *Parenzo*, 48 s., sia la più accettabile, e cioè che l'ordine sia seguente: Eleuterio, Proietto, Accolito.

³⁰⁴ DEPERIS, *S. Mauro*, 119 e D. NEŽIĆ, *Istarski sveci*, 266 sostenevano che sulla facciata della basilica erano raffigurati altri quattro martiri locali, che cioè Eufrazio fece raffigurare in tutto dieci martiri della comunità ecclesiale parentina. Di fatto le figure dei quattro santi sulla facciata occidentale, restaurate in modo insoddisfacente alla fine del secolo scorso, rappresentano, in una composizione molto frammentaria della rivelazione, i quattro evangelisti (TAVANO, *Mosaici parietali*, 258; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 114-117).

³⁰⁵ Solo per Proietto e Accolito possiamo supporre che furono bruciati sul rogo (DEPERIS, *S. Mauro*, 95).

nimo martire afro-romano ³⁰⁶, essendosi interrotta la tradizione locale intorno al X e all'XI secolo, così si pervenne a simili adattamenti più tardi, prima del sec. XIII nel caso di Eleuterio, Proietto e Accolito. Momento determinante sono in questo sviluppo i ritratti nella cattedrale: le raffigurazioni di Eufrasio si basano sulla tradizione genuina, mentre quelle del vescovo Ottone sul ciborio dell'altare maggiore del 1277 sono riprese dalle leggende adattate, già accolte e recepite. Essendosi perduta la tradizione genuina non ci è nota alcuna data del martirio ³⁰⁷. Tranne Mauro, che era attendibilmente vescovo, non possiamo accertare le funzioni di queste persone nella comunità cristiana di Parenzo.

Si arriva a una sorprendente constatazione paragonando «l'agiografia» parentina con quella triestina. Mentre a Trieste ebbero origine numerose leggende basate, secondo l'attuale conoscenza delle fonti, sul culto delle reliquie trasportate da fuori e da esse (tranne che dalla leggenda di s. Giusto) non apprendiamo quasi nulla sulla comunità ecclesiale locale, la comunità ecclesiale parentina «dimenticò» quasi completamente i suoi veri martiri locali dell'antichità. Invece di comporre leggende locali con gli esigui frammenti della tradizione, si appropriò in modo piuttosto maldestro delle leggende forestiere, adattandole alle proprie necessità e cancellando così la memoria del suo passato.

³⁰⁶ SAXER, *L'Istria*, 94 addusse come principali cause di tale sviluppo la grande influenza del *Legendarium Romanum* e contemporaneamente la modestia della tradizione parentina dall'invasione slava in poi, ciò che condusse – circa sette secoli dopo la morte di Mauro – all'oblio della tradizione locale. Questa tesi è accettata – senza la data dell'invasione slava – da CUSCITO, *Il primo cristianesimo*, 279. Sul tempo e sulla dimensione delle invasioni slave vedi B. MARUŠIĆ, *Istrien im Frühmittelalter*, Pula 1969, 15 ss. e MARGETIĆ, *Histrica et Adriatica*, 145-154.

³⁰⁷ Tutte le festività dei santi locali poggiano sia sulla tradizione leggendaria secondaria (così per Mauro, 21 novembre, Eleuterio, 18 aprile, Proietto e Accolito, 25 gennaio), sia su scoperte (*revelatio*) posteriori e sulla traslazione (*translatio*) delle reliquie (così di Giuliano e Demetrio, 22 novembre). L'affermazione di DEPERIS, *S. Mauro*, 17, 22 s. che la data del 21 novembre è autentica non è dimostrabile.

C. *Altre comunità cristiane in Istria e nelle vicinanze;
il problema dello sviluppo
dell'organizzazione ecclesiastica*

Non abbiamo alcuna testimonianza dell'esistenza di altre comunità cristiane in Istria al tempo delle persecuzioni di Diocleziano. La leggenda del martire Germano, che sarebbe morto al tempo dell'imperatore Numeriano, contiene molto verosimilmente un nucleo originale e fa intravedere l'esistenza del cristianesimo anche a Pola, terza colonia romana in Istria, dove ci si aspetterebbe comunque la presenza di cristiani. Le ricerche archeologiche hanno confermato questa attesa. Nella cappella di S. Giovanni del monastero di S. Francesco furono scoperti nel 1963 resti di un (ipotetico) oratorio paleocristiano del tempo delle persecuzioni, con frammenti di mosaico in cui sono raffigurati alcuni simboli, interpretati dal Branko Marušić come simboli cristiani; in questo caso si tratterebbe di un'oratorio privato dove convenivano i cristiani polesani, ma secondo le ricerche recenti questa interpretazione pare *troppo ipotetica* ³⁰⁸. La prova archeologica dell'esistenza del cristianesimo nell'ambito territoriale polesano è una cappellina (circa 5 x 4 m), scoperta già agli inizi di questo secolo nel peristilio della villa rustica a Barbariga, a nord-ovest di Pola, datata all'inizio del IV secolo ³⁰⁹. La scoperta ci induce a di-

³⁰⁸ MARUŠIĆ, *Pula*, 11; *Le christianisme*, 552 s., Tav. 3, 569; *Kapela sv. Ivana*, 36 ss.; in mezzo alla frammentaria conservazione della composizione musiva con figure geometriche (nell'angolo superiore destro la svastica) è il *cantbaros* con iscritta svastica. Sul lato inferiore è rappresentato il cavalluccio marino, sopra il campo centrale con *cantbaros* è poco visibile la croce. Recentemente la MEDER, *Mozaike*, 81 ss. data il mosaico nel II secolo e interpretava le figure come simboli della felicità; cfr. anche A. SONJE, *Motivo ornamentale della pavimentazione della basilica di S. Erasmo nei pressi di Obrid in Macedonia*, in: *Actes du X^e congrès international d'archéologie chrétienne*, vol. II, Thessalonike - Città del Vaticano 1984, 535-541, specialmente 538 (con la datazione del mosaico nel II secolo).

³⁰⁹ A. GNIRS, *Frühe christliche Kultanlagen im südlichen Istrien*, «Kunsthistorisches Jahrbuch» 5 (1911), 4; MARUŠIĆ, *Pula*, 11; *Le christianisme*, 555 s., fig. 5, 569; *Neki problemi kasnoantičke i bizantske Istre u svjetlu arheoloških izvora* (Alcuni problemi dell'Istria tardoantica e bizantina alla luce delle fonti archeologiche), «Jadranski zbornik»

verse conclusioni. Il cristianesimo incominciò già in questo periodo a diffondersi dai principali nuclei cittadini verso il circondario. La scoperta dell'oratorio privato nella villa rustica dimostra che abbracciavano il cristianesimo anche persone di ceti più abbienti. Ciò fa venire in mente il caso dei Canzii aquileiesi con i poderi nelle vicinanze della città. Per quanto riguarda le altre città istriane non possediamo alcuna prova dell'esistenza del cristianesimo durante le persecuzioni, e, se si eccettua Cittanova, neppure una, per quanto poco attendibile, tradizione leggendaria.

Considerando le cose nel loro insieme bisogna dire che si sa poco sulle comunità cristiane in Istria al tempo delle persecuzioni. Ci sono note solamente due o tre comunità cristiane, e precisamente nelle colonie romane di Trieste, Parenzo e forse anche Pola. In base alle fonti archeologiche (per Parenzo e forse Pola) e agiografiche (per Trieste) si può dedurre che erano piccole, comprendenti al massimo qualche decina di fedeli. Non si sa quando si formassero. La documentazione archeologica che dimostri l'esistenza di una forma organizzata di vita cristiana a Parenzo risale all'incirca alla metà del sec. III. Il livello di organizzazione di queste comunità cristiane intorno all'anno 300, era diverso. A Trieste evidentemente non esisteva ancora la diocesi; il vescovo non viene infatti menzionato in nessuna leggenda triestina e anche nella leggenda di s. Giusto il presbitero appare come il più alto rappresentante della comunità. Per quanto riguarda Pola nulla è dato di sapere. L'unica comunità cristiana organizzata in diocesi era quella di Parenzo, che proprio per questo ebbe a patire maggiormente durante le persecuzioni. La morte del vescovo Mauro e di altri cinque cristiani parentini (di cui uno era molto probabilmente chierico) è il più alto tributo di sangue di tutte le comunità cristiane, quasi uguale a quello di Aquileia al tempo delle persecuzioni di Diocleziano.

9 (1973-1975), 340 (un paragone con la *villa rustica* di Mogorjelo in Herzegovina). Vedi anche V. JURKIĆ, *Gradjevinski kontinuitet rimskih gospodarskih vila u zapadnoj Istri od antike do bizantskog doba*, «Histrina historica» 4/2 (1981), 77-106, specialmente 99.

Il problema del livello di organizzazione delle comunità ecclesiali in Istria può essere in parte chiarito anche da alcune altre fonti: in primo luogo dalla leggenda di s. Donato, vescovo e martire della città di Tmuis in Egitto, nativo dell'Istria ³¹⁰. La leggenda ci riferisce sugli anni «aquileiesi-istriani» del martire Donato i seguenti dati:

Donato, figlio di Crescentino, nacque in una città istriana ai confini tra la Dalmazia e la Pannonia. Ricevette il battesimo di Cristo da giovane e in seguito si trattene spesso nelle comunità cristiane (una specie di monasteri) e nelle chiese. All'età di 20 anni si dedicò allo studio delle sacre scritture. Allora fu chiamato dalle comunità ecclesiali istriane a combattere il paganesimo. Partì per Aquileia e fu dal vescovo di quella diocesi nominato presbitero. Quindi lottò contro i pagani che oltraggiavano soprattutto il più grande mistero della religione cristiana, l'immacolata concezione di Maria ³¹¹. All'inizio della persecuzione dei cri-

³¹⁰ La leggenda di s. Donato (BHG³ 564) è pubblicata in originale greco e in traduzione latina in AA SS Mai V (1866), 145-152. Letteratura: FARLATI, *Illyricum sacrum* I, Venezia 1751, 709-713; STANCOVICH, *Biografia*, n. 92 (203-207); DELEHAYE, *Les martyrs d'Égypte*, AB 40 (1922), 119 s.; A. TESSAROLO, BS 4 (1964), 796 s.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 126 s.; NIERO, *Santi*, 275-285 (studio fondamentale); JARAK, *Passio sancti Anastasii*, 159 ss. La leggenda, con molti tratti di autenticità, è composta da tre parti. La prima parte, che ci interessa particolarmente, descrive la giovinezza in Istria, la consacrazione ad Aquileia, la lotta contro i pagani e i Giudei in Aquileia e la fuga dalla città agli inizi della persecuzione. La seconda, principale, gli avvenimenti in Dalmazia (l'arresto, l'interrogatorio davanti all'imperatore Diocleziano, la conversione di due ufficiali dell'imperatore Macario e Teodoro); l'ultima parte descrive la tortura di Donato e di entrambi i convertiti, la miracolosa salvezza dall'anfiteatro (il terremoto, la fuga, nella confusione sulla costa, con la nave in Egitto) e la breve attività in Egitto nella città di Tmuis dove il martirio raggiunse tutti e tre sotto Licinio. Che lo scritto non fosse composto in Egitto ma molto probabilmente in Dalmazia, lo confermano quei tratti della leggenda che rispecchiano le condizioni nell'ambito dell'Adriatico orientale: a) le descrizioni topografiche particolareggiate riguardanti l'Istria (il luogo di nascita di Donato) e Aquileia (ad esempio l'accenno al fiume Natisone in cap. 6) che difficilmente potremmo immaginare se la leggenda fosse nata in Egitto; b) la disputa di Donato con gli intellettuali pagani in Aquileia (cap. 2) ricorda la polemica di Rufino con i pagani in relazione al problema dell'immacolata concezione di Maria (cfr. RUFINUS, *Expositio symboli* 9 [CCSL 20, 146]); c) Donato durante l'interrogatorio davanti all'imperatore Diocleziano riassunse la formula della professione di fede con la caratteristica aggiunta aquileiese sulla discesa di Cristo agli inferi (cap. 9): *ἐκεῖνον εἰς τὸν ἄδην κατακληθέναι*. Questa formula era, nel quarto secolo e oltre, caratteristica dell'ambito aquileiese e nei Balcani (vedi pp. 131 s. n. 290).

³¹¹ *Acta s. Donati* 2-3; NIERO, *Santi*, 284 spiega queste polemiche in Aquileia co-

stiani ad Aquileia scampò fortunatamente fuggendo con la nave a Salona in Dalmazia...³¹².

Pur prescindendo dalla problematica testimonianza sui monasteri, che è indubbiamente anacronistica, la leggenda ci aiuta a delineare con più precisione gli aspetti del cristianesimo in Istria verso l'anno 300. La testimonianza che Donato, chiamato dalle comunità ecclesiali istriane, si recò ad Aquileia per essere nominato presbitero, servì ad alcuni studiosi come prova che in Istria allora non c'erano ancora diocesi e che le comunità ecclesiali dipendevano dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica da Aquileia³¹³. La comunità cristiana di Aquileia aveva indubbiamente il primato nel più ampio ambito territoriale: lo conferma anche la testimonianza del Dandolo, secondo la quale il vescovo aquileiese Ilario diffuse in Istria il cristianesimo dopo l'anno 276³¹⁴. Tuttavia la leggenda di s. Donato in sé non dimostra tale dipendenza dell'Istria da Aquileia nel campo dell'organizzazione ecclesiastica. Donato era originario di una regione confinante con la Dalmazia e la Pannonia, così come Gerolamo³¹⁵, cioè del terri-

me eventuale riflesso delle idee di Vittorino di Poetovio (cfr. pp. 116 ss.).

³¹² *Acta s. Donati* 2 (AA SS Mai V, 145 s.): Δονάτος τοῖνον ὁ μακάριος, τεχθεὶς ἐκ πατρὸς Κρεσκεντίνου τὴν προσηγορίαν, ὁρμώμενος ἐκ τῆς Ἰστριῶν πολίχνης, ἐν τῇ συνορίᾳ τυγχανούσης Δαλματίας τε καὶ Παννονίας, ἐκ νέας ἡλικίας τὸ τοῦ Χριστοῦ δεξάμενος βάπτισμα τοῖς μοναστηρίοις καὶ ταῖς ἐκκλησίαις ὁσημέραι προσεκαρτερεῖ... Χρόνον δὲ ἀπελθόντος παρακληθεὶς παρὰ τῶν ἐν Ἰστρίᾳ ἐκκλησιῶν διαβῆναι, πρὸς αὐτοὺς πρὸς ἐλεγχον τῶν ἐκεῖσε διαγόντων ἐθνικῶν ἐν τῇ Ἀκυληΐᾳ ἀφηκόμενος, παρὰ τοῦ τῆς ἐπαρχίας ἐκείνης Ἐπισκόπου χειροτενεῖται Πρεσβύτερος, ...

³¹³ Così interpretava il messaggio della leggenda FARLATI, *Illyricum sacrum* I, 710, e dopo di lui KANDLER, *Pel fausto ingresso* (cap. Vicende della santa Chiesa Tergestina [senza paginazione]). Questo punto di vista è stato respinto da AMOROSO, *Le basiliche*, 503 s. e DEPERIS, *Parenzo cristiana*, 485 s. Cfr. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 126 s., 145.

³¹⁴ *Chronica*, A. 276 (p. 25); cfr. p. 200, n. 30.

³¹⁵ Il luogo di nascita di Donato è nella leggenda segnato quasi come ebbe segnato Gerolamo il suo (*oppido Stridonis... Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit; De viris ill.* 135 [PL 23, 715 ss.]), per cui STANCOVICH, *Biografia*, 205 riteneva che si trattava della medesima località. Donato e Gerolamo, di due generazioni più giovane, erano compatrioti ma non della medesima località. È infatti difficile pensare che Gerolamo in tutta la sua opera non avesse mai accennato al martire se fosse nato nel suo luogo di nascita di cui Gerolamo aveva cattiva opinione, almeno per

torio che corrisponde press'a poco all'odierna Carniola interiore meridionale e l'entroterra del Quarnaro, al confine con l'area d'influenza e di amministrazione di Trieste, Emona, e Tarsatica, tre città che allora non erano ancora diocesi. Perciò non ci deve sorprendere la sua partenza per Aquileia, la più vicina alle città istriane nella penisola (Parenzo, Pola). L'Istria allora, come anche più tardi fino al sec. VI, non era provincia autonoma: era Aquileia il suo capoluogo di prestigio. Perciò la definizione del vescovo aquileiese come «vescovo di quella provincia» non cela in sé la gerarchia dell'organizzazione ecclesiastica ma rispecchia la grande influenza della comunità cristiana aquileiese ed il debole sviluppo delle comunità cristiane dell'Istria. Dalla leggenda è possibile rilevare anche un altro importante fatto riguardante la propagazione del cristianesimo. In quel tempo il cristianesimo incominciò a diffondersi dalle città verso il contado. La chiesa di Barbariga, come fonte archeologica, dimostra questo processo, e lo dimostra pure la testimonianza leggendaria sul battesimo in età giovanile di Donato nel luogo natale dell'Istria interiore, verso i confini con la Dalmazia e con la Pannonia.

A nord-est dell'Istria (entro i confini d'Italia) la città italica più orientale era Emona che per la sua particolare posizione sulle vie di comunicazione e per la vicinanza con Aquileia³¹⁶ venne probabilmente per tempo a contatto con il cristianesimo. Purtroppo per il periodo delle grandi persecuzioni non possediamo alcuna fonte attendibile che testimoni la vita dei cristiani emonesi di questo tempo. Le leggende di s. Massimo e di s. Pelagio sono, come si è visto, due fonti molto problematiche e non offrono una solida base per lo studio del cristianesimo in Emona. Le ri-

quanto riguarda la dedizione al cristianesimo (*Epist.* 7,5; ed. J. LABOURT I, 24). Data la somiglianza di entrambi gli scritti (similmente è espresso anche il patronimico *patre Eusebio natus ovv. τεχθεις εκ πατρος Κρεσκεντινου*) possiamo ritenere che l'autore della leggenda si ispirasse allo scritto di Gerolamo, il quale fu tradotto in greco.

³¹⁶ Cfr. ŠAŠEL, *K zgodovini Emone*, 35 ss.; *Opera selecta*, 560, 577 ss. (= RE Suppl. 11 [1968], 541 s.; 573 ss.).

cerche archeologiche nella città dall'inizio di questo secolo in poi hanno giustificato con i loro reperti l'ipotesi dell'esistenza di due oratori paleocristiani della metà del sec. IV, ma non hanno portato prove archeologiche dell'esistenza del cristianesimo sin dall'inizio del sec. IV ³¹⁷. Secondo un'ipotesi i cristiani emonesi si riunivano in questo periodo nella casa al margine nord-occidentale della città, nelle vicinanze della porta occidentale, dove sarebbe stato costruito nel sec. III l'edificio sacro ³¹⁸. La validità di questa supposizione è confermata da una serie di casi analoghi di sviluppo in altri luoghi (Pola?, Parenzo, Trieste?, Aquileia) dove si svilupparono centri di vita cristiana proprio nella zona dei precedenti oratori privati, che generalmente non si trovavano nel centro della città ma ai suoi margini. Dell'ampio ambito territoriale emonese non possediamo per questo periodo alcuna testimonianza. Tuttavia le testimonianze indirette delle vicinanze – nascita di s. Donato nella famiglia cristiana in una piccola città istriana intorno al 270 e la nascita di s. Gerolamo a Stridone intorno all'anno 347 in ambiente già cristianizzato ³¹⁹ – inducono a ritenere che il cristianesimo in questo tempo iniziasse già la sua espansione

³¹⁷ KLEMENC, *Kršćanstvo*, 356 ss., riteneva, in base agli scavi di W. Schmid dell'inizio del secolo e in base al ritrovamento di minuti ritrovamenti paleocristiani (il cristogramma come parte del candelabro, varie lucerne a olio con cristogramma) l'esistenza di locali paleocristiani di culto sul luogo delle insule 12 (nell'area della Facoltà di Filosofia) e 30 (angolo nordoccidentale della città). Vedi anche PLESNIČAR - GEC, *Old Christian Center*, 18, 39.

³¹⁸ La supposizione è di ŠAŠEL, *Emona. Kulturni in naravni spomeniki Slovenije* 50, Ljubljana 1975, 22. Come nel caso di Trieste, non abbiamo neppure per Emona alcuna dimostrazione archeologica dell'esistenza di una ipotetica *domus ecclesiae*. L'analisi archeologica delle più antiche fasi di costruzione del centro paleocristiano a Emona nell'area dell'insula 32, infatti, non ha confermato l'esistenza dell'oratorio paleocristiano del periodo precostantiniano: la destinazione di questo complesso architettonico al culto cristiano ebbe inizio appena con la basilica nella seconda metà del sec. IV (PLESNIČAR - GEC, *Old Christian Center*, 16 ss., 37 ss.).

³¹⁹ M. SUIČ, *Hijeronim Stridonjanin - gradjanin Tarsatike* (Hieronymus Stridonian - citizen of Tarsatica), «Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti» 426, knjiga 24, Zagreb 1986, 213-278 (sinora il miglior tentativo di localizzazione nel retroterra nordoccidentale di Tarsatica); cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 533-536; *Christianisierung*, 318.

verso il contado. Nulla si sa neppure sull'organizzazione ecclesiastica. La vita dei due santi menzionati, con l'inizio della «carriera» in Aquileia, fa pensare che tutta l'area dipendesse dall'influenza della comunità cristiana aquileiese.

4. Persecuzione dei cristiani nel Norico

Le considerazioni sullo sviluppo del cristianesimo nel Norico al tempo delle persecuzioni trovano qui solo una parziale giustificazione nel contesto dello sviluppo del cristianesimo nell'area d'influenza aquileiese. In effetti non disponiamo di alcuna fonte attendibile che possa dimostrare l'influenza o addirittura la dipendenza missionaria e organizzativa delle comunità cristiane nel Norico da Aquileia. L'influenza aquileiese era nel Norico indubbiamente molto più debole che in *Venetia et Histria*. Anche le condizioni oggettive per lo sviluppo delle comunità cristiane nel Norico erano in questo periodo diverse da quelle nelle regioni di cui si è parlato. Il Norico, come parte della diocesi di Pannonia, dipendeva dall'imperatore Galerio, secondo la tradizione il più fanatico persecutore dei cristiani. La persecuzione dei cristiani in quest'area non ebbe termine nel 305, come in Italia, ma si protrasse teoricamente fino all'editto di tolleranza dell'aprile del 311. È lecito però pensare che il cambiamento della politica nei confronti della chiesa nell'area della diocesi di Pannonia non fosse dovuto all'editto di tolleranza di Galerio bensì alla nomina di Licinio a governatore di queste province nella conferenza a Carnunto l'11 novembre 308³²⁰. Non conoscendo nella diocesi di Pannonia alcun caso di martirio per i primi anni di governo dell'augusto Licinio, c'è motivo di supporre che Licinio, il quale si

³²⁰ JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 79 s., 164 s.; cfr. anche J. MOREAU, *SC* 39, 367 e BARNES, *The New Empire*, 80.

stava avvicinando politicamente a Costantino, si sia distanziato, per ragioni politiche, dalla politica anticristiana di Galerio ³²¹. Pertanto il tempo probabile della persecuzione dei cristiani nel Norico si può restringere tra gli anni 303-308, ossia tre anni e mezzo più tardi rispetto ad Aquileia e all'Istria. Lo sviluppo del cristianesimo nel Norico si differenzia da quello contemporaneo dell'Istria e di Aquileia per le condizioni più difficili (paragonabili con quelle in Pannonia) in cui si svolgeva, durate per più lungo tempo. Per l'intera area del Norico, diviso nel corso delle riforme di Diocleziano, non si sa quando, in due province, ad una delle quali era annessa Poetovio ³²², possediamo (tranne che per Poetovio) pochissime fonti sull'esistenza del cristianesimo in questo periodo.

³²¹ Vedi pp. 356 s. nn. 4 e 5. Da ciò possiamo dedurre che la momentanea occupazione dell'Istria nel 310 da parte di Licinio, documentata oltre al ritrovamento di Centur, dalle due iscrizioni di Pola (I.I. X/1, 45) e di Parenzo (I.I. X/2, 7; JELOČNIK, *The Centur Hoard*, 80 s., 166) non colpisse le comunità cristiane istriane. L'iscrizione parentina è stata pertanto erroneamente interpretata da ŠONJE, *Predeufrazijske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 226 e 272, il quale sosteneva che la dedica dell'iscrizione a Licinio quale persecutore dei cristiani rispecchia le difficili condizioni della comunità cristiana in Istria ed il tentativo della restaurazione pagana. Licinio era infatti nel campo religioso indifferente e divenne persecutore dei cristiani appena intorno al 320, quando si trovò in contrasto con Costantino (FLICHE - MARTIN, *Storia III/1*, 51-52 [66-69]; A. TUILIER, *Le conflict entre Constantin et Licinius et les origines de l'arianisme*, «*Živa antika*» 25 (1975), 247 ss.).

³²² Non conosciamo neppure approssimativamente l'anno della divisione del Norico come pure dello spostamento del confine nel sud-est della provincia. *Terminus ante quem* del cambiamento è il 304 (l'anno è di entrambe le fonti di s. Floriano, vedi nn. 324 e 333), mentre l'annessione di Poetovio al Norico è registrata come prima fonte solo dall'*Itinerarium Burdigalense (Hierosolymitanum)* del 333 (vedi ŠASEL in *ANSI*, 78). Riteniamo che si arrivò a queste trasformazioni nell'ambito delle riforme amministrative di Diocleziano che erano in vigore in tutto il periodo del suo governo (W. SESTON, *Dioclétien et la tétrarchie I*, Paris 1946, 320 ss.; BARNES, *The new Empire*, 209 ss.). Sulla divisione del Norico e sull'annessione di Poetovio vedi E. POLASCHEK, *Noricum*, RE 17 (1936), 986 e 994; B. SARIA, *Poetovio*, RE 21 (1951), 1174; ALFÖLDY, *Noricum*, 199 (tutti con citazione delle fonti e discussione).

A. S. Floriano

L'unico martire del Norico di questo periodo noto con il nome è s. Floriano ³²³. Due fonti sono fondamentali per la conoscenza di questo martire: l'elogio nel Martirologio Geronimiano e la leggenda del suo martirio. La prima fonte ci riferisce quanto segue ³²⁴:

in Nurico ripense loco Lauriaco natale Floriani et principi officii presidis ex cuius iussu ligato saxo collo eius deponente in fluvio Aniso missus est oculis crepantibus praecipitatum videntibus omnibus circumstantibus.

³²³ Bibliografia essenziale: ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 62-64; ZIBERMAYR, *Noricum*, 17-30; NOLL, *Frühes Christentum*, 22-36; LHOTSKY, *Quellenkunde*, 132-135; A. AMORE, *Floriano di Lorch*, BS 5 (1964), 937 s.; NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis*, 9-18; *Der heilige Florian* (studio e fondamentale edizione della leggenda); RECHBERGER, *Der heilige Florian*; ZINNHOBLE, *Schutzpatrone*, 34-37; PILLINGER, *Christenverfolgung*; WOLFF, *Die Anfänge*; BARTON, *Geschichte I*, 125-131; SMOLAK, *Zum Martyrium*; HARREITHER, *Der hl. Florian* (studio per ora fondamentale con esauriente descrizione della venerazione di s. Floriano dall'alto medioevo in poi); *Die Anfänge*. La venerazione di s. Floriano era tra gli Sloveni molto diffusa. Lo indica il manoscritto di Stična sulla leggenda di s. Floriano (ora manoscritto nr. 650, 192r-v della Biblioteca nazionale austriaca di Vienna), numerose raffigurazioni di questo santo nelle chiese a lui consacrate nonché libri liturgici. Per primo menziona la sua venerazione il *Proprium sanctorum* della diocesi di Lubina del 1729 (*In festo SS. Floriani et sociorum martyrum. Duplex majus*; nell'aggiunta non impaginata, con le lezioni), quindi il *Proprium sanctorum* del 1781 (*pars verna*, pp. 55-57) e del 1848 (pp. 149-150), entrambi con lezioni (cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 28 ss.). A. s. Floriano è dedicato uno dei più antichi scritti agiografici in sloveno: M. POHLIN, *Kratku popisovanje tega shivljenja S. Floriana...*, V Lublani 1769, 3-18.

³²⁴ Il testo del manoscritto: *cod. Bernensis*; AA SS Nov. II/1, 54; NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 17 s.; PILLINGER, *Christenverfolgung*, 7 s.; WOLFF, *Die Anfänge*, 30 s.; SMOLAK, *Zum Martyrium*, 14 s.; HARREITHER, *Der hl. Florian*, 244 ss. Per le correzioni di contenuto tutti i commentatori concordano con la correzione *de ponte* anziché *deponente*. La maggior parte legge *ex principe officii* il collegamento di parole *et principi officii*, solo DELEHAYE, *MH*, 230, propone di tralasciare la congiunzione *et* e di leggere *principis officii*. Minore concordia è nella spiegazione dell'ultima parte dell'elogio (*oculis crepantibus...*), essendo esso poco chiaro nel contenuto e ammettendo due interpretazioni. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 20, propone la supposizione che al *praecipitatum* manchi la correlazione *corpus*, per cui possiamo comprendere la proposizione nel senso che con la spinta in acqua gli occhi si fossero effusi. Il pensiero non è chiaro. Presuppone infatti una precedente tortura nella testa (parallela a ciò potrebbe essere la comunicazione sulla tortura del filosofo Boezio nei luoghi di tortura di Teodorico: *Qui accepta chorda in fronte diutissime tortus, ita ut oculi eius creparent...*; *Excerpta Valesiana II*, 87 [edd. J. MOREAU, - V. VELKOV, *BT*, 1968, 25]; un'interpretazione nuova è proposta da SMOLAK, *Zum Martyrium*, 12: dopo la legatura del sasso al collo del martire - a

L'elogio di s. Floriano, conservato solo in uno dei tre principali manoscritti del Martirologio Geronimiano (*Codex Bernensis* della fine del sec. VIII) ³²⁵ ci propone di affrontare alcuni problemi affatto nuovi. Nell'antichità Floriano era un santo abbastanza noto ma non apparteneva alla cerchia dei martiri più noti. L'unica testimonianza del suo culto fuori della provincia natale è quella secondo cui il vescovo ravennate Massimiliano intorno al 550 consacrò la chiesa di s. Stefano a Ravenna nella quale ripose le reliquie di 20 santi (apostoli e martiri) tra cui anche le reliquie di s. Floriano ³²⁶. Lasciamo da parte il problema dell'origine e della consacrazione della chiesa paleocristiana di s. Floriano sull'isola davanti a Pola del sec. VI, essendo troppo poco esplorata. La consacrazione a s. Floriano si basa forse su stretti legami tra Pola

causa dell'impedimento della respirazione e dei grandi dolori – uscirono gli occhi dall'orbita). Tuttavia l'atto in sé non ha nessun collegamento di contenuto con l'esecuzione della condanna a morte. Più ragionevole è la spiegazione per cui invece di *praecipitatum* andrebbe letto *praecipitatoris*, senza aggiungere altre parole. In questo caso la proposizione presuppone il miracolo punitivo che nell'intero *MH* è unico e che indica che lo scrivente riprese il contenuto di una comunicazione, oggi perduta, sul martirio. A questa interpretazione, sostenuta da QUENTIN e DELEHAYE (*MH*, 299 e 230), condurrebbe la conclusione della proposizione con *videntibus omnibus circumstantibus* – si tratta del tipico riferimento a numerosi testimoni del miracolo – e l'analoga relazione nel martirologio di Beda (22 giun.) sulla simile punizione che aveva colpito il carnefice del martire britannico Albano (*Édit. prat.*, 112: ... *oculi eius qui eum percussit pariter ceciderunt*; cfr. RABANUS, *Jun.* 21, p. 60: ... *Sed illo* (scilicet Albano) *in terram cadente oculi eius qui eum percussit pariter ceciderunt*). L'esatta interpretazione di questa supposizione è confermata dal fatto che il più antico dei martirologi storici che citava Floriano, l'ANONYMUS LYONENSIS, basandosi coerentemente su *MH*, interpretò in tal modo (*Édit. prat.*, 81: ... *in flumen Anisi praecipitatus est et mox, omnibus qui circumstabant videntibus, oculi praecipitatoris ejus crepuerunt*; in modo simile anche ADO, *Mai.* 4 [p. 147]).

³²⁵ Cfr. *AA SS* Nov. II/1, IX s.

³²⁶ AGNELUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* 72 (ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH, Script. rer. Langob. et Ital. saec. VI-IX*, 237 s.): *Collocavit autem hic* (scilicet episc. Maximilianus in ecclesia S. Stephani) *merita apostolorum et martyrum, id est sancti Petri, sancti Pauli... sancti Quirini, sancti Floriani, sancti Emiliani, sancti Apolenaris, sanctae Agathae, sanctae Eufemiae, sanctae Agnetis, sanctae Eugeniae, qui orent pro nobis*. Vedi DELEHAYE, *Les origines*, 326. Non essendo noto altro martire attendibile nell'antichità (tutte le rimanenti citazioni dei Floriani nel *MH* sono inaffidabili) possiamo concludere che si tratta del martire del Norico, soprattutto considerando i contatti di Ravenna con il Norico nella seconda metà del sec. V (BRATOŽ, *Severinus von Noricum*, 39 s., n. 161); cfr. HARREITHER, *Der hl. Florian*, 256 s.

e Ravenna al tempo del vescovo Massimiano (a metà del sec. VI) il quale era originario dei dintorni di Pola. Poteva però essere anche più tarda ³²⁷. Com'è possibile allora che il suo elogio nel calendario dei martiri, risalente alla metà del sec. V, nell'Italia settentrionale, uno dei più lunghi di tutto il martirologio (30 parole), più lungo di quello dei santi più noti, e che per il numero degli elementi (luogo dell'avvenimento, professione del martire, particolareggiata descrizione del martirio con la puntuale indicazione del luogo e la menzione dell'avvenimento miracoloso) risulta essere unico in tutto il martirologio? ³²⁸. Essendo escluso, nel modo già noto di compilare il martirologio, che i compilatori aggiungessero arbitrariamente sempre nuovi elementi (la gran parte dei santi, tra di essi anche i più noti, viene indicata solo con il nome ed il luogo del martirio), è ovvia la conclusione che gli autori attingevano da qualche testo sul martire Floriano, ossia dalla versione originale della leggenda che nella prima metà del sec. V già

³²⁷ Sulla chiesa vedi MARUŠIĆ, *Pula*, 23; 25; sulle relazioni tra Ravenna e Pola nel VI sec. e poi cfr. BOVINI, *Massimiano da Pola a Ravenna*, AAA d 2 (1972), 147-165.

³²⁸ Elogi di simili ampiezze sono nel *MH* inoltre relativi a nove santi e gruppi di santi, come risulta dalla seguente tabella:

data	nome del martire	elementi dell'elogio (nr. di parole)
<i>Ian.</i> 1 (19)	Almachus	località, persecutore, motivo e modo di esecuzione (28 parole)
<i>Ian.</i> 3 (23)	Theogenes	località, caratterizzazione del martire, persecutore, esecuzione, sepoltura, venerazione (circa 60 parole)
<i>Ian.</i> 12 (37)	mart. anon.	località, motivo dell'arresto, esecuzione
<i>Mar.</i> 6 (130)	Victor et Victorinus	località, persecuzione e morte (36 parole)
<i>Mar.</i> 26 (162)	Montanus	località, vocazione, arresto, esecuzione, ritrovamento delle reliquie (26 parole)
<i>Mai.</i> 3 (227)	Helena	ritrovamento della s.Croce in Gerusalemme (25 parole)
<i>Mai.</i> 4 (229)	Antoni(n)a	località, persecuzione e morte, persecutore (26 parole)
<i>Mai.</i> 19 (261)	Calogerus et Parthenus	località, vocazione, causa della morte, luogo della sepoltura (35 parole)
<i>Jul.</i> 10 (362)	Nabor et Felix	persecuzione e morte, <i>translatio</i> delle reliquie (17 parole)

Avendo per tutti questi elogi l'autore attinto agli atti dei martiri (nel caso di Felix e Nabor vengono citati con la formula *quorum gesta habentur* [p. 362]), possiamo presupporre la stessa cosa per l'elogio di s. Floriano (cfr. l'elogio di s. Mameto, *MH*, *Aug.* 17 [(477): *cuius gesta habentur*).

esisteva. Già il fatto che questo elogio sia riportato solo dal *Codex Bernensis*, manoscritto principale della cosiddetta seconda recensione del martirologio ³²⁹, non può mettere in dubbio la datazione dell'origine del testo e con ciò l'ipotetica versione primitiva della leggenda. Il manoscritto è originario della Francia (Metz), dove il culto di s. Floriano non era diffuso, perciò c'è la minima probabilità che l'autore del manoscritto abbia inserito arbitrariamente nel martirologio questo elogio. Anche le caratteristiche della lingua e del contenuto del testo rivelano l'origine tardoantica ³³⁰. L'elogio di s. Floriano ebbe quindi origine già nell'antichità in base ad un altro testo più antico sul martirio di s. Floriano. I passi essenziali dello scritto pervennero in forma ridotta e stilisticamente impacciata nel Martirologio Geronimiano ³³¹. Lo scritto, che ebbe origine proprio nel Norico o nella Italia settentrionale, doveva essere, al tempo della compilazione del martirologio, diffuso nell'Italia settentrionale, dove erano note pure le reliquie di s. Floriano ³³².

³²⁹ AA SS Nov. II/1, 54. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 13-21; la fotografia dello scritto è riportata da NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis*, tav. 5 e PILLINGER, *Christenverfolgung*, tav. 3.

³³⁰ Che lo scritto sia originario della tarda antichità lo dimostra la tipica formulazione tardoantica del titolo *ex principe officii* (analogia: CASSIODORUS, *Variae* 2,28; ed. A.J. FRIDH, CCL 69, 77 [Titulus]). Lo scribano, non comprendendo più il termine, lo «corresse» con il collegamento grammaticale e di contenuto *et principi officii*. La non comprensione da parte dello scriba risulta anche nella formula *praecipitatum*. Cfr. anche WOLFF, *Die Anfänge*, 36 s.; SMOLAK, *Zum Martyrium*, 14; HARREITHER, *Der hl. Florian*, 246 s. (con la seguente tesi: due monaci del monastero di Luxeuil, successori di s. Colombano, che visitarono intorno all'anno 615 il ducato di Baviera, conobbero dalla popolazione romana superstiti la tradizione di s. Floriano e la notizia del martirio scritta nella tarda antichità e introdussero poi la venerazione del santo nel proprio monastero; su questa base fu inserito nella versione Gallica del MH, scritta a Luxeuil intorno al 628 - la base del *Codex Bernensis* - un ampio *elogium* su s. Floriano).

³³¹ Anche NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 21, riteneva la possibilità dell'esistenza della relazione sul martirio di s. Floriano come «molto probabile»; similmente PILLINGER, *Christenverfolgung*, 10 («probabile») e WOLFF, *Die Anfänge*, 37; HARREITHER, *Der hl. Florian*, 245 s.; scetticismo esprime SMOLAK, *Zum Martyrium*, 15.

³³² K. SMOLAK, *Zum Martyrium*, 6 ritiene in proposito che l'originaria versione della leggenda ebbe origine nell'Italia settentrionale prima del 480, forse in Aquileia. Per la notizia sulle reliquie ravennati di s. Floriano vedi n. 326.

La fonte principale su s. Floriano è la leggenda del suo martirio che contiene più elementi autentici di ogni altra sin qui menzionata. Essa si è conservata in due versioni, una più ampia e una più breve, compilate ambedue nello stesso periodo; la versione più breve molto probabilmente è riassunto della più ampia, non suo modello³³³. Per certi aspetti la leggenda ricorda manifestamente quella del martirio del vescovo Ireneo di Sirmio, tuttavia la rispondenza vale solo per la parte formale, senza incidere sul suo valore³³⁴. Sorprendenti sono inoltre alcune somiglianze con le leg-

³³³ BHL 3054-3958; H. FROS, *Inédits non recensés dans la BHL*, AB 102 (1984), 186; cinque copie della leggenda BHL 3056 si trovano anche nei codici cividalesi: Cod. IX, 68v-70v; Cod. XII, 39r-40v; XVI, 143ra-146rb; Cod. XXII, 39r-41v e 106v-110r di Cividale; (SCALON - PANI, *I codici*, 96, 110, 125, 140; SCALON, *Un codice*, 21 s., 23 s.). La leggenda è stata pubblicata da NOLL, *Frühes Christentum*, 26-32 (*passio longior* con la traduzione tedesca) e NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 25-35 (*passio brevior* e *passio longior*, con la traduzione tedesca alle pp. 4-7). Le differenze tra la variante più breve e quella più ampia della leggenda sono minime. La versione *longior* contiene come parte essenziale della narrazione (capp. 4-7) il dialogo tra Floriano ed il preside, che nella versione *brevior* manca. In quest'ultima Lauriaco viene menzionata nella variante medioevale del nome (*Lavoriaco*), in quella più ampia originale forma antica (*Lauriacum*). Nella versione più breve l'esecutore della condanna a morte è indicato in relazione all'età e alla disposizione (*iuvenis quidam saevus nimis*), in quella più ampia in relazione alla disposizione d'animo (*quidam plenus rabie*, cap. 8). Nella versione più breve non si menziona la morte di quaranta confessori nel carcere (menzionata nella versione *longior*, cap. 10). Le differenze stilistiche e le somiglianze tra le due versioni della leggenda vengono enumerate da NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 7; cfr. anche WOLFF, *Die Anfänge*, 31 s.; SMOLAK, *Zum Martyrium*, 8 s.; HARREITHER, *Der hl. Florian*, 235 ss. (dagli ultimi tre autori citati è postulata una nuova edizione critica della *passio*).

³³⁴ Le effettive somiglianze con la leggenda del martire Ireneo di Sirmio (RUI-NART, *Acta martyrum*, 432-434 ovv. KNOPF - KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 103-105) non sono grandi e si limitano solo ai frammenti che negli scritti sui martiri sono per lo più tipizzati: quasi uguale è la proposizione introduttiva (fino all'espressione *efficiebant* ovvero *efficiebantur*), molto simile è la conclusione (tuttavia per tale conclusione si potrebbero trovare negli scritti sui martiri centinaia di analogie), nel contenuto sono simili alcune parti del dialogo tra il martire ed il *praeses* (esclusione per principio del culto pagano, graduale processo dal «dialogo» alla tortura) ed il modo della tortura (in entrambe le leggende si menziona *fustibus caedi* [*Passio Iren.* 4; *Passio Floriani* 7] e la condanna a morte per affogamento (*in fluvium praecipitari* [*Pass. Iren.* 4]; *duci ad fluvium Anesum et ibi praecipitari de ponte* [*Passio Flor.* 7]); entrambi i martiri elevarono prima dell'esecuzione le mani al cielo (*extendens manus ad caelum* [*Passio Iren.* 5]; *extendens manus suas ad caelum* [*Passio Flor.* 8]). In base a queste somiglianze non si potrebbe affermare che la leggenda di Floriano sia adattata secondo la leggenda di Ireneo di Sirmio come affermavano ZIBERMAYR, *Noricum*, 21 e SMOLAK, *Zum Martyrium*,

gende aquileiesi e istriane ³³⁵. Nella forma a noi nota la leggenda risale all'VIII o al massimo al IX secolo. A questo periodo risalgono i manoscritti più antichi ³³⁶. La parte centrale della leggenda, il martirio di Floriano, corrisponde, tranne piccole varianti, alla testimonianza del Martirologio Geronimiano. Al titolo di Floriano *ex principe officii* menzionato (non del tutto attendibilmente) nel martirologio, si accenna solo in un manoscritto della leggenda; in tutti gli altri Floriano viene menzionato come attivo *princeps officii* ³³⁷. Il *praeses* Aquilino è con molta probabilità personalità storica (non menzionato nel martirologio) ³³⁸. Dopo l'interrogatorio davanti al *praeses* (inizialmente si cerca di convincerlo) segue la tortura nei limiti del possibile e del verosimile, e infine il martirio descritto allo stesso modo come nel martirologio. La conclusione poco chiara dell'elogio viene qui spiegata come miracolo punitivo che ha colpito l'esecutore della pena capitale ³³⁹.

5; più prudentemente WOLFF, *Die Anfänge*, 32 e 43 n. 42; HARREITHER, *Der hl. Florian*, 237.

³³⁵ Vedi *infra* n. 340.

³³⁶ NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 25; SMOLAK, *Zum Martyrium*, 6 s. (codice di St. Lamprecht, ora a Graz, dalla fine del IX sec., di probabile provenienza aquileiese); SCALON, *Un codice*, 23 s. (Cividale, Cod. XXII, 106v-110r, IX-X sec.).

³³⁷ Vedi p. 459 n. 324 e *Passio Floriani* 2 (NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 30; cfr. WOLFF, *Die Anfänge*, 32).

³³⁸ Il preside Aquilino non è conosciuto da altre fonti. Tra i persecutori dei cristiani di questo nome è noto pure il *praefectus Orientis* del tempo dell'imperatore Decio (*Acta ss. Tryphonis et Respicii*; RUINART, *Acta martyrum*, 208-210) ed *ὑπαρχος* (*praefectus*) in Isauria del tempo di Diocleziano (*Synax. CP*, 237,18; *MR*, *Nov.* 19(9) [p. 533]). Nessuno dei due servì da modello per il nome del preside del Norico. Non citando l'elogio di Floriano il nome del preside nel *MH*, la storicità del preside Aquilino è controversa. Bisogna però aggiungere che la maggior parte degli elogi più ampi nel *MH*, composti come riassunto delle esistenti comunicazioni sui martiri, parimenti non cita il nome del locale persecutore (cfr. p. 461 n. 328; lo citano solo gli elogi per il primo e secondo martire). Essendo stata composta la *Passio Floriani* in base a uno scritto più antico che certamente conteneva il nome del persecutore locale, ritengo che possiamo annoverare Aquilino tra i personaggi storici. Nella letteratura sono di questo parere G. WINKLER, *Die Reichsbeamten von Noricum und ihr Personal*, Wien 1969, 110 s.; ALFÖLDY, *Noricum*, 199; WOLFF, *Die Anfänge*, 31 e 43 n. 37; la storicità del *praeses* è confutata da BARNES, *The new Empire*, 161 n. 54; il nome è omissa in PLRE I.

³³⁹ *Passio Floriani* 8 (NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 33). La descrizione dell'avvenimento nella *passio brevior* permette due interpretazioni, l'accecamento del carnefice oppure l'accecamento della vittima. Cfr. p. 459 n. 324.

Nella continuazione della leggenda si susseguono vari avvenimenti miracolosi – ricupero del corpo, sepoltura e venerazione del martire – che indubbiamente non fanno parte della tradizione originale ³⁴⁰ (illustrazioni n. 19 e 20).

Oltre alla parte centrale del racconto su Floriano la leggenda ci riferisce pure sulle circostanze in cui avvenne la persecuzione dei cristiani nel Norico al tempo di Diocleziano e Massimiano (Galerio). Vi si accenna alla fuga verso le montagne e ai nascondigli nelle grotte – comprensibile in una regione qual'era il Norico – che verosimilmente non è un topos agiografico bensì un riflesso di avvenimenti reali ³⁴¹. La testimonianza sulla fuga e sull'arresto di 40 cristiani a Lauriaco fa pensare che il cristianesimo

³⁴⁰ Nella descrizione degli avvenimenti dall'uccisione del martire fino alla sua sepoltura (capp. 8-9) si accenna a quattro miracoli tipici della letteratura agiografica e li abbiamo conosciuti nella maggior parte già nelle leggende sinora trattate: a) Il miracoloso trasporto della spoglia mortale del martire sul fiume (sebbene il martire fosse stato ucciso mediante la legatura di un peso al collo) e la deposizione del cadavere sulla spiaggia ricordasse simili descrizioni di altre leggende in cui il martire veniva ucciso mediante l'affogamento (ad esempio *Passio s. Justi* 4; *AA SS* Nov. I, 429); nel più ampio significato appartengono a questo genere di miracoli anche miracolose navigazioni delle reliquie oltre il mare (ad esempio nella leggenda di s. Eufemia o di s. Mauro; cfr. pp. 99 s. n. 190; p. 427 n. 226). b) Il cadavere di Floriano per segno divino fu sulla spiaggia protetto dall'aquila che già nelle presentazioni pagane era simbolo dell'uccello divino. c) Il miracolo della visione in cui il martire si presenta a un cristiano devoto affinché lo seppelisca è parimenti frequente; cfr. *Passio s. Justi* 5 e *Passio s. Anastasiae* 9 (DELEHAYE, *Étude*, 227). d) Il miracolo per cui gli animali su cenno divino in un determinato luogo si accasciano e in questo modo segnano il luogo di un avvenimento importante (in quel luogo abitualmente nasce una sorgente e qui avvengono miracolose guarigioni) ci ricorda la leggenda dei Canzii (*Passio Cant.* 6-8; *AA SS* Mai VII [1866], 422).

³⁴¹ La fuga dei cristiani sui monti al tempo della persecuzione è accennata da varie fonti per l'Oriente. Così riferisce EUSEBIUS, *HE* 6,42,2-4 (*SC* 41, 151 s.) sulla fuga dei cristiani verso i monti ed i deserti al tempo della persecuzione in Egitto; GREGORIUS THEOLOGUS, *Oratio* 43,5 (*PG* 36, 501) informa sulla fuga verso i monti durante la persecuzione di Massimino Daia nel Ponto. *Acta ss. Agapes, Chioniae, Irenes* 2 (RUINART, *Acta martyrum*, 424) accennano alla fuga delle vergini di Salonicco al tempo della persecuzione di Galerio in Macedonia. Tra le fonti occidentali accenna nel territorio preso in esame alla fuga dei cristiani nei luoghi incolti la leggenda dei martiri aquileiesi Felice e Fortunato (p. 393 n. 133). Pur trovandosi questa descrizione nel capitolo introduttivo della leggenda di s. Floriano possiamo ritenere che non sia generica, bensì si riferisca alle condizioni nel Norico; con questa seconda proposizione infatti la leggenda di s. Floriano si distingue da quella di Ireneo di Sirmio che non contiene questa notizia.

non fosse allora qualcosa di eccezionale nella regione. Il numero pur essendo di per sé accomodato ³⁴², rispecchia tuttavia una notevole consistenza delle comunità cristiane nelle città del Norico. Presupponendo che durante le persecuzioni fosse catturata e punita solo una parte dei cristiani, generalmente quella dei più zelanti che si esponeva maggiormente, possiamo ritenere che la consistenza delle comunità cristiane variasse da alcune decine a qualche centinaio di appartenenti al massimo. Floriano fu evidentemente vittima della persecuzione, essendo, come alto funzionario nell'ambito provinciale, il più conosciuto dei cristiani ed essendosi comportato in modo provocatorio durante la persecuzione ³⁴³. Possiamo ritenere autentica, basata su tradizione genuina, la testimonianza secondo cui Floriano si affrettò da Cetium a Lauriaco incontro ai persecutori, presentandosi a loro in persona: non c'è infatti motivo che vi fosse in seguito mutata dal momento che Cetium era nel medioevo una cittadina quasi del tutto sconosciuta. Dopo essere stato dimesso dal servizio (in seguito all'epurazione di Diocleziano sia nell'esercito sia nell'amministrazione prima dell'inizio della grande persecuzione, intorno all'anno 300 ovvero dopo il primo editto nella primavera 303) visse a Cetium (*civitas*), donde, all'inizio della persecuzione, si spostò a Lauriaco (*castrum*), nel suo ambito territoriale operativo, consegnandosi ai suoi colleghi di un tempo ³⁴⁴. La morte di Floriano ri-

³⁴² Per il profondo significato del numero 40 nel cristianesimo, è significativo che incontriamo questo numero spesso anche nelle più antiche notizie dei martiri. Cfr. *MH. Jan. 13* (38-39; quaranta martiri di Roma); *Mart. 9* (134; quaranta martiri di Sebaste); *Dec. 24* (664; quaranta vergini di Antiochia). Questi cristiani incarcerati provenivano evidentemente dall'intera provincia di *Noricum Ripense*; cfr. WOLFF, *Die Anfänge*, 35.

³⁴³ Cfr. H. LECLERCQ, *Martyr*, DACL 10/2 (1932), 2371 s., 2381 s.; JANSSENS, *Il cristiano*, 411 ss.

³⁴⁴ *Passio Floriani* 2-3. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 11 riteneva che Floriano fosse stato destituito in base al primo editto di Diocleziano (fine febbraio 303) che tolse a tutti i cristiani tutti i diritti civili (LACTANTIUS, *De mortibus pers.* 13,1 [SC 39, 91 s.]). Più probabile sembra la destituzione di Floriano già in base alla preliminare epurazione nell'esercito e nell'apparato statale centrale negli anni 299/300 quando i cristiani erano solo destituiti, non erano però uccisi a causa del rifiuto del giuramento ossia dell'omaggio agli dei statali. Il Norico si trovava nel territorio di Galerio, il quale era parti-

sale molto probabilmente all'anno 304 (pur non potendosi escludere del tutto l'anno 303): la leggenda data gli avvenimenti proprio agli inizi della persecuzione, quando giunse nel Norico l'ordine dell'imperatore ³⁴⁵. La testimonianza sulla permanenza di Floriano a Cetium dimostra effettivamente l'esistenza del cristianesimo nella città di Cetium (Floriano si è congedato dai *sui*). Il fatto che Floriano sia andato incontro ai persecutori ed il suo comportamento provocatorio rispecchiano molto probabilmente la mentalità «montanista» (denunciarsi spontaneamente) che abbiamo già incontrato nel corso della trattazione e che nella chiesa non trovava assenso ³⁴⁶. Il modo in cui fu ucciso è indubbiamente autentico, tuttavia non l'unico possibile nel Norico in quel periodo. Oltre alla morte in carcere a causa della tortura e per esaurimento (come ci mostra il caso dei 40 confessori), i cristiani morivano anche sul rogo, a cui alludeva Floriano nel colloquio col *praeses*, come morì s. Afra nella vicina Rezia ³⁴⁷.

colaramente energico nell'esecuzione di questa epurazione. LACTANTIUS, *De mort. pers.* 10,4 (SC 39, 89; 265) riferisce che l'epurazione era stata estesa anche ai comandanti delle truppe confinarie quali erano quelle del Norico (*datisque ad praepositos litteris, etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent, militia solverentur*; cfr. anche EUSEBIUS, *HE* 8,4,3 [SC 55, 10]). Floriano sarebbe divenuto vittima degli appartenenti alla *militia officialis* (in *Pass. Flor.* 6 indica il suo servizio con *humana militia*, gli appartenenti alle milizie poliziesche sono indicati come colleghi di Floriano *cum quibus ante militaverat*).

³⁴⁵ *Passio Floriani* 2 (*cum venisset sacrilegorum principum praeceptio apud Noricum Ripensem*). Se il primo editto fu pubblicato alla fine di febbraio e fu poco dopo mandato in Occidente, all'inizio di aprile lo fu probabilmente nel Norico Ripense. Bisogna però sottolineare che anche il quarto editto fu pubblicato agli inizi della primavera del 304 e arrivò in questo tempo (aprile?) nel Norico. Dal contenuto dell'editto, la disposizione riguardante i sacrifici per tutti gli abitanti dello stato (*Passio Floriani* 3: *praecepta imperatorum... ubi iubet omnes diis libamina exhibere*), è chiaro che si tratta piuttosto dell'editto 4; 304 è quindi l'anno più probabile della morte di Floriano.

³⁴⁶ Cfr. DELEHAYE, *Sanctus*, 166 ss.; JANSSENS, *Il cristiano*, 411 ss..

³⁴⁷ *Passio Floriani* 7; su s. Afra vedi F. PRINZ, *Die heilige Afra*, «Bayerische Vorgeschichtsblätter» 46 (1981), 210-215; W. BERSCHIN, *Die älteste erreichbare Textgestalt der Passio s. Afrae*, «Bayerische Vorgeschichtsblätter» 46 (1981), 217-224; BARTON, *Geschichte* I, 118 s.

B. I martiri di Lauriaco

La leggenda di s. Floriano è l'unica fonte a riferirci sulla morte dei quaranta cristiani arrestati durante la persecuzione a Lauriaco e poi incarcerati e torturati fino alla morte ³⁴⁸. Secondo la leggenda sarebbero stati arrestati prima di Floriano (arrestato probabilmente nella seconda metà di aprile), ma sarebbero morti dopo il suo martirio subito il 4 maggio, molto probabilmente nel 304. Siccome nessun'altra fonte accenna a questi martiri, non il Martirologio Geronimiano né i martirologi storici né i martirologi medioevali locali, questi martiri anonimi erano rimasti per lungo tempo inosservati ³⁴⁹. Sono stati i reperti archeologici a richiamare l'attenzione su di essi. Durante il restauro della chiesa di S. Lorenzo a Lauriaco (Lorch) nel 1900 fu scoperta nell'altare maggiore una cassa di pietra piena di ossa umane avvolte in un semplice lenzuolo di lino e lana ³⁵⁰. L'analisi del reperto confermò che si trattava di reliquie conservate nella cosiddetta seconda basilica paleocristiana della seconda metà del sec. V (circa 450-475). Essendo state le ossa abbrustolite e corrispondendo il reliquiario alle misure dell'altare della prima basilica paleocristiana, è lecito supporre che le reliquie siano state danneggiate dalla fiamma durante la catastrofe che colpì la basilica verso la metà del sec. V (incurSIONe degli Unni?). Le ossa sparse furono allora raccolte, avvolte nel lenzuolo e nuovamente riposte nella cassa di pietra nella seconda basilica. Il reliquiario conteneva le ossa di almeno 31 persone, in massima parte uomini. Probabilmente nel primo stato, ossia nella primitiva basilica paleocristiana, vi era in essa un maggior numero di ossa, press'a poco di 40 persone. La venerazione di esse è databile al periodo della costruzione della prima

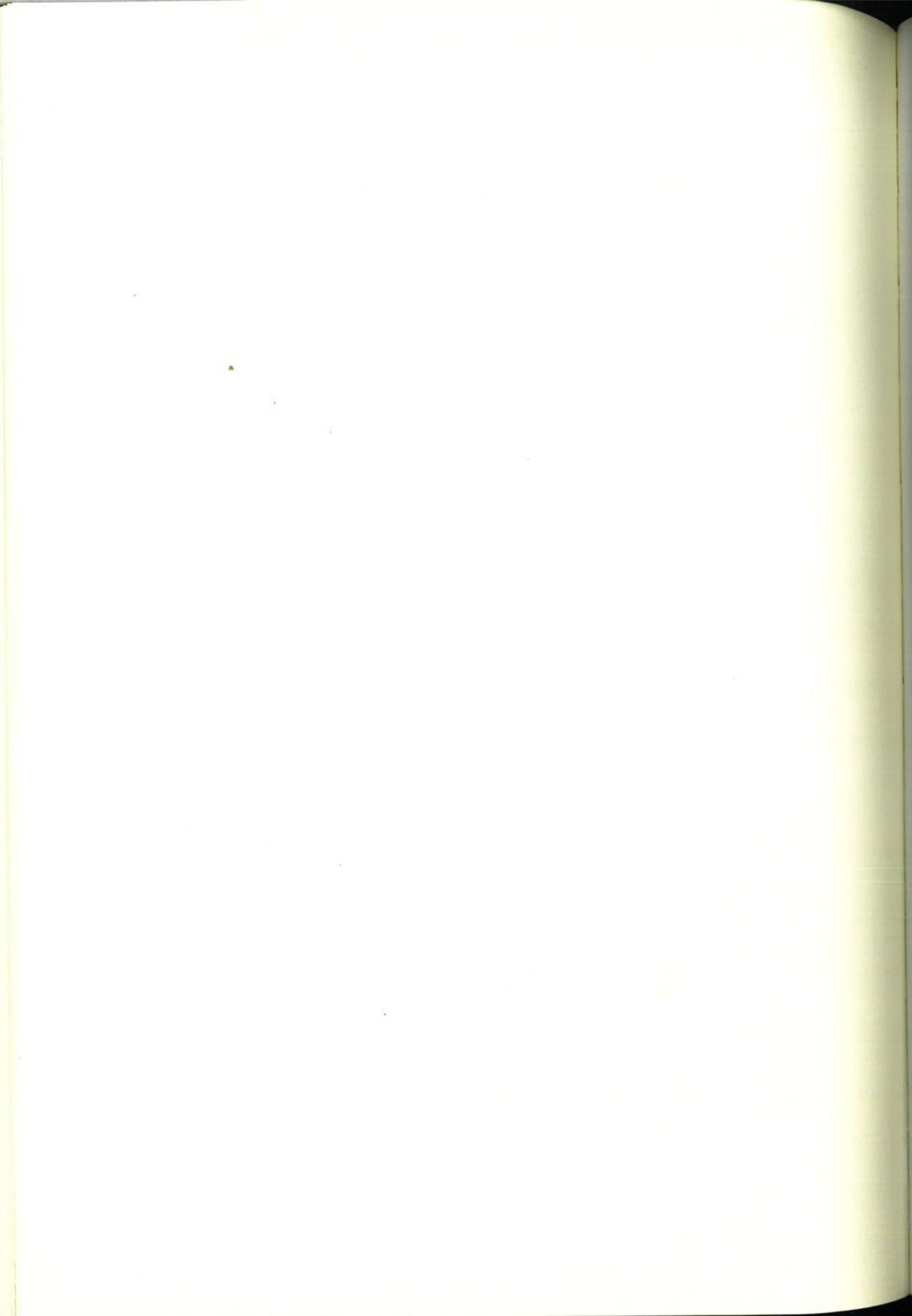
³⁴⁸ *Passio Floriani* 2 (*Et comprehensi sunt sanctorum numero quadraginta, qui diutissime concertantes et multis suppliciis cruciati missi sunt in carcerem*); 10 (*Illi autem quadraginta confessores, quos supra memoravimus, dum haec aguntur, in carcere obierunt*). Cfr. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 30 e 35.

³⁴⁹ NEUMÜLLER, *Die Lorcher Martyrer*, 19 ss.

³⁵⁰ NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis*, 24 ss.; *Die Lorcher Martyrer*, 8 ss.

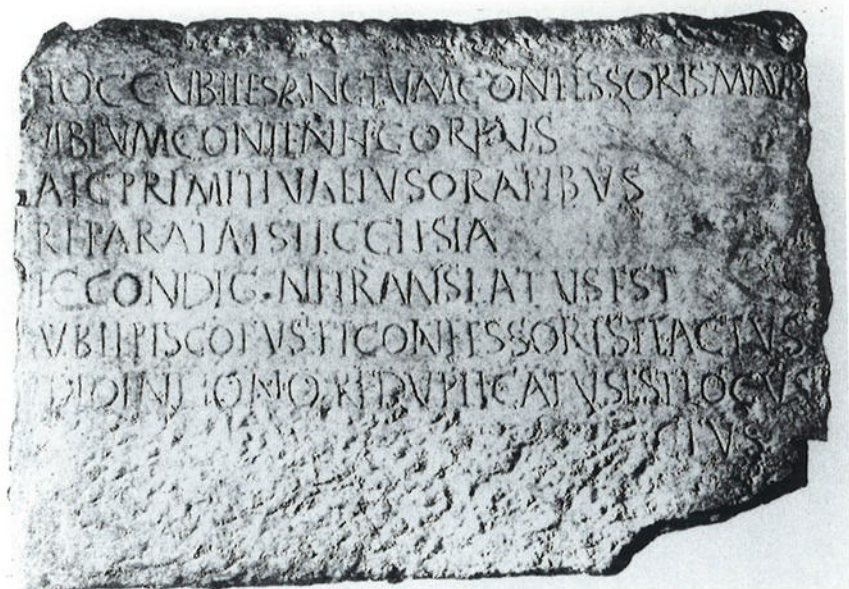
basilica paleocristiana, intorno al 370. Con le più recenti ricerche archeologiche l'identificazione delle reliquie è risultata incontestabile: si tratta di reliquie autentiche della tarda antichità, conservate nel reliquiario – uno dei più antichi conservati nel mondo cristiano ³⁵¹. Le ricerche archeologiche confermano l'autenticità della tradizione agiografica con attendibilità tale quale si ha unicamente nel caso dei martiri aquileiesi Canzii.

³⁵¹ L. ECKHART, *Die Kontinuität in der Lorch Kirchenbauten mit besonderer Berücksichtigung der Kirche des 5. Jahrhunderts*, in: H. WOLFRAM - F. DAIM (edd.), *Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert*, Wien 1980, 23-27; *Die St.Laurentius-Basilika von Enns-Lorch/Lauriacum in Geschichte, historischer Theorie und archäologischer Praxis*, in: *Lorch in der Geschichte*, Linz 1981, 57-71; *Die Stadtpfarrkirche und Friedhofskirche St.Laurentius von Enns-Lorch-Lauriacum in Oberösterreich. Die archäologischen Ausgrabungen 1960-1966*, Linz 1981 (cfr. la ampia discussione di H. VETTERS, *Die Laurentiuskirche von Lorch. Gedanken zur Grabungspublikation* Lotbar Eckharts, «Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse» 121 [1984] 39-54); *Die archäologischen Ausgrabungen 1960 bis 1966 in der St.-Laurentius-Basilika von Enns-Lorch-Lauriacum*, in: *Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung (Katalog der Ausstellung)*, Linz 1982, 375-385; *Die Heiligen der Lorch Basilika und die Archäologie*, «Oberösterreichische Heimatblätter» 36 (1982), 28-41; *Archäologische Zeugnisse des frühen Christentums in Oberösterreich. Oberösterreich in der Völkerwanderungszeit*, «Oberösterreich Kulturzeitschrift» 1 (1982), 7-15; R. ZINNHOBLER, *Der Lorch Reliquienschatz*, in: *Lorch in der Geschichte*, Linz 1981, 117-127; PILLINGER, *Christenverfolgung*, 10; WOLFF, *Die Anfänge*, 35 ss.; H. UBL, *Christianisierung von Noricum Ripense*, in: BOSHOF - WOLFF, *Das Christentum*, 133 ss.





15. S. Giusto. Mosaico absidale nella cattedrale di Trieste (XIII secolo).



16. L'iscrizione «hoc cubile sanctum...» di Parenzo (basilica Eufrasiana; vedi p. 429).



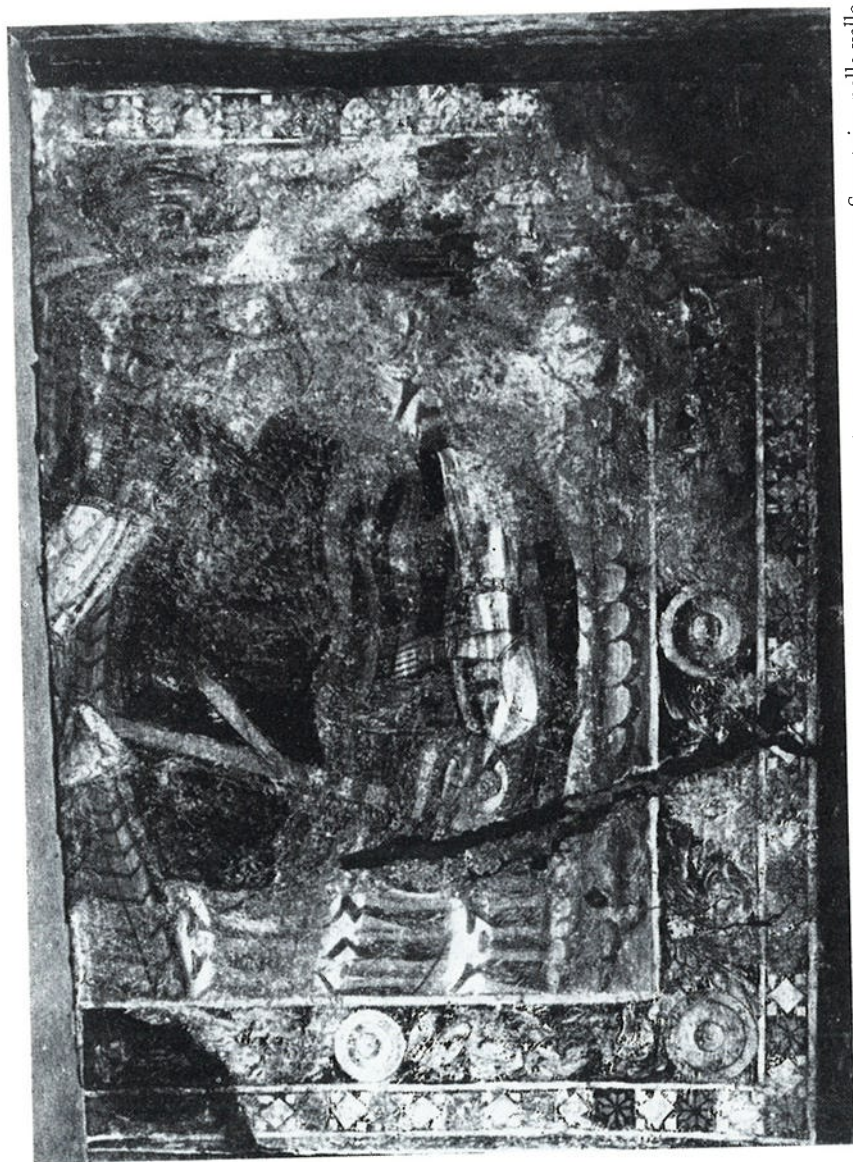
17. S. Mauro. Mosaico absidale nella basilica Eufrasiana (metà del VI secolo).



18. Santi martiri anonimi di Parenzo. Mosaico absidale nella basilica Eufrasiana (metà del VI secolo).



19a. Martirio di s. Floriano: s. Floriano gettato dal ponte nel fiume Aniso. Seitensteten, Stiftsgalerie. Maestro della «scuola danubiana?», inizio del XVI secolo (foto R. Harreither).



19b. Martirio di s. Floriano: s. Floriano giace nell'acqua sotto il ponte, da cui era stato gettato. Sopomnica nella valle di Poljansčica (Slovenia centrale); affresco di un maestro friulano (?), 1400 circa.

Illis diebus sub diocletiano / Incipit Passio s. Floriani. auct.
 maximo impatoris. cum esset persecutio christianorum quoniam diuersis
 agonibus decertantes christianam. tyrannus illata supplicia deuo-
 ta deo inter suscipiebant. promissionibus et participes efficiebant.
 Tunc quidam in montibus se abscondebant. quidam in cauiis petrarum. et
 sic malis penis de hac uita liberabantur. Alii uero in ciuitatibus a
 pessimis principibus torquebantur. et sic sumebant in domino ihesu et
 decertantes. Tunc sanctas et fideles. patientiam suam ad beatam coronabant.
 Hec autem uictoria. aduersum duces gentium. Tunc impiissimi iudices
 iussi ab impatoribus decertabant insanientes. et autem ad le-
 gitimum laborabant et superabant eorum insaniam. ueritabilis et
 fides uincibat. In illis ergo diebus cum uenisset sacilegus prin-
 cipum preceptio apud noricum. misit agnoscere pre-
 sentem aduenientem presules ad castrum lauricense. cepit uenire in-
 quirit christianos. Et comprehensi sunt quidam sanctorum numero. et. Quod duxerunt
 sunt decertantes. et multis suppliciis cruciati. missi sunt in car-
 cerem. Hec beatus Florianus uis princeps confessionis succedit.
 Quod cum habitaret apud oethuium ciuitatem. audiens hec agi a-
 pud lauricum. duxit ad suos. Oportet me lauricum am-
 bulare ad preside. et ibidem pro nomine christi diuersa supplicia susti-
 nere. Et ualedixit suis. arripuit iter. Cum autem uenisset
 non longe a castris lauricensibus. ingressus est portam que fluminis tra-
 siri solet. et obuiauerunt ei cum quibus antea militauerat. qui missi
 erant ad inueniendum christianos. Et cum eos interrogaret quid pergerent.
 dixerunt ad eum. Non uidisti hanc ciuitatem. et uidetur omnis

nis eorū in unū collocavit locū. Audient
 autē hęc gregoriū cui filiū ademonio lib.
 aut sc̃s dī heronachoras. yalexandria
 quę ab eo illuminata fuerat. uenerunt
 nocte occulte cū lintheamimb' suis. yual-
 de p̃ciosis aromatib' condientes sc̃orū cor-
 pora m̃m. et sepelierūt ea foras muros ci-
 uitatis aq̃legis in agello memorate alex-
 andrie in pace. Vniūsi autē fideles ue-
 nientes ad corp' beatissimi m̃is heron-
 chore p̃mi aquilegensis ciuitatis ep̃i.
 quacūq; fuissent infirmitate detenti.
 sanitatē recipiebant in nomine dñi
 ñi ihu xp̃i. Martirizati sūt autē sc̃i mar-
 tyres xp̃i heronachoras ep̃e unā cū fortu-
 nato archidiacono suo. quarto idus iulii.
 regnante dño ño ihu xp̃o. cui est honor
 et gl̃a et potestas in sc̃la sc̃lorū. Amen;

Explicit Passio Sc̃orū Heronachore
 et fortunati.

21a. Leggenda dei ss. Ermacora e Fortunato. Manoscritto della *passio*: «Österreichische Nationalbibliothek» a Vienna, Cod. 649, f. 228v (*explicit*; il codice proviene dal monastero di Stična, tardo XII secolo).

V

LE CONDIZIONI DELLA MISSIONE, LE SUE CARATTERISTICHE ED I SUOI RISULTATI

Tutta una serie di cambiamenti nello stato e nella società romana fece sì che nel II e nel III secolo prosperasse la diffusione del cristianesimo. Qui vorremmo richiamare l'attenzione su quei cambiamenti che erano particolarmente caratteristici per il territorio preso in esame.

Uno dei fattori più importanti per la diffusione del cristianesimo fu il cambiamento della composizione etnica, e con ciò in parte anche di quella sociale, economica e religiosa della popolazione. Dall'ultimo terzo del secondo secolo in poi, dopo le guerre danubiane e dopo la peste che sotto Marc'Aurelio aveva devastato queste regioni, fino al tempo di Diocleziano si nota nelle città una maggiore presenza di greco-orientali. Il fatto è riscontrabile in tutte le metropoli nelle vicinanze del territorio preso in esame: ad Aquileia, a Salona, a Sirmio ed anche in altri centri maggiori ¹. È difficile determinare l'origine di questa popolazio-

¹ Sugli orientali ad Aquileia, Salona e nell'ambito della Pannonia (in generale) vedi pp. 112 s., nn. 221-222. Dal modesto numero di iscrizioni è difficile stabilire il ruolo degli orientali a Sirmio, che tuttavia è stato notevole (v. M. MIRKOVIĆ, *Sirmium - its history from the I century A.D. to 582 A.D.*, «Sirmium» I, Beograd 1971, 5-90, soprattutto 24; delle 113 iscrizioni pagane di Sirmio pubblicate dall'autrice nel supplemento (p. 69-90) nove sono greche (n. 105-113); nelle 104 iscrizioni latine su circa 90 persone sono menzionati 11 orientali e greci (ca. 12%). Per il Norico vedi G. ALFÖLDY, *Die Personennamen in der römischen Provinz Noricum*, in: *L'Onomastique Latine. Colloque internationaux de Centre National de la Recherche Scientifique* Nr. 564, Paris 1977, 249-265. Notevole parte degli orientali epigraficamente documentati sono dell'ambito di Celeia (ALFÖLDY, *Noricum*, 338 n. 133 e M. ŠAŠEL KOS, *Prerez čez zgodovino celejanskih prebivalcev v luči onomastičnih in prozopografskih podatkov* (Querschnitt durch die Geschichte der Einwohner von Celeia im Lichte der onomastischen und prosopographi-

ne. Da menzioni attendibili si ha l'impressione che prevalesse l'elemento siriano, così a Salona, ad Aquileia e in tutto il territorio della Pannonia. Minore era l'immigrazione dall'Asia Minore e dalla Grecia europea, e ancor minore dall'Egitto². Accanto a queste comunità orientali occorre menzionare anche le diaspore dei Giudei. Le riscontriamo in ambedue le città marittime, ad Aquileia e a Salona, come pure in varie città nell'ambito dell'Adriatico settentrionale e della Pannonia³. È impossibile calcolare la proporzione della popolazione orientale nelle città verso la fine del III secolo: il processo di immigrazione non si era infatti ancora concluso ma continuò per tutto il IV secolo. Per alcune città la si potrebbe ritenere approssimativamente del 10-20%⁴. Per quan-

schen Angaben), «Živa antika» 34 (1984), 251-255, specialmente 254; SOLIN, *Juden*, 763 e 783 ss. (cause delle migrazioni dei Giudei e dei Siriani in Occidente).

² ALFÖLDY, *Bevölkerung* (come in p. 112 s., n. 222), 188; BRUSIN, *Orientali*, 57 ss.; BARKÓCZY, *The Population* (p. 112 n. 222), 260, 265, 280 s., 295, 297.

³ Sulla diaspora ad Aquileia vedi p. 112 n. 221. La presenza degli ebrei in Istria è documentata dalle iscrizioni di Pola (I.I. X/1, 558; J.B. FREY, *Corpus inscriptionum Judaicarum* 1, Città del Vaticano 1936, 641, 642, Appendix, 3*), di Parenzo (I.I. X/2, 27) e di Trieste (CIL V, 697). La presenza degli ebrei a Salona è documentata dall'iscrizione ILJu 131 (vedi anche R. EGGER, *Von Römern, Juden, Christen und Barbaren*, «Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse» 247/3, Wien 1965). Nell'ambito della Dalmazia settentrionale vengono menzionati nel tardo impero commercianti ebrei a Segna (ALFÖLDY, *Bevölkerung*, 76); singoli ritrovamenti giudaici derivano dalla Bosnia nonché da Muć e Benkovac in Dalmazia (F. BULIĆ, *Jevrejski spomenici u rimskoj Dalmaciji i jevrejsko grobište u Solinu* [I monumenti ebrei nella Dalmazia romana e i sepolcro giudaico a Salona], in: *Izabrani spisi*, Split 1984, 529-536 ed E. MARIN, *Starokršćanska Salona*, 43). In Pannonia vi sono testimonianze della diaspora degli ebrei a Mursa (ILJu 1066; D. PINTEROVIĆ, *Mursa i njeno područje u antičko doba* [Mursa ed il suo territorio nell'antichità], Osijek 1978, 64 ss.; è menzionata una *proseucha*), a Intercisa (F. FÜLEP, *New Remarks on the Question of the Jewish Synagogue at Intercisa*, *AArchHung* 18 [1966], 93-98), la presenza degli ebrei anche a Solva (Esztergom), Aquincum, Savaria e Alberti-Irsa (G. RADAN, *Comments on the History of the Jews in Pannonia*, *AArchHung* 25 [1973], 265-278; THOMAS, *Religion*, 193; THOMAS, *Das frühe Christentum*, 256 ss.; cfr. anche FREY, *Corpus*, 675-679, Appendix, 64*; SOLIN, *Juden*, 761 s.).

⁴ In base al materiale onomastico conservato si possono calcolare le seguenti parti della popolazione di origine orientale: per Sirmio circa 12% (vedi n. 1), per Poetovio 13,2% (vedi p. 270 n. 9); in Dalmazia la parte dei cognomi greci all'inizio del principato 15% e nel tardo principato addirittura 30% (ALFÖLDY, *Bevölkerung*, 194 n. 128) ed è rimasta così alta nella tarda antichità (A. MÓCSY, *ibidem*, 219; a causa della mino-

to riguarda la provenienza sociale si trattava soprattutto di commercianti e artigiani; minore era il numero di schiavi nell'amministrazione statale o di liberti di origine orientale. Di questa popolazione, che per origine, per lingua e per cultura aveva tutte le «predisposizioni» per la propagazione del cristianesimo, occorre tener conto in particolar modo quale potenziale fattore di diffusione della nuova religione. A questo punto è da sottolineare particolarmente l'influenza degli Giudei cristianizzati. Elementi di cristianesimo giudaizzante in questo territorio, attendibili ad Aquileia, molto probabili anche a Poetovio ⁵, fanno pensare per queste regioni a una diffusione molto precoce del cristianesimo misto al giudaismo. Non è probabile invece che vi svolgessero la loro attività missionari di professione (vera rarità già al tempo degli apostoli). Imprecisabile ma verosimilmente importante era il ruolo avuto dalle donne, come si può desumere da analogie con le altre regioni dell'impero ⁶. In questo periodo il cristianesimo non era diffuso solo tra il ceto inferiore e medio ma anche tra la popolazione benestante e colta ⁷.

Un altro ceto della popolazione che venne relativamente presto a contatto con il cristianesimo era quello militare. Qui bisogna considerare in particolare due fatti: l'attiva partecipazione delle legioni pannoniche a tutte le più importanti spedizioni in Oriente – così si spiega l'origine orientale di alcuni soldati in servizio nelle unità militari in questo territorio ⁸ e specialmente la

re frequenza dei cognomi greci, bisogna ritenere la parte della popolazione greca alquanto più bassa dei rispettivi cognomi).

⁵ DULAËY, *Victorin* I, 227-233.

⁶ HARNACK, *Die Mission*, 362, 377 s., 589 ss.; VITTINGHOFF, *Handbuch*, 270.

⁷ Cfr. il caso di Poetovio (p. 349, n. 278), dove esistevano tra i cristiani anche *hominēs locupletes, credentes in dignitatibus collocatos...*; generalmente vedi VITTINGHOFF, *Handbuch*, 269 ss.

⁸ Le legioni della Pannonia presero parte alla guerra di Nerone in Oriente, alla spedizione di Traiano contro i Parti, della guerra di Adriano in Giudea, della guerra di Vero con i Parti, alle guerre civili di Settimio Severo in Oriente e alla guerra di Gordiano con i Persiani (MÓCSY, *Pannonia*, RE Suppl. 9 [1962], 626 ss.). Dalle spedizioni in Oriente le legioni riportarono in Pannonia molti militari orientali soprattutto per

presenza di unità militari dell'Oriente, originarie da ambienti in parte cristianizzati, come dimostra la presenza dei cristiani nell'esercito di Marc'Aurelio ⁹. Bisogna notare che queste unità con una parte di soldati cristianizzati non si trattenevano unicamente nelle guarnigioni lungo la frontiera, ma in varie occasioni (e nell'agitato III secolo ve ne furono molte) vennero a contatto con le popolazioni delle città lungo il Danubio e nell'interno. Ovviamente non è possibile contare solo sull'esercito nell'organizzazione della missione. L'esercito era il pilastro della potenza dello stato, dal punto di vista ideologico la parte più ortodossa e conservatrice della società: queste caratteristiche saranno però attribuite all'esercito come organizzazione, e soprattutto al ceto degli ufficiali superiori, mentre al cristianesimo aderivano soprattutto i soldati semplici e gli ufficiali di grado inferiore ¹⁰. Nel complessivo sviluppo del cristianesimo nelle suddette regioni il ruolo avuto dalla «missione» militare, procedente dagli accampamenti militari nelle regioni confinarie, non è neppure lontanamente paragonabile con quello dell'attività missionaria della popolazione civile procedente dalle grandi città all'interno dell'impero, veri centri di irradiazione del cristianesimo.

rimpiazzare le perdite degli uomini a causa delle guerre. Da Settimio Severo in poi molti militari condussero con sé da altre regioni, anche dall'Oriente, le mogli (cfr. BARKÓCZY, *The population...*, AArchHung 16 [1964], 289; sulla mobilità geografica nell'esercito romano in genere VITTINGHOFF, *Handbuch*, 22 ss.).

⁹ Dalle epigrafi risulta documentata la presenza delle seguenti unità dell'Oriente: *Ala I Augusta Ilyraeorum*, *Ala I Osroenorum sagittariorum*, *Cohors I Hemesenorum milliaria c.R. sagittariorum*, *Cohors I Augusta Ilyraeorum sagittariorum*, *Cohors I milliaria nova Severiana Suvorum sagittariorum Antiochensium* (MÓCSY, *Pannonia*, 619 ss.), nel Norico *Ala I Commagenorum* (ALFÖLDY, *Noricum*, 257). Tutte queste unità provenivano dall'ambito della Siria. Vedi anche M.P. SPEIDEL, *Legionaries from Asia Minor*, ANRW II, 7,2 (1980), 741 ss.

¹⁰ Sui diversi punti di vista del rapporto tra il cristianesimo e l'esercito romano vedi HELGELAND, *Christians and the Roman Army*. Che i militari cristiani nel III sec. e agli inizi del IV fossero una realtà non lo dimostra soltanto un notevole numero di militari martiri nelle varie regioni dello stato (HELGELAND, *Christians and The Roman Army*, 777 ss., 820 ss.) ma soprattutto il canone 3 della sinodo di Arles del 314, firmatario del quale fu anche il vescovo aquileiese Teodoro, che vietava ai militari cristiani sotto minaccia di scomunica l'abbandono delle armi in tempo di pace (CCSL 148, 9 =

Tra la popolazione greco-orientale delle città (specialmente nell'esercito) come pure tra una parte della popolazione latina o latinizzata si diffuse verso la fine del II secolo e nel III il culto di varie divinità egiziane e orientali, Iside, Magna Mater, Juppiter Dolichenus e soprattutto il culto di Mitra ¹¹. Nel contesto della

SC 241, 48, con commento); vedi HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 805 s.; L.J. SWIFT, *War and the Christian Conscience I: the Early Years*, ANRW II, 23/1 (1979), 835-868, specialmente 860 ss.

¹¹ Sui culti orientali in Aquileia, in Istria e in Venezia vedi M.C. BUDISCHOVSKY, *Le cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Istrie et en Venetie*, AAAd 12 (1977), 99-123; V. JURKIĆ, *The Cult of Magna Mater in the Region of Istria*, «Živa antika» 25 (1975), 285-298; V. JURKIĆ, *Kontinuitet štovanja antičkih kultova u periodu učvršćivanja kršćanstva na području Istre*, AV 30 (1979), 208-217, specialmente 211 ss. (7 monumenti consacrati a Mitra); G. STACUL, *La grotta del mitreo presso S. Giovanni di Duino*, AAAd 10 (1976), 29-38. Per il Norico vedi la sintesi di ALFÖLDY, *Noricum*, 194 ss.; BUDISCHOVSKY, *La diffusion des cultes égyptiens d'Aquilée à travers les pays alpins*, AAAd 9 (1976), 207-227, specialmente 212 ss.; H. VETTERS, *Virunum*, ANRW II, 6 (1977), 336 ss.; R. NOLL, *Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url (Noricum)*, Wien 1980 (specialmente p. 131). Per il territorio sloveno V. KOLŠEK, *Pregled antičnih kultov na Slovenskem*, AV 19 (1968), 273-286, specialmente 279 ss.; KOLŠEK, *Epigrafski in reliefni paberkli na Celjskem*, AV 37 (1986), 371 ss.; ŠAŠEL, *Dolibenov tempelj, zgrajen v Pretoriju Latobiorum leta 196*, «Kronika» 30 (1982), 191-193; *Opera selecta*, 220 s., 345-351; É. WILL, *Les fidèles de Mithra à Poetovio*, in: *Adriatica praehistorica et antiqua* (Miscellanea G. Novak), Zagreb 1970, 633-638; I. TÓTH, *Das lokale System der mithräischen Personifikationen im Gebiet von Poetovio*, AV 28 (1977), 385-392; I. CURK, *Mitreji na Slovenskem. Kulturni in naravni spomeniki Slovenije* 31, Ljubljana 1972. Per l'area panonica e balcanica vedi MÓCSY, *Pannonia*, 736 ss.; THOMAS, *Religion*, 185 ss.; B. PERC, *Beiträge zur Verbreitung ägyptischer Kulte auf dem Balkan und in den Donauländern zur Römerzeit*, Diss. München 1968; P. SELEM, *Egipatski bogovi u rimskom Iliriku*, «Godišnjak centra za balkanološka ispitivanja» (7) 9 (1972), 5-140, specialmente 28 ss.; IDEM, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine, partie en Yougoslavie*, Leiden 1980; L. ZOTOVIĆ, *Mitraizam na tlu Jugoslavije*, Beograd 1973, 23 (24), 44-60 (61-67), 75 ss. (99-104); G. HÖBL, *Ausbreitung und Erscheinungsbild von Isis und Serapis im nördlichen Balkanraum*, in: *Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident* (ed. R. PILLINGER), Wien 1986, 45-56, specialmente 47 ss. Per la costa adriatica vedi J. MEDINI, *Rimska i orientalne religije na istočnoj obali Jadrana*, «Materijali» 12 (Zadar 1976), 186-207; vedi anche l'esauriente seppur incompleta bibliografia in: B.M. METZGER, *A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973 with a Supplement 1974-1977*, ANRW II, 17/3 (1984), 1259-1423 e le nuove revisioni: M. MALAISE, *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain*, ANRW II, 17/3 (1984), 1629 ss., 1667 ss.; R. BECK, *Mithraism since Franz Cumont*, ANRW II, 17/4 (1984), 2002-2115; M. HÖRIG, *Juppiter Dolichenus*, ANRW II, 17/4 (1984), 2136-2179; M. CLAUS, *Cultores Mithrae*, Stuttgart 1992, 61-71, 128-140, 152-176; una breve sintesi offre anche BARTON, *Geschichte* I, 54-106.

diffusione di questi culti e della propagazione del cristianesimo si pone il problema del rapporto tra queste religioni, in primo luogo tra il mitraismo e il cristianesimo¹². Il successo del culto di Mitra ha forse frenato la diffusione del cristianesimo in questi centri? Il mitraismo e il cristianesimo, è vero, sono eredi di un ambiente sociale simile e di affini tendenze religiose, tuttavia la loro somiglianza di contenuto è, nonostante alcuni tratti sorprendentemente comuni, solo apparente¹³. Gli appartenenti a queste erano pertanto, per estrazione sociale e per interessi, sostanzialmente diversi: al mitraismo (come confermano le iscrizioni) specialmente i soldati, gli impiegati statali ed i liberti in servizio statale¹⁴, ossia coloro che erano in linea con l'ideologia statale di cui il culto di Mitra era parte essenziale¹⁵. Al cristianesimo aderivano invece soprattutto i civili di origine orientale, provenienti da quelle regioni nelle quali il mitraismo non aveva potuto attecchire¹⁶. Dal numero dei ritrovamenti è da ritenere che il mitraismo dalla fine del II secolo all'inizio del IV sec. fosse tra le religioni orientali il più solido movimento religioso nel Norico e in Pannonia, meno rilevante invece nell'ambito dell'al-

¹² La situazione delle ricerche è riportata da M. SIMON, *Mithra, rival du Christ?*, in: *Études Mithraïques* (ed. J. DUCHESNE-GUILLEMIN), Leiden 1978, 457-478; G. LEASE, *Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations*, ANRW II, 23/2 (1980), 1306-1332; BECK, *Mithraism* (come nella nota precedente); M. CLAUS, *Mithras und Christus*, «Historische Zeitschrift» 243 (1986), 265-285; IDEM, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990, specialmente 175 ss.

¹³ LEASE, *Mithraism*, 1315 ss.

¹⁴ R. MERKELBACH, *Mithras*, Hain 1984, 153 ss.; BECK, *Mithraism*, 2093 s., il quale sottolinea che il ruolo della religione mitriaca nella società romana è troppo poco approfondita. Vedi anche J. HELGELAND, *Roman Army Religion*, ANRW II, 16/2 (1978), 1479 ss.; CLAUS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 42 ss.

¹⁵ Il culto mitraico fu praticato da alcuni imperatori soprattutto nel III sec. (F. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig-Berlin 1923², 76 ss.; le ultime ricerche [BECK, *Mithraism*, 2094] segnalano la prudenza nella valutazione delle relazioni tra la religione mitraica e l'ideologia imperiale). Particolarmente dedito al culto di Mitra fu Galerio. In occasione della conferenza imperiale a Carnuntum nel 308 gli imperatori consacrarono un *sacrarium* al dio Mitra elevandolo a primo patrono dello stato (*fautor imperii*; vedi W. JOBST, *Provinzhauptstadt Carnuntum*, Wien 1983, 110, 172; Tav. 121). Cfr. CLAUS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 36 s.; *Cultores Mithrae*, 159.

¹⁶ HARNACK, *Die Mission*, 939; CUMONT, *Die Mysterien*, con l'allegata cartina.

to Adriatico ¹⁷. Dato il diverso contenuto e la diversa estrazione sociale, non si può affermare che il mitraismo abbia ostacolato la diffusione del cristianesimo impedendone l'attività missionaria o distogliendo i potenziali nuovi aderenti. Si arrivò certamente a un rapporto conflittuale tra il mitraismo ed il cristianesimo durante la persecuzione di Diocleziano. Galerio avrebbe istigato contro i cristiani il sacerdote di Mitra Teoteknos, che scrisse pure un pamphlet su Cristo ¹⁸. Considerando che Galerio si tratteneva frequentemente nelle province dei Balcani settentrionali ¹⁹, si potrebbe dedurre che il conflitto si fosse esteso anche nella Pannonia Superiore e nel Norico, ossia nelle regioni sotto l'amministrazione di Galerio. Ma sono proprio i casi di Aquileia e di Poetovio a confermare che il cristianesimo poté affermarsi nonostante la forte presenza del culto di Mitra. Ad Aquileia si ha addirittura il caso di appropriazione dei simboli del culto mitraico (come riscontriamo in uno dei mitrei di Poetovio) in assunto cristiano ²⁰. I culti orientali non sono pertanto validi concorrenti del cristiane-

¹⁷ BUDISCHOVSKY, *Les cultes orientaux* (come nella n. 11), 122.

¹⁸ Le fonti relative sono inattendibili. THEOPHANES, *Chronographia*, A.M. 5794 (ed. DE BOOR, Lipsiae 1885, I, 9 s. = PG 108, 72; cfr. ANASTASIUS, *Chronographia tripartita*, ed. DE BOOR in THEOPHANES, *Chronographia* II, 1885, 78) riferisce che il sacerdote Teoteknos istigò l'imperatore Galerio contro i cristiani. Teofane non dice che si tratta del sacerdote di Mitra (come spiega CUMONT, *Die Mysterien*, 189) ma ammette questa interpretazione; dice infatti che Teoteknos compiva i riti nella grotta sotterranea (*ὑποδὺς τῷ ἄντρον*). Teofanes evidentemente riprese il dato piuttosto liberamente e in modo impreciso il dato fornito da EUSEBIUS, *HE* 9,2-4 (SC 55, 47 ss.) dove però Teoteknos è menzionato come funzionario dell'imperatore Massimino Daia (!) che avrebbe provocato la persecuzione dei cristiani in Antiochia (!) e che non sarebbe stato sacerdote di Mitra bensì di una variante orientale del culto di Giove (*Zeus Philios*). Con maggior precisione di Teofanes riprese da Eusebio NICEPHORUS CALLISTUS, *HE* 7,25 (PG 145, 1261).

¹⁹ BARNES, *The New Empire*, 61 ss.

²⁰ R. EGGER (*Ein altchristliches Kampfsymbol*, in: *Römische Antike und frühes Christentum* I, Klagenfurt 1962, 144-158) ha interpretato in questo senso il conflitto tra il gallo e la tartaruga, qual è rappresentato nella basilica teodorianiana in Aquileia. Cfr. in proposito MENIS, *Nuovi studi*, 8-13, 60; E. JASTRZEBOWSKA, *Les origines de la scène du combat entre le coq et la tortue dans les mosaïques chrétiennes d'Aquilée*, *AAAd* 8 (1975), 93-107; A. CARLINI, *Senso figurale cristiano in un tema iconografico della basilica teodorianiana di Aquileia alla luce della tradizione letteraria*, in: *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia* II, Roma 1979, 901-914.

simo, ma sono semplicemente suoi precursori e ad esso contemporanei. Il cristianesimo si affermò invece con maggior difficoltà nei centri conservatori soprattutto del contado, dove era radicato il culto delle divinità del luogo. Mentre le religioni orientali, eccettuata quella ebraica, non sopravvissero al IV secolo ²¹, i culti locali resistettero per tutto il V secolo ed alcuni sopravvissero, in veste cristiana, addirittura al cristianesimo antico ²².

Più importante della «concorrenza» con i culti orientali al tempo della persecuzione dei cristiani nel campo religioso fu il conflitto con la tradizionale religione romana, soprattutto con il culto di Giove. Il periodo della crisi dell'impero romano era nel contempo il periodo del rinascimento della religione romana: lo confermano numerose iscrizioni relative alla Pannonia (anche qui proporzionalmente alquanto meno per Poetovio), al il Norico e all'area nord-adriatica ²³. Erano stati proprio la tradizionale religione pagana e soprattutto il culto di Giove ad avere il ruolo principale nel conflitto con il cristianesimo e ciò si è riflesso anche nella polemica antipagana degli autori aquileiesi intorno al 400, soprattutto in Rufino ²⁴. Riflesso di questo ruolo di Giove poteva essere anche il suo ruolo nelle *passiones* conservate; nei testi in cui non appaiono solo gli *idola* ma si citano nominalmente le divinità

²¹ Cfr. MERKELBACH, *Mithras*, 245 ss.; CLAUS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 41 e 177 ss.; brevemente BRATOŽ, *Christianisierung*, 359 ss.

²² Sui relitti del paganesimo nelle regioni alpine orientali vedi EUGIPIUS, *Vita s. Severini* 11,2 (SC 374, 208 ss.). Cfr. anche N. KURET, *Košuta - cervula*, AV 29 (1978), 495-504.

²³ G. ALFÖLDY, *Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms*, in: W. ECK (ed.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff* («Kölner historische Abhandlungen» 35), Köln - Wien 1989, 53-102 (ristampa in: G. ALFÖLDY, *Die Krise des Römischen Reiches*, Stuttgart 1989, 349-387). Mentre la parte delle iscrizioni dedicate alle divinità romane era in Pannonia di 80% (a Giove 27%), nel Norico di 65% (oss. 22%), nel circondario di Poetovio per tutti i culti era minore (49%), per Giove in entrambe le province mediamente del 26%. Cfr. M. BELAK, *Med Nutricami in Mitro - Between the Nutrices and Mithras*, in: B. LAMUT, *Ptujski arheološki zbornik*, 233, 238. In Aquileia la proporzione è simile a quella delle province occidentali (alle divinità romane sono dedicate circa l'80% delle iscrizioni dedicatorie; cfr. IA 3, 1337 ss.).

²⁴ *Expositio symboli* 9 (CCSL 20, 146 s.); cfr. R. BRATOŽ, *Christianisierung*, 347 s.

occupa il ruolo principale Giove, ossia emerge l'aspetto polemico contro le tradizionali immagini religiose romane, mentre non appaiono mai Mitra o altre divinità orientali ²⁵.

L'appartenenza etnica dei primi cristiani in questo territorio era indubbiamente quella greco-orientale. La lingua dei primi cristiani era certamente quella greca. Resti del più antico periodo «greco-orientale» del primo cristianesimo sono riscontrabili negli scritti di Vittorino di Poetovio, per quanto riguarda sia la lingua sia il contenuto ²⁶.

È pressoché impossibile determinare con certezza l'origine etnica e sociale del cristianesimo nei singoli centri: qui si incrociano infatti diversi influssi per cui non è possibile accertare il primato temporale di un determinato influsso. Occorre valutare anche le differenze tra la parte orientale e quella occidentale del territorio preso in esame. A Sirmio e altrove in Pannonia riscontriamo forti influssi del cristianesimo dell'Asia Minore e vi sono evidenti influssi anche della Siria, ciò che conferma la diffusione del cristianesimo per via terrestre dall'Asia Minore e dalla Macedonia ²⁷. Il cristianesimo nel meridione e in occidente, a Salona e ad Aquileia, rispecchia un conglomerato d'influssi. In Aquileia c'è un forte influsso del primitivo cristianesimo egiziano, agli inizi indubbiamente prevalente, accanto ai più deboli influssi siriaci e ai più notevoli africani e romani; a Salona prevalgono elementi protocristiani siriaci ed egiziani ²⁸. Non a caso si riscontra nel maggior centro di questo territorio, a Poetovio (che giace all'incrocio di queste vie della missione), un riflesso di tutti questi influssi. Gli

²⁵ Giove compare in quattro leggende tracie (Primus e Marcus; Apollinaris; Euphemia e Tecla; Sergius e Bacchus; vedi Tavola 2 alla p. 158 ss.), nella leggenda di Germano da Pola e in due leggende aquileiesi (Cantius, Cantianus, Cantianilla; Felix, Fortunatus). Accanto a Giove si menziona anche Ercole (Hilarius e Tatianus in Aquileia; Primus e Marcus a Trieste), Apollo (Germanus di Pola, Primus e Marcus), Marte (Maximilianus di Celeia), Mercurio, Giunone e Minerva (Primus e Marcus).

²⁶ Cfr. supra p. 314 n. 156 e p. 352 n. 291; DULAËY, *Victorin* I, 231 ss.

²⁷ HARNACK, *Die Mission*, 487.

²⁸ Vedi pp. 39 s. nn. 32 ss.

scritti di Vittorino contengono elementi del cristianesimo dell'Asia Minore, siriano-palestinese (con il punto di partenza proprio in Antiochia e in Gerusalemme) e più deboli elementi del cristianesimo egiziano ed africano accanto a forti elementi romani e occidentali ²⁹. A Poetovio confluivano evidentemente le vie della missione terrestre dall'Oriente e quella marittima-terrestre da Aquileia ³⁰.

A causa di influssi così diversi si riscontrano pochi tratti comuni caratteristici per l'intero territorio. Tali caratteristiche sono: elementi di concezione giudaico-cristiana (Aquileia, Poetovio, ritrovamenti archeologici della Pannonia del periodo posteriore) ³¹, la concezione della discesa di Cristo agli inferi per redimere le anime dalle pene infernali e la concezione, che si collega a questa, della vittoria di Cristo sulla morte (*εις τὸν ᾗδην κατακληθῆναι* rispettivamente *descendit in inferna*; Aquileia, Poetovio, la zona di Stridone, Sirmio) ³², la concezione secondo cui Dio Padre assume Cristo in cielo (assunzione) e non vi ascese (ascensione), che rende passiva la parte di Cristo nell'ascesa verso il cielo (Poetovio, Sirmio, ma non Aquileia) ³³, elementi prevalenti del vangelo

²⁹ Cfr. pp. 322 ss.

³⁰ Mentre per quel che riguarda l'Istria e il Norico si può giustamente ritenere che, dati la posizione delle regioni, i diversi influssi e le reminiscenze storiche delle leggende, la religione cristiana vi si propagasse da Aquileia, sull'origine del cristianesimo in Pannonia le opinioni divergono. Gli studiosi ungheresi danno la precedenza alla via missionaria occidentale. NAGY, *A Pannoniai*, 13 riteneva che fosse stata Ravenna il centro di irradiazione della missione verso la Pannonia. THOMAS (*Religon*, 193 ss.; *Das frühe Christentum*, 260 ss.) riteneva che il cristianesimo vi si propagasse da due direzioni: il cristianesimo primitivo «ortodosso» da Aquileia nella Pannonia meridionale, il successivo «eretico» (arianesimo) invece appena dal terzo decennio del IV sec. in poi dall'Oriente. L'influsso di Aquileia in Pannonia era indubbiamente più forte di quello di Ravenna; si tratta infatti di una città più vicina e più grande e con una comunità cristiana più consistente di quella di Ravenna. Sul molto discusso ruolo di Sirmio cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 492 ss.

³¹ Il simbolismo giudaico-cristiano del numero sette che si riscontra in Vittorino di Poetovio (vedi pp. 306 s., n. 129) si riflette anche nei vasi liturgici del V sec. scoperti nella località di Kismákfa presso Vasvár con inciso il sole con sette raggi come simbolo di Cristo e sette pesci (vedi THOMAS, *Das frühe Christentum*, 273 s.).

³² Cfr. pp. 130 ss., nn. 284-290; pp. 345 s., n. 267.

³³ p. 353 s., n. 298.

secondo Giovanni che come fondamento della catechesi prevaleva sempre di più sul vangelo secondo Matteo ³⁴.

La nostra conoscenza degli inizi del cristianesimo nell'ambito territoriale dell'alto Adriatico e della Pannonia sarebbe sostanzialmente migliore se, oltre alle fonti relativamente ricche riguardanti Aquileia e Poetovio, si fossero conservate più numerose quelle riguardanti lo spazio pannonico-orientale. Particolarmente grave è la perdita del commentario al simbolo della fede, scritto verso la metà del IV secolo (ossia mezzo secolo prima di quello di Rufino) dal vescovo di Sirmio Fotino: il quale pur essendo, secondo l'osservazione di Rufino, tendenzioso ³⁵, conteneva con molta probabilità copiosi dati in base ai quali sarebbe possibile conoscere lo sviluppo dogmatico e storico del cristianesimo in Pannonia nell'epoca precostantiniana. Di contenuto piuttosto modesto il commentario di Niceta da Remesiana ³⁶, alquanto anteriore a quello di Rufino – originario quindi delle vicinanze a sud-est della Pannonia (Dacia mediterranea) – non può neppure approssimativamente compensare questa perdita.

I frequenti contatti di questo territorio praticamente con tutti i più importanti centri di irradiazione del cristianesimo fecero sì che neppure qui il cristianesimo si sottraesse ai conflitti locali. Al riguardo esistono alcune fonti posteriori e indirette, tuttavia attendibili: la formula del simbolo della fede aquileiese con le caratteristiche aggiunte antieretiche, e in particolare gli scritti di Vittorino di Poetovio. Da queste fonti si deduce che i cristiani di questo territorio conoscevano il pericolo derivante dal marcionismo, dal patripassianismo, dallo gnosticismo, dall'ebionitismo,

³⁴ Sui tipici elementi della teologia giovannea nella chiesa aquileiese vedi p. 126 sopra; MENIS, *La cultura teologica*, 510 s.; sull'influsso della teologia giovannea su Vittorino di Poetovio vedi p. 354, n. 299 (tuttavia cfr. n. 274 alla p. 348).

³⁵ *Expositio symboli* 1 (CCSL 20, 133,15 ss.): *Equidem conperi nonnullos inlustrium tractatorum aliqua de his pie et breviter edidisse. Photinum vero hereticum scio eatenus conscripsisse, non ut rationem dictorum (scilicet symboli) audientibus explanaret, sed ut simpliciter et fideliter dicta, ad argumentum sui dogmatis traberet...*

³⁶ *De symbolo*, ed. A.E. BURN, Cambridge 1905, 38-54.

dal manicheismo e dal montanismo ³⁷. Nel terzo secolo occorre addirittura presupporre l'esistenza di alcune di queste eresie in certe comunità cristiane: il patripassianismo, lo gnosticismo, forse anche il marcionismo ed il manicheismo ad Aquileia ³⁸, il manicheismo a Salona ³⁹, lo gnosticismo, il marcionismo ed il patripassianismo a Poetovio ⁴⁰. Tutte queste eresie ebbero però uguale sorte: sparirono infatti come inattuali e dogmaticamente superate (all'infuori del manicheismo) alla fine del IV secolo o agli inizi del

³⁷ RUFINUS, *Expositio symboli* 37 (CCSL 20, 172 s.) nel frammento eresilogico enumera e respinge le seguenti eresie e scismi antecedenti all'arianesimo: marcionismo, gnosticismo (Valentino), ebinonitismo, manicheismo, eresia di Paolo di Samosata, donatismo, novazianismo, alcuni precetti di Origene (che divennero sospetti appena nel sec. IV; cfr. KELLY, *Rufinus*, 142 ss.). Il frammento di Rufino è la dimostrazione del fatto non solo che queste eresie erano conosciute ad Aquileia ma anche che i neofiti, a cui era destinato questo scritto, venivano espressamente avvertiti del loro pericolo. Non dimostra però che tutte queste eresie esistessero effettivamente ad Aquileia, sebbene non si possa escludere la probabilità dell'esistenza di almeno alcune di queste, soprattutto per il fatto che il contemporaneo di Rufino, Cromazio, menziona polemicamente tre di queste eresie: il patripassianismo e il manicheismo (*Tractatus* 24,3; CCSL 9 A, 309,21 s.) ovvero il manicheismo ed il marcionismo (vedi p. 136 n. 309; tutte le altre menzioni delle eresie negli scritti di Cromazio sono generiche oppure polemicamente rivolte contro l'arianesimo nelle varie forme). Due diversi autori press'a poco contemporanei dell'ambito territoriale dacio-mesico, quindi delle vicinanze sudorientali della Pannonia, ci descrivono le condizioni di queste regioni. NICETA de Remesiana, *De symbolo* 10 (ed. A.E. BURN, 48) menziona il manicheismo, il marcionismo ed il montanismo; nello scritto *De ratione fidei* 2 (ed. cit., 11) menziona il patripassianismo; nello scritto *Instructio ad competentes*, 1,3,10; 3,1,4-5 (ed. K. GAMBER, *Textus patristici et liturgici* 1, Regensburg 1964, 27, 43 s.) menziona il manicheismo ed il patripassianismo. L'autore anonimo degli scolii del concilio d'Aquileia del 381 (*Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée* (Maximini dissertatio) 49 [ed. R. GRYSO, SC 270, 240] = *Scholium Arriana in concilium Aquileiense* 29 [ed. R. GRYSO, CCSL 87, 162]) menziona il manicheismo, il marcionismo, il montanismo, il patripassianismo, il donatismo, il novazianismo, il pauliniano, oltre alle eresie del IV sec. (vedi anche J. ZEILLER, *Le Montanisme a-t'il pénétré en Illyricum?*, RHE 30 [1934], 847-851). In base a queste menzioni è giusto pensare che almeno alcune di queste eresie fossero presenti nell'area nordadriatico-danubiana.

³⁸ Cfr. pp. 125 ss.

³⁹ F. BULIĆ, *Scavi nella basilica episcopalis urbana a Salona durante gli a. 1905 e 1906*, «Bulletino di Archeologia e Storia Dalmata» 29 (1906), 134 ss.; l'autore data la presenza dei manichei a Salona appena dopo la loro cacciata da Roma nel 444 (JAFFÉ, *Regesta* I, Lipsiae 1885, 60 n. 405), il che ci sembra piuttosto tardivo nei confronti degli altri dati. Vedi anche F. CUMONT, *Une inscription manichéenne de Salone*, RHE 9 (1908), 19 s.; LECLERCQ, *Dalmatie*, DACL 4/1 (1920), 100 s. e ultimamente ILJU 2245 (con la datazione alla metà del IV sec.).

⁴⁰ Cfr. pp. 337 ss.

V. Se ne sono conservate solamente aggiunte «difensive» nel simbolo di fede aquileiese, frecciate polemiche negli scritti di Vittorino e note polemiche negli scrittori posteriori. Problema a se stante è il comportamento provocatorio («montanistico») di alcuni martiri al tempo della persecuzione di Diocleziano (per esempio Anastasio di Salona, Giusto di Trieste; nella forma di autodenuncia anche Floriano di Lauriaco), che rivela una diversa concezione del ruolo del martirio tra i primi cristiani ⁴¹.

Sul numero dei componenti delle più antiche comunità cristiane non possediamo alcun dato: tutte le valutazioni si basano su ipotesi ⁴². Solamente tre unità, due delle quali nelle città più grandi (Aquileia, Poetovio) e una nella città minore (Parentium) raggiunsero nella seconda metà del terzo secolo lo sviluppo di un episcopato organizzato monarchicamente, mentre le rimanenti comunità erano guidate ancor sempre dai presbiteri ⁴³. Tutte le comunità si venivano formando nelle città: il cristianesimo era nel contado (eccettuato quello suburbano) evidentemente sconosciuto o quantomeno insignificante. Nulla si sa del modo con cui si svilupparono i contatti tra le primitive comunità cristiane in questo territorio. Tuttavia una tarda e poco attendibile testimonianza, secondo cui il secondo vescovo di Aquileia Ilario (degli anni settanta del III secolo) era originario della Pannonia (quindi coetaneo e concittadino di Vittorino), mentre il suo secondo successore, Crisogono II, del tempo di Diocleziano, era invece originario della Dalmazia (entrambi i nomi sono greci!) ⁴⁴, rispecchia uno

⁴¹ Cfr. JANSSENS, *Il cristiano*, 411-416.

⁴² Sulla valutazione (ipotetica) del numero degli abitanti di una città (*civitas*) nell'impero romano mediamente tra i 2000 e 10.000 abitanti (cfr. VITTINGHOFF, *Handbuch*, 197) con una nuova (ipotetica) parte del 5% di cristiani (cfr. HARNACK, *Die Mission*, 952), le comunità cristiane avrebbero raggiunto dai 100 ai 500 membri. Cfr. Cap. III, n. 25.

⁴³ Cfr. VITTINGHOFF, *Handbuch*, 269.

⁴⁴ Vedi p. 69, n. 104 b. L'occupazione della cattedra vescovile del pannoniense Ilario ad Aquileia è posta da DANDOLO, *Chronica*, A. 276 ss. (p. 25 s.) negli anni 276-283/4 e del dalmatino Crisogono II negli anni 295-303/4 (p. 27 s.).

spirito cosmopolita ed una significativa apertura di queste comunità cristiane, tra le quali non avveniva solamente lo scambio di idee ma anche di persone.

Non essendosi in questo periodo ancora definite territorialmente le diocesi non si può parlare ancora di appartenenza ecclesiastico-politica a questo o a quel centro di irradiazione del cristianesimo, organizzato in diocesi, o a qualsivoglia gerarchia di questi centri ⁴⁵. Si può parlare unicamente di aree d'influenza, l'estensione delle quali dipendeva dai rispettivi centri di irradiazione. Ma neppure queste aree d'influenza erano omogenee, essendosi formate a volte indipendentemente dall'amministrazione statale romana.

⁴⁵ Pur non avendone alcuna prova nelle fonti R. EGGER, *Die Christianisierung der pannonischen Provinzen*, in: *Festschrift B. Saria*, München 1964, 14 sosteneva per questo periodo nell'area pannonica che «indubbiamente tutte le diocesi appartenevano alla metropoli di Aquileia». Sirmio e Aquileia diventano sedi metropolitane solo un secolo più tardi, ossia nell'ultimo terzo del IV sec. (BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 156; *Die Geschichte*, 520 ss.).

APPENDICE

Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati

La *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati* è notificata anche in due manoscritti del monastero cistercense di Stična nella Carniola inferiore, i quali nelle ricerche fin qui condotte sono rimasti pressoché inosservati. Il manoscritto più vecchio, degli anni 1179/1180, si conserva nella Biblioteca Nazionale Austriaca di Vienna ¹, quello più recente (della prima metà del sec. XV) invece nella Biblioteca Nazionale e Universitaria di Lubiana ². Entrambi i manoscritti riportano – così come il *Codex latinus Monacensis* 22242 (della seconda metà del sec. XII ³), la variante della leggenda che abbiamo contraddistinto con I,c (= *BHL* 3840). La variante principale (I,a = *BHL* 3838) era conosciuta soprattutto dopo la pubblicazione negli *Acta sanctorum* (in base a due manoscritti e dall'*editio princeps* dell'anno 1480 ⁴), e negli ultimi tre de-

¹ Cod. 649, ff. 226v - 228v. J.H. HERMANN, *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich* 8/2. Leipzig 1926, 287 ss.; J. GREGORIČ, *Literarnokulturna dejavnost cistercijanov na Slovenskem*, in: *Redovništvo na Slovenskem* 1, Ljubljana 1984, 63 e soprattutto N. GOLOB, *Srednjeveški kodeksi iz Stične. XII. stoletje*, «Monumenta Slovenica» IV, Ljubljana 1994, 190 s.

² Cod. 141, ff. 94v-101v. M. KOS, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljublja-

na 1931, 44 (Ms. 24 [141]); *Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani. Katalog rokopisov*, Ljubljana 1980, Ms. 141.

³ Cfr. AB 17 (1898) 97-122, specialmente 112 n. 186.

⁴ Jul. 3 (1867) 240E - 244D. Questa edizione si basa su *Maximiner Passionale* (ora Stadtbibliothek Trier, Ms. 1151/455, ff. 142-145 [147-150]), *Codex Reginense Lat.* 539 (il cosiddetto manoscritto n. 13 della regina svedese; ringrazio il prof. C. Scaloni per l'informazione) e sull'*editio*

cenni anche dopo la pubblicazione critica del testo n. 4 della Biblioteca Guarneriana (San Daniele del Friuli) ⁵, essa è riportata anche dal *Codex XXI* nel Museo Archeologico di Cividale ⁶. La variante I,c si differenzia dalla variante principale nel capitolo introduttivo (la cosiddetta leggenda di s. Marco) ⁷, mentre nella continuazione (cap. 5-22) le differenze dalla variante principale sono minime. Relativamente all'origine dei manoscritti della variante I,a – Stična e München – si potrebbe ritenere che questa versione prevalesse nell'area orientale del patriarcato e nella vicinanza settentrionale, mentre i manoscritti del Friuli (San Daniele e Cividale), di Roma e di Treviri riportano la versione principale (I,a). Nella pubblicazione della versione I,c seguiamo il manoscritto più vecchio di Stična, conservato nella Biblioteca Nazionale dell'Austria essendo il secondo manoscritto di Stična (di Lubiana) ⁸ inesatta trascrizione del primo. Nell'apparato critico del testo riportiamo solo le principali differenze tra il testo viennese ossia tra il testo di Lubiana ed il *Cod. lat. Monacensis* 22242. Essendo questo testo dal 5° al 22° capitolo uguale a quello della variante principale (*BHL* 3838), riportiamo anche le differenze tra il nostro testo e quelle contenute nell'AA SS, Cod. 4 di San Daniele (secondo l'edizione critica del testo di Menis) ed il Cod. XXI di Cividale ⁹ (illustrazione n. 21).

princeps curata da Mombricitus nel 1480. Questa edizione non teneva conto del manoscritto n. 4 della Biblioteca Guarneriana di San Daniele del Friuli (MENIS, *La «Passio»*; il testo arriva solo al cap. 13°; per il manoscritto del tardo XII sec. vedi *La Guarneriana. I tesori di un'antica biblioteca*, a cura di L. Casarsa, A.G. Cava-gna, M. D'Angelo, A. Ganda, G. Mariani Canova, U. Rozzo, C. Scaloni, S. Daniele del Friuli 1988, 91-91).

⁵ VALE, *I santi*. 14-19 (prima edizione); MENIS, *La «Passio»*, soprattutto 22-38.

⁶ Cod. XXI, 104r - 113r; cfr. SCALON,

Due codici. 49 (n. 17); SCALON - PANI, *I codici*, 137. Per i due manoscritti cividalesi più tardi - Cod. X, 23v-27v (XV sec.) e Cod. XI, 35r-41r (XIV sec.) - vedi SCALON - PANI, *I codici*, 100, 106.

⁷ Cap. (4), (5), (1), (3). Nella enumerazione dei capitoli seguiamo la pubblicazione in AA SS.

⁸ Pubblicata da F.M. DOLINAR e R. BRATOŽ in «Acta Ecclesiastica Sloveniae» 8 (1986), 337-346.

⁹ La variante II (*BHL* 3841) è nota solamente in base a un manoscritto (Cod. Namur 53, 61^a) pubblicato in AB 2 (1883), 311-316; la traduzione tedesca è

Incipit passio scti Er-
magore epi et mris.

O S T. R E S V R

rectionem domini nri
iuy xpi. omnes apos-
toli miserunt sortes
quisquis in suam pui-

tiam pphisceretur ad pdicandu uerbu
domini. Apud urbem uero romani pte-
ctus est beatus petrus aplos princeps a-
postoloru. una cum beato paulo aplo. ad-
ducens secum beatum marcum. qui os-
ciple beati petri primus fuit discipulus.
et morabatur cum eis in urbe roma.

Tunc dicit ad eum beatus petrus. Quid hic
moraris. Ecce eruditus es de omnibus que
fecit nrc nazarenus. surge pge ad urbem
que uocatur aquileia. aulre punitur ad
pdicandum uerbum dni. Tunc accipiens
beatus marcus primam sortem et bacu-

Item. manifestatio. arripuit. et. et. et. et.

nisi nocte piculatore et carcere de collau
bissim hermacora epm et sem fortunati
archidiacone eius Omoy corpa colliges
poniamq custos carcer et omni cruce
sanguis cor i omni collocavit locum
Audient her gregory auz filu admo
adavit pbs di hermacoras et alexada
que abeo illuata fuit venerit nocte
occuler cu linteisq suis et valde pps
aromatiz condidit et poy corpa mrm
et sepelirunt ea foras muros civitat
aquilegie i agello mcorate alexandrie
in pace Omni aut fideles venientes
ad corpa bssim martis hermacore fm
aqleg civitat epn quoruq fuissent
firmitate denu sanitate reapiebant
i nocte dni mri xpi martirizati sunt
aut sancti mres xpi hermacoras qe
vna et fortunato archidiacono suo
quarto ydus July regnante dno mo
lxi cu q honor et glo et potestas
i secula seculorum A M E N
Explicit vita sroy mrm her
macore et fortunati

Segni diacritici e abbreviazioni:

+	aggiunta
<	eliminazione
L	Ljubljana, Narodna in Univerzitetna knjižnica, Ms. 141, 94v-101v
M	<i>Codex latinus Monacensis</i> 22242, 87v - 91r
C	Cividale, <i>Cod. XXI</i> , 104r - 113r
AA SS	<i>Acta Sanctorum</i> , Jul. III (1867) 240 E - 244 C
Menis	MENIS, <i>La «Passio»</i>

Incipit passio sanctorum Hermachore et Fortunati^a

(4.) Si quis unanimi-^atem sanctorum martyrum contem-
platur^b, non solum eos pro suis passionibus contemplatur, verum
etiam de fidei firmitate atque immobili^c et inconcussa eorum ca-
ritate, quam^d semper ad^e invicem servaverunt, se edificans^f; po-
terit se etiam commendare^g, ita quoque propter Deum conven-
ienter custodire dilectionis fidem, ut in nullo se penitus ledere
arbitrentur^{h10}.

(5.) Temporibus apostolorumⁱ crescebat cottidie christiano-
rum fides, crescebat in verbo Domini, crescebat etiam in carita-
te^j ab adolescentia ipsorum usque ad venerandam etatem, non
aliud exercentes nisi orationibus cum ieiuniis vacantes, semper
quae^k Dei erant meditabantur. Sed Dominus qui eos in una cari-

^a Incipit prologus in passionem s. Ermachoris martiris M Incipit vita
sanctorum martirum L ^bcontemplatur AA SS ^cde immobili M ^dchari-
tate qua AA SS ^e< ad AA SS ^fse aedificat AA SS ^gse etiam commen-
dare poterit AA SS ^hse diabolum penitus ledere abitretur M laedere ar-
bitretur AA SS ⁱ< temporibus apostolorum M ^jkaritate M L charita-
te AA SS ^kque L

di EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 28-43,
mentre la traduzione italiana con il con-
fronto con il codice di San Daniele è di

MENIS, *La «Passio»*, 22-48.

¹⁰ L'introduzione segue l'ultima parte
del cap. 4 dall'AA SS (241-C).