OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Dipartimento di Studi Umanistici
Università degli Studi di Bari Aldo Moro

VETERA CHRISTIANORVM

anno 58 - 2021

EDIPUGLIA

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

© *Edipuglia srl*, via Dalmazia 22/b - I-70127 Bari-S.Spirito
tel. (+39) 080 5333056 | http://www.edipuglia.it | e-mail: info@edipuglia.it

ISSN 1121-9696
ISBN 978-88-7228-970-9
DOI http://dx.doi.org/10.4475/970

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Sommario

Studi

Almudena Alba López, *An Analysis of the Beatitudes (Mt 5,1-12) from an Ethical-Eschatological Point of View in the Works of Hilary of Poitiers* 5

Elena Nicoletta Barile, *Fonti per la storia armena, greca, ebraica e musulmana in Puglia nell'Archivio della Basilica di San Nicola di Bari (X-XIV secolo)* 33

Chiara Cremonesi, *Sul confine: corpi (in)disciplinati e* performance *ascetica tra lotta,* thauma *e resilienza. Il caso della* Vita *di Daniele Stilita* 55

Angelo Di Berardino, *Dal tempo religioso al tempo secolare* 69

Sara Fascione, *Il vescovo Clemente e la* iustitia temporum *in Symm.,* epist. *1,64* 95

Nicola Gadaleta, *Sul più antico esemplare di* chartula libertatis *per la Terra di Bari: annotazioni storico-filologiche* 105

Renzo Infante, *Storia e leggenda agiografica del santuario dell'Incoronata di Foggia* 125

Angela Laghezza, *Infanzia e bambini nel pensiero cristiano alle soglie del Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno* 145

Marcello Marin, *Ricercando la vita beata. Agostino, Orazio e l'incontentabilità umana: nota su Aug.,* serm. *306,3,3* 159

Mario Resta, *Dal mimo anticristiano al martirio: il caso di san Gelasino di Eliopoli* 167

Renata Salvarani, *Tra vie di terra e di mare: porti e imbarchi per Gerusalemme. Percorsi storiografici e traiettorie metodologiche: elementi per un* framework *interpretativo* 177

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Note e discussioni

ALESSANDRO ROSSI, *Il punto di vista di Caino: l'autocomprensione e la narrazione donatista della repressione costantiniana. Considerazioni a proposito di un recente articolo di É. Fournier* 199

Schede bibliografiche 215

Libri pervenuti in Redazione 239

Elenco dei referee 2021 241

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 5-32

Almudena ALBA LÓPEZ

An Analysis of the Beatitudes (Mt 5,1-12) from an Ethical-Eschatological Point of View in the Works of Hilary of Poitiers

1. *Introduction*

Unlike Gregory of Nyssa or Augustine of Hippo, Hilary of Poitiers did not dedicate any of his works to commenting the Sermon on the Mount. Nevertheless, as the first Latin commentator of the Gospel of Matthew, he presented and analysed this passage in his *Commentarium in Matthaeum*, and his thought and exegesis on the various beatitudes goes beyond his first known work. Indeed, it can be found repeatedly throughout the near-entirety of his writings, enlightening his thought on the ethical dimension of the life of a disciple geared towards eternity. It results from the works of Hilary of Poitiers that, for him, the beatitudes transcended their purely ethical and immediate meaning as, going beyond the understanding of the most basic and obvious function of the Sermon on the Mount, he was able to see the future orientation in the macarisms and their doctrine and thus to understand them as eschatological promises rather than as moral imperatives.

Likewise, the connection between the ethical-eschatological value of the Matthean beatitudes and the rules and promises of the Old Testament are also both implicitly and explicitly present throughout the near-entirety of the works of Hilary of Poitiers, especially his extensive exegesis of the Psalms [1]. Indeed, these are a crucial source to trace the profound meaning of his understanding of the Sermon on the Mount and to understand both the soteriological function he attributes to the beatitudes and their value with regards to Hilary's thought on hope and future orientation. In this respect, the use of the Pauline corpus, which is essential in the author's exegesis and thought,

[1] On this connection between the Psalms and the beatitudes, W. Zimmerli, *Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das Alte Testament*, in E. Bammel, C.K. Barrett, W.D. Davies (eds.), *Donum Gentilicium: New Testament Studies in Honor of David Daube*, Oxford 1978, 13; P.C. Craigie, *Psalms 1-50*, Nashville 2004, 61; C.L. Blomberg, *Matthew*, in G.K Beale, D.A. Carson (eds.), *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids 2007, 20; T.D. Howell, *The Matthean Beatitudes in Their Jewish Origins: A Literary and Speech Act Analysis*, New York 2011, 117; J. Nolland, *Blessing and Woe*, in J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove 2013, 88; D. Lioy, *A Comparative Analysis of Psalm 1 and the Beatitudes in Matthew 5:3-12*, Conspectus, The Journal of South African Theological Seminary 22, 2016, 141-144.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

contributes significantly to the presentation of a comprehensive vision of the coverage and meaning of each beatitude in Hilary of Poitiers' theological thought.

In the beginning of his commentary on the beatitudes, in chapter 4 of his *Commentarium in Matthaeum*, Hilary places us in the context of Christ's ascent to the mountain he climbs to preach his teachings. Hilary's intention when underlining the fact that Jesus teaches on the mountain is to show that he is at the height of the Father's majesty [2]. By introducing his reflection with the mountain, he underlines the value of the eternity and, more specifically, the glory of the majesty of the Father in which Christ is placed to convey a series of highly relevant teachings for the lives and salvation of Christians [3]. In doing so, Hilary goes beyond a mere description of the events in which Jesus' preaching takes place by highlighting the Christological notion of his insertion in divinity, providing us with a glimpse of his doctrine of the divinization of the humanity of Christ by placing the vision of the mountain as the image of the ultimate and definitive reality of humankind. Thus, he places us in the context of the Sermon on the Mount, placing the preaching of the same in a privileged position from which a series of promises that are linked and anchored to the Christ-event will be given, bringing to light the consolation that awaits the righteous at the eschatological end of the era and the consummation of the divine kingdom [4].

This notion of the mountain as an image of heavenly glory and eschatological reality is something of a recurring theme throughout the works of Hilary of Poitiers, especially in the *Commentarium in Matthaeum* and the *Tractatus super Psalmos*. The meaning he assigns to the image of the mountain transcends its most literal meaning to acquire one that is essentially Christological and ecclesiological. Thus, in his exegesis of Ps 14, which speaks of the holy hill of God, he delves into the conditions that must be reached by those who wish to rest with God in the celestial heights [5], identifying the mountain with heaven and inserting mankind into the reality expressed by said image. This connection is once again present when, as a summary of the Christological and ecclesiological meaning of the Sermon, Hilary presents the motif of the mountain built on the hilltop in his commentary on Mt 5,14, in which the city becomes the image of the assumed flesh in an outline of his doctrine of the total assumption of humanity in Christ [6]. According to Hilary, the city cannot be hidden, because it has been placed on

[2] Hil., *In Matt.* 4,1 (SC 254, 120): *Congregatis igitur plurimis turbis, montem conscendit et docet, in paternae scilicet maiestatis positus celsitudine caelestis uitae praecepta constituit. Non enim, aeternitatis instituta nisi in aeternitate positus tradidisset*.

[3] Hil., *In Matt.* 4,1 (SC 254, 120): […] *quia in gloria paternae maiestatis institerat, et aeternitatem docebat, idcirco ad motum Spiritus eloquentis oboedisse ostenditur humani oris officium.* See G.B. Colautti, *Las figuras eclesiológicas en San Hilario de Poitiers*, Roma 2005, 192-193.

[4] Lioy, *A Comparative Analysis* cit., 146-147.

[5] Hil., *In Psalm.* 14,1 (CSEL 22, 84): *Oratio est simplex Dominum precantis et optantis ad eo cognoscere, qui mores, quod studium, quae uoluntas sit cohabitaturi cum Deo, et in excelsis eius et coelestibus quieturi*.

[6] Hil., *In Matt.* 4,12 (SC 254, 130): *Ciuitatem carnem quam adsumpserat nuncupat quia, ut ciuitas ex uarietate ac multitudine consistit habitantium, ita in eo per naturam suscepti corporis quaedam uniuersi generis humani congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit ciuitas et nos per consortium carnis suae sumus civitatis habitatio. Abscondi ergo iam non potest, quia in altitudine positus celsitudinis Dei admiratione operum suorum et contemplandus et intelligendus omnibus efferatur*. On the

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

the height of the greatness of God, expressed by the mountain, and this motif also leads him to interpret this notion as an image of the eschatological reality of humankind and its reality as a member of the body of Christ, which is the Church. Thus, the mountain is presented as an image of the body of Christ and, based on this Christological principle, he covers its eschatological consequences when he states, relying on Paul (I Cor 3,11) that the body of Christ is the Church [7]. Likewise, the mountain is the place where Jesus goes to pray after feeding the multitude (Mt 14,23), is the heaven to which Jesus rises in his ascension and from which he is to come in his glory [8], and thus, the heavenly glory towards which he directs humankind is also expressed through the simile of the mountain [9].

With regards to its contents, the Sermon on the Mount considers a series of blessings, of macarisms, in its introduction, which are completed by a series of warnings. This outline is similar to the one presented in Deuteronomy, suggesting a close parallelism between Moses and Jesus as mediators of God's commandments [10]. Hilary of Poitiers understands Jesus' preaching on the mountain and his activity in these terms, as he sees Moses as a prefiguration of Christ in every respect [11]. Thus, the former, surpassing Moses, establishes a new Law in accordance with new commandments [12] that give meaning to the new reality inaugurated from the moment of the Incarnation, and which are clearly and deeply oriented towards the future [13], advance God's eschatologi-

Christological and ecclesiological value of the Sermon, W.C. Mattison III, *The Sermon on the Mount and Moral Theology: A Virtue Perspective*, Cambridge 2017, 16-59.

[7] Hil., *In Psalm.* 14,5 (CSEL 22, 87): *Super hunc montem aedificata est ciuitas, quae non possit abscondi: quia sicut ait Apostolus: Non est aliud fundamentum, nisi Christus. Ergo quia qui Christi sunt, in Christi corpore ante constitutionem mundi electi sunt, et Ecclesia corpus est Christi, et fundamentum aedificationis nostrae Christus est, et ciuitas super montem aedificata: hic ille mons est, in quo quaeritur quis possit esse requiescens.* See A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal -sobre la noción bíblica de "doxa"*, Roma 1964, 199-200; M. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg 1984, 154-155; L.F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 283. With regards to the end of this passage, E. Scully points out that "since Hilary also says that 'the entire hope of our rest is in the body of Christ […]', human entrance to the heavenly Jerusalem depends not only on conformation to the body of Christ but existence in the body of Christ," in *Jerusalem: Image of Hilary's Christocentric Eschatology in the Tractatus super Psalmos*, Vigiliae Christianae 66, 2012, 270; see also her *Physicalist Soteriology in Hilary of Poitiers*, Leiden 2015, 197.

[8] Hil., *In Matt.* 14,23 (SC 258, 26): *Quod autem nauem conscendere discipulos iubet et ire trans fretum, dum turbas ipse dimittit et dimissis turbis ascendit in montem* […].

[9] Hil., *In Matt.* 30,2 (SC 258, 222): *Hymnoque dicto, in montem reuersi sunt, consummatis scilicet uniuersis diuinorum mysteriorum uirtutibus, gaudio et exsultatione communi in caelestem gloriam efferuntur*.

[10] W.R. Domeris, *Blessed are you… (Matt. 5:1-12)*, Journal of Theology for Southern Africa 73, 1990, 67; F.P. Viljoen, *The Double Call for Joy, "Rejoice and be Glad" (Matt 5:12), as conclusion of the Matthean macarisms*, Acta Theologica 28, 2008, 206.

[11] This idea is made manifest in Hil., *Myst.* 1,27-42: SC 19, 120-140, in which Hilary establishes constant parallelisms between Moses and Jesus in order to highlight the deep unity of the two testaments, which are inspired by the same Spirit and tell the saving works of a single God.

[12] W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 25-84.

[13] P. Wick, *You shall not Murder..., You Shall not Commit Adultery: Theological and Anthropological Radicalization in the Letter of James and in the Sermon on the Mount*, in H.G. Reventlow, Y. Hoffman (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition*, New York 2011, 96.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

cal verdict as the supreme judge, whose merciful act par excellence will not be revealed until Judgement Day [14]. Furthermore, as principles of future divine justice, the beatitudes have an impact on the present, as they open the way to put their ethical dimension into practice [15]. However, the Sermon on the Mount must not be exclusively seen as a general ethical discourse, but rather from the viewpoint of the acquisition of the good things to come, keeping the kingdom of heaven in mind [16], as only thus can their value as a guide for disciples be understood. This fundamental aspect of the Sermon is deeply rooted in Hilary of Poitiers' exegesis of the beatitudes insofar as it offers a markedly different perspective on this deeply Matthean subject as, rather than reflecting on Jesus' ethical teachings in contrast with those of the Pharisees [17], the bishop of Poitiers makes an equivalent reflection with regards to the opponents to whom his *Commentarium in Matthaeum* is addressed.

As we will see, Hilary of Poitiers focuses on the ethical sense of each of the beatitudes, insisting especially on their eschatological meaning. Both facets are intimately linked through the salvific value of the divine promise, a category that is particularly important in the works of Hilary of Poitiers, according to whom the promises of the Word in the Old Testament are an early announcement of His Incarnation, providing the hope and perseverance required to maintain faithfulness throughout the dispensation of salvation, which finds its fullness and the very key to its meaning in the Paschal mystery of Christ [18].

2. *The promises of the new Law*

According to Hilary of Poitiers, all that is told in the Old Testament must be understood as a preparation and prefiguration of what will happen from the Incarnation of the Word onwards, and preparations for this event begin from the very moment of Creation [19]. This notion is particularly present in his exegesis of the Psalms, in which this

[14] C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Michigan 1999, 166.

[15] H.D. Betz, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain,* Minneapolis 1995, 96; D.A. Hagner, *Ethics and the Sermon on the Mount*, Studia Theologica 51, 1997, 48-49.

[16] R.E. Guelich, *The Matthean Beatitudes: Entrance Requirements or Eschatological Blessings?*, Journal of Biblical Literature 95, 1976, 432-433; J. Pelikan, *Divine Rhetoric. The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther*, Crestwood 2001, 48; Viljoen, *The Double Call for Joy* cit., 210.

[17] On this contrast in the Gospel of Matthew, see R. Mohrlang, *Matthew and Paul. A Comparison of Ethical Perspectives*, Cambridge 1984, 20.

[18] All of the books in the Old Testament are imbued with faith in divine promises because Christ, as the hope of all humanity, is the object of prophecies. Hil., *Psalm. instr.* 5 (CSEL 22, 6): *Non est uero ambigendum, ea, quae in psalmis dicta sunt, secundum euangelicam praedicationem intellegi oportere, ut ex quacumque licet persona prophetiae spiritus sit locutus, tamen totum illum ad cognitionem aduentus domini nostri Iesu Christi et corporationis et passionis et regni, et resurrectionis nostrae gloriam uirtutemque referatur.*

[19] Hil., *Myst.* 1,1 (SC 19, 72, 7-11): *Omne autem opus, quod sacris uoluminibus continetur, aduentum Domini nostri Iesu Christi, quo missus a patre ex uirgine per spiritum homo natus est, et dictis nuntiat et factis exprimit et confirmat exemplis*. See L.F. Ladaria, Dispensatio *en San Hilario de Poitiers*, Gregorianum 66, 1985, 431-433 and *La cristología de Hilario de Poitiers* cit., 1-11.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

theme is most present, as they are the main source from which Hilary draws to build his vision of hope in the Old Testament [20], always with connotations of confident expectation and faith [21]. In the New Testament, the presence of Christ changes the meaning of the retribution of the promises by orienting them directly towards the heavenly treasure of eternal life [22], towards communion in his same glory as one reborn [23] and, in short, towards salvation [24].

This leads the bishop of Poitiers to understand Jesus' promises featured in the New Testament as being endowed with an eminently future orientation and an obvious eschatological value. In this regard, the beatitudes systematically (but not exclusively) establish the main promises that the Word itself had made prior to its Incarnation. Each and every one of them has been fulfilled through the Incarnation, guaranteeing its ability to do the same with the promises made on the occasion of His coming in the flesh through this very act. In this light, Hilary of Poitiers understands the Sermon on the Mount as a guide for disciples, as it lays out a path marked by different stages and whose goal is the kingdom of God, which makes it necessary to keep the profound meaning of the subjects covered in mind as well as the relationship established between the different beatitudes to understand the ethical-eschatological meaning they contain, forming a whole [25].

2.1. *The poor in spirit*

The first beatitude covers the matter of poverty and wealth at different levels of an individual's life, a subject that has been considered essential within the context of the Sermon on the Mount itself and as the generator of the other virtues it contains [26]. The

[20] Examples of the affirmation of the announcement of Jesus in the Old Testament as the expression of the fulfilment of the promises abound in Hil., *In Psalm.* 13, 3; 51, 24; 66, 1; 67, 1; 68, 19; 118 (lamed) 14; 118 (mem), 5; 118 (samech), 5; 118 (ain), 15; 131, 8; 138, 15; 138, 20; 139, 2; 141, 1-3; 142, 2; 143, 3, among others.

[21] It is worth noting that, as J. van der Ploeg pointed out in *L'espérance dans l'Ancien Testament*, Revue biblique 61, 1954, 498-499, the distinction between hope and faith in the Old Testament narrative can be unclear, the difference being that the former, at least theoretically, can give rise to uncertainty, whereas the latter always implies certainty.

[22] Hil., *Trin.* 9,17 (SC 462, 48): *Et ut se et Deum et bonum significaret, bonitatis est usus officiis, caelestes thesauros pandens et se ad eos praeuium tribuens*.

[23] Hil., *Trin.* 11,38 (SC 462, 360): *In consummatione itaque saeculi de regno eius scandala auferuntur. Habemus ergo regnantem Dominum secundum corporis claritatem, quousque scandala auferantur. Habemus rursum conformes nos gloriae corporis sui in regno Patris tamquam in solis claritate fulgentes, in qua habitum regni sui apostolis in monte transformatus ostendit*.

[24] Hil., *In Psalm.* 55,8 (CSEL 22, 166): *Dignus promissione Dei est ob constantiam praedicandi et ob meritum non tacendi: lacrimae enim suae, quas uel pro se propheta* [Dauid] *uel pro nobis Dominus profudit, in Dei sunt conspectu, legatione earum ad obtinenda, quae Deus promisit, usurus*.

[25] As C.N. Riddlehoover (*The Lord's Prayer and the Sermon on the mount in Matthew's Gospel*, London 2020, 97) points out Mt 5,3 and 10 «share the phrase 'for theirs is the kingdom of heaven' creating an *inclusio* around the first eight macarisms».

[26] Ambr., *In Luc.* 5,51 (CSEL 32, 201): *ordine enim prima est et parens quaedam generatioque uirtutum*. See A. Meredith, *Gregory of Nyssa, De beatitudinibus, Oratio I: 'Blessed are the Poor in Spirit, for Theirs is the Kingdom of Heaven' (MT 5,3)*, in H.R. Drobner, A. Viciano (eds.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

very enunciation of the virtue that contains the first beatitude has given rise to reflections on the meaning of the expression "poor in spirit" [27]. Hilary of Poitiers approaches the first beatitude from the viewpoint of humility, understanding its message as an invitation to follow Jesus' example, promising the kingdom of heaven to those who remember they are but mere men. This means acknowledging that all good things come from God, and nothing is our own, but rather a gift from the Father. Hilary of Poitiers highlights that the main teaching of this beatitude is summed up in the fact that human beings must imitate the goodness Christ displayed towards humankind, assuming that all things are common to all and joining in communion with his fellow man [28].

Thus, Hilary understands that whoever manages to imitate Jesus in the Incarnation, becoming humble and abandoning all to become poor are the true disciples, who are able to take up the cross and follow in Jesus' footsteps. Indeed, Hilary of Poitiers believes this to be the main beatitude [29] due to the significance of the message it contains and which he understands based on the experience of John the Baptist, which shows that the poor in spirit do not adapt to the ambitious life of this world [30], as on the contrary, it is they who do not fear losing life to find it. In this regard, it is worth considering Hilary's exegesis of one last beatitude, which is not a part of the Sermon on the Mount but which is nevertheless important to understand how the bishop of Poitiers conceived the notion of discipleship. According to Hilary, John, along with Christ himself, is the prophet of the new *dispensatio euangelica* that began with the Incarnation [31]. Therefore, as with Jesus, his preaching is based both on words and on deeds. This means that every one of his actions, habits, and even the way in which he presented himself to the people are imbued with symbolism that leads to the announcement of a single message: that the faithful are the true offspring of Abraham, and that the works of the Law are

International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998), Leiden 2000, 99; Lioy, *A Comparative Analysis* cit., 163.

[27] Betz, *A Commentary on the Sermon on the Mount* cit., 112-119; M.A. Powell, *Matthew's Beatitudes: Reversals and rewards of the Kingdom*, Catholic Biblical Quarterly 58, 1996, 463-465; D.C. Allison, *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*, New York 1999, 44-46; U. Luz, *Matthew 1-7. A Commentary*, Minneapolis 2007, 190-193; C.H. Talbert, *Reading the Sermon on the Mount. Character Formation and Decision Making in Matthew 5-7*, Columbia 2004, 50-51.

[28] Hil., *In Matt.* 4,2 (SC 254, 122): *Ac nos optimi illius qui nobis sit ista largitus exemplo perfunctae in nos bonitatis eius esse aemulos, ut boni omnibus simus, communia omnia omnibus existimemus, nulla nos nec saecularis fastus insolentia nec opum cupiditas nec inanis gloriae ambitio corrumpat, sed subiecti Deo simus et de communione uiuendi in omnes communis uitae caritate teneamur* […]. See D. Dupont-Fauville, *Saint Hilaire de Poitiers, théologien de la communion*, Roma 2008, 84; J. Mercer, *Eucharistic Priority in Hilary of Poitiers' Trinitarian Theology: a Critique of Contemporary Approaches to Divine-Human communio*, International Journal for the Study of the Christian Church 14, 2014, 283.

[29] Hil., *In Psalm.* 118 (nun) 14,9 (SC 347, 132): *Alii gloriae saeculi tument nescientes hunc principalem benedictionum caelestium fuisse sermonem: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* […].

[30] Hil., *In Matt.* 5,5 (SC 254, 154): […] *nec pauperes spiritu Deo placentes ambitiosae saeculi huius possint apti esse iactantiae.*

[31] Insofar as he represents the Law announcing Christ, *In Matt.* 11,2: SC 254, 252,1-7. On John as a prophet or apostle among the Fathers, A. Orbe, *El escándalo de Juan el Bautista*, Gregorianum 40, 1959, 317. On the *dispensatio euangelica* as the *dispensatio* par excellence, Ladaria, *Dispensatio* cit., 436 and *La cristología de Hilario de Poitiers* cit., 18.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

useless for salvation. Thus, when he goes to preach in the desert, his action symbolises preaching to the people that lacks the gift of the spirit and, therefore, his preaching of the kingdom is understood as an invitation to convert [32].

However, the episode in which the value Hilary of Poitiers assigns to John is most obvious is that in which, being in prison, he dispatches his disciples to ask Jesus if he really is the Messiah. This does not mean that John was unaware of who Jesus was or that he lacked the Holy Spirit [33], but rather that John, in his prison, represents the Law that announced Christ and preached conversion in the previous economy, but is now locked up and unable to know Christ due to the unfaithfulness of its people [34]. For this reason, Hilary highlights how John hurries his disciples to go meet Christ, who warns them of the scandal of the cross, precisely by expressing it as a beatitude (Mt 11,16) and linking it to the first macarism spoken on the mount. Thus, Hilary joins his exegesis of the first beatitude with the disgraceful death of the cross, as those who are not scandalised in Christ are precisely those who, being humble in spirit, take up this same cross and follow Jesus, who has prepared a kingdom for them in heaven [35].

Hilary elaborates further on the possession of the kingdom by the poor in spirit in *De Trinitate* by comparing it to that of those who follow the new Law instated by Christ which, despite not repealing the old one, stands as the main guideline to achieve salvation in the time of the New Covenant. Thus, he who gains access to salvation and, therefore, to the kingdom, is he who loves God and his neighbour as he loves himself and, therefore, the poor in spirit [36]. In his exegesis of Ps 118 he delves further into the notion that the beatitudes arise as a new, more valuable Law than the one God proclaims through Moses and the prophets, as it is a new "Law from the mouth of God" [37].

In his exegesis of Ps 67, Hilary of Poitiers reflects on how the Law favours those who have been able to become spiritual creatures by transcending their purely animal

[32] Hil., *In Matt.* 2,2-4: SC 254, 102-108.

[33] Hil., *In Matt.* 11,1 (SC 254, 252): *Neque sane credi potest Spiritus sancti gloriam in carcere posito defuisse, cum apostolis uirtutis suae lumen esset in carcere positis ministraturus*.

[34] Hil., *In Matt.* 11,2 (SC 254, 252-254): *Igitur cessante iam lege, quae peccatis plebis inclusa et populi uincta uitiis, ne Christus posset intelligi, uinculis et carcere continebatur, ergo ad euangelia contuenda lex mittit, ut infidelitas fidem dictorum contempletur in factis et quod intra eam peccatorum fraude sit uinctum per intelligentiam libertatis euangelicae absoluatur*.

[35] Hil., *In Matt.* 11,3 (SC 254, 254): *Sed superioris sententiae* [*Beatus qui in me non fuerit scandalizatus*, Mt 11,6] *uis et proprietas contuenda est, quid illud sit quod pauperes bene nuntiantur, id est qui perdiderint animam, qui crucem suam acceperint et sequentur, qui humiles spiritu fient, quorum regnum praeparatur in caelo*.

[36] Hil., *Trin.* 9,25 (SC 462, 64): *Alia istud significatione nudum uestientibus et aegrotum uisitantibus et esurientem alentibus ac sitientem potantibus et clausum carcere frequentantibus datur* […]; *uel illis quibus haec pauperis spiritus merces est* […].

[37] Hil., *In Psalm.* 118 (tet) 9,9 (SC 347, 20-22): *Locutus est Deus per Moysem legem, locutus est per prophetas; sed haec lex Dei est, non etiam lex oris Dei. Os autem Dei est ille qui et uirtus Dei est, qui et sapientia Dei est, qui et bracchium Dei est, qui et imago Dei est, Deus scilicet et Dominus noster Iesus Christus dicens: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* […].

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

natures in the new economy [38]. God has reserved an inheritance for the poor, in the place where His animals dwell (Ps 67,11) [39]. In other words, in order to achieve this destiny, those who follow Jesus must not be bound by earthly riches, but rather put their faith in the good things to come [40]. Thus, the search for poverty in spirit emerges as future orientation, a motif Hilary of Poitiers elaborates upon throughout the entirety of his *Tractatus super Psalmos*. Therefore, the purpose of the search for God is for the soul to live, and this search is encouraged by the fact that God has heard the poor, and become poor so that we may be rich [41]. This soteriological function of poverty in spirit has an immediate effect on its subject, as their summons to the kingdom of heaven, their access to salvation is immediate and preferential compared to those who are bound by sin and subject to the vanity of the world [42].

In this way, humility arises as one of the main virtues when it comes to accessing salvation [43] as Hilary deems it to be the quintessence of all the gifts of faith [44]. The redeeming aspect of the first beatitude is manifest in Hilary's discourse on humility, from its loftiest Christological meaning to its simplest moral sense. If the Incarnation of the Word in the humility of the human condition is essential for the salvation of humankind [45], if Jesus lives his earthly existence in the humility of obedience to the Father [46] culminating in the humiliation of the passion and the cross [47], how much more so must man imitate this example, associate himself to the humility of Christ and imitate it [48] in order to understand the message of this macarism which, as we pointed out above, Hi-

[38] Hil., *In Psalm.* 67,11 (CSEL 22, 286): *Animalia autem cum essent, facta sunt spiritalia. Haec ergo omnia in usum hereditatis* […].

[39] Hil., *In Psalm.* 67,11 (CSEL 22, 286): *Habitabunt ergo animalia uel in hereditate Dei uel in pluuia uoluntaria; et haec in dulcedine pauperi uel hereditas uel pluuia est parata*.

[40] Hil., *In Matt.* 4,26: SC 254,146; 21,6: SC 258, 130; *In Psalm.* 51,23: CSEL 22, 116.

[41] Hil., *In Psalm.* 68,27 (CSEL 22, 336): *Quaerendi autem Dei ad uitam animae ea causa est, quia exaudiuit Deus pauperem, eum scilicet, qui se paupertauit, ut nos ditesceremus, quem in salutem uultus sui suscepit, in quo nobis peccata donauit*.

[42] Hil., *In Psalm.* 68,28 (CSEL 22, 336): *Et quia his, qui pauperes spiritu sunt, in caelorum regno constitutis creatura omnis congemescens et dolens in gloria filiorum Dei liberanda est, uanitati non sua sponte subiecta* […].

[43] Hil., *In Psalm.* 138,31 (CSEL 22, 766): *Reuelatum autem est Christum esse in nobis, in pauperibus spiritu, in tribulatis corde, in humilibus terrae, in purgamentis mundi, in ecclesiae infimis. Infimum enim ecclesiae id est omni humilitate submissum. Hoc ergo occultum mysterium reuelatum est, quod est Christus in nobis*.

[44] Hil., *In Psalm.* 118 (resch) 20,1 (SC 347, 268): *In humilitate scilicet docuit omnia fidei nomina et praemia contineri*.

[45] Hil., *Trin.* 3,3 (CCL 62, 75): *Inuisibilis enim et incorporeus et inconpraehensibilis, utpote a Deo genitus, tantum in se et materiae et humilitatis recepit, quantum in nobis erat uirtutis ad intellegendum se et sentiendum et contuendum, imbecillitati nostrae potius obtemperans, quam de his in quibus erat ipse deficiens*.

[46] Hil., *Trin.* 9,53 (SC 462, 126): *Et hoc quidem Patri debitum reddens, ut oboedientiam suam mittentis deputet uoluntati, non tamen ut naturae unitatem oboedientia humilitatis infirmet, factus oboediens usque ad mortem, non tamen post mortem non super omne nomen est*.

[47] Hil., *In Matt.* 18,3 (SC 258, 78): *Ideo uero necesse esse ait uenire scandala, quia ad sacramentum reddendae nobis aeternitatis omnis in eo passionis humilitas esset explenda*.

[48] Hil., *In Matt.* 18,1: SC 258, 74; 20,12: SC 258, 116; *In Psalm.* 53,7: CSEL 22, 140; *In Psalm*. 118 (nun) 14,8-12: SC 347, 130-140.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

lary conceives as the ability to realize that everything we have comes from God. Only thus can humankind achieve the kingdom of heaven [49].

2.2. *Meek and meekness*

Hilary provides an extremely brief interpretation of this beatitude, simply asserting that the retribution of the meek will be to inherit the land. Nevertheless, this succinct statement is followed by an interesting explanation on what is understood by the land that is to be inherited. Hilary states that the land is none other than the earthly body assumed by Christ in his Incarnation, but he goes further by stating that, by assuming human frailty and having dwelt in man, the meek can participate in and abide in the body of Christ through the inheritance of glory [50]. Through this comparison, Hilary of Poitiers underlines the earthly provenance of the body and assimilates this earthly body to the one assumed by the Word in the Incarnation [51]. Thus, the inheritance of the land is none other than the union with the glorified body of Christ and to partake of his life. From this point of view, the assumption of the flesh by Christ is understood universally, and it has a clear soteriological and anthropological meaning [52], as Christ becomes the model and the goal towards which humanity must strive to achieve its fullness [53]. In this context, Hilary delves further into this idea by treating the beatitudes as a manual for spiritual perfection and, to a certain degree, a roadmap for the divinization of mankind.

The reference to Phil 3,21 in his exegesis of the Matthean beatitude is clear with regards to the earthly origins of the body, as is his reference to the same pericope in his *Tractatus super Psalmos*. In it, also commenting on Phil 3,12, he describes the relationship between the human and divine natures in Christ and his relationship with mankind, which also partakes of his divine nature owing to the Word's initiative to assume human nature first, thus allowing humankind to join the glory in which Christ freed his human nature from bodily corruption [54].

[49] Hil., *In Matt.* 4,2 (SC 254, 122): […] *atque ita per hanc spiritus humilitatem qua de Deo nobis memineribus et indulta omnia et deinceps potiora speranda, caelorum regnum erit nostrum*.

[50] Hil., *In Matt.* 4,3 (SC 254, 124): *Mitibus terrae hereditatem pollicetur, id est eius corporis quod ipse Dominus adsumpsit habitaculum. Quia per mansuetudinem mentis nostrae habitauerit Christus in nobis, nos quoque gloria clarificati eius corporis uestiemur*. See Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers* cit., 88, n. 2.

[51] Hil., *Myst.* 1,2 (SC 19, 76): […] *scriptura humani corporis carnem "terram" solita est nuncupare. Quae per spiritum in Domino nata de uirgine, in nouam et alienam a se speciem mutata, conformis effecta est gloriae spiritali* [est] *secundum apostolum: secundus homo de caelo et Adam caelestis, quia Adam terrestris imago est futuri*.

[52] Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario* cit., 45-52.

[53] M. Weedman, *Martyrdom and Docetism in Hilary of Poitiers' De Trinitate*, Augustinian Studies 30, 1999, 41; C.L. Beckwith, *Suffering without Pain: The Scandal of Hilary of Poitiers' Christology*, in P.W. Martens (ed.), *In the Shadow of Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley, S.J.*, Notre Dame 2008, 87; J. Mercer, *Suffering for Our Sake: Christ and Human Destiny in Hilary of Poitiers' De Trinitate*, Journal of Early Christian Studies 22, 2014, 561-562 and *Divine Perfection and Human Potentiality: The Trinitarian Anthropology of Hilary of Poitiers*, Cambridge 2019, 218-219; J. Sidaway, *Making Man Manifest. Deification in Hilary of Poitiers*, in J. Ortiz (ed.), *Deification in the Latin Patristic Tradition,* Washington D.C. 2019, 112.

[54] Hil., *In Psalm.* 2,47 (CSEL 22, 73): *Si enim nos per corporalem naturam Deus naturae suae dissidentes*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

In this respect, Tertullian's influence on Hilary's Christological and anthropological thought cannot be understated. Tertullian sees human beings and, more specifically, their flesh anointed by the Holy Spirit, as the temple of God. As long as they abide in the humble flesh, human beings are part of a temple under construction, as the Spirit dwells in their flesh through the anointment of baptism; nevertheless, this humble flesh is not entirely possessed by the Spirit. The fulfilment of this temple will be achieved and its construction will culminate when Christ returns to be its cornerstone (Ps 117,22) and turn the humble flesh into glorious flesh that will make up the living stones that will build up that temple (I Pt 2,5) [55]. Therefore, that which took place in Christ's flesh will also take place in that of mankind, whose glorious flesh will be made like to the body of Christ (Phil 3,21) and transfigured according to his glorious flesh, the true temple of God. The flesh, and therefore, the inheritance made up of the temple whose living stones are humans transfigured in glorious flesh, essentially originates from Tertullian, who defines the flesh as the work of the hands of God and the product of His own skill [56].

Hilary takes up these motifs throughout his long exegesis of Ps 118, in which he covers the question of human nature called to perfection. The first man, formed by God's hands and endowed with a soul, displays a dual nature, like all of his descendants: divine, due to the Spirit that was breathed into him, and human, due to the dust from which he was formed [57]. Therefore, the Spirit of God dwells in the humility of the earthly body formed by the Word [58] and therefore, much like Paul in I Cor 3,16-17 and 6,19, Hilary sees those who are sanctified in Christ as the temple of God that dwells in humankind and calls it to partake of His glory [59]. This liturgical dimension of human beings as the temple of God must be understood from the profound soteriological and eschatological meaning it contains. Indeed, in the first place, it is a promise of redemp-

homo genitus adprehendit, factus ipse quod sumus, nostrum est, ad adprehendendum nunc id, quod est ipse, contendere, ut in eam gloriam, in quam naturam corporeae huius corruptionis exemit, festinatio nostra se misceat: atque ita adprehendemus id, in quo fuimus adprehensi, si naturam Dei consequamur, Deo ante natura hominum consequente. See Fierro, *Sobre la Gloria en San Hilario* cit., 219-223; J. Doignon, *Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, Philippiens 3,21?*, Vigiliae Christianae 43, 1989, 132.

[55] J.M. Santiago Vázquez, *La teología litúrgica de Tertuliano. Continuidad y conflicto con la tradición precedente*, Madrid 2011, 297.

[56] Tert., *Resurr.* 9 (CSEL 47, 37-38): *Igitur ut retexam, quam Deus manibus suis ad imaginem Dei struxit, quam de suo adflatu ad similitudinem suae uiuacitatis animauit, quam incolatui fructui dominatui totius suae operationis praeposuit, quam sacramentis suis disciplinisque uestiuit, cuius munditias amat, cuius castigationes probat, cuius passiones sibi adpretiat, haecine non resurget, totiens Dei res? Absit, absit, ut Deus manuum suarum operam, ingenii sui curam, adflatus sui uaginam, molitionis suae reginam, liberalitatis suae heredem, religionis suae sacerdotem, testimonii sui militem, Christi sui sororem, in aeternum destituat internum*.

[57] Hil., *In Psalm.* 118 (iod) 10, 4-5: SC 347, 28-30; Iren., *Epid.* 11: SC 62, 48-50.

[58] Hil., *In Psalm.* (lamed) 12,7 (SC 347, 82): *Sed mihi propheticus sermo etiam de terra humani corporis uidetur locutus, quae ita fundata sit, ut in ea tamquam in caelo uerbum Dei maneat*.

[59] Hil., *In Psalm.* 118, (tsade) 18,3 (SC 347, 228): *Templum enim Dei, secundum apostolum, corpora sunt, quae in Christo sanctificata sunt*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

tion and forgiveness for the sin of Adam and, on the other, hope in eternal life and the salvation of the flesh [60]. Thus, the land to be inherited by the meek is none other than the land of the living (Ps 114,9), in which the holy are called to live with Christ [61]. The bishop of Poitiers also likens this inheritance of the land to the Promised Land which the meek can reach through various paths [62] .

Hilary of Poitiers enhances his analysis of this macarism with two recurring motifs in his exegesis of the beatitudes. On the one hand, he uses the parable of the poor man Lazarus, as Hilary holds that the reward for holiness is bound to the punishment of impiety, and thus, whereas the meek are admitted into heaven, sinners are struck down and sent to be judged according to the law of hell [63]. Thus, the faithful, who await the good things to come, will be protected by the Lord, being placed in the bosom of Abraham and separated from sinners by an abyss until the time comes to enter the kingdom of heaven [64]. The second motif brings us back to the context of the promise of this beatitude, which runs through the entirety of the Sermon on the Mount: the inheritance promised to the meek is none other than the heavenly Jerusalem [65], a future aspiration that will take place with the resurrection of the flesh, setting off the ultimate goal of salvation, namely, the building of this heavenly Jerusalem, whose firstfruits have already been tasted with the resurrection of Christ [66]. Thus, the resurrection entails the fulfilment of the kingdom of God within us, which begins with the parousia as the kingdom

[60] Hil., *In Psalm.* 118 (gimel) 3,4: SC 344, 152; *Trin*. 11,38: SC 462, 360; Iren. *Adv. haer.* 5,28,3: SC 153, 358. See J.R. Meyer, Assumptio Carnis *and the Ascent to God: Hilary's Revision of Irenaeus' Doctrine of salus carnis*, Zeitschrift für Antikes Christentum 9, 2006, 308-309.

[61] Hil., *In Psalm.* 51,17 (CSEL 22, 109): *Eradicatur ergo de uiuentium terra, quae in beata regione sanctis domino conregnantibus praeparatur; cuius ipse in euangelio meminit, dicens: beati mansueti, quoniam ipsi hereditabunt terram* […].

[62] Hil., *In Psalm.* 135,14 (CSEL 22, 722): *Euadentes enim Aegyptum, quae saeculi forma est, et ad terram repromissionis, quam secundum euangelium beati hereditabunt, euntes per rubrum mare, id est per eiusdem huius saeculi turbidos aestus et fluctuantes motus transibimus, in quo plures ad iter diuisiones sunt. Aliis enim per ieiunia iter est, aliis per pudicitiam, aliis per eleemosynam, per fidem, per spem, per caritatem*.

[63] Hil., *In Psalm.* 146,6 (CSEL 22, 848): *Sed qui suscipit mansuetos, humiliat autem peccatores usque ad terram. Post meritum sanctitatis impietatis poena subiecta est, cum susceptis mansuetis in claritate stellarum peccatores usque ad terram humiliati infernae legis destinatur*.

[64] Hil., *In Psalm.* 120,16 (CSEL 22, 569): *Non enim temporis huius et saeculi est ista custodia, non aduri sole atque luna et ab omni malo conseruari; sed futuri boni expectatio est, cum exeuntes de corpore ad introitum illum regni caelestis per custodiam Domini fideles omnes reseruabuntur, in sinu scilicet interim Abrahae collocati, quo adire impios interiectum chaos inhibet, quo usque introeundi rursum in regnum caelorum tempus adueniat*.

[65] Hil., *In Psalm.* 147,2-3: CSEL 22, 854-855.

[66] Hil., *In Psalm*. 68,31: CSEL 22, 339. On the image of the heavenly Jerusalem in Hilary, see J.-P. Pettorelli, *Le theme de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'oeuvre de Saint Hilaire de Poitiers*, in *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers (29 septembre-3 octobre 1968) à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de Saint Hilaire*, Paris 1968, 214; G. Pelland, *Le thème biblique du Règne chez saint Hilaire de Poitiers*, Gregorianum 60, 1979, 657-658; Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* cit., 154-158; Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers* cit., 283-286; Colautti, *Las figuras eclesiológicas* cit., 163; Scully, *Jerusalem: Image of Hilary's Christocentric Eschatology* cit., 271-272 and *Physicalist Soteriology* cit., 186-189.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

of Christ and culminates with the submission of the kingdom to the Father [67], when the promise to the meek will be attained in full.

2.3. *They that mourn*

The bishop of Poitiers states that the retribution of finding eternal comfort is reserved to those who mourn for their sins and sincerely repent for their crimes and misdeeds [68]. The depth of the subject being covered requires us to scour the remainder of Hilary's works for clues to help us better understand the dimension of the comforting to they that mourn described in this beatitude. According to Hilary of Poitiers, repentance is essential to achieve salvation. Therefore, mourning and lamenting have a personal dimension (mourning for one's own sins), but also a charitable one (mourning for the sins of others). Therefore, in order to better understand the scope of repentance and comforting according to Hilary, we must go beyond his exegesis of this beatitude in his *Commentary on Matthew* and find out which other passages from the Old and New Testaments he uses to complete his exegesis of this macarism and to understand the profound contrast between mourning and the joy that arises from finding comfort in sorrow. Thus, in his exegesis of Ps 122, Hilary uses Ier 31,13 and, once again, the parable of the poor man Lazarus to understand the consolation of the mournful, after commenting on the parable whose situation displays an alternation through which joy becomes sorrow and sorrow becomes joy [69].

This very same contrast between mourning and comfort can be seen in the beatitude in question. Once again, Hilary draws a link between the various beatitudes through his exegesis of the parable of the poor man Lazarus (Lc 16,19-31), and likewise, he enhances his reflection on the salvation of the meek with comfort in mourning, placing the promise of divine retribution for the vicissitudes of the present life in the future. In this regard, the bishop of Poitiers does not understand Christ's retributive action as that of an eschatological judge. Rather, he states that every person's destiny is determined by their actions in their earthly lives. Even though the rich man is not described as being evil in Luke, Hilary believes that he is damned by his inability to repent while he was alive, as he had the same instruments and warnings as the rest to do so, namely, what is referred to through Moses and the prophets (Lc 16,29). Moses and the prophets offer a guide inspired by the Spirit which is universal and available to all, and this leads

[67] Hil., *In Psalm.* 9,4: CSEL 22, 77-78; 148,8: CSEL 22, 865. See Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario* cit., 153-160 and 245-251; Pelland, *La Subjectio du Christ chez Saint Hilaire de Poitiers*, Gregorianum 64, 1983, 425-429 and *Le thème biblique du Règne* cit., 633-642; M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987, 314-317; Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers* cit., 131 and 281; Scully, *Physicalist Soteriology* cit., 175-178 and 191-192.

[68] Hil., *In Matt.* 4,4 (SC 254, 124): *Non orbitates aut contumelias aut damna maerentibus, sed peccata uetera flentibus et criminum quibus obsordescimus conscientia aerumnosis haec sedula in caelo consolatio praeparatur*.

[69] Hil., *In Psalm.* 122,11 (CSEL 22, 588): *Fit alterna conuersio: et demutatur laetitia in maerorem et maeror in gaudium. Et uideamus, an idipsum, quod euangelium exposuit, nunc quoque propheta significet*. See also 122,13: CSEL 22, 589.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Abraham to turn down the rich man Dives' pleas for intercession from the underworld. Repentance must be made visible through specific actions and, in any case, it is an essential requirement to achieve salvation [70].

He analyses the subject of future comfort in the light of this parable once again in his exegesis of the Psalms. Hilary places the moment of retribution in the hereafter, where those who put their hope in God's eternal testimony receive the honour of a blessed repose in exchange for the misery of a hard life [71]. Likewise, he considers human beings' capacity for suffering on their path to perfection, encouraging them not to give up [72] as the reward is being comforted for the pain and sorrow of having failed to achieve the knowledge of truth and the conquest of goodness during life [73]. This suffering will achieve its final retribution when the righteous are avenged, that is, when they are taken to their eternal rest and they see the punishment of sinners [74]. In addition, there are echoes of this beatitude in his analysis of Is 61,1, which provides the key to understanding the full meaning of mourning in Mt 5,5 [75] insofar as he highlights the future orientation of this beatitude by stating that the year of the Lord's favour described by the prophet is none other than the time when humanity will receive the blessed reward of eternal life [76]. Thus, comfort acquires a soteriological value which, being imbued with expectation, is projected towards future life, in the promise of jointly partaking of the heavenly kingdom with Christ where, once the wounds of the heart have been healed, the soul will return to the place of peace from which it was expelled by Adam's transgression [77].

Finally, we must consider the link between the analysis and exegetic use of this beatitude with the comfort promised by Jesus to his disciples. In Io 14,15, Jesus tells his disciples to keep his commandments if they love him, but is he referring to the commandments of the Law of Moses or the ones proclaimed in the Sermon on the Mount? Hilary does not give an opinion on the subject, but he does discuss the reward obtained in exchange for following the path of the disciple outlined by these com-

[70] G.D. Nave Jr., *The Role and Function of Repentance in Luke-Acts*, Atlanta 2002, 187; D.M. Parrott, *The Dishonest Steward (Luke 16.1-8a) and Luke's Special Parable Collection*, New Testament Studies 37, 1991, 505-511; G.W. Forbes, *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, Sheffield 2000, 193; O. Lehtipuu, *The Afterlife Imaginery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, Leiden 2007, 246.

[71] Hil., *In Psalm.* 118 (tsade) 18,10 (SC 347, 240): *Nihil aeternum esse dicues ille euangelicus existimans beatitudinem praesentem suam poenali morte mutauit. Aeterna autem Dei testimonia Lazarus pauper exspectans et Abrahae sinu continetur et miseriam uitae laboriosae beatae quietis honore demutat*.

[72] Hil., *In Psalm.* 126,13 (CSEL 22, 622): *Tendendum autem est semper, non etiam desinendum: neque idcirco ad perfectum non contendendum, quia doleamus id, quo tenditur, non posse contigi*.

[73] Hil., *In Psalm.* 126,13 (CSEL 22, 622): *beatitudinem consolationis ob luctum et dolorem non adeptae consummationis inpertiens*.

[74] Hil., *In Psalm.* 57,6 (CSEL 22, 180): *Laetitia iusti est, cum uiderit uindictam quia peccatoribus puniendis deductum se per angelos in aeternam requiem laetatur*.

[75] On this subject, Allison, *The Sermon on the Mount* cit., 47.

[76] Hil., *In Psalm.* 64,16 (CSEL 22, 247): *Annum aeterni et beati illius saeculi sine dubio declarat, namque bonitatis domini hic annus est, quo erunt indefessa illa benignae retributionis tempora auspicanda*.

[77] Hil., *In Psalm.* 146,4 8 (CSEL 22, 847): *Sanata enim omni cordis contritione et, ne perpetuo rursum subeat, alligata his omnibus humanarum passionum infirmitatibus liberati placebimus Deo in regione uiuorum, anima nostra in requiem suam, ex qua per transgressionem primi Adae eiecta est, reuertente*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

mandments. Nevertheless, the promise of the Holy Spirit, in accordance with Hilary's thought, which is always imbued and oriented towards future hope, will not achieve its fullness until the consummation of glory, when the comfort of mankind will be complete. The bishop of Poitiers understands this lengthy wait in the light of Ps 125, which explains the contrast between present suffering and the hope of comfort in the revelation of the sons of God (Rm 8,19-25) [78]. Until then, humankind must settle for partial comfort, and wait in tears for the certainty of joy (Ps 125,5) expecting these tears to become consolation once they reap the good things to come and be comforted by Christ in person [79]. The full meaning of another macarism found in Io 20,29, which is not a part of the Sermon on the Mount, can be found in faith in this promise. Indeed, the comfort of salvation is reserved to those who not only put their faith in Christ, but are also able to repent and mourn their sins, and who, despite their blindness, recognise their Lord through faith (Mt 9,27–30) [80]. This, along with repentance, constitutes an essential criterion for mankind to achieve salvation.

2.4. *They which do hunger and thirst after righteousness*

The shortcomings of the Law and the need for faith and divine mercy is a recurring theme throughout the entirety of Hilary's works [81], especially in his *Commentary on Matthew*, in which he repeatedly points out the universality of the message brought by Christ and the need to believe in him to be saved, that is, to enter the kingdom [82]. Thus the importance Hilary attributes to the soteriological function of preaching among the gentiles, which makes publicans and harlots be the first to enter the kingdom of heaven precisely owing to their hunger and thirst for righteousness, which leads them to reach heaven and surpass the priests and Pharisees [83]. Hilary expresses the eminently Christological meaning of justifying faith through the confession of human and divine nature

[78] Hil., *In Psalm.* 125,7 (CSEL 22, 610): *Sumus quidem consolati, quia Dominus ait: mittet uobis et alium consolatorem. Cum dicit: alium, superesse se docet. Superest enim; expectat namque omnis creatura reuelationem filiorum Dei. Reuelatio illa consummata consolatio est. Ceterum nunc tamquam consolatio est; ipsa interim non carentes licet sit consummationis suae nobis residua perfectio*.

[79] Hil., *In Psalm.* 125,11 (CSEL 22, 612-613): *Cum igitur optimum Deo sacrificium sit cor contribulatum et beati sint lugentes, quoniam ipsi consolabuntur et unusquisque, quae seuerit, metet, operum suorum fructus in iudicium manipulum laturus* […] *Tunc quae in lacrimis seuerimus, repleti fructibus nostris et manipulis elaborate a nobis messis onerati, consolati per Christum* […].

[80] Hil., *In Matt.* 9,9 (SC 254, 212-214): *His igitur nescientibus a quo salutem peterent, indicauit lex et his saluatorem suum in corpore ex Dauid genere monstrauit et caecis uetere peccato, quia Christum nisi admoniti non uidebant, lumen mentis inseruit. Quibus Dominus ostendens non ex salute fidem, sed per fidem salutem exspectandam, caeci enim quia crediderant uiderunt, non quia uiderant crediderunt* […]. See M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel: The Johannine Reception of the Psalms*, Leiden 2000, 119; G.L. Parsenios, *Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature*, Leiden 2005, 142.

[81] Hil., *In Matt.* 8,6: SC 254, 200; 27,10: SC 258, 214; *Trin.* 9,16: SC 462, 46; *In Psalm.* 51,9: CSEL 22, 103.

[82] Hil., *In Matt.* 11,9: SC 254, 262. See D.H. Williams, *Justification by Faith: a Patristic Doctrine*, Journal of Ecclesiastical History 57, 2006, 658.

[83] This is how he interprets the parable of the two sons, Hil., *In Matt*. 21,15: SC 258, 140.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

of Christ [84] through an unambiguous faith that puts all its trust in Christ [85] and in the good things to come, by assimilating his kingdom to salvation in it.

Righteousness and, more specifically, the performance of righteous acts are aimed at salvation, and therefore those who hunger and thirst after righteousness are those who desire salvation [86]. The bishop of Poitiers delves further into this notion in his exegesis of the Psalms, stating that judgement and the practice of righteousness are a safeguard against being delivered to evildoers. In other words, doing that which is right and in accordance with reason and the will of God [87] invites one not to fall in sin or in anything that incites individuals to do evil and estranges them from salvation [88]. God's Law is essential for this, as the nations can only be saved through it. Hilary states that the rejection and disappearance of God's Law among the unfaithful people led to the Incarnation as, in order to fulfil the Law's promise, namely, the salvation of the gentiles (Is 49,6) it is necessary for the Word to assume "the body of a man made in the image and likeness of God that would give the grace of faith once the Law had disappeared" [89]. According to Hilary, the disappearance of the Law gave rise to the beginning of the preaching of the Gospel, and this is extremely interesting with regards to the analysis of the beatitudes contained in the Sermon on the Mount, as this may lead us to think that they somehow supplement or repeal the Law of Moses.

This notion is reinforced the further we delve into the commentary on Ps 118: the Law gives testimony to the coming of Christ, and this is the reason why the prophet has loved its commandments, for they announce the coming in the flesh of he whose task is to save the world [90]. Therefore, if the Law has disappeared and the preaching of the Gospel has taken place to contribute to the salvation of humankind, and yet Hilary states that the prophet loves the commandments "above gold and topaz" [91] which commandments is he referring to? In order to find an answer to this question, we must

[84] Hil., *In Matt.* 27,8 (SC 258, 212): *Ille uero seruus cui duo talenta commissa sunt gentium populus est fide atque confessione et Filii iustificatus et Patris et Dominum nostrum Iesum Christum Deum atque hominem et Spiritu et carne confessus. Nam et corde fides et ore confessio est*.

[85] Hil., *In Matt.* 5,6 (SC 254, 154-156): *Ergo regnum caelorum, quod prophetae nuntiauerunt, Ioannes praedicauit, Dominus noster in se esse positum est professus, uult sine aliqua incertae uoluntatis ambiguitate sperari; alioquin iustificatio ex fide nulla est, si fides ipsa fiat ambigua*. See Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers* cit., 131-132.

[86] Hil., *In Matt.* 4,5 (SC 254, 124): *Sitientibus et esurientibus iustitiam beatititudinem tribuit, significans extensam in Dei doctrinam sanctorum auiditatem bonis perfectae in caelo satietatis expleri*; *In Psalm.* 118 (ain) 16,8: SC 347, 184.

[87] Hil., *In Psalm.* 118 (ain) 16,4 (SC 347, 178): *omnia namque ratione, modo et ueritate pertractans*.

[88] Hil., *In Psalm.* 118 (ain) 16,6 (SC 347, 180): *Adsunt enim inimicae infestaeque uirtutes, quae fidei propositum conturbent, quae timorem Dei obliterent, quae in terrenas cupiditates et desideria sollicitent, quae infirmam corporis naturam quibusdam blandimentorum aculeis in uitia commoueant*.

[89] Hil., *In Psalm.* 118 (ain) 16,14 (SC 347, 192): *Pollicitus enim in lege est ut salutem gentibus daret, ut ipse sibi hominis corpus, qui secundum imaginem et similitudinem Dei est factus, adsumeret, ut dissipata lege fidei gratiam donaret*.

[90] Hil., *In Psalm.* 118 (ain) 16,15 (SC 347, 194): *Lex enim omnis aduentum Domini testata est, ipso dicente: Si crederetis Moysi, crederetis utique et mihi; de me enim ille scripsit. Mandata igitur Dei ob id propheta dilexit, quia in his aduentum dominicae corporationis intellegit*.

[91] Hil., *In Psalm.* 118 (ain) 16,16-17: SC 347, 194-198.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

delve further into Hilary's notion of righteousness which, according to him, is not only a virtue, as he identifies it with Christ himself [92]. This absolute identification between the two realities means that to suffer for righteousness is equivalent to suffering for Christ. This notion draws a link between this beatitude and others, in which the identification between suffering endured and its future meaning are closely related and acquire meaning in the light of the Passion and Paschal mystery. Indeed, only Christ can fulfil all righteousness, as only he can fulfil the Law in its fullness [93], which is also expressed through the assumption of the flesh [94].

According to Hilary of Poitiers, righteousness and divine mercy are closely intertwined to the point that he holds that failure to punish evil is to act against the justice of mercy [95], an essential trait in divine justice which sets it apart from human justice insofar as it naturally displays the will to forgive and show mercy rather than upholding a code of rules, thus moderating the severity of its verdict with indulgence [96]. Hilary develops his notion of righteousness in the light of this beatitude, pointing out that the righteousness of Jesus' disciples must be greater than that of the scribes and Pharisees, which implies that the Law, while not abolished, must be surpassed [97]. Once again, there is a certain tension between Hilary of Poitiers' regard for the Law of Moses, the paradigm of the Old Covenant, and the beatitudes as the ethical frame of reference of the new. Nevertheless, it is interesting to observe that, in his vision of this problem, Hilary does not believe righteousness to come from the Law but from faith and, in particular, from faith in the resurrection of Christ [98]. For this reason, the bishop of Poitiers believes there is nothing more righteous than faith [99] and that righteousness not only means to

[92] Hil., *In Psalm.* 51,10 (CSEL 22, 104): […] *ceterum iustitiam nec diligentes, quia Christus est, nec loquentes*; *In Psalm.* 118 (he) 5,9 (SC 344, 210): *Si iuste nunc aliquid geritur a nobis princeps iustitiae nostrae est; est enim ipse iustitia*.

[93] Hil., *In Matt.* 2,5 (SC 254, 110): *Erat enim per eum omnis implenda iustitia per quem solum lex poterat impleri*; *Trin.* 6,23 (SC 448, 216): *Et haec quidem paternae uocis significatio ea fuit, ne qui ad inplendam omnem iustitiam baptizandus esset, quid esset ignoraretur, sed ut qui ad sacramentum salutis nostrae homo cernebatur, Dei uoce Dei filius nosceretur*.

[94] Hil., *Trin.* 11,19 (SC 462, 332): *Si igitur nunc quoque per profetam serui dispensatio demonstratur, ob quam a Deo suo prae participes unguetur, et propterea quia iustitiam dilexerit et iniquitatem oderit ungueatur, cur profetae sermo non ad eam Christi naturam pertinebit, in qua ei sunt ex carnis adsumptione participes?*

[95] Hil., *In Psalm.* 140,8 (CSEL 22, 794): *Ceterum ueniam praestare inlicitis non est misericordiam praestare, sed iustitiam misericordiae non tenere*.

[96] Hil., *In Psalm.* 144,4 (CSEL 22, 835): *Dei autem iustitiam misericordem praestat criminosorum poenis indulta patientia. Qui, cum contra morem humanae inpatientiae non festinat punire, miseratus est: tenens iustitiam in poena post misericordiam non proficiente patientia, habens misericordiam in poena post patientiam exerendo iustitiam*.

[97] Hil., *In Matt.* 4,16 (SC 254, 134): *Pulcherrimo ingressu opus legis coepit excedere, ut non dissolueret eam, sed profectu potiore praecelleret, aditum apostolis in caelum, nisi iustitiam Pharisaeorum aequitate anteissent, denuntians non futurum*.

[98] Hil., *In Matt.* 9,2: SC 254, 204-206; 10,28: SC 254, 250; *Trin.* 10,69-70: SC 462, 284-290.

[99] Hil., *Trin.* 10,68 (SC 462, 284): *Nihil igitur iustius fide est quia, cum aequitas atque moderatio terrenorum actuum sit probabilis, nihil tamen iustius homini sit, quam omnipotentiam Dei indefinitae potestatis intelligentia credidisse*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

love goodness, but to practice it [100]. Righteous works are insufficient to earn joyfulness without God's mercy which, alongside faith and righteousness itself, are God's blessing to humankind [101].

2.5. *Blessed are the merciful*

In his analysis of this beatitude, Hilary suggests that this gift has two facets, as it draws a distinction between divine mercy, on the one hand, and the mercy of those who follow Christ, on the other. This implies that mercy is the gift that the merciful God reserves for those who are, in turn, merciful [102]. Hilary focuses on the first of these two aspects when he states that the salvation of mankind is the fruit of divine mercy and not of the sacrifices of the Law, which are powerless and unable to achieve it [103]. The very creation and history of humanity are the fruit of God's mercy towards man [104], as is the history of salvation itself, which is based on this mercy without affecting God's nature [105]. Therefore, this relationship between divine mercy and the salvation of humankind leads to the notion that the gift reserved to the merciful and the faithful [106] is a source of hope and trust [107] as, by exerting it, individuals become worthy in the eyes of God.

The most elaborate development on mercy in the thought of Hilary of Poitiers can be found in his exegesis of the Psalms, which features the notion in its fullness and, as with the other subjects covered in the beatitudes, it is strongly oriented towards future life. In this context, David holds a special place in Hilary's thought on mercy, as he conceives him as a prophet of evangelical doctrine [108] who is able to announce the works of salvation the Word has already carried out in the Old Testament and those that are yet to be performed with its coming in a way that is understandable to mankind [109],

[100] Hil., *In Psalm.* 14,6 (SC 515, 336): *Bonum non tam cogitandum est quam exsequendum*.

[101] Hil., *In Psalm.* 66,8 (CSEL 22, 275): […] *Deus noster: patriarcharum scilicet et prophetarum et apostolis ipsis tamquam successionis hereditate iam proprius; in quibus fructum suum dedit terra, continentiae et fidei et iustitiae et misericordiae, quin etiam inter ipsos saeuissimarum persecutionum cruciatus atque mortes ipso iam diuini nominis deuota martyrio*.

[102] Hil., *In Matt.* 4,6 (SC 254, 124): *Misericordibus misericordiae munera praeparat. In tantum enim Deus beneuolentiae nostrae in omnes delectatur adfectu, ut misericordiam suam sit misericordibus praestiturus*.

[103] Hil., *In Matt.* 9,2 (SC 254, 204-206): […] *legem scilicet sacrificiorum obseruatione deuinctam opem ferre non posse, sed salutem uniuersis in misericordiae indulgentia reseruari*; *In Matt.* 12,5 (SC 254, 272): *Opus salutis nostrae non in sacrificio, sed in misericordia est et lege cessante, in Dei bonitate saluamur*.

[104] Hil., *In Psalm.* 135, 8 (CSEL 22, 718): *Faciendorum caelorum sola misericordiae suae causa est*.

[105] Hil., *Trin*. 5,17 (SC 448, 124): *Non perimunt naturae ueritatem caelestis misericordiae sacramenta. Sed nec sanctorum fidem species, quae ad fidei uisionem coaptatur, eludit*.

[106] Hil., *In Psalm.* 63,6 (CSEL 22, 228): *Neque enim Dei misericordiam metus noster, sed fides promeretur; et longae praeparationis documento opus est, ut mereamur audiri*.

[107] Hil., *In Psalm.* 51,23: CSEL 22, 115; 56,3: CSEL 22, 169.

[108] Hil., *In Psalm.* 53,1 8 (CSEL 22, 135): *Sanctus et beatus Dauid non ignarus est, ut propheta euangelicae doctrina et in tempore licet legis hanc corporalem agens uitam, tamen, quantum in se est, apostolici mandati praecepta consummat* […].

[109] Hil., *In Psalm.* 65,10 (CSEL 22, 254): *Ad huius igitur legis et prophetarum Dei opera contuenda propheta gentes aduocat* […].

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

and he therefore represents the humanity of the New Covenant [110], that is, humanity redeemed and forgiven of its sin thanks to the Incarnation and Paschal mystery of Christ [111]. David becomes the prefiguration of the new economy that starts with the Incarnation and which comes to change the paradigm imposed by the old: by exerting forgiveness and mercy himself, he overturns the traditional punitive model of repaying evil with evil [112]. Thus, David finds mercy in the eyes of God by forgiving Saul, who had persecuted him, or by spilling tears for his son Absalom [113], putting into practice what Christ himself would preach in the Sermon on the Mount through the beatitudes during the dispensation of salvation. In this regard, repentance plays an essential role, as it is what ultimately makes man worthy of deliverance [114].

Nevertheless, this mercy must be spontaneous and voluntary, not dictated by the Law; it must be born from the will, not from necessity [115]. As we stated earlier with regards to the analysis of Mt 5,3, Hilary points out that the basis of our hope can be found in God's goodness, in His mercy and power, as the expectation of deserving and receiving divine goodness spurs individuals to do good deeds [116]. Hilary highlights the fact that divine mercy is indeed the key to salvation, as the good works are insufficient if one does not obtain this mercy according to the rules of God's justice [117]. This is the

[110] Hil., *In Psalm.* 118 (sin) 21,1 (SC 347, 282): *Sed conformans euangelicum Deo atque apostolicum uirum* […].

[111] Hil., *In Psalm.* 118 (phe) 17,13 (SC 347, 222,15-17; 18-20): *Sed seruauit cum ratione temporis et fidei iam immobilis firmitate dicti quoque sui temperatissimi modum* […] *Confessio quidem criminis semper in tempore est, quia oportet peccati paenitentiam non desinere* […]; *In Psalm.* 131,3 (CSEL 22, 662-663): *Ergo sed primogenitus dei filius, deus uerbum, iam Dauid nuncupat per prophetae orationem suae priuilegium una secum esset in patris gloria collocandus* […] *ut omnis ergo huius mansuetudinis pater meminerit deprecatur, per cuius mansuetudinis modestiam Deo patri officium humilitatis suae uouerit*.

[112] Hil., *In Psalm.* 118 (nun) 14,13 (SC 347, 140-142): *Non contentus est iam praescriptis legis contineri neque tantum necessitati oboedientiae subiacere. Lex praeceperat malum pro malo esse reddendum. Dauid iste, cum Saul totis imperii sui uiribus persequentem frequenter captum et conclusum habuisset, non modo non peremit, sed etiam cum honore dimisit* […]. See M. Dulaey, *L'histoire de David lue par les écrivains des premiers siècles chrétiens. (II) Le roi sans terre persécuté*, Revue des études augustiniennes et patristiques 61/1, 2015, 32.

[113] Hil., *In Psalm.* 118 (nun) 14,13 (SC 347, 142): *Filius quoque eius Abessalon regnum occupat, exercitum contrahit, patrem bello parricidali persequitur. Sed militibus Dauid dicit: Parcite puero Abessalon* […] *Mortuum quoque adfectu paterno et dolore defleuit*. See Dulaey, *L'histoire de David lue par les écrivains des premiers siècles chrétiens. (III) Heurs et malheurs d'un roi*, Revue des études augustiniennes et patristiques, 61/2, 2015, 219.

[114] Hil., *In Psalm.* 14,11: CSEL 22, 92; 55,8: CSEL 22, 166; *In Psalm*. 118 (phe) 17,7: SC 347, 212.

[115] Hil., *In Psalm.* 118 (nun) 14,13 (SC 347, 142): *Haec enim uoluntaria, non legitima sunt; et his obtemperare libertatis potius quam necessitatis officium est*.

[116] Hil., *In Psalm.* 2,16 (CSEL 22, 48-49): *Et quamquam nos ad uoluntatem bonitatis, id est ad bene honesteque uiuendum per spem promerendae et utendae suae bonitatis inliceret, poenam tamen diuitatae et contemptae bonitatis adiecit, ut, cum libertatem nobis uoluntatis ad bonitatem promerendam reliquisset, quia meritum naturae necessitas non haberet, libertatem ipsam cotidie propositus e contrario poenae terror argueret. Atque ita et per rationem aequi atque iusti ad meritum praemii permissa libertas est et per bonitatem Dei ius libertatis metu constitutionis artatum est, ut bene uelle meriti spes moneret, malum nolle propositae ultionis poena suaderet*.

[117] Hil., *In Psalm.* 129,11 (CSEL 22, 656): *Ille quidem* [Dauid], *ut perfectus operarius, a custodia matutina usque in noctem sperauit. Sed ad spem omne tempus est liberum: et mercedem non operis, sed misericordiae undecimae horae operarii consequentur* […] *Bonus est, in quem speratur; et sperandum*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

reason why he states that David expects everything from God and awaits everything from His mercy [118]. In this regard, the author of the Psalms has followed the path of the Law and the precepts, knowing full well that they are not an end in and of themselves, but rather, that he depends on divine grace to be saved, and this has earned him divine mercy and forgiveness [119]. Thus, Hilary of Poitiers understands that the gift of mercy is poured on those who adhere to God's will and wish to be worthy of Him [120], providing them with an afterlife alongside he who was resurrected [121]. In this regard, Hilary's thoughts on divine mercy, both through David and, by extension, his exegesis of the Psalms, complete the brief exposition of the beatitude he covers in his *Commentary on Matthew*, providing us with an exhaustive explanation of the importance of this gift and, especially, its saving function.

2.6. *Blessed are the pure in heart*

In his commentary on Mt 5,8, Hilary simply states that only the pure in heart can behold God, as only they will be able to resist God's gaze [122]. In the context of his exegesis of the Psalms, this statement leads him to focus on the example of Moses, who asks to "see God" (Ex 33,13), who warns him that no man shall see him and live (Ex 33,20), and to draw a line between this and the similar wishes expressed by the author of the Psalms [123]. Hilary reflects on the paradox of wishing to see the face of God being aware of the precedent set by Moses, and he points out the fact that David makes this request in the knowledge that this beatitude is promised to the faithful, despite predating the Gospel [124]. As we pointed out in the previous section, this is

in eo est, quia misericordia est, quia copiosa apud eum redemptio est, quia redimet ab iniquitatibus suis uniuersos.

[118] Hil., *In Psalm.* 118 (koph) 19,6 (SC 347, 254): *Sed totum a Deo propheta sperat, totum ex misericordia eius expectat. In operibus quidem bonitatis totius ipse perfectus est, sed satis esse hoc sibi non putat ad salutem, nisi secundum miserationes Dei et iudicia misericordiam consequatur*.

[119] Hil., *In Psalm.* 118 (iod) 10,15: SC 347, 46 and (lamed) 12,11: SC 347, 88. Hilary sees David as a prefiguration of Christ in all aspects, but also of Paul, who follows his will and frees himself from the letter of the Law, see *In Psalm*. 118 (nun) 14,13-14: SC 347, 140-144 (see I Cor 7,25; 10,14; II Cor 1,3-4).

[120] Hil., *In Psalm.* 118 (phe) 17,7 (SC 347, 212): *Est quidem ex bonitate Dei misericordia; sed promerenda est haec a nobis studio innocentiae, ut respiciat in nos, qualiter respexit in Abraham* […].

[121] Hil., *In Psalm.* 62,5-7: CSEL 22, 219-220; 67,22: CSEL 22, 297; *In Psalm*. 118 (resch) 20,9: SC 347, 278; 142,10: CSEL 22, 810.

[122] Hil., *In Matt*. 4,7 (SC 254, 124-126): *Mundis corde conspectum Dei spondet -nihil enim pollutum et sordidum ad occursum diuinae claritatis insistit et ad conspectum Dei acies obsoletae mentis hebetatur-, eos scilicet uisui et occursui Dei esse patientes, quibus per animi nitorem ac uitae puritatem potestas sit contuendi*.

[123] Hil., *In Psalm.* 118 (heth) 8,7 (SC 344, 264): *Moysen deprecatum esse meminimus ut Deum uideret. Et forte cognata preci eius prophetae huius oratio existimabitur*. See J. Doignon, *Une exégèse d'Hilaire de Poitiers sur le désir de voir la face de Dieu*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41, 1994, 543-544.

[124] Hil., *In Psalm.* 118 (heth) 8,7 (SC 344, 264): *Ergo, quod negatum Moysi meminerit, id concedi sibi postulat? Sed rursum, licet dicto euangelico anterior sit, meminit tamen hanc fidei beatitudinem reseruari, qua dicitur: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum uidebunt. Itaque cum in lege sciat dictum quod nemo faciem Dei uideat et uiuat, et ex euangelica beatitudine non ambigat omnes mundo corde Deum esse uisuros, perfectae modestiae temperamento cupiditatem desiderii sui elocutus est dicens: Deprecatus sum faciem tuam in toto corde meo*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

explained by the unique place David holds in the thought of Hilary of Poitiers, as he deemed him to be a prophet of the Gospel and of the New Covenant, who eloquently announced the coming of the Word in the flesh and the redemption of humanity in the Psalms. Thus, extolling the new economy in which the Word incarnate will become visible and walk among mankind, David humbly asks for an early glimpse at God, knowing full well that the Law declares this to be impossible. The glory of God is invisible to fleshy eyes, and only God's mercy makes it possible for the pure in heart to see God. Thus, those who are worthy of this vision will receive glory from the vision of glory itself[125]. As is common in Hilary's thought, we are faced with an explanation of Old Testament doctrine through the New, relying especially on the Pauline corpus. Thus, we find that the prophet's hope transcends the wishes of Moses and is the same as that of the apostle: to see God face to face, and not partially or through the shadow of the Law[126].

Hilary knows that God is not accessible to human vision, for the Father is only visible to the Son, and the Son makes himself visible to mankind in his humanity[127]. Nevertheless, his works display a gradual process from the vision of God in the Old Testament to the New in such a manner that when the new Israel, reborn through baptism, sees God through faith, it will have supplanted the old Israel and, furthermore, it will see God in a truer fashion, according to the promise made by Jesus in this beatitude. During the dispensation of salvation, the Son was seen in appearances to the patriarchs and other theophanies through the visible forms he adopted from time to time[128]. This sensible manifestation is adapted to the vision of faith but does not replace it, and thus the patriarch sees and believes that which the apostle contemplates and announces[129]. Hilary states that the prophet acknowledges that to see God is an act that cannot be

[125] Hil., *In Psalm.* 118 (heth) 8,8 (SC 344, 266): *Quanto desiderii ardore cupere ut Deum cernat, qui ipsam illam inuisibilem maiestatem per has angelorum claritates et per hanc Moysi gloriam metiatur et sciat etiam eos qui digni sunt conspectu Dei gloriam ex conspectu gloriae esse sumpturos, quod eos uisio tantum et dignatio contemplatae maiestatis inluminet?*

[126] Hil., *In Psalm.* 118 (phe) 17,12 (SC 347, 218-220): *Vt enim quaedam metalla atque gemmae naturae suae fulgorem in ea quae sibi proxima erunt refundent et aemulantem speciem ex uicinia speciei suae praestant, ut et Moyses ex contemplatione gloriae Dei lumen accepit ita ut honorem gloriae suae contemplari populus non posset, sic et propheta seruum se Dei confitens illuminari orat et conformis secundum apostolum effici gloriae Dei et iustificationes Dei doceri, ut a se non ex parte neque per legis umbram, sed facie ad faciem et spiritali contemplatione cernatur.*

[127] Hil., *Trin.* 4,42 (SC 448, 92): *Pater certe non nisi soli Filio uisibilis est. Quis ergo iste est, qui est uisus et conuersatus inter homines? Deus certe noster est et uisibilis in homine et contrectabilis Deus.*

[128] M. Simonetti, *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975, 506-511; Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers* cit., 11-22; Weedman in *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers* cit., 126-127, makes an interesting comparison between the interpretation of the theophanies by Hilary and Novatian to explain how the former puts him on a level of complete equality with the Father when defending the invisibility of the Son in order to avoid any concessions to subordinationism; Scully, *Physicalist Soteriology* cit., 255; Mercer, *Divine Perfection and Human Potentiality* cit., 139-141.

[129] Hil., *Trin.* 5,17 (SC 448, 124): *Non perimunt naturae ueritatem caelestis misericordiae sacramenta. Sed nec sanctorum fidem species, quae ad fidei uisionem coaptatur, eludit. Sacramenta enim legis mysterium dispensationis euangelicae praefigurant, ut patriarcha uideat et credat quod apostolus contempletur et praedicet.*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

carried out with fleshy eyes and yet desires it with all this heart [130], and, indeed, it is through the heart that God can be seen with the consent of divine mercy. Nevertheless, through the Incarnation, humanity can know God [131], as God became visible to make the Father visible, just as the works of the Son make the works of the Father visible [132]. Thus, as Ellen Scully points out, "the pure heart may now discern the invisible divine nature through these works [133]", and everything that is the Father and of the Father can be seen through the Son by virtue of the eternal relationship between them.

In the commentary on this beatitude, we read that seeing and meeting God will only be accessible to those whose shining souls and pure lives have made worthy of this vision. Only through perfection in spirit and transformed by immortality will we see that which is immortal in God [134]. Thus, as usual, Hilary uses the central virtue of one beatitude to explain another and, with regards to the pure in heart, faith stands out as the essential attribute which, alongside purity, will allow for the eternal contemplation of God.

2.7. *Blessed are the peacemakers*

Even though this is the beatitude to which Hilary of Poitiers devotes the least amount of space, this does not mean that peace or efforts to bring peace to the world have no place in his thought. On the contrary, the pacification of heaven and earth hold an important place in his works. In this regard, it is worth considering what Hilary understood by peace. According to the bishop of Poitiers, only through brotherly peace can we be in God's family, who is the father of all [135]. God's universal fatherhood demands proper behaviour so that, even though God is the father of all, only by living according to Christ can we become part of His family. This life according to Christ is achieved by being a disciple, a role in which the beatitudes play an essential ethical and educational role, and peacemaking in particular is essential to benefit from this relationship. That is why, on the subject of this macarism, Hilary states that the peacemakers will be called children of God through their adoption by the Father [136]. Here the term "adoption" (Rm 8,15; Eph 1,5) refers to filial adoption through grace. God has granted adoptive filiation to all of mankind [137] out of the love He feels towards humanity, and certainly not be-

[130] Hil., *In Psalm.* 118 (heth) 8,8 (SC 344, 266): *Et nunc quia id impossibile istis corporis oculis sciat esse, toto istud corde desiderat*.

[131] Hil., *Trin*. 5,34 (SC 448, 158): *Deum itaque nemini uisum unigenitus Filius qui in sinu Patris est enarrauit. Aut dissolue unigeniti enarrationem, aut Deum crede qui uisus est*.

[132] Hil., *In Psalm.* 138,35 (CSEL 22, 769): *Pater uidetur in Filio et uidetur non per inuisibilis nobis naturae contemplationem, sed per operum admirationem. Filii enim opera opera Patris sunt* […].

[133] See Scully, *Physicalist Soteriology* cit., 259 and her argument on the relationship between this beatitude and the visibility of God in 258-259.

[134] Hil., *In Matt*. 4,7 (SC 254, 126): *Non enim nisi spiritu perfecti et immortalitate immutati, quod solis mundis corde dispositum est, hoc quod in Deo est immortale cernemus*.

[135] Hil., *In Matt*. 4,8 (SC 254, 126): *Neque aliter transire in nuncupationem familiae eius licebit, nisi obliuione earum rerum adsumpta, quibus possimus offendi, fraterna inuicem caritatis pace uiuamus*.

[136] Hil., *In Matt*. 4,8 (SC 254, 126): *Pacificorum beatitudo adoptionis est merces, ut filii Dei maneant; parens enim omnium Deus unus est*.

[137] Hil., *Trin*. 6,23 (SC 448, 214): *Genuerat enim eos sibi per diuisionem gentium et plebem hereditatis in filios*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

cause this filiation corresponds to our nature. Humans have been called and assumed as children of God, even though Christ is the only Son of God the Father [138]. This filiation is apparent in the baptism of Jesus, when the voice of the Father is heard proclaiming him as his Son, which likewise indicates that Christians are adopted as his children through baptism [139] as well as through faith [140].

Indeed, according to Hilary, the promise made to the peacemakers and, by extension, to the protagonists of the beatitudes, takes place insofar as they lead to the reconciliation of the world with God (II Cor 5,18-19). This reconciliation takes place in Christ, who is the personification of the kingdom of heaven itself and the main agent of the salvation of humankind [141] in such a manner that those who were once enemies through sin are now reconciled in the body of his flesh. Hilary interprets II Cor 5,18-19 in combination with Col 1,20, drawing a connection between the creation of all things by Christ, the pacification of all in him and the reconciliation with the world carried out by the Father, using his Son as the mediator. The reason why the Father can reconcile the world with himself in Christ is the equality of substance between the two, which unequivocally leads to a unity of action in which whatever the Son does is done by the Father, and vice-versa [142]. According to Hilary, this promise of reconciliation was already present throughout the entire dispensation of salvation, prior to the Incarnation, but it reached its fullness when the Son reconciled all things in heaven and earth in the blood of our body, that is, in his humanity [143].

The teachings of the Sermon on the Mount acquires its full meaning as the beatitudes are formulated and related to one another. Thus, Hilary understands that only through faith and repentance, on the one hand, and the exercise of forgiveness and mercy, on the other, can the world be reconciled in Christ. Likewise, the Incarnation

[138] Hil., *Trin*. 12,2 (SC 462, 386): *Non enim Dominum Christum creaturam, quia neque est; neque facturam, quia facturarum omnium ipse est Dominus; sed Deum nouimus, Deum Dei Patris propriam generationem. Nos quidem omnes secundum bonitatis dignationem dicti adsumptique sumus Dei filii, sed ille unus Patri Deo Filius et uera adque absoluta, manens tantum in cognitione utriusque, natiuitas*.

[139] Hil., *In Matt*. 2,6: SC 254, 110; *Trin.* 6,44: SC 448, 258. Through the baptism of Jesus, the filial adoption of humans is acknowledged at the moment of their anointment through baptism, Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers* cit., 106 and *La 'unción de la gloria celeste.' Gloria y Espíritu Santo en Hilario de Poitiers*, Revista Catalana de Teología 25, 2000, 134.

[140] Hil., *In Matt*. 20,3 (SC 258, 104): *Quid autem Dei uirtuti tam possibile est quam ut per fidem saluet, ut per aquam regeneret, ut per crucem uincat, ut per euangelia adoptet, ut per resurrectionem ex morte uiuificet?*

[141] Hil., *In Matt*. 12,17 (SC 254, 284): […] *cum in Spiritu Dei opus omne consummet et ipse sit regnum caelorum et in eo Deo sit mundum reconcilians sibi?* See M.V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought*, Cambridge 2002, 133-187.

[142] Hil., *Trin*. 8,51 (SC 448, 460): *Cum per eum reconciliantur omnia, ipsum Patri reconciliantem in se omnia quae per se reconciliabat intellege* […] *Confers cum his omne euangelicae fidei sacramentum. Qui enim uidetur in uiso, qui operatur in operante, qui loquitur in loquente, idem in reconciliante reconciliat. Et idcirco in eo et per eum reconciliatio est, quia per indifferentem naturam Pater in eo manens, mundum sibi ipse per eum et in eo reconciliatione reddebat*. We find here a parallelism between the inhabitation of the Father in Christ and the reconciliation of the world in him: it is God the Father who, in Christ, reconciles the world with Himself.

[143] Hil., *In Psalm*. 68,14: CSEL 22, 324; 91,9: CSEL 22, 352; 129,9: CSEL 22, 654; 149, 3: CSEL 22, 868.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

provides meaning to all the promises and covenants made by the Word throughout the dispensation of salvation. However, definitive reconciliation and pacification will only take place when man and Christ are reunited in the kingdom, that is, when his mercy, overflowing to the heavens, will lead to his ascent with his body reborn, as with the rest of redeemed humanity.[144] Hilary of Poitiers' vision of this Pauline notion casts light on his understanding of the promises made in the Old Testament, which announced their fulfilment from the moment of the Incarnation, when God is in Christ, reconciling the world with Himself[145]; however, he projects the beatitudes towards a purely eschatological field. In both cases, the consequence of this reconciliation is the pacification of heaven and earth, which also translates into peace among all those who adhere to God's salvation and are called to hope in the heavenly kingdom[146]. Hilary compares them with the joy of the soul abandoning the prison of its vices to return to the freedom of the knowledge of God[147] who, through the remission of sins, has freed the soul from the dominion of vice, exempting humankind from its past misdeeds, regenerating it and transforming it into a new humanity, integrated in the body of His flesh[148].

In conclusion, Hilary understands that the person of Jesus himself is the peace that has pacified heaven and earth[149] and that, furthermore, he will restore peace in his Church when he returns during the end times[150], as the kingdom that will come in the fullness of time will be a kingdom of peace, like the mountain in which God will dwell for eternity[151]. The new Israel will live in peace, remaining in perfect faith and hope[152], and only thus will Jerusalem truly be the city of peace in which participants in the eternal kingdom will gather and dwell[153].

[144] Hil., *In Psalm*. 56,9 (CSEL 22, 174): […] *ipso illo nube in resurrectionis corpore eleuato* […] *merito et usque ad nubes ueritas nostrae in eo resurrectionis ecfertur et magnificatur usque ad caelos misericordia eius, congemescentis creaturae corruptione depulsa*.

[145] Hil., *In Matt*. 31,3 (SC 258, 230): *In Christo enim Deus erat mundum reconcilians sibi*; *In Psalm.* 13,4: CSEL 22, 81.

[146] Hil., *In Psalm*. 67,32 (CSEL 22, 307-308): *Cum enim propheticus sermo fidem gentium populique huius exacerbantis inprobam uoluntatem saepissime increpet, iamque salus a Deo in omnes per omnesque sit cognita idque ex scientia dispositionis Dei notum sit, tum impietati populi exprobrata sancti quique in spem regni caelestis uocantur* […] *Pacificauit enim omnia dominus in caelo et in terra* […]. See also *In Psalm.* 55,12: CSEL 22, 168; 68,31: CSEL 22, 339.

[147] Hil., *In Psalm.* 125,3 (CSEL 22, 607): […] *ex captiuitate uitiorum in libertatem cognitionis Dei redeuntis animae gratulatio*.

[148] Hil., *In Psalm*. 125,6 (CSEL 22, 609): *Auertit enim Deus captiuitatem nostram per remissionem peccatorum. A dominatu enim uitiorum animam liberauit anteriora delicta non reputans et nos in uitam nouam renouans et in nouum hominem transformans, constituens nos in corpore carnis suae*.

[149] Hil., *In Matt.* 18,9: SC 258, 84; *In Psalm.* 54,15: CSEL 22, 158; 67,32: CSEL 22, 308; 124,11: CSEL 22, 604-605.

[150] Hil., *In Matt*. 14,18 (SC 258, 32): *Ascensu autem eius in naui uentum et mare esse sedatum: post claritatis reditum aeternae Ecclesiae pax et tranquillitas indicatur*.

[151] Hil., *In Psalm*. 67,16-17: CSEL 22, 291-292.

[152] Hil., *In Psalm*. 124,11 (CSEL 22, 604,22-24): *Erit autem Israhel pacificus non derelicta super se uirga peccatoris; sed in fide perfecta ac spe aeterna manens audiet pro portione sibi dici: pax super Israhel*.

[153] Hil., *In Psalm*. 52,18: CSEL 22, 131,23-25; 147,2: CSEL 22, 854,23-26; 148,1: CSEL 22, 859,20-22. This reference to Jerusalem by Hilary is remarkable insofar as it is the only city that is mentioned in the

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

2.8. *On persecution and slander for God's sake*

Hilary of Poitiers' commentary on the beatitudes in the *Commentary on Matthew* does not feature a space given over to Mt 5,11, as he implicitly covers this beatitude in his reflections on Mt 5,10. We therefore feel it is suitable to examine his thoughts on those two verses in a single section in view of the similarity in theme between them. Hilary broadly highlights the fact perfect bliss is promised to those who are persecuted for Christ's sake [154], as he deems martyrs to be witnesses to God's promise due to the fact that they give up their lives to bear witness to the eternal life offered by Christ. Likewise, Hilary believes that, since disciples are not greater than their master, Jesus is preparing his followers for the contradiction according to which neither the threat of power or of persecutors are to be feared, as their weakness will be exposed on the Day of Judgement [155] and, therefore, persecutions should not be feared, nor should they restrict the preaching of the gospel, as they can only affect the flesh, not the soul [156]. In this way, Hilary highlights the fact that Jesus encourages his disciples to endure the hardship and suffering of persecution, knowing full well that many would be scandalised by this [157], holding martyrdom to be a benefit granted to Christians by God [158] and something which the apostles themselves already endured, using it as an opportunity to extol God and bear witness to Him [159].

As we pointed out earlier, despite the fact that Hilary does not devote a section to Mt 5,11 in his exegetic commentary on the first gospel, he does refer to it in other works. For instance, he elaborates further in his exegesis on the Psalms, drawing a parallel between it and Saul, whose iniquity led him to hate David for the firmness of his beliefs [160]. Therefore, David is an image of all the prophets who were faithful to God and suffered harassment and persecution for their faith and, in his *Tractatus super Psalmos*, Hilary declares that the testimony of God is not to be found in success or tranquillity, but in

context of the sermon on the Mount as the heavenly city towards which Christ's disciples travel on their pilgrimage as the destination of the faithful (Mt 7,13-14) and the centre of the world (Mt 5,35).

[154] Hil., *In Matt.* 4,9 (SC 254, 126): *Perfecta ad postremum eos beatitudine muneratur, quibus omnia pro Christo pati pronus adfectus est, qui ipse iustitia est*.

[155] Hil., *In Matt.* 10,16 (SC 254, 234): *Igitur non minas, non consilia, non potestates insectantium monet esse metuendas, quia dies iudicii nulla haec fuisse atque inania reuelabit*.

[156] Hil., *In Matt.* 10,17 (SC 254, 236): *Constanter enim Dei ingerenda cognitio est et profundum doctrinae euangelicae secretum lumine praedicationis apostolicae reuelandum, non timentes eos quibus cum sit licentia in corpore, tamen in anima ius nullum est, sed timentes potius Deum, cui perdendae in gehenna et animae et corporis sit potestas*.

[157] Hil., *In Matt.* 25,2 (SC 258, 182): *Confirmat igitur eos ad tolerantiam passionum, fugae, uerberationis, interitus et publicum in eos gentium odium propter nomen eius. Atque his quidem uexationibus multi turbabuntur et tantis insurgentibus malis scandalizabuntur et usque in mutuum odium excitabuntur*.

[158] Hil., *In Psalm*. 66,8 (CSEL 22, 275): […] *in quibus fructum suum dedit terra, continentiae et fidei et iustitiae et misericordiae, quin etiam inter ipsos saeuissimarum persecutionum cruciatus atque mortes ipso iam diuini nominis deuota martyrio*.

[159] Hil., *In Psalm.* 118 (nun) 14,19 (SC 347, 148): *Sic et meminimus his testimoniis apostolos gratulatos, cum exeuntes de consessu persecutorum laetati sunt propter Dei nomen dignos se iniuriis iudicatos. Testimonia ergo eius exultatio eorum cordis fuit*.

[160] Hil., *In Psalm.* 118 (sin) 21, 1 (SC 347, 282): *Grauia quidem propheta Dauid et regis Saul et principum populi odia insectationesque sustinuit, quia piae conscientiae constantiam ferre impietas professa non potuit*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

confrontation against God's adversaries and those who fight against Him [161]. According to the bishop of Poitiers, the prophets and apostles eloquently described the hatred to which Christians would be subjected [162] and, furthermore, he adds that the dreadful torment they endured for their faithfulness to God [163] failed to break their will or destroy the plan God Himself laid out for their salvation and that of the rest of humanity [164]. It is therefore apparent how, according to Hilary, the senseless hatred and viciousness of persecutors is an essential requirement for the announcement of the kingdom of heaven, but it is also a means whereby the faith of the persecuted, who obtain salvation and eternal life by not denying the God for whom they suffer, is tested [165]. God's power is therefore fully manifest when there is a struggle against human hatred [166].

In this regard, Hilary of Poitiers once again brings up the parable of the poor man Lazarus in his thoughts on the beatitudes. In this case, he draws a connection between the suffering inherent to persecution and the defence of faith against heretics. God rushes to the aid of martyrs and confessors who endure slander and derision due to the damnation of their tormentors [167], separating victims and persecutors with a great chasm in the afterlife. According to Hilary, Lazarus, like the confessors and witnesses of Christ, only leads the struggle of his body against the world during his lifetime, as his soul is saved by virtue of his faith, which directly leads him to live a happy existence like those who are in the bosom of Abraham [168]. Thus, the bishop of Poitiers approaches the contradiction between suffering and joy through the promise of this beatitude: all attacks, persecutions and evils endured for the sake of righteousness are a cause for joy [169] as they announce the closeness of the kingdom and the fulfilment of all promises.

[161] Due to the fact that the kingdom of heaven will be announced on the world among great signs of hatred by princes and nations, Hil., *In Psalm.* 118 (sin) 21,1 (SC 347, 284): [...] *et per multa principum et gentium odia sciret caelorum regnum saeculo nuntiandum* [...].

[162] Hil., *In Psalm.* 118 (gimel) 3,20 (SC 344, 172): [...] *Scit omnem prophetiae fidem mundi huius perosam esse principibus; scit et apostolos cunctis futuros propter christianum nomen odiosos*. See Hbr 11, 37.

[163] Hil., *In Psalm.* 118 (gimel) 3,20 (SC 344, 172-174): *Ex consilio enim talium Esaias sectus est, Hieremias quoque carcere clauditur, Daniel leonibus fame ad saeuitiam incitatis obicitur, Zacharias inter templum et altare occiditur, apostoli caeduntur, desecantur, crucifiguntur*, *ut praedicatio Dei auferatur, ut doctrina prophetiae inhibeatur, ut uitae aeternae uia obsaepiatur*.

[164] Hil., *In Psalm.* 118 (gimel) 3,20 (SC 344, 174): *Obstrepentibus illis uidelicet et totis poenarum armis inhibentibus, in exercitationibus iustificationum Dei spiritus perseuerat*.

[165] Hil., *In Psalm.* 118 (sin) 21,1 (SC 347, 284): *Siue igitur dedicatus ex lege, siue etiam in euangelii gloriam praeparatus, qui neque Saul populoque eius causam insectandi se reliquisset et per multa principum et gentium odia sciret caelorum regnum saeculo nuntiandum, confidenter haec Deo loquitur: principes persecuti sunt me gratis; et a uerbis tuis formidauit cor meum. Metuit enim negari se, si negaret*.

[166] Indeed, this idea is present throughout the entirety of his work *Trin.* 7,4: SC 448, 282; *Syn.* 3 (the faithful bishops as the true Church, PL 10, 482A); *In Const.* 4: SC 334, 175; *Aux.* 4: PL 10, 611B.

[167] Hil., *In Psalm.* 122,10 (CSEL 22, 586-587): *Fidem quoque nostram a lege et prophetiis et euangeliis et apostolis susceptam omnes haereticorum falsitates coarguunt. Caedimur, maledicimur, fugamur, necamur ferro, flammis, profundo; desaeuitur in nostram uerecundiam, desaeuitur in corpora; dolor nobis est ex iniuriis nostris. Et quia iniuriae nostrae his, qui eas inferunt, mors est, dolor nobis ex miseratione pereuntium est*.

[168] Hil., *In Psalm.* 122,11: CSEL 22, 587; *Trin.* 10,12: SC 462, 190.

[169] Hil., *In Psalm.* 118 (sin) 21,2 (SC 347, 284): *Sed cum beatae huius insectationis praemia non*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

3. *Conclusion: Rejoice, and be glad*

The promise of the kingdom and of an abundant reward in heaven lies behind each and every one of the beatitudes that open the Sermon on the Mount. Their ethical meaning is apparent in each of the macarisms, and it is completed by Hilary's elaboration on each of the points covered in the rest of his works. The future orientation of the ethical imperative of these beatitudes acquires its full meaning with the reward of jointly partaking of and inheriting the kingdom. Thus, all who have suffered the world's scorn become poor in spirit, dishonoured by the pain and sacrifice of worldly things, and confessors of heavenly justice before the hatred of men, becoming worthy of God's promises and bearing witness to His eternity [170]. The salvation of mankind is to partake of this eternity [171] in which the life and spiritual gifts brought by Christ are likewise everlasting [172]. This must be understood in the light of God's goodness, having created man to allow him to partake of His happiness and to grant him eternity [173]. This invitation to eternity is extended to all of humankind, which knows that it is called to it through its natural instinct [174], even though only knowledge of God and Christ makes the path to eternal life possible [175]. Specifically, Hilary believes it is Christ who leads humanity to certain hope in eternity [176], whose doors are opened to us through the Paschal mystery [177].

ignoret Domino dicente: Beati estis, cum uos persequentur et dicent omne malum aduersum uos propter iustitiam; gaudete et exultate, quoniam merces uestra copiosa est in caelo, post principum odia formidinem uerborum Dei ita consequentibus temperauit: laetabor ego super eloquia tua sicut qui inuenit spolia multa.

[170] Hil., *In Matt.* 4,9 (SC 254, 126): *His igitur est regnum reseruatur et merces in caelo copiosa promittitur, qui in contemptu saeculi pauperes spiritu et damnis rerum praesentium iacturisque probrosi et aduersus maledicta hominum caelestis iustitiae confessores ac deinceps gloriosi promissorum Dei martyres omnem uitae usum testimonio aeternitatis eius impenderint*; *Trin.* 10,4 (SC 462, 178): *Ac de temporibus non quaeremur. Quin etiam gaudebimus, quia iniquitas se per hoc exilii nostri tempus ostenderit, quo ueritatis inpatiens sanae doctrinae praedicatores, ut secundum desideria sua coaceruet sibi magistros, relegat; exilio nostro laetantes et exultantes in Domino, constitisse in nobis plenitudinem apostolicae profetiae*.

[171] Hil., *In Matt.* 23,5 (SC 258, 158): *Atque ita Deum habere uiuentium est, cum Deus aeternitas sit et non sit eorum quae mortua sunt habere id quod aeternum est. Et quomodo esse illi futurique semper negabuntur quorum se esse profiteatur aeternitas?*

[172] Hil., *In Matt.* 16,11 (SC 258,58-60): *Quid adferemus ad uitam? Praeparatos, credo, terrenarum opum futuris commerciis thesauros, ambitiosos dignitatum famaeque titulos aut ueteres delicatae nobilitatis imagines? Neganda sunt haec omnia, ut melioribus abundemus, et contemptu uniuersorum Christus sequendus est et aeternitas spiritalium terrenorum damno est comparanda*.

[173] Hil., *In Psalm.* 2,15 (CSEL 22, 47): *Hominem, non quod officio eius in aliquo eguerit, instituit, sed, quia bonus est, participem beatitudinis suae condidit et rationale animal in usum largiendae aeternitatis suae uita sensuque perfecit*.

[174] Hil., *In Psalm.* 62,3 (CSEL 22, 217): *Et quidem uniuscuiusque mens ad cognitionem spemque aeternitatis naturali quodam fertur instinctu, quia ueluti insitum inpressumque omnibus sit, diuinam inesse nobis animarum originem opinari*.

[175] Hil., *Trin.* 6,24: SC 448, 216; 8,42: SC 448, 446-448; 9,3: SC 462, 18; *In Psalm*. 68,1: CSEL 22, 313.

[176] Hil., *In Psalm.* 60,3 (CSEL 22, 204): *Per eum enim sumus in spem aeternitatis deducti et in hac spe non confundimur* […].

[177] Hil., *In Psalm.* 67,21 (CSEL 22, 296): […] *eum nobis Deum intimans, qui cum esset Deus, omnia ad salutis nostrae incrementa susciperet. Et idcirco hic Deus noster est, quia Deus eorum sit, qui fient salui. Saluos autem nos per id Deus noster effecit, quod exitus sit mortis egressus*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

In other words, from the resurrection onwards, Christ's humanity experiences the life of divine eternity [178] and this grants humankind access to God's eternity, as death has become the path to life everlasting [179]. To partake of eternal life is the reward for righteousness [180], that is, to have observed the rules of righteousness in life and to have been guided by an ethical sense in accordance with the rules Christ himself gives to all those who wish to be his disciple and to follow in his footsteps towards eternity and the good things to come. In this regard, the teachings emanating from the Sermon on the Mount and, specifically, the beatitudes that introduce it, is the new Law which puts forward a new ethical imperative that transcends the Law which had marked the economy of salvation prior to the Incarnation [181].

In this regard, Hilary interprets the introduction of the Sermon on the Mount as the Law of the New Covenant, which does not abolish the old one but completes it and grants it meaning, and, especially, as a path to achieve the conformation of man with God. According to Hilary of Poitiers, the ultimate calling of Christians is precisely the conformation of humanity to Christ, that is, the configuration to Christ reborn and to partake in the glorified humanity of his body. Thus, from this point of view, the eschatological meaning of the promises of the beatitudes and their clear future orientation are inescapable, and we may therefore see them as ethical guidelines addressed to disciples and oriented towards the fullness of time.

Riassunto

Nella sua prima opera, il *Commentarium in Matthaeum*, Ilario di Poitiers scrisse un commento al discorso della montagna. Le riflessioni sui vari argomenti affrontati dalle beatitudini sono presenti in tutte le Scritture, sia attraverso le promesse del Verbo nell'Antico Testamento, sia mediante quelle del Figlio incarnato nel Nuovo: il loro scopo è quello di guidare i discepoli nel loro cammino verso il Regno dei Cieli e, quindi, alla salvezza. Pertanto, per comprendere la visione di Ilario di Poitiers sull'etica escatologica presente non solo nel vangelo, ma anche in tutta la Scrittura, si deve tener conto della sua esperienza di esegeta, ripercorrendo l'analisi che egli fa di ogni beatitudine alla luce dell'Antico e del Nuovo Testamento, esaminando i temi che sono oggetto di ogni beatitudine e come egli li affronta nel corso della sua opera.

Résumé

Dans sa première œuvre, le *Commentarium in Matthaeum*, Hilaire de Poitiers a écrit un commentaire sur le Sermon sur la Montagne. Cependant, les réflexions sur les différents sujets qu'abordent les béatitudes sont présentes tout au long des écritures, que ce soit moyennant les promesses du Verbe dans l'Ancien Testament ou celles du Fils incarné dans le Nouveau,

[178] Hil., *In Psalm.* 68,25 (CSEL 22, 335): […] *in aeternitatis suae uita, quae in Deo salus esse intellegitur, collocauit* […] *id est susceptus homo in naturam diuinitatis acceptus*.

[179] Hil., *In Psalm.* 62,6: CSEL 22, 219-220; 67,22: CSEL 22, 297.

[180] Hil., *In Psalm.* 51,23 (CSEL 22, 116): *Quia, quamuis probabilis per iustitiae operationem uita iustorum sit tamen per misericordiam Dei plus meriti consequetur. Ex hac enim uita in uitam proficiet aeternam; et operationem iustitiae in tantum Dei misericordia muneratur, ut, miserans iustitiae uoluntatem, aeternitatis quoque suae iustum quemque tribuat esse participem*.

[181] According to Hilary of Poitiers, the Incarnation is the last *dispensatio*, *Trin.* 12,45 (SC 462, 450): *Nam ultimae dispensationis sacramentum est, quo etiam creatus in corpore uiam se Dei operum est professus*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

et leur intention est de guider les disciples dans leur chemin vers le Royaume des cieux et, en conséquence, au salut. Ainsi donc, afin de comprendre la vision d'Hilaire de Poitiers sur l'éthique eschatologique présente non seulement dans l'Évangile, mais également tout au long des Écritures, nous devons tenir compte de sa facette comme exégète chevronné, en retraçant son analyse de chaque béatitude à la lumière de l'Ancien et du Nouveau Testament, et en examinant les thèmes qui font l'objet de chaque béatitude et comment il les aborde au long de son œuvre.

Parole chiave: Ilario Poitiers, Sermone della montagna, beatitudini, etica, escatologia.
Keywords: Hilaire de Poitiers, Sermon sur la Montagne, Béatitudes, Éthique, Eschatologie.

Almudena Alba López
IEB-Madrid
almudena.alba@claustro-ieb.es

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 33-53

Elena Nicoletta BARILE

Fonti per la storia armena, greca, ebraica e musulmana in Puglia nell'Archivio della Basilica di San Nicola di Bari (X-XIV secolo)

Il presente contributo accoglie i risultati preliminari delle ricerche condotte nell'ambito di una borsa di studio, finanziata dalla Città Metropolitana di Bari nel quadro di una convenzione con l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro, curata dalla prof.ssa Ada Campione. Tale progetto, finalizzato alla tutela e alla salvaguardia del patrimonio storico-documentario nicolaiano, ha potuto avvalersi della preziosa collaborazione dell'Archivio della Basilica di San Nicola e del suo Direttore, padre Gerardo Cioffari o.p., sotto la cui supervisione si sono svolte le ricerche [1]. È stato così possibile condurre nuove indagini sui documenti relativi alle diverse comunità religiose della Terra di Bari conservati nel fondo pergamenaceo di tale istituzione, al fine di valutarne lo stato dell'arte in vista di possibili interventi di valorizzazione. Le ricerche, svoltesi nell'a.a. 2019-2020, si sono tuttavia confrontate con le difficoltà di accesso imposte dall'urgenza sanitaria, in gran parte ancora in vigore. In questa sede si offrono perciò alcuni risultati preliminari, convogliati in un indice ragionato delle fonti individuate, comprensivo dei principali strumenti di accesso e riferimenti bibliografici, riservandosi di dedicare al tema, in un prossimo futuro, ulteriori e più approfondite indagini.

1. *Gli strumenti di ricerca: accessibilità e aggiornamento*

Il fondo pergamenaceo dell'Archivio nicolaiano si compone di circa 1700 documenti, il più antico dei quali risale all'anno 939 [2]. La consultazione dei materiali prodot-

[1] Desidero qui ringraziare la referente, Ada Campione, e il supervisore, p. Gerardo Cioffari, di questo progetto di ricerca, dal titolo "L'Archivio della Basilica di San Nicola di Bari come fonte per la storia armena, greca, ebraica e musulmana in Puglia (X-XIV secolo)", per la disponibilità accordatami nell'accesso ai materiali di studio e per i numerosi momenti di confronto che hanno scandito le diverse fasi di lavoro. Un sincero grazie va inoltre ai referee anonimi per i loro generosi consigli.

[2] La cifra totale ricorre con qualche variazione: 1750/1751 unità secondo il Direttore dell'Archivio, che include nel computo anche i frammenti (G. Cioffari, *Le pergamene dell'Archivio di S. Nicola*, in S. Palese (a cura di), *Le fonti archivistiche*, Bari 1985, 29; G. Cioffari, *L'Archivio di San Nicola a Bari. Pergamene*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

ti tra il X e il XIV secolo è oggi agevolata da una pluralità di strumenti, ossia le edizioni a stampa che compongono il Codice Diplomatico Barese (= CDB), voll. IV-VI, XIII, XVI, XVIII [3], e Pugliese (= CDP), voll. XXIII, XXVI [4] e la piattaforma digitale *Pergamene di Puglia online* (già *Pergamo online - Progetto per la riproduzione digitale di fondi pergamenacei pugliesi*) disponibile sul sito della Soprintendenza Archivistica e Bibliografica per la Puglia e la Basilicata (= S.A.B.) [5].

Approntati e utilizzati per diverse finalità di ricerca, questi due strumenti attribuiscono a ciascun documento identificativi differenti, per via dei diversi criteri ordinatori utilizzati al momento della loro confezione. Il CDB segue la classificazione attribuita dall'editore Francesco Nitti de Vito (1872-1944), che assegna ai documenti un numero progressivo sulla base dell'ordine cronologico con cui questi si susseguono all'interno di ciascun volume [6]. Il numero del volume e il numero progressivo, accompagnati talora da un riferimento cronologico, sono le coordinate identificative di ciascun documento usate generalmente nella bibliografia degli studi di settore, es: CDB IV, n. 1 (939). La classificazione dei documenti nella piattaforma digitale ricalca invece quella adottata nel 2008, a conclusione del progetto di riqualificazione dell'Archivio e del suo adeguamento ai nuovi standard di conservazione [7]. L'attuale segnatura, riportata sul *verso* di ciascuna pergamena, prevede: l'indicazione abbreviata del periodo a cui questa risale (Greco, Normanno, Svevo, Angioino, Aragonese, Vicereale, Borbonico); una lettera maiuscola dell'alfabeto latino corrispondente all'album e al relativo cassetto ignifugo

e carte, Bari 2008, 5); 1693 unità sui siti della Soprintendenza Archivistica e Bibliografica della Puglia e della Basilicata (http://www.sapuglia.it/Schedatura/Pergamene/03_04_view_compl.php?val_complesso=14&pid=) e del Sistema Informativo Unificato per le Soprintendenze Archivistiche (https://siusa.archivi.beniculturali.it/cgi-bin/siusa/pagina.pl?ChiaveAlbero=203034&ApriNodo=0&TipoPag=comparc&Chiave=203310&ChiaveRadice=203034&RicVM=indice&RicTipoScheda=ca&RicSez=fondi), che non considerano tutti i frammenti.

[3] Rispettivamente: F. Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo greco (939-1071)*, Bari 1900 = CDB IV; F. Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo normanno (1075-1194)*, Bari 1902 = CDB V; F. Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo svevo (1195-1266)*, Trani 1906 = CDB VI; F. Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino (1266-1309)*, Trani 1936 = CDB XIII; F. Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino (1309-1343)*, Trani 1941 = CDB XVI; F. Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino (1343-1381)*, a cura di F. Babudri, Trani 1950 = CDB XVIII. Per un riepilogo delle circostanze che hanno portato all'edizione delle pergamene della Basilica, rimando al già citato Cioffari, *L'Archivio di San Nicola* cit., 62-71; 75-76.

[4] Rispettivamente J. Mazzoleni, *Le pergamene di S. Nicola di Bari (1280-1414)*, Napoli 1977 = CDP XXIII, e J. Mazzoleni, *Le pergamene di S. Nicola di Bari (1329-1439)*, Napoli 1982 = CDP XXVI.

[5] Il progetto *Pergamo online*, finanziato dalla Direzione Generale per gli Archivi e realizzato dalla Soprintendenza, d'intesa con i soggetti proprietari degli Archivi e con la collaborazione di un gruppo di lavoro guidato dal Prof. Francesco Magistrale, titolare della cattedra di Paleografia dell'Università degli Studi di Bari, ha condotto alla realizzazione di una banca dati ad accesso libero che accoglie le riproduzioni digitali dei fondi pergamenacei di 37 archivi pubblici e privati pugliesi e lucani, organizzate in schede descrittive: http://www.sapuglia.it/index.php/pergamene.

[6] Sulla ripartizione interna delle fonti edite nel CDB, cfr. Cioffari, *L'Archivio di San Nicola* cit., 75-76.

[7] Essa ha sostituito quella attribuita durante il primo tentativo di riordino dell'intero Archivio (materiale pergamenaceo e cartaceo) affidato alla Soprintendenza Archivistica per la Puglia tra gli anni '70 e '80 del secolo scorso, in particolare sotto la direzione della soprintendente Dott.ssa Domenica Porcaro Massafra, autrice del volume *L'Archivio della Basilica di S. Nicola di Bari. Fondo cartaceo*, Bari 1988 (cfr. Cioffari, *L'Archivio di S. Nicola* cit., 6; 70-71), coadiuvata anche in questa occasione dal Prof. Magistrale (cfr. http://www.sapuglia.it/Schedatura/Pergamene/03_04_view_compl.php?val_complesso=14&pid=).

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

che la conserva; una cifra araba (1-20) che indica il numero di corda, ovvero la posizione occupata dal pezzo all'interno della successione alfabetica, es: Biz (= Greco) A_01 [8].

Diversa è la presentazione dei documenti all'interno dei due strumenti di ricerca. Nel CDB/CDP, questi si susseguono secondo uno stesso schema, che comprende: il numero progressivo, l'anno, un prospetto sintetico delle caratteristiche tecniche (data topica, rogatario, descrizione, scrittura, contenuto, bibliografia) e l'edizione critica. Nella piattaforma digitale, invece, per ciascuna pergamena è disponibile una scheda di catalogo, comprensiva dei principali dati identificativi (complesso archivistico, unità archivistica, datazione, luogo, scrittore, natura giuridica, lingua) e riferimenti descrittivi (regesto, descrizione, bibliografia), accompagnata pressoché sempre dalla sua riproduzione digitale (*recto/verso*) e da un file PDF dell'edizione critica, quando esistente.

Alcuni limiti intrinseci rendono questi strumenti tra loro complementari, benché spesso l'ambito della ricerca contingente determini il ricorso esclusivo all'uno o all'altro. Il CDB/CDP, che resta tutt'ora il principale strumento di spoglio dei materiali di archivio per le ricerche di ambito storico e archeologico, per i motivi già esposti non presenta la segnatura in base alla quale le pergamene sono attualmente ordinate sia in Archivio che sulla piattaforma online, né le loro riproduzioni (tranne che per poche tavole in bianco e nero). A livello testuale, si rilevano i limiti della metodologia alla base delle edizioni precedenti le norme definite da Alessandro Pratesi (1922-2012), attualmente utilizzate in sede di edizione critica [9]. Si riconoscono, inoltre, errori di stampa e interpretativi [10] che, scarsamente o affatto segnalati, ricorrono variamente anche nella più recente bibliografia. A propria volta, la piattaforma digitale presenta errori meccanici intercorsi nelle fasi di compilazione delle schede o di caricamento dei relativi allegati, non sempre tra loro corrispondenti. Inoltre, attivata per prevalenti finalità di archiviazione e conservazione, e non di sostituzione dell'edizione cartacea, essa è priva degli indici analitici che il CDB/CDP presenta alla fine di ogni volume, sicché le funzioni di «Ricerca generica» e «Ricerca avanzata» rintracciano le informazioni presenti nelle sole[11] schede e non nei PDF delle edizioni critiche, limitando notevolmente l'interrogazione delle fonti. Per quanto possibile, e relativamente ai documenti di nostro interesse, i dati presenti in questi due strumenti sono stati in questa sede integrati e, laddove necessario, corretti.

[8] Questo sistema ricalca sostanzialmente quello già attribuito negli anni '70, con l'unica differenza che in quel caso le pergamene erano raggruppate in fasci di 20 per il periodo Bizantino e Normanno e di 25 per gli altri periodi (cfr. Cioffari, *Le pergamene dell'Archivio di S. Nicola* cit., 33). Nel sistema attuale, il numero minimo è sempre di 20 unità. Un prospetto sinottico dei due sistemi di classificazione è disponibile in Cioffari, *L'Archivio di San Nicola* cit., 77-107.

[9] Cfr. A. Pratesi, *Una questione di metodo: l'edizione delle fonti documentarie*, Rassegna degli Archivi di Stato 17, 1957, 312-333; A. Pratesi, *Genesi e forme del documento medievale*, Milano 2018, 111-121; 176-177 e bibliografia ivi indicata.

[10] Per es. sulla errata interpretazione del computo bizantino: Cioffari, *L'Archivio di S. Nicola* cit., 76.

[11] CDP XXIII e XXVI non presentano bibliografia specifica associata ai singoli documenti, ma solo la bibliografia generale. Nei restanti volumi della serie sono stati adottati diversi criteri per l'indicazione dei riferimenti bibliografici

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Rispetto alla bibliografia, in entrambi i casi sussiste una voce apposita, ma mentre nel CDB/CDP essa include eventuali edizioni e studi ovviamente precedenti all'anno di pubblicazione dei singoli volumi, la piattaforma rinvia esclusivamente a questi ultimi, non proponendo dunque una letteratura aggiornata. Ad oggi insomma non esiste uno strumento unico che ricolleghi a ciascun documento i principali studi ad esso connessi, estremamente diversificati per via dei diversi ambiti disciplinari che ne hanno visto la produzione, in particolare a partire dalla fine degli anni '70 del secolo scorso. Anche in tal senso è diretta la presente ricerca.

2. *I documenti: caratteristiche generali*

L'uso congiunto di questi due strumenti ha condotto all'identificazione di quarantatré documenti che contengono riferimenti a diverse comunità religiose, esplicitati da un sostantivo o aggettivo etnico chiaramente riconoscibile, spesso attestato in forme parallele (*armenus*; *graecus*/*grecus*; *hebraeus*/*hebreus*/*ebreus* e *iudaeus*/*iudeus*; *sarracenus*), oltre che da evidenze onomastiche e toponomastiche. Nell'arco dei quattro secoli esaminati, tali documenti si distribuiscono in modo disomogeneo, per via delle diverse circostanze storiche che sono alla base della loro produzione e conservazione.

2.1. *Presenza armena*

I più antichi esempi sono due *brevia* e una *cartula venditionis* di età bizantina, redatti tra la fine del X e i primi decenni dell'XI secolo, che descrivono comunità armene insediate a Bari e nell'entroterra barese [12]. Il primo *breve*, del giugno 990, attesta la presenza di almeno cinque famiglie residenti nell'area suburbana di Ceglie del Campo e, nell'escatocollo, presenta una firma autografa – quella del prete *Husep* – vergata in armeno. Gli altri due documenti, del 1005 e 1011, riguardano la città di Bari e conservano le prime attestazioni della chiesa di San Giorgio, costruita dal barese *Moses clericus armenus*. Del resto, in questi anni sono armeni gli stessi catepani di Bari Giovanni *Curcuas* (= arm. Gourgēn), in carica dal 1008 al 1010, e Leone *Tornikos* (= arm. T'ornik, T'ornikean), che lo sostituisce nel 1017, nonché, probabilmente, il loro avversario Melo (= arm. Mleh) da Bari, che guida le rivolte antibizantine all'inizio dell'XI

[12] Sulle ipotesi di datazione del loro arrivo e sulle relative motivazioni, in particolare sul ruolo assunto da Bisanzio nello spostamento più o meno coatto di popolazioni orientali verso occidente, cfr. G. Gay, *L'Italia meridionale e l'Impero bizantino. Dall'avvento di Basilio I alla resa di Bari ai Normanni* (867-1071), Firenze 1917, 170-172; 551-553; M.M. De Martiis, *Sulla scia degli itinerari armeni nell'Italia Meridionale (X-XIII sec.)*, in C. Mutafian (a cura di), *Roma-Armenia*. Catalogo della Mostra (Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999), Roma 1999, 202-204; A. Guillou, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976, 97 sgg; J. Preiser-Kapeller, *Aristocrats, Mercenaries, Clergymen and Refugees: Deliberate and Forced Mobility of Armenians in the Early Medieval Mediterranean (6th to 11th Century a.d.)*, in J. Preiser-Kapeller, L. Reinfandt, Y. Stouraitis, *Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone. Aspects of mobility between Africa, Asia and Europe, 300-1500 C.E.*, Leiden-Boston 2020, 327-384; L.B. Zeckiyan, *Le colonie armene del Medio Evo in Italia e le relazioni culturali italo-armene* (Materiale per la Storia degli Armeni in Italia), in Atti del Primo Simposio Internazionale di Arte Armena (Bergamo, 28-30 giugno 1975), Venezia 1975, 803-929, part. 807-809.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

secolo [13]. Anche la chiesa di San Gregorio, sita ancor oggi nella corte del catepano e menzionata per la prima volta insieme al suo abate *Mele* in una donazione del 1017 [14], in questo periodo è ritenuta di rito armeno: tale ipotesi si basa su dati prevalentemente cronologici legati al culto di san Gregorio Armeno l'Illuminatore, attestato negli stessi anni anche in altre località dell'Italia meridionale [15]. Ancora per tutta l'età bizantina e nei primi decenni dell'età normanna, inoltre, le pergamene dell'Archivio nicolaiano presentano la comunità armena come parte integrante del tessuto sociale barese, rappresentata sia da esponenti del ceto artigiano, sia da funzionari dell'amministrazione che figurano nelle dei documenti in nostro possesso [16]. Tali dati trovano conferma nella *Historia translationis sancti Nicolai* di Niceforo da Bari (1088), commissionata dal giudice *Curcorius*, che menziona alcuni armeni miracolosamente guariti al momento dell'arrivo a Bari delle reliquie del santo, il che, tradizione favolistica a parte, consente di ipotizzare una presenza armena locale ancora negli ultimi decenni dell'XI secolo [17]. Oltre questa data, le attestazioni certe di una comunità residente sono praticamente assenti. Forme onomastiche in uso in età bizantina continuano ad essere attestate nei documenti durante tutta l'età medievale, ma non è possibile stabilire se tale persistenza sia dovuta all'effettiva origine delle persone menzionate o al fatto che questi nomi fossero ormai entrati nell'uso locale [18]. Allo stesso modo, le due chiese di San Gregorio e San Giorgio ricorrono variamente nei documenti di epoca successiva, ma non vi è alcuna evidenza del loro utilizzo da parte di una comunità orientale.

2.2. *Presenza greca*

Le considerazioni in merito alle attestazioni della presenza greca nel fondo pergamenaceo nicolaiano sono subordinate a considerazioni di tipo cronologico, dato che "greca", ossia bizantina, è stata la città di Bari fino alla conquista normanna (1071). Onomastica di chiara origine greca si riscontra in quasi tutti i documenti antecedenti a questa data e, in molti casi, anche posteriori, per semplice continuità di usi non interessati dal cambio di dominazione. Non sono perciò infrequenti i riferimenti all'origine

[13] Cfr. V. von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia*, in G. Cavallo, V. von Falkenhausen, R. Farioli Campanati, M. Gigante, V. Pace, F. Panvini Rosati, *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, 93; 118; J.-M. Martin, *La Pouille du VIe au XIIe siècle*, Rome 1993, 520; Zekiyan, *Le colonie armene* cit., 831-832. Diversamente B. Pio, *Melo da Bari*, in R. Romanelli (a cura di), Dizionario Biografico degli Italiani, 77 (2009): http://www.treccani.it/enciclopedia/melo-da-bari_(Dizionario-Biografico)/. Cfr. anche P. Corsi, *Dalla riconquista bizantina al catepanato*, in F. Tateo (dir.), *Storia di Bari. Dalla preistoria al Mille*, I, a cura di R. Cassano, G. Musca, M. Pani, Bari 1989, 343.

[14] CDB IV, n. 13 = Biz A_20.

[15] Cfr. G. Casnati, *Presenze armene in Italia. Testimonianze storiche ed architettoniche*, in L.B. Zekiyan (a cura di), *Gli armeni in Italia*, Roma 1990, 28-30; G. Cioffari, *1000 anni fa il primo documento sulla chiesa di s. Gregorio*, in «St Nicholas News» 84 (Novembre 10, 2015): http://www.centrostudinicolaiani.it/articoli/allegato/st-nick-84-s-gregorio-it.pdf; De Martiis, *Sulla scia degli itinerari armeni* cit., 204.

[16] Per i relativi elenchi cfr. von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia* cit., 93-94; 132; Martin, *La Pouille* cit., 518-520.

[17] G. Cioffari, *Giovanni Arcidiacono: l'*Historia Translationis Sancti Nicolai *nell'Europa medievale*, in G. Cioffari, A. Laghezza (a cura di), *Alle origini dell'Europa. Il culto di S. Nicola tra Oriente e Occidente*. Italia-Francia, I, Atti del convegno (Bari, 2-4 dicembre 2010), 46.

[18] Martin, *La Pouille* cit., 519.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

greca di singoli individui (a titolo di esempio, una donazione del 1099 che menziona *Iohannes, qui dicitur grecus imperialis patricius* [19]), nonché firme in greco sui documenti conservati [20]. Quanto alle attestazioni di esponenti del clero greco-bizantino o del rito orientale, spicca un unico riferimento in un documento del 1125, che menziona il monastero di San Nicola "dei Greci" [21], attestato peraltro già dall'XI secolo, insieme al *Puteum Graeci* e alla vicina chiesa dedicata a Santa Maria Nuova e ai Santi Giovanni Battista ed Evangelista, nelle carte dell'Archivio del Capitolo Metropolitano di Bari [22].

2.3. *Presenza ebraica*

Della presenza ebraica l'Archivio nicolaiano conserva tracce solo a partire dall'età normanna, all'indomani dell'arrivo dei nuovi dominatori. Il primo documento che vi fa riferimento è infatti una concessione del 1075 che menziona la casa di un ebreo barese nell'elenco di beni espropriati e riassegnati in base ai nuovi equilibri politici che seguono la presa di Bari da parte di Roberto il Guiscardo (1071). Nonostante sia da ritenersi un falso, creato sul finire del secolo [23], è da ritenersi veritiera l'evocazione di una comunità residente, la cui esistenza è ampiamente confermata da altre fonti anteriori e coeve [24].

Più disorganiche sono le attestazioni di epoca successiva. Al 1108 risale un primo riferimento alla Giudecca e alla chiesa di San Leone, già chiesa dei Santi Silvestro e Leone Magno, edificata nell'XI secolo sul sito della Sinagoga [25]. I successivi riferimenti portano ai primissimi anni dell'età federiciana e restituiscono un testamento (1200) e una obbligazione (1205) nei quali sono menzionate dall'autore dell'azione giuridica somme di denaro ricevute in prestito da un ebreo di Trani [26].

Nettamente maggiore è invece il numero di documenti di età angioina. Ritornano frequenti i riferimenti al quartiere ebraico cittadino, in particolare ad abitazioni private,

[19] CDB V, n. 31 = Norm B_17.

[20] CDB IV, nn. 2 = Biz A_04; 5 = Biz A_09; 7 = Biz A_13 e *passim*.

[21] CDB VI, n. 42 = Sv B_18.

[22] G.B. Nitto de Rossi, F. Nitti di Vito, *Le pergamene del Duomo di Bari (952-1264)*, Bari 1897 = CDB I, nn. 18, 63, 72: cfr. P. Corsi, C.D. Fonseca, *Dalla caduta dell'impero d'Occidente a dominio longobardo*, in Tateo, *Storia di Bari* cit., I, 269; R. Licinio, F. Porsia, *Economia, religione e società nell'alto Medioevo*, in Tateo, *Storia di Bari* cit., I, 361; A. Guillou, *La Puglia e Bisanzio*, in P. Belli D'Elia, M.S. Calò Mariani, C.D. Fonseca, A. Guillou, V. Pace, *La Puglia fra Bisanzio e l'Occidente*, Milano 1980, 16; G. Musca, *Sviluppo urbano e vicende politiche in Puglia. Il caso di Bari medievale*, in D. Blasi, C.D. Fonseca, G. Fuzio, A. Lepre, R. Licinio, G. Musca, M. Sanfilippo, *La Puglia tra Medioevo ed Età Moderna. Città e Campagna*, Milano 1981, 24.

[23] F. Magistrale, *Un documento apocrifo barese dell'agosto 1075*, in C.D. Fonseca, V. Sivo (a cura di), *Studi in onore di Giosuè Musca*, Bari 2000, 331-354.

[24] Cfr. C. Colafemmina, *Gli Ebrei di Bari*, in Tateo, *Storia di Bari* cit., I, 305-311 e bibliografia ivi indicata.

[25] CDB V, n. 52 = Norm D_03. Sulla chiesa di San Leone cfr. CDB I, n. 30 (1086); l'intitolazione ai due pontefici dichiarati santi parrebbe dipendere dal ruolo assunto da costoro nel proselitismo e nelle polemiche antigiudaiche, cfr. C. Colafemmina, *La conversione al giudaismo di Andrea, vescovo di Bari. Una suggestione per Giovanni-Ovadiah da Oppido*, in A. De Rosa, M. Perani (a cura di), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, in Atti del Convegno internazionale (Oppido Lucano, 28-30 Marzo 2004), Firenze 2005, 63-64.

[26] CDB VI, n. 10 = Sv A_10; CDB VI, n. 18 = Sv A_17.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

e ancora alla chiesa di San Leone, nota in quest'epoca come *s. Leonis de Iudeca* o *de Iudayca*, nonché alla *ruga iudece*, in seguito *ruga nova*, una strada che dal quartiere circostante prende il nome [27].

Vi è poi un gruppo omogeneo di sei documenti scritti tra l'agosto 1298 e il marzo 1303 [28] costituito da donazioni a favore della Basilica da parte di *novi christiani* o *neophidi*, ossia ebrei convertiti al cattolicesimo sull'onda della pressione proselitistica fortemente praticata dalla dinastia angioina e delegata, in Puglia, ai padri domenicani [29]. Nei documenti i neofiti sono sempre menzionati con un doppio nome, quello cristiano adottato al momento della conversione, e il precedente ebraico, spesso accompagnato dall'espressione *olim iudeus/a* oppure *alias iudeus/a*. Tale precisazione in molti casi è presente anche in corrispondenza dei nomi paterni, il che lascia intendere che quella della conversione, a livello locale, fosse ormai prassi praticata in maniera estesa e continuativa da almeno due generazioni, dunque dagli anni '70 circa del XIII secolo [30]. Riflessi di questi eventi si conservano, d'altra parte, nella toponomastica attestata nei documenti studiati, in particolare nei nomi delle strade del quartiere ebraico: la *ruga iudece* ovvero *ruga nova olim Iudeca* assume in questo periodo il nome di *ruga neophidorum* [31].

Un ultimo riferimento, di carattere tuttavia generale, sui rapporti economici tra comunità ebraica pugliese e cittadinanza barese è conservato in un atto giudiziario del 1377, con cui si stabilisce la confisca della merce a un mercante ebreo, colpevole di averla venduta con pesi e misure non conformi a quelli di Bari [32].

2.4. *Presenza musulmana*

Un discorso a parte merita la componente musulmana, in riferimento alla quale in questo contesto è improprio parlare di comunità, poiché nel fondo pergamenaceo dell'Archivio nicolaiano i musulmani (*sarraceni*) sono menzionati unicamente in qualità di schiavi. A differenza delle altre componenti culturali, dunque, non abbiamo alcun riferimento a quartieri di residenza o a luoghi di culto, ma solo informazioni relative

[27] CDB V, n. 52 = Norm D_03; CDB XIII, nn. 50 = Ang B_18; 86 = Ang C_22; CDB XVI, nn. 113 = Ang K_09; 114 = Ang K_1; 115 = Ang K_11; 116 = Ang K_12; CDB XVIII, nn. 86 = Ang O_14; 97 = Ang P_05; CDP XXIII, n. 22 = Ang R_04; CDB XVIII, n. 105 = Ang P_09. Cfr. M. Petrignani, F. Porsia, *Le città nella storia d'Italia. Bari*, Bari 1982, 41.

[28] CDB XIII, nn. 79 = Ang C_15; 103 = Ang D_14; 116 = Ang E_01; 124 = Ang E_10; 127 = Ang E_12; 128 = Ang E_13.

[29] G. Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia (1221-1350)*, Bari 1986, 67-73. Cfr. anche Petrignani, Porsia, *Le città* cit., 194, nn. 21-23 e bibliografia ivi indicata; E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma 2006, 43-45; A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Bari 2001, 26-29; A. Milano, *Storia degli ebrei in* Italia, Torino 1992, 99-104, part. 102; K.R. Stow, *Ebrei e inquisitori. 1250-1350*, in M. Luzzati (a cura di), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Roma-Bari 1994, 3-18, part. 14.

[30] Il dato trova conferma anche in altre fonti indirette: si ha notizia, infatti, di una conversione di settantadue ebrei baresi avvenuta nel 1294. Cfr. N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino 1915, 55.

[31] CDB XIII, n. 148 = Ang F_06. Cfr. Petrignani, Porsia, *Le città* cit., 41.

[32] CDB XVIII, n. 125 = Ang Q_04.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

all'onomastica e alla condizione sociale. A questo proposito, un documento risalente alla fine dell'età bizantina riporta alcuni particolari sul passaggio di proprietà degli schiavi, specialmente le donne e i loro figli, in caso di morte dei padroni [33].

Il gruppo più consistente è costituito da quattordici documenti di età angioina, datati 1301, a seguito della presa di Lucera *sarracenorum* (1300), con conseguente riduzione in schiavitù dei suoi abitanti [34]. I documenti conservati in Archivio risalgono ai mesi immediatamente successivi a questo avvenimento e riportano, infatti, le disposizioni sovrane relative alla gestione e alla vendita di costoro indirizzate al tesoriere della Basilica *Petrus de Angeriaco*, *Simon de Marsiaco*, *mil. Morconi et Montis Millii dom.*, e *Franciscus de Ebulo* giustiziere della Terra di Bari incaricati di svolgere questo compito. In questo contesto, dunque, Bari è legata ai documenti solo perché li conserva, dal momento che essi furono scritti in altri centri pugliesi e spediti quindi nella città dove risiedevano i destinatari degli ordini.

3. *Conclusioni*

L'analisi dei documenti restituisce per l'arco cronologico preso in esame una molteplicità di dati relativi alle diverse componenti culturali esaminate, in particolare l'onomastica (la meglio attestata, poiché affiancata e definita dagli aggettivi etnici sopraelencati), la toponomastica, centri e quartieri di residenza, luoghi di culto, numero di famiglie, mestieri e settori di attività, *status* giuridico. Tali elementi sono sostanzialmente in linea con quanto già evidenziato negli studi esistenti, al netto dell'evidente diversità di interessi e approcci metodologici lì riscontrabile.

La documentazione relativa alle comunità cristiane orientali, anche per il numero esiguo di documenti certi conservati nel fondo nicolaiano, è ampiamente nota e citata anche fra i più recenti studi di settore. Sembra invece necessitare di analisi ulteriori la documentazione relativa alla presenza ebraica [35] e musulmana, rispetto alle quali è noto il generale contesto di produzione dei documenti, ma non ancora ben chiara la quantificazione dei documenti traditi. A questo scopo è fornito l'elenco seguente, che accoglie anche documenti non presenti in bibliografia – almeno non in quella specifica, relativa alla componente culturale in esame – perché non indicati nei lemmi degli indici analitici del CDB/CDP, dai quali gli studi sembrano fortemente dipendere. Si segnala che, per ragioni di uniformità con gli strumenti di ricerca esistenti, in questa sede si riportano i regesti e i riferimenti cronologici del CDB/CDP, ma è fortemente auspicabile una verifica delle edizioni consultate, in particolare dei dati relativi alla tradizione e alla datazione topica e cronica li' riportati.

[33] CDB IV, n. 42 = Biz C_14.

[34] G. Francesco, *La Colonia Saracena di Lucera e la sua fine*, Archivio Storico Pugliese, 1-4, 1977.

[35] L'analisi della presenza ebraica pugliese nella documentazione giuridica latina è attualmente oggetto della mia ricerca dottorale presso l'École Pratique des Hautes Études di Parigi condotta sotto la direzione della prof.ssa Judith Schlanger.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

INDICE DEI DOCUMENTI

La presenza armena

CDB IV, n. 4 = Biz A_08 **Bari, giugno 990, III ind.**

Regesto: *Caloiohannes cler. F. Dumnelli* era erede legittimo di tre pezzi di terra, nel piano di Ceglie, comprati da suo padre da *Bartisky armena f. Moiseo Pasciche*. Intanto *Mele cler. f. Simagoni presb. et armeni* aveva preso arbitrariamente uno di quei pezzi, di cui in seguito una parte era stata venduta da suo figlio *Iohannes* a *Cricori f. Achani armeni*. Ora *Caloiohannes* rivendica i suoi diritti suo territorio venduto e concede soltanto che, essendo già il territorio seminato, il ricolto sia di *Iohannes*.

Bibliografia: F. Carabellese, *La Puglia e il suo comune nell'Alto Medio Evo*, Bari 1905, 99; 101, n. 1; G. Cioffari, *Storia della Chiesa di Bari dalle origini alla fine del dominio bizantino (1071)*, Bari 1992, 49-50; Corsi, *Dalla riconquista bizantina* cit., 344-345; De Martiis, *Sulla scia degli itinerari armeni* cit., 202-204; V. von Falkenhausen, *La dominazione bizantina nell'Italia Meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978, 174-175; von Falkehausen, *I Bizantini in Italia* cit., 93; Gay, *L'Italia meridionale* cit., 552; Guillou, *Aspetti della civiltà bizantina* cit., 97 sgg; N. Lavermicocca, *Bari Vecchia. Percorsi e segni della storia*, Bari 2011, 58; R. Licinio, *Economia, religione* cit., 361; 366; Martin, *La Pouille* cit., 518-519; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 23; C. Poma, *L'elemento armeno nell'onomastica italiana*, Rivista degli Studi Orientali 8, 1920, 648, n. 1; Preiser-Kapeller, *Aristocrats, Mercenaries* cit., 362-363; Zekiyan, *Le colonie armene* cit., 807-809.
Riproduzioni[36]: CDB IV, tav. I; Cioffari, *1000 anni fa* cit.; Mutafian, *Roma-Armenia* cit., 200, fig. VII, 9.
Annotazioni: Nella scheda online è associato il regesto del documento CDB IV, n. 3 (998) = Biz A_07.

CDB IV, n. 9 = Biz A_16 **Bari, febbraio 1005, III ind.**

Regesto: I coniugi *Eustrati f. Petri* e *Sanda* di Bari vendono la metà di una loro casa posta nelle vicinanze della chiesa di s. Giorgio ad *Auria f. Cumsfride* di Bari, per dieci soldi di Costantino.
Elementi notevoli: È attestata la committenza armena della chiesa di San Giorgio a Bari (*ecclesia sancti Georgii que constructa esse videtur a Mosese clerico armeno*).

Bibliografia: P. Belli D'Elia, *Puglia romanica*, Bari 1975, 305; Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 118; Cioffari, *Storia della Chiesa di Bari* cit., 49-50; Corsi, *Dalla riconquista bizantina* cit., 344-345; M.R. Depalo, D. Nuzzo, *Bari in età bizantina (IX-XI secolo): nuovi dati alla luce del riesame della documentazione archeologica e archivistica*, in P. Arthur, M.L. Imperiale (a cura di), *VII Congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (Lecce, 9-12 settembre 2015), II, 2015, 401; von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia* cit., 93; 114; Gay, *L'Italia meridionale* cit., 552; N. Lavermicocca, *Bari fra Tardoantico e Medioevo*, in G. Andreassi, F. Radina (a cura di), *Archeologia di una città. Bari dalle origini al X secolo*, Bari 1988, 503;

[36] In assenza di altre indicazioni, la riproduzione digitale è allegata alla scheda online sul sito della S.A.B.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Licinio, *Economia, religione* cit., 361; Martin, *La Pouille* cit., 518-519; M. Mascolo, Exultet *di Puglia tra Oriente e Occidente: trascrizioni musicologiche e iconografiche*, in M. Mascolo, M.C. Nardella (a cura di), Exultet *of Puglia Transcriptions*, Bari 2014, 40-41; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 18; Mutafian, *Roma-Armenia* cit., 200; M. Petrignani, F. Porsia, *Le città* cit., 18-19; Zekiyan, *Le colonie armene* cit., 832.

CDB IV, n. 11 = Biz A_18 **Bari, ottobre 1011, IX ind.**

Regesto: *Archontissa f. Armodocti*, di Taranto, vedova di *Mosesi clerico armeno*, viene ad un accordo con figliastro *Andrea* figlio di *Mosesi*, per i diritti che essa vantava sulla quarta parte de' beni de marito e su un credito di dodici soldi, che al medesimo avea imprestati.

Bibliografia: Belli D'Elia, *Puglia romanica* cit., 305; L. Bressan, *Le iscrizioni nella Bari medievale. Un itinerario da scoprire*, in C.D. Fonseca, V. Sivo, *Studi in onore di Giosuè Musca* cit., 57; Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 122); Cioffari, *Storia della Chiesa di Bari* cit., 49-50; Corsi, *Dalla riconquista bizantina* cit., 344-345; Depalo, Nuzzo, *Bari in età bizantina* cit., 398-403; von Falkenhausen, *La dominazione bizantina* cit., 174-175; von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia* cit., 93; Gay, *L'Italia meridionale* cit., 552; Lavermicocca, *Bari Vecchia* cit., 58; Licinio, *Economia, religione* cit., 361; Martin, *La Pouille* cit., 518-519; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 14-72 *passim*; Mutafian, *Roma-Armenia* cit., 200; Petrignani, Porsia, *Le città* cit., 18-19; Zekiyan, *Le colonie armene* cit., 832.
Annotazioni: Il documento non è presente alla voce «Sancti Georgii *eccl. in Baro*» dell'indice del CDB, p. 115.

Altri documenti

CDB IV, n. 6 = Biz A_12 **Giovinazzo*, aprile, X ind.**

Regesto: Le sorelle *Benefactula* e *Tottula f. Dominici*, di Giovinazzo, dietro l'autorizzazione del giudice *Musando* perché minorenni, vendono, costrette da necessità, una loro casa in Bari a *Simeon f. Andree*, barese.
Elementi notevoli: L'onomastica attestata nel ceto artigiano (*Charzaniti ferrariius*) è di origine armena (anche in CDB IV, n. 27 = Biz B_18).

Bibliografia: Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 101, n. 1; Guillou, *La Puglia e Bisanzio* cit., 34; Martin, *La Pouille* cit., 519; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 16.
Annotazioni: In CDB IV, n. 6 la data topica è Giovinazzo, nella scheda online è Bari: in entrambi i casi si tratta di ipotesi, rispettivamente dell'editore e del compilatore della scheda, poiché essa non è riportata esplicitamente nel documento, peraltro mutilo.

CDB IV, n. 13 = Biz A_20 **Bari, marzo 1017, XV ind.**

Regesto: *Mele abbas et rector ecclesie s. Gregorii et f. Maioni presbiteri*, di Bari, dona tutti i suoi beni, di cui la maggior parte *in loco Luciniano*, al suo parente *Simeon f. Andree* di Bari.
Elementi notevoli: Prima attestazione della chiesa di s. Gregorio, ritenuta di rito armeno e intitolata a San Gregorio l'Illuminatore.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Bibliografia: P. Belli D'Elia (a cura di), *Alle sorgenti del Romanico in Puglia. XI secolo*, Bari 1975, 119; 305; Belli D'Elia, *Puglia romanica* cit., 283; Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 131-132; Cioffari, *Storia della Chiesa di Bari* cit., 49-50; Lavermicocca, *Bari fra Tardoantico* cit., 503; Martin, *La Pouille* cit., 703.
Riproduzioni: Cioffari, *L'Archivio di San Nicola* cit., tav. II; Cioffari, *1000 anni fa* cit.
Annotazioni: la data riportata nel CDB, p. 26, è il 1015. La data corretta è il 1017, segnata negli *errata corrige* a p. 132. Nella scheda online è associato il regesto del documento CDB IV, n. 12 = Biz A_19.

CDB IV, n. 22 = Biz B_12 **Bari, gennaio 1033, I ind.**

Regesto: I germani *Ursus* e *Mele f. Leonis*, di Bari, stando in causa con la loro sorella *Bona* circa il possesso e la divisione di una casa del loro nonno *Kaloiohannes f. Angeli*, di Noia, vengono a un accordo pacifico.
Elementi notevoli: Il mediatore *Petrus f. Sambàti*, calzolaio (*sutor*), presenta un nome di origine armena (= Smbat), comune ad altri personaggi coevi, come lo stratega *Symbatykios*.

Bibliografia: Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 185; Martin, *La Pouille* cit., 519, n. 189.

CDB IV, n. 27 = Biz B_18 **Bari, luglio 1039, VII ind.**

Regesto: *Alfarana f. Delecterii*, di Bari, si fa pubblicamente trasumere le disposizioni testamentarie del defunto suo marito *Petrus imperialis kritis* di Bari del 1028, per timore che suo figlio *Iohannes* non le sottraesse l'istrumento originale.
Elementi notevoli: Nell'escatocollo, firma il turmarca *Garzianitus* (forma parallela a *Charzianiti*, attestata in CDB IV, n. 6 = Biz A_12), di origine armena.

Bibliografia: Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 180; 192, n. 2; Martin, *La Pouille* cit., 519, n. 189); von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia* cit., 93; 132, n. 164.

CDB IV, n. 34 = Biz C_06 **Bari, giugno 1048, I ind.**

Regesto: I due germani *Leo* e *Theodorus f. Silvestri*, di Bari, tornano a fare l'istrumento di divisione de' loro immobili in Bari, perché l'istrumento della prima divisione non era legalmente autenticato.
Elementi notevoli: Nell'escatocollo, firma l'armeno *Kricorius imperialis kritis*.

Bibliografia: Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 223, n. 1; von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia* cit., 93; 132, n. 164; Guillou, *La Puglia e Bisanzio* cit., 8; C.D. Fonseca, *Tra gli armeni dell'Italia meridionale*, in Atti del Primo Simposio Internazionale di Arte Armena (Bergamo, 28-30 giugno 1975), Venezia 1975, 184; Martin, *La Pouille* cit., 519, n. 189; 703; Mutafian, *Roma-Armenia* cit., 200).
Riproduzioni: Mutafian, *Roma-Armenia* cit., 200, tav. VII, 10.
Annotazioni: La pergamena Biz C_06 è sfuggita alla catalogazione online.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

CDB IV, n. 39 = Biz C_10 **Bari, settembre 1060, XIII ind.**

Regesto: Avendo un tale *Urso* di Bisceglie donato tutti i suoi beni stabili presso Noia al convento della Trinità di Bari, alla morte di lui la moglie *Sifa f. Sicandi* assegna la quarta parte di quei beni concessi, a lei spettante per il diritto di *morgincap*, a' coniugi *Petrus f. Disigii* e *Bona* sua nipote. L'abate *Marcus* con questo istrumento fa la dovuta assegnazione.
Elementi notevoli: Nell'escatocollo, firma l'ecprosopo *Curtici*, di origine armena.

Bibliografia: Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 255, n. 1; von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia* cit., 93; 132, n. 164.

CDB IV, n. 45 = Biz C_17 **Bari, marzo, IX ind.**

Regesto: *Leucius*, abbate del convento di s. Benedetto di Bari, già vecchio, col pieno consenso de' frati, chiama a successore ed investe di tale carica Elia, abbate del convento di s. Maria di Bari.
Elementi notevoli: È menzionato un *Melia spathar*o. Il nome, attestato in varie forme, è di origine armena.

Bibliografia: Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 257; 258, n. 1; G. Musca, *Da Melo al Regno Normanno*, in F. Tateo (dir.), *Storia di Bari*. *Dalla conquista normanna al ducato sforzesco*, II, a cura di G. Musca, F. Tateo, Bari 1990, 50; von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia* cit., 93; 132, n. 164; 115; 134, n. 220; Martin, *La Pouille* cit., 708; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 29.

La presenza greca

CDB V, n. 31 = Norm B_17 **Bari, luglio 1099, VII ind.**

Regesto: *Iohannes, qui dicitur grecus, patricius, f. Stefani qui est et Rabella, de tramunte de Amalfi*, dona sè e i suoi beni alla chiesa di s. Nicola di Bari e del suo rettore l'arcivescovo Helias.

CDB VI, n. 42 = Sv B_18 **Bari, 21 marzo 1223, XI ind.**

Regesto: In seguito a ricorso presentato all'imperatore Federico dal gran priore di s. Nicola di Bari, *Bladusmirus*, si procede a un'inchiesta per assicurare i diritti di *plateaticum* spettanti ab antiquo a quella chiesa nella dogana di Bari.
Elementi notevoli: È citata la *ecclesia sancti Nicolai de Grecis*, il cui abate è chiamato a testimoniare.

Bibliografia: Belli d'Elia, *Alle sorgenti* cit., 305); F. Carabellese, *Il comune pugliese durante la monarchia normanno-sveva*, s.e. 1924, 122-123; Corsi, *Dalla caduta* cit., 269; C.D. Fonseca, *Vita religiosa, vita quotidiana, costume* in. Tateo, *Storia di Bari* cit., II, Bari 1990, 238-239; Lavermicocca, *Bari fra Tardoantico* cit., 503-504; Lavermicocca, *Bari Vecchia* cit., 56-57; R. Licinio, *Sotto la monarchia normanno-sveva*, in F. Tateo (dir.), *Storia di Bari*. *Dalla conquista normanna al ducato sforzesco*, II, a cura di G. Musca, F. Tateo, Bari 1990, 74; Martin, *La Pouille* cit., 515); Musca, *Sviluppo urbano* cit., 28; 33); Petrignani, Porsia, *Le città* cit., 36-37); F. Porsia, *Vita economica e sociale* in Tateo, *Storia di Bari* cit., II, a cura di G. Musca, F. Tateo, Bari 1990, 196.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

La presenza ebraica

CDB V, n. 1 = Norm A_01 **Bari, luglio 1075*, XIII ind.**

Regesto: *Maurelianus patricius et catepanus et lizius vicecomiti*, volendo rimeritare il barese *Bisantio struzzo* della fedeltà verso il duca Roberto, gli concede di poter dare in fitto, usufruendo della pigione, un gran numero di case poste dentro e fuori Bari, per lo spazio di un anno.
Elementi notevoli: Tra i beni espropriati, una *casa commune cum Trobanzo. Casa de ipso ebreo.*

Edizioni: Magistrale, *Un documento apocrifo* cit., 331-354.
Bibliografia: *Ad loc.* in CDB V, n. 1; Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 271; 310; Corsi, *Da Melo al Regno Normanno* cit., 31; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 33; S. Tramontana, *Il Mezzogiorno medievale. Normanni, svevi, angioini, aragonesi nei secoli XI-XV*, Roma 2018, 24.
Annotazioni: Si tratta di un falso.

CDB V, n. 52 = Norm D_03 **Bari, giugno 1108, I ind.**

Regesto: *Godsfridus Gallipolinnus, catepanus Bari*, per l'autorità concessagli da *Boamundus, princeps antiocenus*, di disporre de' beni di Bari e Giovinazzo a lui appartenenti, dona a *Fulco notarius castelli barini* un *casalinellum* in Bari, in compenso de' servigi resi al principe.
Elementi notevoli: Il *casalinellum* si trova in Bari, *in vicinia de Iudeca et non longe ab ecclesia sancti Leonis pape*.

Bibliografia: Martin, *La Pouille* cit., 498; M. Mascolo (a cura di), *Ketav, Sefer, Mitkav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, Bari 2014, 78; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 38; Petrignani, Porsia, *Le città* cit., 40-41.
Annotazioni: La chiesa di San Leone, già chiesa dei Santi Silvestro e Leone papa, è costruita sul *locus Sinagoge* risalente all'XI secolo (*termius ante quem*), cfr. CDB I, n. 30 (1086). La chiesa è menzionata anche in altri documenti dell'Archivio nicolaiano, con lievi variazioni: *eccl. s. Leonis de Iudeca*, CDB XIII, n. 50 (1290) = Ang B_18; CDB XVI, nn. 113 (1339) = Ang K_09; 114 (1339) = Ang K_10; 115 (1339) = Ang K_11; 116 (1339) = Ang K_12 (nella prima occorrenza: *eccl. S. Leonardi de Iudeca*); *Eccl. S. Leonis de Iudayca*, CDB XVIII, nn. 86 (1364) = Ang O_14; 97 (1371) = Ang P_05; CDP XXIII, n. 22 (1372) = Ang R_04; *in loco scilicet ecclesia Sancti Leonis de Iudayca de Baro*, CDB XVIII, n. 105 (1385) = Ang P_09.

CDB V, n. 68 = Norm D_20 **Bari?, maggio 1122, XV ind.**

Regesto: Convenzione giurata da *Dominicus Michael Venetie dux* di difendere i cittadini di Bari nelle loro persone e nelle loro cose.
Elementi notevoli: Tra le sottoscrizioni, quella di *Adam Bonus Iudeus*.

Bibliografia: *Ad loc.* in CDB V, n. 68; Corsi, *Da Melo al Regno Normanno* cit., 44; Carabellese, *La Puglia e il suo comune* cit., 398-400; Petrignani, Porsia, *Le città* cit. 27; Porsia, *Vita economica e sociale* cit., 209-210.
Riproduzioni: Cioffari, *L'Archivio di San Nicola* cit., tav. XI.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Annotazioni: I sottoscrittori sono veneziani. Non è specificata la data topica: l'editore suppone Bari.

CDB VI, n. 10 = Sv A_10 **Bari, dicembre 1200**

Regesto: *Oto nauclerius, f. Melis Iohannis de Regina*, di Bari, disponendosi a intraprendere un viaggio in Rumenia, fa il suo testamento, enumerando i crediti e disponendo i legati.
Elementi notevoli: Tra i creditori, *Sabbatus ebreus de Trano*.

Bibliografia: Carabellese, *Il comune pugliese* cit., 126, n. 1; C. Colafemmina, *Gli ebrei in Puglia al tempo di Federico II di Svevia*, in C. Colafemmina, L. Palmiotti, *Aspetti della storia degli Ebrei in Trani e in Bisceglie e vicende tranesi dal sec. IX*, Trani 1999, 18; C. Colafemmina, *Ebrei a Trani. Fonti documentarie. Andria, Barletta, Bisceglie, Corato, Molfetta, Trani*, a cura di M. Mascolo, Bari 2013, 89; Licinio, *Sotto la monarchia normanno-sveva* cit., 74; Martin, *La Pouille* cit., 481; 483-484; 499; M. Mascolo, *Archivi per la Storia degli ebrei in Puglia*, in M. Mascolo, M.C. Nardella (a cura di), *Archivi per la storia degli ebrei in Puglia. Catalogazione delle fonti ebraiche e regesti dei documenti nelle trascrizioni di Cesare Colafemmna*, Bari 2014, 65; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 42.
Riproduzioni: Scheda Sv A_09.
Annotazioni: Alla scheda online sono associati immagine e PDF di CDB VI, n. 11 = Sv A_09; alla scheda successiva (Sv A_09) sono invece associati immagine e PDF del presente documento. In Cioffari, *L'Archivio di San Nicola* cit., 84, è catalogato con segnatura Sv A_09.

CDB VI, n. 18 = Sv A_17 **Trani, 22 agosto 1205, VIII ind.**

Regesto: *Oto Nauclerius, f. Iohannis de Mele de Regina*, di Bari, in Trani, si obbliga di pagare a *Sabbato hebreo, f. Musce*, di Trani, nella prossima Pasqua di Risurrezione, once 5 ½ d'oro, che gli deve, salvo che non gli si consentisse di ritenere ancora detta somma con l'obbligo di un interesse mensile di 4 tarì d'oro. Nel caso che voglia dimostrare l'avvenuto pagamento del debito, deve esibire il relativo documento redatto in ebraico.

Bibliografia: Carabellese, *Il comune pugliese* cit., 126, n. 1; 127, n. 3; C. Colafemmina, *Gli ebrei in Puglia* cit., 18; Colafemmina, *Ebrei a Trani* cit., 89-90; Martin, *La Pouille* cit., 481; 483-484; 499; Mascolo, *Archivi per la storia* cit., 65; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 42.

CDB XIII, n. 19 = Ang A_18 **Bari, 4 marzo 1273, I ind.**
(Inserto: 5 maggio 1229, V ind.)

Regesto: Il giudice *Petrus de sire Andrea*, su richiesta di *Nicolaus campsor, f. Pascalis ferrarii*, barese, trasume e autentica un istrumento del 5 maggio 1229, col quale *Alfarana, f. Malgerii*, di Bari, vende per sette once d'oro a *Iohannes, f. Balzami*, sette parti di una casa diroccata nelle vicinanze della chiesa di s. Angelo *de mammacara*, di cui l'ottava parte egli avea precedentemente donata al compratore.
Elementi notevoli: La casa diroccata si trova nelle vicinanze dell'abitazione di un ebreo barese, di cui non è conservato il nome.

Edizioni: CDB VI, n. 49 (1229).
Bibliografia: Carabellese, *Il comune pugliese* cit., 127, n. 3.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

CDB XIII, n. 79 = Ang C_15 **Trani, 13 agosto 1298, XI ind.**

Regesto: *Manuel iudeus f. Stephani novi christiani alias iudei vocati Ionathe f. Ysaye*, di Bari, rinunziando a tutti i diritti che regolano i rapporti tra cristiani ed ebrei, riceve dichiarazione da *Nicolaus, f. magistri Maionis*, di Bari, che sarebbero state restituite a lui e a' suoi fratelli, nel mese di aprile, un'oncia d'oro e tareni sette e mezzo, di cui era debitore a causa di un mutuo.

Bibliografia: Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., 67-73; Colafemmina, *Vita religiosa,* cit., 246-248.

CDB XIII, n. 86 = Ang C_22 **Bari, 7 ottobre 1300, XIII ind.**

Regesto: *Iaconus Maiorus, f. Iohannis de Fratello*, canonico di s. Nicola, infermo, fa il suo dettagliato testamento, in cui lega alcuni beni stabili alla sua chiesa, *pro anima*.
Elementi notevoli: Tra i beni donati c'è una casa *in ruga iudece iuxta qd. Rabbiti ebrei iuxta murum antiquam* [sic] *dicte civitatis Bari.*

Bibliografia: G. Musca, *I normanni e le città pugliesi* in D. Blasi, C.D. Fonseca, G. Fuzio, A. Lepre, R. Licinio, G. Musca, M. Sanfilippo, *La Puglia tra Medioevo ed Età Moderna. Città e Campagna*, Milano 1981, 70; Petrignani, Porsia, *Le città* cit., 41.

CDB XIII, n. 103 = Ang D_14 **Bari, 3 febbraio 1301, XIV ind.**

Regesto: *Gualterius de Carbonaria, novus chirstianus de Baro, olim vocatus Moyses ebreus*, offre sé e i suoi beni, per la grande devozione per s. Nicola, nelle mani di *Petrus de Angiriaco* tesoriere della chiesa de Santo, facendo, però, salvi i diritti di sua moglie *Romana, nova christiana olim ebrea vocata Scira*, e de' figli legittimi, se ne avrà. Alla oblazione generale egli aggiunge l'obbligo di donare ogni anno nella festa di dicembre di s. Nicola e in quella di maggio, per ciascuna festa, un augustale di oro, *pro opere frabice ecclesie*.

Bibliografia: Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., 67-73; Colafemmina, *Vita religiosa,* cit., 246-248.

CDB XIII, n. 116 = Ang E_01 **Bari, 2 settembre 1302, XV ind.**

Regesto: *Recuperus, neophidus, olim ebreus vocatus Iosep, f. qd. Dactuli ebrei*, barese, dopo larga professione di fede, grato alla protezione di s. Nicola, dona alla sua chiesa e nelle mani di *Petrus de Angiriaco*, tesoriere e vicario, se stesso, seguito in ciò dai suoi figli *Maio neophidus, olim ebreus vocatus Naday*, e *Bonusmirus neophidus, olim ebreus vocatus David*, maggiorenni, e dal pupillo, maggiore di sette anni e minore di quattordici, *Iohannes neophidus, olim ebreus vocatus Iubaday*; *Recuperus* col consenso di sua moglie *Summata neophida, olim iudea vocata Saracena*, e *Maio* di sua moglie *Pasca neophida, olim ebrea vocata Scira*. Inoltre *Recuperus*, riservandosi l'usufrutto, vita durante, dona una sua casa in Bari in *Ruga nova, olim Iudeca* e trecento capi di bestiame ovino; e inoltre un'oncia d'oro vita durante sua e dei figli, nelle due feste di s. Nicola ogni anno. I figli, alla loro volta, donano altri trecento capi di bestiame ovino, ciascuno cento capi, egualmente riservandosi l'usufrutto, vita durante.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Bibliografia: Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., 67-73; Colafemmina, *Vita religiosa* cit., 246-248; Musca, *I normanni* cit.,70; Petrignani, Porsia, *Le città* cit., 40-41.
Annotazioni: Il seguito della vicenda è in CDB XVI, n. 11 (1311) = Ang G_05.

CDB XIII, n. 124 = Ang E_10 **Bari, 19 agosto 1302, XV ind.**

Regesto: *Angelus neophidus olim ebreus vocatus Sabbatus, f. Helye novi christiani olim ebrei vocati Rubei*, di Bari, emancipato dalla potestà paterna, offre sé e le sue sostanze alla chiesa di s. Nicola dopo la sua morte, salvi i diritti di sua moglie e di eventuali figli legittimi. Vita durante si obbliga di dare due augustali d'oro ogni anno per la fabbrica della Chiesa.

Bibliografia: Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., 67-73; Colafemmina, *Vita religiosa* cit., 246-248.

CDB XIII, n. 127 = Ang E_12 **Bari, 16 febbraio 1303, I ind.**

Regesto: *Nicolaus neophidus, olim ebreus vocatus Ysaac*, per devozione alla chiesa di s. Nicola, offre nelle mani di *Petrus de Angeriaco*, tesoriere di quella chiesa, una casa edificata su suolo appartenente alla stessa chiesa, col consenso di sua moglie *Francesca neophida, olim ebrea vocata Rosa*, riserbandosene l'usufrutto o l'abitazione, vita durante.

Bibliografia: Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., 67-73; Colafemmina, *Vita religiosa* cit., 246-248.

CDB XIII, n. 128 = Ang E_13 **Bari, 15 marzo 1303, I ind.**

Regesto: *Angelus neophidus, olim ebreus vocatus Abraam*, col consenso di sua moglie *Donata neophida olim ebrea vocata Archinay*, per devozione a s. Nicola, promette al Tesoriere *Petrus de Angiriaco* di dare ogni anno, per la durata della vita, quindici tareni d'oro per la fabbrica di quella chiesa, metà alla festa di maggio e metà alla festa di dicembre; alla sua morte lega alla stessa chiesa quattro once d'oro.

Bibliografia: Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., 67-73; Colafemmina, *Vita religiosa* cit., 246-248.

CDB XIII, n. 148 = Ang F_06 **Bari, 25 maggio 1306, IV ind.**

Regesto: Il Capitolo di s. Nicola cede ad *Adam de Tremblay*, *vicecomes miles et baro terre Ydronti*, e a sua moglie *Mabilia*, di Bari, alcune sue case in Bari e ne riceve in cambio due grandi case *ante portam magnam ecclesie*.
Elementi notevoli: Tra le case in permuta *domum in Ruga Neophidorum cum curticella una retro ipsam ipsam domum existente ex parte murorum civitatis Bari, iuxta domum Nicolay Neophidi f. qd. Samynay, iuxta domum bar. Archiepiscopi que fuit qd. Roberti Ebrei*.

Bibliografia: Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., 67-73; Colafemmina, *Vita religiosa* cit., 246-248; Musca, *I normanni* cit., 70; Petrignani, Porsia, *Le città* cit., 41.
Annotazioni: Il 28 maggio, *Adam* chiede una produzione di copia autentica della permuta: cfr. CDB XIII, n. 149.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

CDB XVI, n. 11 = Ang G_05 **Bari, 24 novembre 1311, X ind.**

Regesto: Ad istanza di *Iohannes magistri Maionis*, canonico e procuratore del Capitolo di S. Nicola, il suddetto procuratore alla presenza di *Raymundus Pauletti* e di *Thomasius de Cimiterio de Nola*, dichiara che per ordine di *frater Matheus* di Putignano dell'Ordine dei Predicatori, inquisitore nella Puglia contro gli eretici, i fratelli *Romoalditius* e *Recuperius* e i figli di questo obbligati a restituire i beni rubati, dichiararono di non averne, ma che offrivano sé e le loro cose alla chiesa di S. Nicola, e cioè i fratelli 300 capi di bestiame e i figli 100, col diritto all'usufrutto, vita durante; e inoltre un'oncia d'oro all'anno per i lavori murarii della Chiesa. Essendo venuto meno ai patti, si produce appello alla S. Sede e se ne fa pubblico istrumento.
Elementi notevoli: *Recuperius* e i suoi figli sono i neofiti già attestati in CDB XIII, n. 116 (1302) = Ang E_01.

Bibliografia: Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., 67-73.

CDB XVIII, n. 12 = Ang L_12 **Bari, 24 maggio 1344, XII ind.**

Regesto: *Nicolaus magistri Francisci*, canonico di s. Nicola, giacendo infermo, detta in forma pubblica il suo testamento.
Elementi notevoli: Vi sono elencati una somma di denaro e alcuni oggetti dati in pegno a *Bartholomeus f. qd. Corticii neophidi.*

Bibliografia: Cioffari, *Storia dei Domenicani* cit., 67-73; Colafemmina, *Vita religiosa* cit., 246-248.
Annotazioni: Nella scheda online, alla voce «Bibliografia associata» è segnato il vol. XIII del CDB anziché il XVIII.

CDB XVIII, n. 125 = Ang Q_04 **Bari, 12 maggio 1377, XV ind.**

Regesto: Presentatisi al Giudice alcuni rappresentanti della chiesa di s. Nicola, presente con essi il nobiluomo *Loysius de Capursio*, cittadino di Bari, dichiarano di aver fatto bandire pubblicamente che i mercanti delle fiere di s. Nicola dovevano vendere con pesi e misure in precedenza sigillati. Sorpreso in contravvenzione un giudeo a nome *Salamon de Licio*, gli fu sequestrata una parte della mercanzia per vendersi a pagamento dell'ammenda, ma questa, per intercessione di quel *Loysius*, viene condonata. Dell'accaduto quei rappresentanti di s. Nicola chiedono che si faccia atto legale.

Bibliografia: R. Licinio, *Bari angioina*, in F. Tateo (dir.), *Storia di Bari. Dalla conquista normanna al ducato sforzesco*, II, a cura di G. Musca, F. Tateo, Bari 1990, 115-116.

La presenza musulmana

CDB IV, n. 42 = Biz C_14 **Bari, ottobre 1065, III ind.**

Regesto: *Russo f. Amorusi diaconi* ha in consegna gli oggetti dotali di sua moglie *Alfarana* dal suocero *Iohannes f. Petri catalacti*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Elementi notevoli: Tra i beni che costituiscono la dote ci sono una serva e il figlio di questa, entrambi *ex genere sarracenorum*.

Bibliografia: von Falkenhausen, *I Bizantini in Italia* cit., 95; 98; 133, n. 178; Licinio, *Economia, religione* cit., 367; Musca, *Sviluppo urbano* cit., 28.

CDB XIII, n. 94 = Ang D_06 **Bitonto, 2 gennaio 1301, XIV ind.**

Regesto: Legale dichiarazione che, riunitasi l'università di Bitonto per ordini superiori, furono eletti quattro sindaci, che ricevessero in custodia da parte della Curia un certo numero di Saraceni, dei quali l'università stessa si assumerà l'obbligo di custodia e del vitto.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, n. 95 = Ang D_07 **Foggia, 6 gennaio 1301, XIV ind.**

Regesto: *Karolus II, rex*, ordina a *Simon de Marsiaco*, *Franciscus de Ebulo*, giustiziere di Terra di Bari, e *Petrus de Angeriaco*, tesoriere di s. Nicola, che facciano subito conoscere il numero e il sesso degli animali presi ai Saraceni di Lucera; di essi vendano i giumenti e gli asini al prezzo che potranno più vantaggioso alla curia; e inoltre che scelgano quattro Saraceni tra' più vecchi e meglio conoscitori del territorio e delle leggi, colle quali era governato dai Saraceni il paese allora chiamato Lucera, inviandoli, *sub fida custodia*, a *Guillelmus de Pontiaco, magister rationalis*, a *Petrus de Marra, iustitiarius Capitanate* e al *magister Bernardus, procurator fisci*.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, n. 96 = Ang D_08 **Bari, 18 gennaio 1301, XIV ind.**

Regesto: *Karolus II, rex*, ordina a *Franciscus de Ebulo*, giustiziere di Terra di Bari, che mandi subito i due fratelli schiavi Saraceni *Musa* e *Amida*, *factores tentoriorum*, e tre donne, che trovavansi tutti in Trani, a *Robinus de Grimunval, scutifer*, al quale saranno dati gli ordini di quello che dovrà farne.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, n. 101 = Ang D_12 **Guardialombarda, 26 gennaio 1301, XIV ind.**

Regesto: *Karolus II*, *rex*, ordina a *Franciscus de Ebulo*, giustiziere di Terra di Bari, e a *Symon de Marsiaco*, che avendo Egli graziosamente disposto che a *Nicolaus dudum vocatus Adelasius*, di s. Maria di Capua, fossero restituiti cinque suoi parenti schiavi Saraceni, detenuti a Barletta, eseguano questa sua decisione. E inoltre ordina che tutti i Saraceni che lo stesso *Nicolaus* sarà per indicare, che siano artefici, cioè costruttori di armi, muratorii, carpentieri ecc., siano mandati a Napoli *sub tuta custodia*; e se di essi qualcuno è stato venduto, si ricompri, restituendo al compratore la somma versata.

Bibliografia: Calò Mariani, Fonseca, Guillou, Pace, *La Puglia* cit., 276; Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

CDB XIII, n. 105 = Ang D_16 **Altamura, 4 febbraio 1301, XIV ind.**

Regesto: In esecuzione degli ordini di *Bartholomeus de Ebulo*, *decanus Capuanus etc.*, che *Nicolaus notarii Luce de Tarento* presenta al giudice *Lombardus* e ad altri, deputati alla custodia dei Saraceni di Lucera, si viene alla dichiarazione che i quarantaquattro Saraceni venduti al suddetto *Nicolaus* risultavano già pagati. Si fa il nome di molti Saraceni, bambini, minorenni e infermi, compresi in quel numero.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, n. 106 = Ang D_17 **Ruvo, 5 febbraio 1301, XIV ind.**

Regesto: I giudici di Ruvo *Amerisius de Osmundo*, *Angelus de Andrea* e *Nicolaus de Didone*, su richiesta dei sindaci deputati alla vendita dei Saraceni dimoranti a Ruvo, i quali eran sicuri di non poter ricavare dalla vendita il prezzo fissato dalla R. Curia, perché la gran parte di essi erano vecchi o malati, rilasciano pubblica dichiarazione del sopraluogo fatto alla residenza dei Saraceni e della costatazione dell'età senile e degli acciacchi di essi.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, n. 107 = Ang D_18 **Altamura, 7 febbraio 1301, XIV ind.**

Regesto: A completamento e chiarimento di quanto è contenuto nel doc. 105 del 4 febbraio, il nuovo e importante documento fa la storia della consegna, fatta dal giudice *Lombardus* e dagli altri deputati alla vendita dei Saraceni di Altamura, a *Nicolaus not. Luce*, in esecuzione degli ordini superiori, che si trascrivono. Però si dimostra che solo quarantaquattro Saraceni, che si elencano, potettero essere consegnati, perché gli altri, sino a raggiungere il numero di settanta, oltre un morto e uno rifiutato dal compratore, erano stati in precedenza venduto, né potettero essere ricomprati, per gravi ostacoli incontrati, anche questi si elencano.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.
Annotazioni: cfr. CDB XIII, n. 105 = Ang D_16.

CDB XIII, n. 108 = Ang D_19 **Giovinazzo, 25 febbraio 1301, XIV ind.**

Regesto: Si stende pubblica scrittura attestante che, giusta gli ordini impartiti, a Giovinazzo fu bandito che chi volesse acquistare beni mobili dei Saraceni di Lucera, depositati in Barletta, dovesse colà presentarsi dopo il 26 febbraio.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, n. 109 = Ang D_20 **Napoli, 10 marzo 1301, XIV ind.**

Regesto: *Karolus II*, *rex*, informa *Symon de Marsiaco*, *miles*, e *Petrus de Angeriaco*, tesoriere di s. Nicola, deputati alla vendita dei Saraceni e dei loro beni nella Terra di Bari, che a *Robertus de Cruce*, *miles*, che avea da essi comprato dei beni dei Saraceni del valore di centotrenta once d'oro, avea concesso la dilazione del pagamento sino all'ottava di Pasqua,

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

sotto pena del pagamento del doppio, se non avesse ottemperato per quell'epoca ai suoi obblighi.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, n. 110 = Ang D_21 **San Severo, 6 aprile 1301, XIV ind.**

Regesto: Il giudice *Robertus Barracchia*, di S. Severo, compila l'elenco dei cittadini di S. Severo, Planciliano e Torremaggiore, che avevano fatto prestazioni di vino, frumento e legname alla curia di *Philippus, princeps Tarentinus* e il figlio del re Carlo II. Per ogni creditore provvederà o col denaro ricavato dalla vendita degli oggetti dei Saraceni da parte degli *arrestatores et venditores spoliorum Sararcenorum*, o con oggetti di essi ancora esistenti, dietro giusta valutazione.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, n. 111 = Ang D_22 **Trani, 21 giugno 1301, XIV ind.**

Regesto: Agli ordini di *Petrus de Angeriaco*, tesoriere di S. Nicola, deputato alla vendita dei Saraceni e de' loro beni in Terra di Bari, *Franciscus Bos de Ravello*, *habitator Trani*, conservatore del prezzo ricevuto dalla vendita in Trani, risponde inviando copia precisa di tre *apodixe* delle somme ricevute, e assicurandolo di aver già comunicato le disposizioni di lui ai sindaci e ai custodi dei Saraceni che lo informino del numero preciso di essi.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, n. 112 = Ang D_23 **Barletta, 7 luglio 1301, XIV ind.**

Regesto: *Hugo Riczius de Pisis, iuris civilis profexor, capitaneus Baroli*, in esecuzione degli ordini precisi di *Petrus de Angeriaco*, tesoriere di S. Nicola e deputato alla custodia e alla vendita dei Saraceni di Lucera e dei loro beni, di cui s'inserisce integralmente la lettera, ordina che gli siano inviati i registri degli elenchi completi dei Saraceni, nonché la contabilità delle vendite eseguite, risultando mancanti 426 Saraceni.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.

CDB XIII, Fr. 2 = manca **Napoli, 1 febbraio 1301, XIV ind.**

Regesto: *Karolus II, rex*, ordina al Decano Capuano e a Francesco de Ebulo, giustiziere di terra di Bari, delegati alla vendita dei Saraceni, che, nonostante i suoi ordini in contrario, ritengano rate e ferme le vendite già avvenute di Saraceni artefici.

Bibliografia: Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo angioino* cit., LX-LXI.
Annotazioni: La pergamena manca già in Cioffari, *L'Archivio di San Nicola* cit., 92.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Abstract
The article offers a preliminary evaluation of public and private documents from the Archive of the Basilica of Saint Nicholas in Bari (Italy), mentioning the Armenian, Greek, Jewish, and Muslim presence in Apulia between the 10th and the 14th century. An updated list of the existing documents, including the current inventory numbers, editions, bibliography, and other research tools, is therefore provided, in order to map the state of the art and define further valorization initiatives.

Résumé
L'article offre une évaluation préliminaire des documents publics et privés conservés aux Archives de la Basilique de Saint Nicholas de Bari (Italie), mentionnant la présence arménienne, grecque, juive et musulmane dans Les Pouilles entre le X^e^ et le XIV^e^ siècles. Un *corpus* actualisé des documents existants, compréhensif des numéros d'inventaires, éditions, études et outils de recherche actuels est ici fourni, afin d'établir l'état des lieux et proposer de nouvelles mesures de valorisation.

Parole chiave: archivi, armeni, greci, ebrei, musulmani.
Keywords: Archives, Armenians, Greeks, Jews, Muslims.

Elena Nicoletta Barile
EPHE École Pratique des Hautes Études | PSL
elena-nicoletta.barile@etu.ephe.psl.eu

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 55-68

Chiara CREMONESI

Sul confine: corpi (in)disciplinati e *performance* ascetica tra lotta, *thauma* e resilienza. Il caso della *Vita* di Daniele Stilita

To xenon theama, uno spettacolo strano e «straniero»: è quello che si presentava alle folle che accorrevano alla colonna di Daniele (409-493) nella *banlieue* di Bisanzio, *sorprese* di fronte al *thauma* di una scelta ascetica radicale, in grado di intervenire sulle vite di chi l'avesse incontrata e se ne fosse lasciato perturbare. È l'autore della principale biografia dello stilita, la *Vita antiquior* [1], a sintetizzare, in parole di straordinaria concisione ed efficacia, la cifra peculiare di un *bios* ascetico in cui la relazione tra il santo e il suo *pubblico* si situava sotto il segno del paradosso [2]: più lo stilita si allontanava dal mondo

[1] La *Vita antiquior* (d'ora in avanti *VA*) è pubblicata nel volume *Les Saints Stylites* (Bruxelles 1923) da H. Delehaye, che aveva individuato due versioni, una lunga e una breve, ascrivibili allo stesso autore. Sulla questione sono tornati di recente V. Déroche, B. Lesieur, *Notes d'hagiographie byzantine. Daniele le Stylite-Marcel Acémète-Hypatios de Rufinianes-Auxentios de Bithynie*, Analecta Bollandiana 128, 2010, 283-295. *VA* è tradotta in francese da A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient. II Les moines de la région de Constantinople*, Paris 1961, 87-171; in inglese da E. Dawes: E. Dawes, N.H. Baynes (eds.), *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon, and St. John, the Almsgiver*, Oxford 1948, 1-84; in spagnolo da J.S. Palmer, *La vida sobre una columna. Vida de Simeón estilita, Antonio. Vida de Daniel estilita, Anonimo*, Madrid 2014, 47-151. Recentissima è la traduzione italiana di L. Franco in Ead. (a cura di), *Tra terra e cielo. Vita di Daniele Stilita*, Milano 2020. Per le altre due biografie, la *Vitae epitome* e la *Vita di Daniele* di Simeone Metafrasta, cfr. Delehaye, *Les Saints Stylites*, cit. Per la figura di Daniele, cfr. il celeberrimo P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, Journal of Roman Studies 61, 1971, 80-101; R. Lane Fox, *The Life of Daniel*, in M. J. Edwards, S. Swain (eds.), *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford 1997, 175-225; M. Kaplan, *L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite*, in M. Kaplan (ed.), *Le Sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Étude comparées*, Paris 2001, 199-217. Sul rapporto tra Daniele e il "potere", ecclesiastico, aristocratico e imperale cfr. C. Cremonesi, *L'ultimo* theama *di un "eroe cristiano": il corpo esposto di Daniele lo Stilita*, in A. Coppola (a cura di), *Eroi, eroismi, eroizzazioni dalle Grecia antica a Padova e Venezia*, Padova 2007, 220-232 e M. Raub Vivian, *The World of St. Daniel the Stylite: Rhetoric, Religio, and Relationships in the Life of a Pillar Saint*, in R.M. Frakes, E. DePalma Digeser, J. Stephens (eds.), *The Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe and Early Islamic World,* London 2010, 147-165. Sui santi "de banlieue", cfr. M. Kaplan, *L'hinterland religieux de Constantinople: moines et saints de banlieue d'après l'hagiographie*, in C. Mango, G. Dagron (eds.), *Constantinople and its Hinterland*, Aldershot 1995, 191-205.

[2] Utilizziamo la qualifica di "santo" per Daniele, nella consapevolezza che «À Byzance, jusqu' à la fin du XIII[e] ou à début du XIV[e] siècle, il n'y a pas de règles canoniques conduisant à la canonisation. Un saint est reconnu comme saint à la suite d'un processus complexe et interactif mettant en jeu la *vox*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

per «avvicinarsi al cielo», in cima a colonne di sempre maggior altezza, più egli si faceva visibile e richiamava le folle, al centro di un'*oikoumene* rinnovata dalla sua stessa presenza. Se nel *to theama* sembra quindi racchiudersi la netta percezione di un'ascesi che si costruiva nella densa relazione intersoggettiva tra lo stilita e il *pubblico* dei suoi devoti – così come nella densità del darsi sensoriale ed emozionale di essa –, l'attributo *xenon* pare del resto evocare non soltanto la *novitas* del *bios* stilitico, inaugurato a Telanisso da Simeone l'anziano (390-459)[3], ma quella *xeniteia* che rendeva l'anacoreta orientale, più di ogni altro, straniero, in esilio nel mondo[4]. Un'estraneità che non era soltanto *detta* ma *agita* collettivamente nell'ambito di quelle atmosfere *thaumatiche* di cui partecipavano l'asceta e i suoi interlocutori – che a lui si rivolgevano in cerca di cura e di conforto –, deflagrazioni sensoriali *imbricate* dei fili di una memoria collettiva che era certo cristiana ma non solo. Se è infatti evidente che, di fronte allo stilita con le braccia oranti in preghiera sull'alto della colonna, gli astanti *vivevano* con lui il Golgota della passione e morte del Cristo – e nel contempo l'annuncio della resurrezione –, non dobbiamo dimenticare che l'*ascesi delle meraviglie* era parte costitutiva dello *Zauberatlas* tardo-antico, non soltanto cristiano. Le pratiche ascetiche che colpivano la *phantasia*, irrompendo nelle zone metamorfiche tra ordinario e straordinario e attivando tutti gli organi sensoriali, erano state di volta in volta celebrate – basti soltanto pernsare all' Apollonio di Tyana di Filostrato[5] – o sbeffeggiate – valga per tutti il Peregrino-Proteo di Luciano[6] – nei secoli che precedettero l'ascesa sulla colonna del primo stilita: già Marco Aurelio del resto si era premurato di

populi, la reconnaissance par la hiérarchie ecclésiastique, la volonté exprimée par le pouvoir politique, essentiellement l'Empereur, ou des membres éminents de l'aristocratie locale s'agissant des saints locaux, la reconnaissance par d'autres saints eux-mêmes reconnus comme tels, ou, mieux encore, des signes divins ou des miracles. La sanctification, qui semble peu ou prou le résultat d'une certaine spontanéité voire d'une réelle anarchie, obéit en réalité à un rituel complexe, sans cesse modifié et jamais vraiment codifié, qui tourne autour de la relique ou de la sépulture du saint, ou des deux»: M. Kaplan, *L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (V^e^-XII^e^ siècles)*, in *Mélanges Gilbert Dagron*, Travaux et Mémoires 14, 2002, 319-322, che, a sostegno della propria tesi, utilizza, tra gli altri, il racconto delle esequie di Daniele.

[3] Simeone l'Anziano, passato alla storia anche come Simeone il primo Stilita, visse tra il 390 e il 459 d.C. e fu celebrato tra gli altri da Teodoreto di Cirro nel celebre capitolo XXVI dell'*Historia Religiosa*; fu oggetto poi di un'altra biografia greca, la cosiddetta *Vita* di Antonio e di una *Vita Syriaca*. Su tale figura, mi limito qui a rinviare a R. Doran, *The Lives of Symeon Stylites*, Kalamazoo 1992; S.A. Harvey, *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*, Vigiliae Christianae 42, 1988, 376-394; B. Flusin, *Syméon et les philologues ou la mort du stylite*, in C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini (eds.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, Paris 1993, 1-23; B. Caseau, *Syméon Stylite l'Ancien entre puanteur et parfum*, Revue des Études Byzantines 63, 2005, 71-96.

[4] A tale proposito cfr. A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, École Pratique des Hautes Études V section: Sciences Religieuses, Annuaire 76, 1968-1969, 31-58; D. Caner, *Wandering, begging monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2002, 25: «*Xeniteia* was the term that became used for the voluntary alienation by which ascetics sought release from material and social circumstances that might hinder their ability to trust in God and make spiritual progress thereby».

[5] Valga qui soltanto ricordare l'episodio del IV libro della *Vita di Apollonio di Tyana*, che riguarda l'azione terapeutica più spettacolare del sapiente neopitagorico celebrato da Filostrato, quando nel teatro di Efeso combatte e sconfigge la pestilenza. Cfr. C. Cremonesi, *Il teatro della cura. Itinerari tardo-antichi*, in P. Scarpi, M. Zago (a cura di), *Ermetismo ed esoterismi. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Padova 2013, 155-170.

[6] Lucianus *Peregr.* 3 e 28. Cfr. P. Scarpi, *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Venezia 1992, 107.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

smarcarsi dall'*ascesi delle meraviglie*, compiacendosi di non indulgere in essa e di rifiutarne i «travestimenti» [7].

Che una *performance* ascetica ad alto tasso emozionale e di *spettacolarizzazione*, e dalle forti valenze terapeutiche e taumaturgiche, rappresentasse del resto un terreno insidioso per molte ragioni era ben chiaro a chi tra i primi aveva dedicato a uno stilita, Simeone, alcune delle pagine più eleganti in lingua greca: Teodoreto di Cirro, nel celebrare l'asceta di Telanisso quale τὸ μέγα θαῦμα τῆς οἰκουμένης, si era preoccupato di dichiararsi testimone diretto delle sue imprese, ad evitare il rischio che quei fatti *extra*-ordinari fossero presi come un μῦθος […] τῆς ἀληθείας γεγυμνωμένος («mito […] privo di verità») [8], rischiosamente simile ai racconti maleodoranti e contaminanti che contribuivano a diffondere le "malattie elleniche" [9].

Anche il biografo di Daniele si premura di dichiararsi testimone diretto delle imprese dello stilita e protagonista primario del *fact-checking*. Non solo: egli lega a doppia mandata le prove di resistenza al dolore e alla sofferenza dell'asceta – iscritte nella memoria della passione del Cristo, dei profeti e dei martiri incoronati [10] – alla sua stessa testimonianza agiografica, garantendo la veridicità dei fatti riportati e la necessità del riferirli nel modo più accurato, nel timore che il Signore, nel giorno terribile del giudizio, potesse punirlo se non avesse portato a termine il proprio compito, facendo fruttare quel talento da lui donatogli per il beneficio e l'edificazione dei molti [11].

Al contrario, però, del vescovo di Cirro, che disciplina rigorosamente il ricorso al meraviglioso nell'*Historia Religiosa*, l'autore della *VA* fa di esso il codice privilegiato, costellando la biografia di spazi scenici "ad alto tasso *thaumatico*", in cui tutti i sensi vengono ad essere chiamati in causa e, per così dire, *suscitati*, nel lettore, che si trova ad essere immerso in un polittico del meraviglioso e del perturbante: è l'*Unheimlich* a cadenzare il passo di una parola continuamente esposta allo scacco di dover dire ciò che la *eccede* – o la *precede*. In molti episodi, su cui il biografo porta l'attenzione, non è infatti il codice linguistico a essere preminente e a permettere la comunicazione intersoggettiva: lo stilita, che arriva a Bisanzio conoscendo solo il siriaco, travalica sin dall'inizio i confini delle lingue, attraverso una *performance* ascetica che mette in scena in tutta la loro porosità le zone metamorfiche che separano il sano dal malato, l'angelico dal demoniaco e dall'umano, il deviante dal santo. Lo fa venendo infatti *dal fuori*, da *xenos*, anche fuor di metafora [12]: nato – secondo quanto narra il biografo – nel

[7] Marco Aurelio si compiaceva di non essersi mai mostrato uomo che praticasse l'*askesis* e che in genere amasse i travestimenti e di aver evitato tutte quelle ostentazioni che «colpiscono la *phantasia*»: cfr. M. Tasinato, *Marco Aurelio: vane speranze per un'estetica*, Simplegadi. Rivista di Filosofia Orientale e Comparata 7, 2002, 38; egli lodava Antonino Pio per il suo comportarsi *atragodos* (I 16). Cfr. naturalmente P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, tr. it., Milano 1996.

[8] Theodoretus, *Historia Religiosa* XXVI 1.

[9] Theodoretus, *Graecarum Affectionum Curatio*, Proemio 6.

[10] A proposito della relazione tra il sangue dei martiri e degli asceti e l'incarnazione di Cristo, cfr. perlomeno G. Clark, *Bodies and Blood. Late Antique Debate on Martyrdom, Virginity and Resurrection*, in D. Montserrat (ed.), *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, London/New York 1998, 99-115.

[11] *VA* 1.

[12] *VA* 10.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

409 a Meratha, un villaggio sulla riva dell'alto Eufrate nella zona di Samosata, sarebbe entrato a dodici anni in un monastero dei dintorni [13]. Dopo il 431, in occasione di un concilio, accompagnò il proprio igumeno ad Antiochia [14] e visitò Simeone l'anziano che da tempo aveva inaugurato la via stilitica e di cui avrebbe raccolto qualche anno più tardi il testimone. Dall'asceta di Telanisso Daniele ritornò, una volta abbandonata la comunità monastica di cui egli stesso era stato nominato igumeno, nell'intenzione di proseguire in pellegrinaggio fino alla Terra Santa [15], in cui nel frattempo era scoppiata una sollevazione dei Samaritani [16]. Deciso comunque a proseguire il viaggio per visitare i luoghi santi e la chiesa della Santa Anastasi per poi ritirarsi all'interno, nel deserto, ne verrà distolto da Simeone apparsogli in pieno mezzogiorno sulla via: costui lo esorterà a non cercare di raggiungere Gerusalemme ma a dirigersi invece verso la *seconda Gerusalemme*, Costantinopoli, capitale imperiale della cristianità: «Lì godrai dei santuari dei martiri e di grandi luoghi di preghiera; se poi vorrai ritirarti in ascesi in un luogo deserto, in Tracia o nel Ponto, il Signore non ti abbandonerà» [17].

Seguendo l'invito di Simeone, Daniele, che aveva trascorso cinque anni a visitare i grandi maestri dell'ascesi, si dirigerà a Costantinopoli e, dopo aver soggiornato per sette giorni nell'oratorio dell'arcangelo Michele [18], presso la baia di Anaplo (o Sostenio), sulla riva europea del Bosforo, si installerà di propria iniziativa in un tempio infestato dai demoni. Nove anni dopo, nel 460, ascenderà sulla prima colonna, un anno dopo la morte del suo maestro Simeone [19]. Secondo l'agiografo su quella e altre due colonne vivrà per trentratrè anni e tre mesi, morendo a ottantaquattro anni [20].

[13] *VA* 4. Daniele se ne andò dai genitori a dodici anni – come a dodici anni Gesù si era allontanato dai suoi (Lc 2,43) – e passò trentatre anni sulle tre colonne, periodo tradizionalmente connotante la permanenza del Cristo nel mondo. L'agiografo, che costella la vita di indizi a forte carica simbolica, afferma anche che i genitori avevano già portato il futuro stilita in un monastero vicino al loro villaggio quando il bambino aveva soltanto cinque anni ma l'archimandrita lo aveva rifiutato perché troppo giovane; in quell'occasione gli venne però conferito, dallo stesso archimandrita del monastero, il nome di Daniele: *VA* 3.

[14] Come ricorda Franco, *Tra terra e cielo*, cit. 57, nota 18 «Tra 430 e 446 ebbero luogo ad Antiochia almeno tre concili. Il passo si riferisce probabilmente a uno dei concili dottrinali indetti in questa città dopo il Concilio di Efeso (431)».

[15] La visita a Simeone sarebbe avvenuta attorno al 446 quando in Palestina si stava verifcando appunto una sollevazione dei Samaritani: cfr. Franco, *Prefazione* cit., 22.

[16] Come ricorda Laura Franco (*Prefazione* cit., 60, nota 28), nella tarda antichità i Samaritani furono protagonisti di numerose rivolte. In seguito a quella di Garizim, nel 484, durante il regno dell'imperatore Zenone, furono confiscate due sinagoghe e avvenne l'esecuzione pubblica di settanta sacerdoti. Franco, appoggiandosi a Lane Fox, *The Life of Daniel*, cit., 187-188 e a A.D. Crown, *The Samaritans*, Tübingen 1989, 69-71, sostiene che l'agiografo alluda al conflitto sorto tra il 450 o il 451 o, al più tardi tra il 452 e il 454, secondo l'ipotesi di R. Kosiński, *Holiness and Power*, Berlin-Boston 2016, 125 e riconosce il suo racconto come sostanzialmente plausibile e cronologicamente piuttosto preciso.

[17] *VA* 10. Le traduzioni italiane della *VA* di qui in avanti riportate sono di Laura Franco.

[18] Sul culto micaelico, mi limito qui a ricordare G. Otranto, *Il pellegrinaggio micaelico dal Gargano all'Europa*, in R. Barcellona, T. Sardella (a cura di), *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli 2003, 329-360 e P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (a cura di), *Culto e santuari di San Michele nell'Europa medievale.* Atti del Congresso Internazionale di Studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), Bari. Cfr. anche L. Carnevale, *L'Unità di Bari. Santuari, pellegrinaggi, esperienze devozionali: il percorso di una ricerca*, in Ead. (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, Bari 2017, 281-293.

[19] È lo stesso Daniele a riconoscere Simeone come «padre e maestro»: *VA* 10.

[20] *VA* 101.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Al confine tra lo spazio urbano e quello extra-urbano, egli *lavorerà* gli stessi confini politici e sociali, attraverso quella *performance* ascetica che sembrò garantirgli uno *stato d'eccezione*, quasi egli si trovasse ad essere *legibus solutus* [21]. La *VA* insiste particolarmente sul rapporto del santo con il "potere": 1) da una parte quello della massa indistinta e magmatica che stazionava ai piedi della colonna, rendendola un centro attrattore alternativo ai luoghi sacri tradizionali e facendo progressivamente divenire il santo stesso oggetto di pellegrinaggio; 2) dall'altra quello di chi poteva "salire al livello" dello stilita, confrontandosi *vis à vis* con lui, una volta ascesa la scala accostata alla colonna: esponenti dell'aristocrazia, arcivescovi della capitale nei cui confronti il monaco si fece fonte di *auctoritas*, e naturalmente imperatrici e imperatori bizantini [22]. Non solo: il biografo afferma che fu lo stesso Leone I [23] a far erigere la terza colonna dello stilita – la più imponente, a doppio pilastro – quale ringraziamento per il miracolo della nascita dell'erede al trono [24]: garante e legittimatore della stessa successione dinastica, il santo avrebbe passato su di essa gli ultimi anni della sua vita, esposto agli sguardi anche ormai cadavere quando venne legato a una tavola eretta in cima all'ultima colonna perché fosse visibile a tutti prima di essere traslato nel recinto dei martiri che aveva eletto, ancora in vita, a luogo della sua sepoltura [25].

La *VA* è un testo denso e complesso, in cui precipitano diverse traiettorie memoriali e su cui molto si è scritto. Vogliamo qui però portare l'attenzione su alcune scene del *polittico* agiografico in cui la dimensione sensoriale acquisisce particolare importanza e in cui il biografo fa un'operazione di grande interesse, anche da un punto di vista comparativo, permettendo di cogliere «una sorta di "sentimento spazializzato",

[21] Sulla questione, mi permetto di rinviare a Cremonesi, *L'ultimo* theama *di un "eroe cristiano"* cit.

[22] Cfr. Kaplan, *L'hinterland religieux de Constantinople* cit., 198: «Mais les aristocrates constituent pour le saint une clientèle de choix, à la fois parce que leur richesse leur permet la bienfaisance et parce que leur condition élevée est le symbole d'une autre composante de la légitimité romano-byzantine: le sénat et aussi la proximité à l'Empereur. La proximité de la capitale rend facile la fréquence de ces visites; les aristocrates peuvent évidemment rencontrer à l'intérieur même de la ville des saints hommes qui pourraient jouer le même rôle; mais, en se rendant auprès du saint de banlieue, en sortant de la ville, on accomplit l'esquisse d'un pèlerinage, d'une *perigrinatio pro Deo*. Les exemples sont trop nombreux pour qu'on s'y attarde dans le détail».

[23] La storiografia si è a lungo interrogata se Leone I fosse effettivamente stato il primo fra i sovrani bizantini ad essere incoronato dal patriarca di Costantinopoli (457), al quale il famoso canone 28 del Concilio di Calcedonia (451) aveva attribuito dignità pari a quella del vescovo di Roma: se G. Ostrogorsky nella *Storia dell'impero bizantino* (trad. it. di P. Leone, Torino 1993, 52 ss.) metteva addirittura in relazione l'incoronazione quale investitura religiosa e la definizione dello statuto del patriarca di Costantinopoli, G. Dagron (*Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme byzantin"*, Paris 1996, 103) al contrario, afferma: «Pour Léon I^{er}, en 457, Anatolios est présent parmi les dignitaires à l'Hebdomon, mais c'est l'empereur lui-même qui, au Tribunal, se revêt de la chlamyde et se pose la couronne sur la tête sous «la tortue» formée par les boucliers des Candidats; on ne retrouve le chef de l'Église que plus tard, à Sainte-Sophie, où il reçoit un empereur déjà couronné». Sul rapporto tra Daniele e gli imperatori, cfr. più di recente Kosiński, *Holiness and Power*, cit., 129 ss.

[24] *VA* 38. Cfr. G. Dagron, *Le fils de Léon I^{er} (463). Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie*, Analecta Bollandiana 100, 1982, repr. in G. Dagron, *La romanité chrétienne en Orient. Héritages et mutations*, London 1984, 275, che sottolinea come per Leone la nascita di un erede maschio fosse naturalmente "affare di stato". A proposito del ruolo della successione dinastica a Bisanzio, cfr. Dagron, *Empereur et prêtre*, cit., 43.

[25] *VA* 99-100.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

uno stato affettivo suscitato nei soggetti da situazioni esterne e immediatamente percepite attraverso il contatto con l'ambiente. Questa condizione pre-speculativa appare particolarmente efficace […] giacché instaura una comunicazione con l'ambiente. Se un'atmosfera è infatti uno spazio in cui si entra improvvisamente, l'esperienza stessa dell'ingressione appare decisiva per disporre l'animo alla tonalità emozionale specifica iscritta in quello spazio» [26].

1. *Prima scena: il tempio sull'Anaplo*

Luogo di soglia per eccellenza, tra terra e mare, l'Anaplo è stato identificato con «una zona sulla sponda europea del Bosforo, circa quindici chilometri a nord di Costantinopoli» [27]. Come ricorda, però, Laura Franco nel suo recente commento alla *VA* «il nome *anaplo* (ἀνάπλους) ha diversi significati: può indicare la navigazione controcorrente dal Bosforo verso il Mar Nero (o il Bosforo stesso), la costa sudoccidentale del Bosforo dal sobborgo di Syce (successivamente chiamato Galata o Pera), verso il Mar Nero, oppure una località specifica che corrisponde all'odierna Roumeli-Hissar» [28]. Così l'agiografo introduce il soggiorno di Daniele presso il tempio:

> Da alcune persone che parlavano in lingua siriaca sentì dire che là c'era un tempio – ναός – dove abitavano dei demoni che facevano affondare molte imbarcazioni e avevano recato oltraggio, e continuavano a oltraggiare, molti viandanti, e non era possibile per nessuno attraversare quella zona, né di sera, né di giorno. Poiché tutti si lamentavano continuamente dell'influsso maligno del luogo – τῆς πολυβλαβοῦς ἐνεργείας τοῦ τόπου –, un'ispirazione divina – πνεῦμα θεῖον – pervase Daniele. Tenendo in mente il grande Antonio, modello di ascetismo, e il suo discepolo Paolo, che combatterono contro i demoni e resistettero alle molte tentazioni alle quali furono sottoposti, li soverchiarono, grazie alla potenza di Cristo, e furono ritenuti degni di grandi corone, chiese informazioni su questo tempio a uno che conosceva la lingua siriaca e lo pregò di mostrargli il luogo. Arrivato all'ingresso del tempio, come un soldato valoroso che affronta con audacia una moltitudine di barbari si spoglia preparandosi alla battaglia, così anche lui entrò nella chiesa[29] scandendo le parole del profeta Davide nei salmi: *il Signore è la mia luce e la mia salvezza: di chi avrò timore? Il Signore è la difesa della mia vita: di chi avrò paura?* e tutto il seguito. Poi, tenendo salda l'arma invincibile della croce si aggirò in ciascun angolo del tempio, facendo genuflessioni e preghiere [30].

[26] Riprendo qui la riflessione di Sergio Botta che, pur riguardando tutt'altro contesto storico-religioso, mi pare strumento estremamente utile per affrontare anche il nostro testo: S. Botta, *Sul confine tra umano e animale. La festa di Etzalcualiztli nell'ambiente lacustre di Mexico Tenochtitlan*, Civiltà e Religioni 6, 2020, 17-48.

[27] Franco, *Tra terra e cielo*, cit. 64, nota 42 e bibliografia ivi richiamata.

[28] *Ibidem.*

[29] Laura Franco traduce alternativamente *naos* con tempio o chiesa ma mi parrebbe più corretto mantenere tempio, là dove l'agiografo si riferisce proprio al tempio pagano in cui Daniele sta soggiornando. Così anche la recente traduzione spagnola di Palmer, *La vida sobre una columna*, cit. 74, che intitola questo passaggio della biografia "Reclusión en un templo pagano de Anaplus y lucha contra los demonios".

[30] *VA* 14. Laura Franco nella traduzione fa riferimento al profeta Daniele ma il testo greco originale indica invece Davide, rinviando a Ps 26, 1.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

In questo primo *quadro scenico* ad alto tasso thaumatico sono la pratica e la concentrazione della preghiera a segnare il passo della lotta, ma ancor prima l'attivarsi di una memoria sacra condivisa, *incorporata* da Daniele: quella del testo sacro che l'asceta *riattualizza* pronunciando la parola efficace e potente del profeta; e quella dei racconti intorno ad Antonio e agli asceti che lo hanno preceduto [31]. Memoria condivisa che predispone non soltanto Daniele ma il lettore con lui a cosa aspettarsi. Se è evidente il ricorso all'ambito semantico della battaglia e dell'agone di paolina memoria – su cui si è del resto scritto moltissimo [32] – sembra esserci qualcosa di più: la volontà da parte del biografo di costruire nel dettaglio quel «sentimento spazializzato» in cui l'asceta, conquistando alla *vera religio* un luogo che si diceva funestato da un'energia maligna – τῆς πολυβλαβοῦς ἐνεργείας τοῦ τόπου –, lo acquisisce o *ri*-acquisisce all'*oikoumene* imperiale tutta, alla *civiltà tout court*. Particolare interesse rivestono infatti le parole con cui l'agiografo narra il prepararsi alla battaglia di Daniele, che si appresta ad entrare nel tempio: lo descrive come un soldato coraggioso che si spoglia prima di entrare in battaglia contro le moltitudini barbariche: γενναῖος στρατιώτης […] εἰς πλῆθος βαρβάρων πρὸς πόλεμον ἀποδύεται, immagine densa di stratificazioni memoriali e retoriche, se soltanto pensiamo a come essa abbia rappresentato un *topos* nell'opera di Plutarco ad esaltare le qualità e le virtù degli eroi che si stagliavano di fronte alle moltitudini barbariche [33]. Come un soldato, Daniele si "spoglia" nello spazio *liminale* del campo in cui affronta la massa barbarica scatenatagli contro da Satana: i demoni e i loro idolatri rappresentano la barbarie *tout court*, la croce la riconquista dello spazio religioso e *civile* per gli uomini [34]. Civiltà che è salvezza dell'anima e salute dei corpi, dal momento che

[31] Teodoreto stesso nell'*Historia Religiosa* aveva celebrato gli astri d'Oriente che avevano occupato i luoghi di culto pagani. Riferiva in particolare dell'*ipetra* Marone (*H.R.* XVI), che aveva scelto la vita all'aria aperta, stabilendosi su una vetta onorata dai pagani, consacrando a Dio il "recinto dei demoni" e praticando l'ascesi; anche di Taleleo (*H.R.* XXVIII) il vescovo di Cirro raccontava avesse occupato una collina dov'era un tempio dedicato ai demoni, che perseguitavano non solo gli uomini ma anche gli animali domestici. Dal momento che l'atleta dell'ascesi rideva delle loro trovate per spaventarlo, lo lasciarono e se ne fuggirono. Naturalmente il tema è di grande diffusione nella letteratura agiografica (basti soltanto pensare ai *Detti dei padri del deserto*) e non solo: nella *Vita di Costantino* Eusebio (III 56) parla della celebre distruzione del tempio di Asclepio ad Aigai, riferendosi alla divinità come a un demone: cfr. Franco, *Tra terra e cielo* cit. 65, nota 45 e l'ampia bibliografia ivi richiamata. Mi limito qui a ricordare J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2008.

[32] Cfr. Eph 6,12-17; ICor 9,24-27. Mi limito qui a rinviare a M. Mello, *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in san Paolo*, Napoli 2011.

[33] T.S. Schmidt, *Plutarque et les barbares: la rhétorique d'une image*, Louvain-Namur 1999, 177: «Dans l'immense majorité des cas, la mention du πλῆθος τῶν βαρβάρων sert donc à mettre en valeur les qualités et les vertus des héros de Plutarque. C'est par leur intelligence, leur prudence, leur habilité, leur motivation, leur audace et surtout leur courage que les Grecs et les Romains triomphent de la multitude des ennemis. Leurs mérites les rendent supérieurs aux barbares, tout nombreux qu'ils sont, et leur permettent de remporter des victoires éclatantes». Cfr. poi P. Heather, *The Barbarian in Late Antiquity*, in R. Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London-New York 1999, 234-258 che rinvia a R.A. Kaster, *Guardians of the Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988. Cfr. anche R. Miles, *Introduction. Constructing identities in Late Antiquity*, in Id. (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, cit., 1-15.

[34] Il tema è di grande rilevanza storico-religiosa e comparativa, in particolare in relazione al confronto del cristianesimo con l'alterità culturale: in relazione alla modernità, mi limito a rinviare a N. Gasbarro, *Il diavolo interculturale*, in Id. (a cura di), *Le culture dei missionari*, Roma 2009, 283-308, in particolare 290-292.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

– in un rovesciamento speculare della funzione protettiva che svolgevano le principali divinità elleniche rispetto alla navigazione e alla protezione dei naviganti [35] – i demoni, che infestavano il tempio, distruggevano le imbarcazioni e impedivano il transito dei viandanti di giorno e di sera. Non dobbiamo dimenticare del resto che Simeone l'Anziano venne celebrato nella *Vita Syriaca* (70 sgg.) come protettore dei marinai, così come si configurerà anche in termini marittimi il culto di Simeone il Giovane (521-597 ca.) [36].

Il santo rimuove gli ostacoli e riconquista agli uomini un luogo selvaggio e inaccessibile, il controllo di un tratto di mare, rimettendo in moto il movimento degli uomini – i viandanti – e fermando invece quello dei demoni: pone fine alle loro danze e sovrappone al «fracasso» la calma silente della preghiera. È una *ri-messa* in ordine del mondo – garantita dal πνεῦμα θεῖον – a partire da uno spazio-tempo liminale che si delinea soprattutto nei termini di un *soundscape* meraviglioso in cui lo strepitio assordante e animalesco dei demoni viene ad essere sconfitto dalla forza resistente dell'atleta di Cristo:

> Calata la notte – si racconta – furono gettate pietre contro di lui e si udì lo strepito di una moltitudine che picchiava e faceva un gran fracasso; egli però perserverava in preghiera – αὐτὸς δὲ τῇ προσευχῇ προσεκαρτέρει –. E così passò una notte, e anche la seconda. Ma la terza, una volta sola, essendo un uomo fatto di carne – ὡς ἀνθρώπου σάρκα φοροῦντος –, il sonno lo sopraffece. E allora apparvero molti spettri, esseri giganteschi, che dicevano: «Chi ti ha indotto ad abitare questo luogo, disgraziato? Vuoi morire miseramente? Su, trasciniamolo e buttiamolo nella corrente!». Altri, che sembravano portare grandi pietre, stavano accanto alla sua testa, con l'intenzione di ridurla in pezzi. Risvegliatosi, l'atleta di Cristo di nuovo girava in tutti gli angoli della chiesa, pregando e cantando salmi e dicendo agli spiriti: «Allontanatevi di qui! Altrimenti finirete per fuggire così, bruciati dalla potenza della croce!». Ma quelli strepitavano e ululavano ancora di più – Οἱ δὲ πλέον ἐκτύπουν καὶ ὠλόλυζον –. Egli allora, senza curarsi di loro e senza preoccuparsi minimamente delle loro urla, barricò la porta della chiesa[37], lasciando solo una piccola apertura, attraverso la quale conversava con coloro che si recavano da lui» [38].

Nelle parole finali il biografo ci consegna l'immagine di un santo letteralmente *di soglia* e *sulla soglia*, che presiede le zone metamorfiche in cui l'umano incontra l'extraumano, demoniaco o divino che sia, *signore del limite* che, in quanto tale, riesce a proteggere, riequilibrare gli spazi e riparare i disordini, facendosi mediatore tra sfera umana ed extraumana così come *patronus* all'interno della sfera sociale, religiosa e politica della capitale imperiale [39].

[35] Cfr. perlomeno G. Pironti, *Da Poseidon ad Aphrodite. Riflessioni preliminari sul pantheon marittimo nella Grecia antica*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 81, 2015/1, 165-178.

[36] Cfr. A. Carile, *I santuari, Bisanzio e il mare*, in I. Aulisa (a cura di), *I Santuari e il Mare.* Atti del III Convegno Internazionale. Santuario di Santa Maria di Monte Berico (Vicenza, 17-17 aprile 2013), Bari 2014, 7-13.

[37] Cfr. *supra*, nota 29.

[38] *VA* 15.

[39] Basti soltanto qui rinviare ai "classici" di Peter Brown: Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, cit.; Id., *The Cult of Saints*, Chicago-London 1981; Id., *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. 1971-1997*, Journal of Early Christian Studies 6/3, 1998, 353-376.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Nel frattempo – continua il biografo – la fama delle imprese di Daniele si diffonde e richiama una fiumana di uomini e donne, che, insieme ai figli, si recano dal santo, e si stupiscono – θαυμάζοντας – che in quel luogo, un tempo così selvaggio e inacessibile – ἄγριον τόπον καὶ ἀδιόδευτον –, regnasse una tale calma, e che, dove prima danzavano i demoni – δαίμονες ἐχόρευον –, «grazie alla pazienza di quell'uomo giusto, si glorificasse Cristo notte e giorno» [40] – διὰ τῆς ὑπομονῆς τοῦ δικαίου ἀνδρὸς νύκτα τε καὶ ἡμέραν Χριστὸς δοξάζεται.

> I demoni, vedendo ancora una volta che non avevano ottenuto alcun risultato, si sollevarono contro il servo di Dio, mandandogli contro fantasmi – dicono – e, brandendo spade sguainate, gridavano: «Da dove arrivi, uomo? Facci posto, ché abbiamo dimorato qui per tanto tempo. Vuoi essere tagliato a pezzi?». E poi – a quanto si dice – andando contro di lui con le spade, dicevano ancora tra loro: «Non sgozziamolo, ma trasciniamolo via e buttiamolo nella corrente, dove abbiamo affondato la barca». E fecero per trascinarlo. Ma il servo di Dio si alzò, e, levata una preghiera, disse loro: «Gesù Cristo mio Salvatore, nel quale ho creduto e credo, Egli stesso vi getterà nell'abisso più profondo». Si levò un grande ululato – ὀλολυγμοῦ μεγάλου γενομένου –, ed essi, svolazzando davanti al suo volto come un nugolo di pipistrelli – ὡς νυκτερίδες πολλαὶ –, in un battito d'ali uscirono dalla porticina, e Daniele grazie alla potenza di Cristo li cacciò con la preghiera [41].

Di fronte alla moltitudine barbara che strepita, si agita scompostamente e minaccia di smembrarne il corpo, si staglia Daniele con la schiera delle donne, degli uomini e delle generazioni a venire: con quell'esercito che preme sul tempio, la croce di Cristo e le parole del profeta nei salmi, la genuflessione e la preghiera con cui egli percorre ogni angolo del tempio, lo spazio viene ad essere *addomesticato* e costruito collettivamente.

Le virtù del futuro stilita, *karteria e hypomone*, sono quelle di un soldato coraggioso, che ha allenato il corpo ad imitare il Cristo e i martiri nel percorso ascetico precedente ma che trova consacrazione nella messa in scena spettacolare nel teatro del tempio pagano del cui cuore di tenebra partecipa anche l'agiografo e con lui il lettore, indotto ad *aprire* quella porta cui dovevano invece arrestarsi i devoti del santo.

Riusciamo a sentire anche noi il fruscio dei demoni, che come νυκτερίδες, animali della notte, sbattono le ali sfiorandogli il volto. Esseri ibridi già nella percezione aristotelica, che li classifica tra gli *epamphoterizonta* che appartengono contemporaneamente a due raggruppamenti distinti, facendo parte nel medesimo tempo della classe dei volatili e dei quadrupedi [42], i pipistrelli, tra i tabù alimentari di *Levitico* 11, verranno così descritti da Isidoro di Siviglia quando si troverà a fornire l'etimologia del latino *vespertilio*:

> Il nome del *vespertillo*, ossia del *pipistrello*, viene da *vesper*, che significa *sera*: questo animale, infatti, rifugge la luce, per cui vola all'ora del crepuscolo serale muovendosi precipitosamente, sospeso alle membrane sottilissime delle sue braccia. Simile ad un topo, emette un suono stridente piuttosto che un vero e proprio verso. Il suo aspetto è di

[40] *VA* 16.
[41] *VA* 18.
[42] Aristotele, *De partibus animalium*, p. 679b ed. Bekker.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

> volatile e quadrupede al tempo stesso, cosa che non suole darsi negli altri uccelli»[43]; poco dopo Isidoro ricorda l'*ulula* dicendo che «ha preso nome ἀπὸ τοῦ ὀλολύζειν, ossia dal *pianto* e dal *lutto*: quando grida, infatti, sembra piangere o gemere. Per questo gli àuguri dicono che quando l'ulula si lamenta è segno di tristezza, quando tace di prosperità»[44].

Ed è quel patrimonio di suoni stratificato nella memoria culturale condivisa – e testimoniato decenni dopo da Isidoro – che il biografo va ad evocare: fracasso, rumori, caos, stridii lamentosi e versi animaleschi cui si contrappone la presenza coraggiosa ma umana dell'atleta di Cristo che, «essendo di carne», cade, cedendo al sonno, ma poi si rialza, pronto a riprendere quella *prodigiosa* lotta "cosmicizzante" sostenuto dall'ispirazione divina.

Se *resilienza* è forse oggi diventata una *buzzword* da usare con grande parsimonia, è nei cedimenti del santo, così come nella sua capacità di oltrepassarli, che il biografo ne costruisce l'umanità e la sua capacità di farsi carico non solo dell'addomesticamento di un ambiente infestato dai demoni ma dei corpi altrui, corrotti dalla malattia e dai demoni stessi. Nell'episodio sull'Anaplo non sembra infatti soltanto sedimentarsi la memoria dei modelli agiografici precedenti – Antonio *in primis* naturalmente, che viene direttamente richiamato, e Simeone l'anziano al cui *lignaggio* l'agiografo riconduce esplicitamente Daniele – ma costituirsi il presupposto di quella funzione riordinatrice rispetto alla malattia che riveste il santo nel corso della biografia. L'atmosfera *thaumatica*, che mette in scena le sue straordinarie doti di soldato di Cristo, costituisce il presupposto dell'altrettanto prodigiosa resistenza alla fatica e al dolore che si concreterà, una volta asceso sulla colonna, in quelle ferite ai piedi prodotte dalla *stasis* prolungata, che rappresentano un elemento marcatore della disciplina *indisciplinata* del *bios* stilitico[45]. Nel sopravvivere ad esse, il santo testimonia della sua vicinanza a Dio e si fa annuncio di cura e sollievo per chi si raccoglie attorno a lui, a partire da quelle figure di "potere" che garantiscono a loro volta all'asceta legittimazione e consenso.

Non è un caso che la prima importante guarigione operata da Daniele, ancora nel tempio, sia rivolta all'arcivescovo di Costantinopoli: portato "di forza" al palazzo di Anatolio, che, «sobillato dai servitori del diavolo», richiede un colloquio con lui, Daniele non solo lo persuade della propria ortodossia, ma salva la vita al patriarca bizantino, caduto gravemente ammalato.

L'autorità si inchina di fronte all'asceta: Anatolio, dopo aver richiesto invano a Daniele di rimanere a palazzo o di lasciarsi costruire un piccolo eremitaggio, lo fa riaccompagnare con grandi onori al tempio, il luogo in cui – affermava l'asceta – l'aveva condotto Dio. Con la guarigione operata da Daniele, il riconoscimento operato da Anatolio e l'indipendenza rivendicata dal santo, che viene riaccompagnato pomposamente al campo di battaglia, il biografo va progressivamente a delineare lo *stato d'eccezione*

[43] Isidoro di Siviglia, *Etimologie. Libro XII*, VII 36. La traduzione italiana qui riportata è di A. Valastro Canale, contenuta in F. Zambon (a cura di), *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, Firenze-Milano 2018, 483.

[44] Isidoro di Siviglia, *Etimologie. Libro XII,* VII 38.

[45] Cfr. C. Cremonesi, *The Meaning of Illness: Metamorphoses of Wounds from Symeon the Elder to Symeon the Younger*, in F. Jullien, M.-J. Pierre (eds.), *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences. Hommage à Antoine Guillaumont*, Turnhout, 239-252.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

in cui si muove il santo, che costituisce il presupposto di quell'infinita serie di esorcismi e guarigioni che suscitano la meraviglia – θαυμάζειν – di quelle moltitudini [46], che premeranno sulla sua colonna una volta adottato il *bios* stilitico.

2. *L'ascesa sulla colonna - Στῆθι ἑδραῖος καὶ ἀνδρίζου*

«Στῆθι ἑδραῖος καὶ ἀνδρίζου» sono le parole con cui Simeone, apparso in cima a una colonna di nubi insieme a due angeli, a Daniele caduto in estasi [47] nove anni dopo essere giunto sull'Anaplo, lo invita a scegliere l'agone stilitico [48]. È un silenziario a mandare degli operai a costruire la prima colonna ed è una colomba – creatura di luce, complementare e opposta alle νυκτερίδες delle tenebre – a indicare il luogo dove erigerla [49]. Quella *karteria e hypomone*, che si erano dispiegate nel teatro del tempio, si manifestano in tutta evidenza nelle ferite: zone liminali tra vita e morte, segni di una lotta atletica spinta all'estremo, esse sembrano assumere un valore epifanico e rappresentano un *fil rouge* – anche fuor di metafora naturalmente – nella biografia. L'esposizione dei piedi ulcerati in seguito alla *stasis* sigilla i momenti di scarto, i passaggi più significativi. Particolare rilievo – *ça va sans dire* – assume il momento della rivelazione delle ferite all'imperatore Leone [50], quando per la prima volta costui si reca in visita dal "servo di Dio" e gli chiede di lasciarsi toccare i piedi. In questa straordinaria *proskynesis* in cui è l'imperatore a prostrarsi di fronte al santo, Leone, vedendo l'ulcerazione e il gonfiore dei piedi, rimane sconvolto e stupito per la pazienza del giusto:

> Accostata la scala, l'imperatore salì dal servo di Dio e gli chiese il permesso di toccare i suoi piedi. Avvicinandosi e vedendo come erano ulcerati e gonfi, fu preso da stupore e, ammirando la capacità di sopportazione del giusto – προσεγγίσας δὲ καὶ ἰδὼν τὴν σῆψιν ἅμα δὲ καὶ τὴν ὄγκωσιν, ἐθαμβήθη θαυμάζων τὴν ὑπομονὴν τοῦ δικαίου –, e glorificando Dio, pregò il santo di potergli erigere una colonna doppia perché vi salisse sopra. [Una volta che questa doppia colonna fu innalzata] giunse anche il vescovo e quasi tutta

[46] *VA* 20.

[47] *VA* 21. Simeone nella visione di Daniele, in cima alla colonna, sta «sulle nubi» (cfr. Dn 7,13 [LXX]; Mt 24,30; 26,64), in compagnia di due figure angeliche. Le nubi svolgono di frequente la funzione di "mezzi di locomozione" nei testi apocalittici cristiani: nell'*Apocalisse di Giovanni* (1,7), si dice che Gesù verrà «con le nubi». Cfr. a tale proposito E. Lupieri (a cura di), *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 2000[3], 112, n. 7, in particolare dove sostiene: «L'antenata di queste nubi che accompagnano una rivelazione della divinità è la nube in forma di colonna di *Ex.* 13, 21-2, che indica la presenza di Jahvè, cioè il suo angelo, che accompagna gli ebrei nell'esodo. All'epoca e nella temperie culturale di Giovanni, molto probabilmente tutte le nubi erano considerate in qualche modo di natura angelica o demoniaca (perciò la loro forma poteva contenere un segno o un messaggio, di Dio o dei demoni) […]. Quindi dire che il Risorto o un'altra figura sovrumana «viene con le nubi» costituisce un parallelo all'espressione secondo cui quella figura «viene con gli (i suoi) angeli (santi)».

[48] *VA* 21.

[49] A proposito del silenziario, cfr. Festugière, *Moines d'Orient II* cit. 147, n. 149. All'erezione della colonna partecipa anche Sergio, discepolo di Simeone, che aveva concretamente consegnato a Daniele il "testimone", la *cuculla* di pelle del primo stilita, accompagnando il gesto di grande valenza simbolica con le parole: «ἰδοὺ ὁ μαθητὴς τοῦ πατρός σου»: *VA* 22.

[50] L'incontro con l'imperatore Leone I è naturalmente riportato anche nella *Vitae epitome* (5), dove, anche in questo caso, viene posta l'attenzione sui piedi. Anche in questo documento, subito dopo aver descritto l'ascensione, o meglio il passaggio, di Daniele sulla nuova colonna voluta da Leone, l'autore insiste sulla moltitudine di guarigioni effettuate dallo stilita.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

> la città, anche dalla sponda opposta. Poiché il beato Leone lo implorò di trasferirsi quel giorno stesso, il santo ordinò che fosse posta un'asse, da scala a scala, a guisa di ponte. Fatto ciò, il santo si trasferì sulla colonna doppia. E in quella giornata le guarigioni furono così tante che tutti rimasero sbalorditi [51].

Leone ἐθαμβήθη θαυμάζων di fronte al segno di ciò che scarta, in virtù della grazia divina, dall'umano e si fa garanzia poi dell'incredibile quantità di guarigioni che va a colpire πάντες, in questa *trialettica* permanente – sovranità, santo, massa –: la beatitudine del sovrano è illuminata da quella del santo, e viceversa, nella fastosa messa in scena cui partecipa tutta la città di cui il santo viene ufficializzato patrono. La luce del santo, dell'imperatore, della città tutta sono a proteggere dall'oscurità delle tenebre evocate all'inizo della biografia: viene infatti detto che di lì a poco Daniele riceve un'altra visita dell'imperatore che, con la moglie Verina, si prosterna di fronte a lui, avverando ciò che aveva visto in sogno la madre dell'asceta prima di concepirlo, quando «due grandi luci a forma di disco» erano scese dal cielo e si erano soffermate presso di lei [52].

Leone, che nella *VA* consulta Daniele per le questioni di politica interna ed internazionale, viene presentato quasi come un discepolo del santo, tanto che si afferma che, dopo aver indotto l'arcivescovo a ordinare sacerdote lo stilita, fa costruire un palazzo poco distante per poter essere più vicino all'asceta, che, sul solco della tradizione siriaca, mostrava la «tremenda» libertà degli angeli, la possibilità per l'uomo di «riconquistare in una certa misura l'angelica condizione di Adamo nel paradiso perduto» [53]. Non solo: egli ricambia i favori elargiti dal santo con la disposizione della traslazione delle reliquie di Simeone in un *martyrium* fatto costruire a nord della colonna di Daniele [54] e dell'edificazione di un monastero, ai piedi della colonna, per accogliere i discepoli del santo e i pellegrini [55].

Se è discepolo, Leone però è nel contempo *maestro* dell'asceta, esercitando un ruolo di contenimento rispetto agli eccessi indisciplinati di Daniele, che rischiano di metterlo in pericolo di vita; questo è evidente in un'altra scena ad alto tasso thaumatico in cui il corpo dello stilita si fa tutt'uno con l'ambiente di cui partecipa:

[51] *VA* 44.

[52] *VA* 2.

[53] P. Brown, *La società e il sacro nella tarda antichità*, trad. it. di L. Zella, Torino 1988, 304. Per quanto riguarda questo aspetto dell'ascesi siriaca, cfr. P. Bettiolo, *Adamo in Eden e la liturgia celeste: temi della meditazione cristiana nella Siria del V secolo, tra Afraate e il Liber Graduum*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 37/1, 2001, 3-27. La bibliografia sul monachesimo siriaco è naturalmente sterminata: mi limito qui a rinviare a V. Berti, *Il monachesimo siriaco*, in G. Filoramo (a cura di), *Il monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, 139-192. Cfr. anche R. Alciati (ed.), *Norm and Exercise. Christian Asceticism between Late Antiquity and Early Middle Ages*, Stuttgart 2018.

[54] A proposito delle reliquie di Simeone, che altre fonti sostengono siano rimaste ad Antiochia nonostante il tentativo dell'imperatore Leone di portarle a Bisanzio: cfr. già Delehaye, *Les Saints Stylites*, cit., LVI: «Quant à la difficulté d'accorder avec d'autres renseignements le récit de la translation des reliques de S. Syméon Stylite à Constantinople, elle n'est pas insurmontable. Il n'est pas nécessaire d'admettre, dans un pays où la division des corps saints n'était pas regardée comme un sacrilège, que l'on n'a pu enrichir la capitale sans dépouiller complètement Antioche». Cfr. inoltre Lane Fox, *The Life of Daniel*, cit., 193-195 e A. Eastmond, *Body vs. Column: the Cults of St Symeon Stylites*, in L. James (ed.), *Desire and Denial in Byzantium*, Aldershot 1999, 87-100.

[55] *VA* 57.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

> L'anno dopo si scatenò una tempesta così insostenibile che la cocolla di pelle del santo, a causa dei venti sferzanti divenne leggera come il lino; poi il vento strappò al santo anche quel cencio consumato, scagliò la tunica lontano in una gola, e il santo rimase esposto alla neve tutta la notte. E poiché i venti più aspri gli percuotevano il volto, finì per assomigliare a una colonna di sale – ὥσπερ στήλην ἁλός –. Quando giunse il mattino, non era possibile trascinare verso di lui neanche la scala, per l'estrema violenza della tempesta, ed egli rimase così, quasi un cadavere senza soffio di vita – ἔμεινεν οὕτως καὶ λοιπὸν ἄπνους νεκρὸς σχεδὸν ἦν –. Quando, per misericordia divina, tornò il sereno, portarono la scala, e videro che i capelli e i peli della barba, diventati ghiaccioli, si erano incollati al corpo e il viso, coperto dal ghiaccio a guisa di una lastra di vetro, non era più visibile, ed era assolutamente incapace di parlare e di muoversi. Allora portarono di corsa recipienti di acqua tiepida e grosse spugne, lo riscaldarono pezzo a pezzo, e con fatica lo misero in condizione di parlare [56].

Colonna di sale sulla colonna, divenuto di ghiaccio tanto da non essere più riconoscibile, incapace di parlare e di muoversi, Daniele si riduce quasi ad un ἄπνους νεκρός, un cadavere senza soffio di vita, confuso con l'ambiente di cui partecipa.

Recuperato alla vita da Dio e dai suoi discepoli, viene redarguito dall'imperatore che propone d'erigere un rifugio sopra la colonna, scandalizzato all'idea che il santo rimanesse nudo e senza tetto: Daniele era degno di una corona in cielo [57] ma non poteva uccidersi «tutto d'un colpo»: «Dio infatti ti ha donato a noi come un frutto» [58]. Convinto dalle parole dell'imperatore, Daniele non rimarrà più esposto alle intemperie; Leone dal canto suo non cesserà più di vantarsi di fronte ad ogni visitatore straniero, re o ambasciatore che fosse, della presenza del santo, esibendolo loro e proclamando i "combattimenti" dell'asceta [59]: imperatore e santo, l'uno e l'altro presentati come portatori di una *lampra politeia* che illumina i recessi di quella tenebra, di cui i templi pagani rappresentano un monito permanente.

Conclusioni

Nella *VA*, la *persona* dello stilita, messa in scena in spazi ad alto tasso *thaumatico*, compreso quello memoriale della biografia che la celebra, non è mai concepibile come una monade isolata, ma come un soggetto che, attraverso la rete densa delle relazioni con altre *persone* umane ed extraumane – divine, diaboliche, animali che siano –, contribuisce a definire il mondo: questo non si presenta come lo sfondo già dato su cui esse operano ma come il frutto di un'interazione continua in cui le zone di confine paiono a volte invalicabili e talvolta estremamente porose e attraversabili dal santo. Il corpo di

[56] *VA* 52-53.

[57] Anche nelle parole messe in bocca all'imperatore è evidente l'insistenza del biografo sulla simbologia del martirio, già ampiamente richiamata nel prologo.

[58] *VA* 54.

[59] *VA* 54. Tema esplicitato del resto quando si racconta che il re dei Lazi, Gubazo, si recò dall'imperatore che lo accompagnò dal santo e, vedendo quello spettacolo straordinario – ἰδὼν τὸ ξένον θέαμα – disse: «Ti ringrazio, Re celeste, perché tramite l'imperatore terreno mi hai reso degno di contemplare grandi misteri: mai sulla terra ho visto qualcosa di simile»: *VA* 51.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Daniele può confondersi con gli elementi tanto da farsi ghiaccio per poi tornare carne ma può anche frantumarsi in frammenti asportabili, in reliquie *in vivo*, come quando concede alla patrizia Eraide di avvolgere il proprio piede – disgregato dalla ferita tanto che la pianta si era staccata dall'astragalo – in una benda e questa stessa in dono [60]; o come quando i suoi discepoli, una volta morto Daniele, ne trovano il corpo *liquefatto*, le ginocchia piegate al petto, le cosce "fuse" ai talloni e ai polpacci, per poi ricomporlo a forma umana perché fosse esposto agli occhi di tutti legato alla panca issata dritta sulla colonna [61]. A farsi annuncio di salvezza, a incorporare fino alla fine la buona novella del Cristo che s'incarna, patisce, muore e risorge.

Abstract
Stylitism, as an ascetic *bios* entailing *stasis* on the top of a pillar or on several pillars of increasing height, conquered the heart of the empire, the Byzantium *banlieue*, where none other than the Emperor Leo I had ordered the erection of the most impressive of columns for the benefit of Daniel the Sylite (5th Century CE). Here, we focus especially on *The Life of Daniel the Stylite*: indeed, the *Life* provides exceptional glimpses into the role of *(un)disciplined* ascetic bodies and performance in renewing the world and the public space.

Résumé
Le stylitisme, où l'ascète passe sa vie au sommet d'une colonne ou de plusieurs colonnes de hauteur croissante, a conquis le cœur de l'empire, la banlieue byzantine, où nul autre que l'empereur Léon Ier avait ordonné l'érection du plus impressionnant des colonnes au profit de Daniel le Sylite (Ve siècle de notre ère). Nous nous concentrons ici plus particulièrement sur *La Vie de Daniel le Stylite*: en effet, la *Vie* offre des aperçus exceptionnels sur le rôle des corps ascétiques (in)disciplinés et de la performance dans le renouvellement du monde et de l'espace public.

Parole chiave: Daniele Stilita, performance ascetica, *thauma*.
Keywords: Daniel the Stylite, Ascetic Performance, Thauma.

Chiara Cremonesi
Università degli Studi di Padova
chiara.cremonesi@unipd.it

[60] *VA* 82.

[61] *VA* 98. Sulla *ricomposizione* del corpo morto di Daniele, mi permetto di rinviare a Cremonesi, *L'ultimo* theama *di un "eroe cristiano"*, cit. e alla bibliografia ivi richiamata.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 69-94

Angelo DI BERARDINO

Dal tempo religioso al tempo secolare

Il poeta americano Ezra Pound, in un lungo canto, che è un monumento all'erudizione storica, scrive: *The temple is holy, because it is not on sale* (= il tempio è sacro, perché non è in vendita). Questa idea viene suggerita anche altrove, nei suoi canti [1]. La stessa cosa si potrebbe dire del tempo. Tale definizione non fa riferimento alla divinità ma solo al valore in sé del tempio, pertanto è una concezione del sacro non religiosa. Nella nostra società il tempo religioso sta scomparendo; tale processo in alcuni paesi è molto più accentuato, in altri di meno, ma è un processo in corso e procede speditamente. Il tempo sociale moderno è sempre più uniforme; esso è soprattutto quantitativo, non qualitativo.

Per questo propongo il titolo – *Dal tempo religioso al tempo secolare* – secondo il suggerimento di alcuni dovrebbe essere – *Dal tempo sacro al tempo profano, oppure al tempo secolare* [2]. In realtà nel latino antico non si usa il sintagma 'tempo sacro', che invece si troverà poi negli autori cristiani del tardo medioevo. Invece si parla del tempo religioso. Tra i due termini 'profano' e 'secolare', ho preferito il secondo in seguito ai numerosi studi di Robert Markus [3]. Seguendo la definizione di Trebazio, riportata da Macrobio, andrebbe benissimo anche l'uso di 'profano': *Trebatius profanum id proprie dici ait 'quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conuersum est'* (*Sat.* 3,3,4) [4]. Questa definizione si adatta perfettamente a quanto voglio dire. Il *fanum* è il luogo – o il tempo nel nostro caso – dove si incontra la divinità (*unde fata petuntur*) [5], il profano – di fronte al tempio – è il luogo dove non si va a incontrare la divinità: i due

[1] E. Pound, *Canto* 97, *I Cantos*, Milano 2011, 1284; cfr. *Canto* 92, 1192: That the Pontifex ceased to be holy – that was in Ceasar's time – who was buggar'd, and, of course, they worshiped the emperor.

[2] Agostino usa questa espressione in *rhet.*: *Quando temporis significationem habet; velut interdiu ac noctu, sacro ac in inreligioso die.*

[3] *Saeculum: history and society in the theology of St Augustine*, Cambridge 1988; *The end of ancient Christianity*, Cambridge 1990 (trad. it., *La fine della cristianità antica*, Roma 2010); *The secular in Late Antiquity*, in E. Rebillard, C. Sotinel (ed.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Roma 2010, 353-361.

[4] Trebat. Gell., *relig.* 1, fr. 1 Huschke. Il giurista e politico Trebazio Testa è vissuto nel primo secolo a.C.; delle sue opere restano frammenti.

[5] Asconio Pedanio, in Cic., *Verr.* 2,1,54: *Fanum, religiosissimum templum, unde fata petuntur.*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

significati – sacro e profano – non si oppongono e non sono in conflitto tra di loro, ma sono qualitativamente differenti.

Il mio contributo ha la forma di un *excursus*. Pertanto, non è possibile fermarsi sui dettagli delle varie tematiche. Esso si articola in quattro parti: nella prima presento una distinzione fondamentale in relazione al tempo sociale e pubblico, la quale vale anche per il tempo personale e privato nell'ambito famigliare, oppure di un gruppo o di un'associazione; nella seconda parte parlo del tempo religioso nel mondo ebraico, in quanto tale concezione ha avuto influsso sulla visione cristiana; poi nella terza tratto del tempo religioso romano; nella quarta parte svolgo il secondo aspetto del mio titolo, cioè tratto della trasformazione della concezione del tempo vissuto nel cristianesimo. Termino con una breve conclusione.

Prima di procedere accenno brevemente all'uso del termine 'tempo'. La lingua inglese distingue tra *time* – fenomeni temporali, in latino *tempus* – e *weather* – fenomeni atmosferici –, distinzione che non esiste in italiano e in molte altre lingue. Nel nostro linguaggio il termine 'tempo' ha moltissimi significati [6]. Il *Grande Dizionario* Battaglia ne elenca una trentina [7], ma possiamo aggiungere ancora moltissimi altri, talvolta molto diversi tra di loro mediante una specificazione. Nel linguaggio comune esso indica: durata, frazione, limite, unità temporale, misura, dilazione, presente/passato/futuro, il clima con vari aggettivi, calendario, stagione, condizioni atmosferiche, opportunità, circostanze, nella musica, ritmo, movimento, una parte della testa (*tempora*; italiano: temporale, plurale le tempie; inglese *temple*), ecc. Per il latino è la stessa cosa. Uno studioso polacco ha appena pubblicato una ricerca preliminare sul termine *tempus* nel latino polacco medievale, segnalandone ben 95 significati. Giustamente osserva che il termine è polisemico e le «concezioni metaforiche del tempo sono simili a quelle già conosciute nel latino classico» [8].

Tempo quantitativo, tempo qualitativo, tempo sociale

Attualmente prevale una concezione quasi esclusivamente quantitativa del tempo sociale e pubblico, per cui ci si preoccupa della quantità e della precisione a scapito di una concezione qualitativa [9]. Siamo ossessionati dalla precisione fino ai nanosecondi. Nella prassi, il tempo ha anche un valore qualitativo. Il contesto temporale vissuto dai protagonisti conferisce significato agli atti e alle situazioni. Il medesimo atto personale o sociale ha differenti significati, talvolta totalmente diversi, in relazione al tempo. «Il semplice atto di mangiare, per esempio, ha in un giorno di digiuno un significato

[6] R. Cipriani, *The Many Faces of Social Time*, Time and society 22, 2102, 5-55 (spec. 23).

[7] S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, 20, Torino 2005.

[8] N. Krzysztof, *Tempus in Polish Medieval Latin. A Conceptual Metaphor Approach*, Archivum Latinitatis Medii Aevi 4, 2016, 111-125.

[9] E. Zerubavel, *Ritmi nascosti. Orari e calendari nella vita sociale*, Bologna 1985 (ed. or. Chicago 1981), capitolo secondo; M. Colleoni, *I tempi sociali. Teorie e strumenti di analisi*, Roma 2004; G. Crow, S. Heath, *Social Conceptions of Time. Structure and Process in Work and Everyday Life*, Houndmills 2002.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

interamente differente da ogni altro giorno» [10]. Il tempo quantitativo o matematico è omogeneo e misurabile secondo parametri matematici, non è misurabile quello qualitativo. Questo dipende dalla valutazione soggettiva di un individuo, di un gruppo o di una società. Il giorno delle nozze per una coppia ha un forte valore qualitativo; un primo incontro importante resta impresso nella memoria per sempre. Il mondo interiore conferisce significato e valore al tempo vissuto. Agostino usa una efficace espressione: *Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora* (*serm.* 80,8). Il tempo qualitativo non può essere misurato, ma soltanto valutato approssimativamente a seconda dell'importanza di esso per le singole persone o per una comunità. Anche il diritto regola la *qualitas*. Per esempio, il diritto romano stabilisce un periodo di lutto, durante il quale non è possibile risposarsi (*tempus lugendi*) [11]. Nel diritto romano si parla anche di tempo legittimo (*tempus legitimum*) [12].

Il tempo qualitativo potrebbe essere espresso, ma solo in modo molto approssimativo, anche con il termine *kairós*. Lo studioso canadese, Charles Taylor, nel suo importante libro *L'età secolare* [13], usa questo termine per qualificare il tempo. Ancora meglio fa Roberto Cipriani in un recente articolo sul tempo sociale [14]. I termini greci di *chronos* – tempo sequenziale, cronologico – e di *kairós* – momento giusto opportuno – esprimono le due caratteristiche. Il *kairós* è il tempo intermedio durante il quale accade qualcosa di speciale; è il tempo qualitativo [15]. Corrisponde all'*Ecce nunc tempus acceptabile* di Paolo (2Cor 6,2). In greco si usa anche *aión*, che corrisponde all'*aevum* latino [16].

Il tempo sociale non è omogeneo, ma presenta tante connotazioni in relazione al contesto del vissuto. Il tempo matematico, quello scandito dall'orologio, è omogeneo; quello qualitativo è eterogeneo. Tale aspetto si manifesta in modo particolare nel tempo religioso. Cito Mircea Eliade: «Per l'uomo religioso il tempo non è, più dello spazio, omogeneo e continuo. Vi sono intervalli di tempo sacro, cioè il tempo delle feste […]. Inoltre, vi è il tempo profano, ossia la normale durata temporale di tutti quegli atti che non hanno un significato religioso» [17].

La *qualitas* del tempo regolava le azioni umane collettive nel mondo antico, specialmente in quello ebraico e in quello romano. Un evento doveva essere collocato o nel tempo profano oppure nel tempo religioso. La suddivisione era talmente importante che nel tempo religioso gli atti giuridici – giudizi, processi, atti di compravendita, di

[10] Zerubavel, *Ritmi nascosti* cit., 151.

[11] A. López Pedreira, *"Tempus lugendi" y "Secundae nuptiae" en Derecho Romano*, Revista Internacional de Derecho Romano 11, 2013, 332-377.

[12] DIG. 24,1,24; CTh 15,14,9.

[13] C. Taylor, *L'età secolare*, Milano 2009 (ed. or. Cambridge-Londra 2007).

[14] Cipriani, *The many faces* cit., 5-55.

[15] O. Cullmann, *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich 1946 (*Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965); P. Tzamalikos, *The Concept of Time in Origen*, Bern 1991, 312-325.

[16] Cipriani, *The many faces* cit., 23-25; R. Cipriani, *Sociologie del Tempo tra Crónos e Kairós,* Roma 1997.

[17] M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino 2008, 60.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

manomissione, ecc. – non erano validi. La distinzione è molto importante per il mondo pagano, ancora di più per gli ebrei: nel sabato e nei giorni festivi importanti. Per citare un esempio: quando Costantino concesse la possibilità della manomissione degli schiavi in chiesa nella domenica, in ambiente pagano sorse una rilevante difficoltà, perché era stata dichiarata giorno, nel quale non erano ammessi atti giuridici (CTh 4,7,1). Lo stesso Costantino concesse che per la manomissione, essendo un atto positivo, si potessero redigere atti giuridici, altrimenti non validi (CTh 2,8.1). L'imperatore stava rispondendo alle perplessità di Elpidio e a tanti altri governatori che seguivano la normativa tradizionale [18]. Nel testo di queste due disposizioni – sarebbe utilissimo sapere chi le ha redatte – emerge una nuova concezione del tempo giuridico: anche se il *dies solis* non è un *dies iuridicus*, pur essendo un *dies festus*, la manomissione e l'emancipazione sono permesse. Vedo in questa disposizione una nuova visione del *dies festus*, che non è più un giorno per gli dèi, ma pur tuttavia si compiono atti religiosi (*maxima votiva*).

Lo spessore della *qualitas* del tempo varia, a seconda dell'importanza che gli si attribuisce in determinate circostanze. Esso può essere minimo – salutare una persona, oppure massimo, come avviene per il sabato ebraico. Il libro dell'Ecclesiaste (Qohelet) spiega in dettaglio la differenza dei tempi, in particolare nel capitolo terzo che inizia con *omnia tempus habent* [19]. L'uomo è il protagonista del tempo qualitativo: egli deve valutare e distinguere il valore e il significato dei vari momenti. Nell'AT emerge dappertutto l'aspetto qualitativo del tempo vissuto, creato da Dio e sottomesso a lui, sempre e in ogni circostanza. Inoltre, esso è connesso, almeno per gli studiosi moderni, con la storia della salvezza, una categoria questa non facile da precisare. Il libro del Qohelet si è occupato del tempo in modo esplicito e in modo diverso dalla visione tradizionale. Dio stesso ha determinato il tempo per ogni cosa e per ogni atto umano: «Per ogni cosa c'è il suo momento, il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo. C'è un tempo per nascere e un tempo per morire» (Eccl. 8,1-2).

Ma chi decide sul suo valore qualitativo? Per la tradizione ebraica è stato Jahvè stesso. «Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto» (Gn 2,3). L'osservanza costituisce uno dei comandamenti ed è causa di salvezza; la sua inosservanza è ragione di rovina per il suo popolo.

Oppure, presso altri popoli, qualche divinità stabiliva il tempo qualitativo. A Roma la qualificazione del tempo veniva stabilita dal senato, oppure dalle autorità in carica. L'introduzione di nuove divinità con i loro giorni celebrativi era stabilita dal sentato. In ogni città, sia in Oriente che in Occidente, le autorità cittadine e il senato locale controllavano e organizzavano il culto ufficiale, che era un fatto della comunità in quanto tale. Non si potevano introdurre culti stranieri. Tertulliano afferma che esiste un principio legale per cui solo il senato può consacrare una divinità: per esempio una divinità di un'altra città può essere riconosciuta per i romani, in altre parole riconoscere ufficialmente il culto (*apol*. 5,1). Cicerone riferisce una legge antica: *separatim nemo habessit*

[18] CTh 2,8,1.
[19] M. Bundvad, *Time in the Book of Ecclesiastes*, Oxford 2015.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos (*leg.* 2,8,9)[20]. Cioè nessuno poteva avere o venerare dèi per conto proprio: questi dovevano essere riconosciuti ufficialmente dalle autorità. Anche nelle società civili moderne, le autorità stabiliscono i giorni festivi e quindi la qualità del tempo pubblico.

La ricerca sociologica attuale ha messo in rilievo l'importanza dell'organizzazione sociale del tempo pubblico, che viene studiato per offrire maggiore efficienza al funzionamento della vita di una nazione[21]. Per esempio, l'organizzazione dei turni di lavoro permette lo svolgimento ordinato della vita sociale: nei trasporti, negli ospedali, negli uffici, nella sicurezza, ecc. La sincronizzazione dei compiti delle persone e delle attività diventa indispensabile per l'efficienza. Gli antichi monasteri, come nell'esercito, hanno sviluppato una perfetta scansione del tempo della comunità.

Nel mondo attuale, la creazione di un tempo universale mediante il calendario e l'orologio fino ai nano secondi – oggi per necessità tutti sono costretti a seguire il calendario giuliano-gregoriano – conduce ad unificare il tempo degli uomini. In tale contesto la religione viene sempre più marginalizzata come regolatrice della vita collettiva e non fornisce più la griglia della sua strutturazione. Ben diversa la situazione dell'antichità. Ogni popolo, o meglio ogni città, seguiva i suoi ritmi temporali sociali e religiosi, che conferivano una identità alla comunità e ai singoli. La religione era la regolatrice della vita collettiva, delle norme di inclusione o di esclusione, che si manifestavano nell'osservanza del culto pubblico.

Emile Durkheim ha presentato il tempo vissuto come una creazione collettiva e una categoria di pensiero[22]. Da allora il concetto di 'tempo sociale' è stato molto sviluppato e studiato[23]. Esso viene applicato anche allo studio della storia. Sufficiente ora riferirsi agli studi de Jacques Le Goff per il Medioevo. L'argomento è di tale importanza per la società moderna nelle sue varie articolazioni che gli studi e le ricerche si moltiplicano. Menziono solo la rivista dal titolo *Time and Society*.

Ho accennato al tempo sociale perché strettamente connesso con il tempo religioso. Esso potrebbe riguardare anche un gruppo, un'associazione, oppure, nel nostro caso, le piccole comunità cristiane dei primi secoli, le quali avevano il loro ritmo. A partire dal secondo secolo i cristiani[24] sviluppano anche un loro calendario, diverso e distinto da quello pagano, incentrato sulla Pasqua, la Pentecoste, le domeniche e alcune commemorazioni di martiri[25]. Essi, secondo Tertulliano, avevano i loro calendari e la loro scansione del tempo, non dovevano seguire quello della società in cui vivevano. Per le

[20] F. Sini, Sua cuique civitati religio. *Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Milano 2001.

[21] V. D'Alessandro, *La costruzione sociale del tempo. Convenzioni e usi collettivi del tempo dalla società premoderna alla postmoderna*, Roma 2002; Crow, Heath, *Social Conceptions of Time* cit.

[22] E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Torino 2005.

[23] O. Klein, *Social Perception of Time, Distance and High-Speed Transportation*, Time and Society 13, 2004, 245-263.

[24] A. Di Berardino, *L'emergere della festa domenicale in epoca prenicena*, in M. Barba (a cura di), *"O giorno primo ed ultimo"*, Roma 2005, 109-128.

[25] Tert., *coron.* 13,4: *Sed tu, peregrinus mundi huius et ciuis ciuitatis supernae Hierusalem, – «Noster, inquit, municipatus in caelis», – habes tuos census, tuos fastos, nihil tibi cum gaudiis saeculi, immo contrarium debes*. cfr. *ieiun*. 13,6; *adv. Marc*. 4,3,4; *idol*. 14,7.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

scadenze fisse di tali celebrazioni sorgevano difficoltà di orario, per cui erano costretti a riunirsi normalmente prima dell'alba [26]. I pagani sapevano che i cristiani osservavano la domenica, anzi per questo alcuni pensavano che essi adorassero il sole, per l'uso dell'espressione *dies solis* e per riunirsi in tale giorno (Tert., *nat*. 1,13,1-5). Oggi, la grande velocità nelle comunicazioni di vario tipo ha accorciato il tempo, che si è enormemente ristretto.

Il tempo nella vita degli ebrei

L'appassionato libro di Abraham Joshua Heschel sul sabato spiega in modo profondo il significato del tempo nella tradizione ebraica: «L'ebraismo è una religione del tempo che mira alla santificazione del tempo. A differenza dell'uomo dalla mente spaziale per il quale il tempo è invariato, iterativo, omogeneo, e tutte le ore sono simili, senza qualità, gusci vuoti, la Bibbia sente il carattere diversificato del tempo. Non ci sono due ore uguali. Ogni ora è unica e l'unica data al momento, esclusiva e infinitamente preziosa» [27]. E osserva che mentre le altre feste sono connesse con la luna (Pasqua ecc.), il sabato è indipendente.

Tutti parlano del sabato e della sua radicale importanza nella vita di ogni ebreo osservante. Invece la concezione del tempo nell'AT è molto varia a seconda dei libri e pertanto del momento storico in cui essi furono scritti [28]. Anche i termini usati – e sono diversi – hanno importanza. Il tempo è significativo in quanto dipende da Dio. In alcuni testi emerge una concezione del tempo ciclico, come nell'Ecclesiaste. Secondo il Pidoux non esiste una sola concezione biblica del tempo, ma diverse [29]. Tuttavia, la caratteristica fondamentale è che lo scorrere del tempo è scandito dall'alternarsi del tempo ordinario e quello festivo. Questo tempo è speciale, e del tutto speciale è lo Shabbat, "giorno santo e giorno benedetto" (*Libro dei Giubilei* 2,27), concetto ripetuto più volte, in quanto esso «è il più santo di ogni altro giorno». Chi l'osserva è santo e benedetto. L'osservanza del sabato è la preoccupazione principale del suo autore, che per primo offre una lista di opere proibite e permesse (capp. 2,17-32 e 50,6-13).

Sia permessa una considerazione preliminare sull'osservanza del sabato. Non conosciamo molti suoi dettagli sulla sua osservanza per il periodo antico da parte di tutti i gruppi giudaici e neanche al tempo di Gesù, perché le prescrizioni rabbiniche possono essere sorte posteriormente [30]. Non è possibile ricostruire i dettagli sull'osservanza del

[26] Cfr. Plin., *epist*. 10,96,7; Tertulliano che parla degli *antelucani coetus* (*coron*. 3,3); Cipriano scrive: *Nos autem resurrectionem Domini mane celebramus* (*epist*. 63,16,2, ed. Clarke).

[27] A.J. Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, New York 1951, 8.

[28] M. Perani, *La concezione ebraica del tempo: appunti per una storia del problema*, Rivista Biblica 23, 1978, 93-242; M. Perani, *La concezione del tempo nell'Antico Testamento*, Sacra Doctrina 26, 1978, 401-421.

[29] G. Pidoux, *À propos de la notion biblique du temps*, Revue de Théologie et de Philosophie 2, 1952, 120-125.

[30] L. Doering, *Schabbat: Sabbat halacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, Tübingen 1999. Un esempio: il *Libro dei Giubilei* non permette rapporti sessuali, invece verranno permessi dai rabbini.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

sabato al tempo di Gesù con i testi del quinto e sesto secolo del Talmud babilonese, come è avvenuto spesso [31]. Un esempio: Gesù e i suoi discepoli sono in cammino verso la Galilea e, avendo fame, strappano delle spighe: «In giorno di sabato Gesù passava per i campi di grano, e i discepoli, camminando, cominciarono a strappare le spighe. I farisei gli dissero: vedi, perché essi fanno di sabato quel che non è permesso?» (Mc 2,23-24; Mt 12, 2; 6,1-5). Anzitutto camminano per i campi fuori del contesto abitato e quanto a lungo camminano? Era permesso allora camminare per lunghe distanze? I discepoli strappano le spighe sicuramente seguendo l'insegnamento di Gesù. Gesù opera molte guarigioni proprio di sabato. Per alcuni l'atto non è un vero lavoro, perché la guarigione avviene mediante la parola [32]. Egli ordina ad un guarito di prendere e portare il suo lettuccio sulle spalle (Gv 5,8). L'atteggiamento di Gesù, il Messia, è conseguenza del precetto dell'amore, che aiuta i sofferenti e pertanto esprime l'esigenza etica della volontà di Dio: una manifestazione salvifica del regno di Dio. Gesù non esige l'abolizione del sabato, che osserva in modo diverso dai farisei e da altri gruppi e in modo non legalistico. Ma non tutti osservano il sabato allo stesso modo.

Anche le prescrizioni dei lavori proibiti o permessi hanno una storia. Comunque, il giorno del sabato è il più sacro e santo di tutte le feste; è un dono di Dio ricolmo di benedizioni; è il segno dell'alleanza tra Dio e il suo popolo. Nella creazione solo del settimo giorno viene detto che «Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò» (Gn 2,3). Esso è il giorno sacro e santo per eccellenza e santifica gli osservanti. Il riposo dal lavoro è imitazione di Dio. «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio […] Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro» (Es 20.8-11; cfr. Dt 5,12-15: liberazione dall'Egitto). L'osservanza doveva essere dal tramonto del sesto giorno al tramonto del settimo giorno (*Neemia* 13,19, cfr. Lev. 23,32). Il culto collettivo del sabato non era prescritto per la comunità in generale. I riti cultuali nel Tempio erano svolti dai sacerdoti. Le persone normali osservavano il culto familiare e il riposo centrato nelle case.

Secondo alcuni testi dell'AT, l'osservanza del sabato era molto rigorosa, non solo per le persone – uomini, donne, schiavi, bambini – ma anche per gli animali: «Chiunque farà un lavoro di sabato sarà messo a morte» (Es 31,15) [33]. Le ragioni addotte sono di carattere religioso e sociale. Per l'Esodo la ragione è il ricordo della creazione, quando Dio si riposò e benedisse il sabato [34]. Per il Deuteronomio invece l'osservanza è memoriale della schiavitù in Egitto e della liberazione. Secondo l'AT, i grandi personaggi biblici sono stati osservanti del sabato. Nella storia ebraica la salvezza del popolo di Israele era collegata all'osservanza del sabato (Jer. 17,21-22 e 27). L'inosservanza

[31] E. Lohse, σάββατον, *Grande Lessico de Nuovo Testamento*, 11,1020-1104.

[32] J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking Historical Jesus*, II, New York 1994, 683, a proposito del miracolo della mano secca (Mc 3,1-6), perché Gesù non compie alcuna azione. Tale opinione non è condivisa da S.-O. Back, *Jesus and the Sabbath*, in T. Holmén, S.E. Porter (ed.), *Handbook for the study of the historical Jesus*, Leiden 2011, 3, 2597-2633, (spec. 2610-2613).

[33] *E.g.*: Es 35,2; Es 5,23; Es 34,21; Es 35,3; Nm 15,32-35.

[34] D.C. Timmer, *Creation, tabernacle, and sabbath*, Göttingen 2009.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

diventa la mancanza di lealtà verso Dio. Ma gli ebrei lo hanno profanato (Ezech. 20,12-16; 22,26). Al ritorno di Babilonia il rispetto per il sabato ha portato a una maggiore precisazione delle prescrizioni. Queste verranno maggiormente dettagliate e discusse fino ai minimi dettagli dai rabbini dopo la distruzione del Tempio. Non solo il lavoro in generale, ma tantissime altre attività connesse con esso, fino ai minimi dettagli. Per esempio, che una donna non doveva guardarsi allo specchio di sabato, perché potrebbe avere la tentazione di strapparsi un capello bianco, un lavoro proibito. Oggi come allora, l'osservanza non è praticata da tutti allo stesso modo. Un intero trattato del Talmud è dedicato al sabato. Esso trova complemento in una raccolta di leggi del XVI secolo che determinano meglio le osservanze (*Shulchan Aruck*, capp. 242-253) [35].

L'osservanza del sabato, dopo la distruzione del Tempio, è uno degli elementi principali dell'identità ebraica, specialmente fuori della Palestina. Il sabato costituisce il tempo sacro tra due settimane; l'unico giorno ad avere un nome, gli altri hanno un numero, poiché si contano a partire dal sabato [36]. Tale sistema di numerazione indica la distanza temporale dal sabato e pertanto esprime un approccio quantitativo. Nella stessa settimana abbiamo il tempo quantitativo e quello qualitativo. Tutte le prescrizioni sul sabato – quello che si deve fare e quello che non si deve fare – non intendono proibire alcune attività, ma mettere in risalto la specificità del sabato e la sua radicale distinzione dagli altri giorni della settimana. Esso è un giorno gioioso per eccellenza e implica anche godere delle cose materiali; non mostrare segni di lutto; comportarsi, parlare e vestirsi in modo diverso con abiti festivi. Soprattutto si celebra nelle famiglie con moltissimi dettagli, alcuni usati solo per il sabato. Una efficace illustrazione viene data dallo scrittore e poeta ebreo Haim Nachman Bialik (†1934), in maniera umoristica, nel suo racconto *Il venerdì corto* [37].

Se il sabato cade in giorno di digiuno, questo va spostato, eccetto nel giorno del Yom Kippur. Il tempo del sabato è così sacro che va protetto in ogni modo ed è totalmente distaccato e separato dal tempo profano. La separazione deve essere precisa nel tempo, nell'inizio e nella fine, prima del reale momento dell'inizio e della fine. La separazione inizia con una cerimonia per entrare nel tempo sacro e termina con una preghiera (*Havdalah*) per uscirne. [38]

Anche le ore hanno una qualità. Molte prescrizioni religiose rabbiniche si possono fare solo di giorno: la circoncisione, suonare lo shofar, mettersi i filatteri (*tefillin*), imposizione delle mani, sacrifici, testimoniare e giudicare, ecc [39]. Nell'ambito religioso il tempo diurno e notturno ha una caratteristica non quantitativa ma qualitativa, per cui le diverse ore del giorno e della notte hanno significato differenziato.

Nessuna cultura – o religione – ha tante prescrizioni per indicare la *qualitas* del tempo, come quella ebraica. Non è possibile specificare le tante connotazioni di suppellettili,

[35] Traduzione italiana, Milano 2010.

[36] E. Zerubavel, *Ritmi nascosti* cit., 166-168.

[37] *The Short Friday Tel Aviv*, Hashaot 1944, in N. Ausubel (ed.), *A Tresury of Jewish Humor*, Garden City, 1956, 59-73. Cfr. Zerubavel, *Ritmi nascosti* cit., 52-56.

[38] E. Zerubavel, *Ritmi nascosti* cit., 178-184.

[39] *Encyclopaedia Judaica* 5,1375.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

vestiti, atteggiamenti, preghiere, cibi e altro che qualificano certi tempi (sabato, celebrazioni come Pasqua, Yom Kippur o Tish b'Av, ecc.). In tale giorno erano permessi anche i rapporti sessuali [40]. L'importanza del sabato si evince anche dal fatto che era non solo giorno di riposo, ma anche di frequenza della sinagoga, dell'ascolto delle letture bibliche e delle istruzioni. Dopo la distruzione del Tempio nell'anno 70 d.C. la sinagoga diventa il centro della vita religiosa, culturale e sociale del giudaismo rabbinico. Avviene anche un fenomeno incredibile nel periodo anteriore per contaminazione: anche alcuni pagani cominciano ad avere un certo rispetto per il sabato e si astengono da alcune attività.

Tempo religioso romano

Una storia davvero straordinaria, quella del calendario romano creato da Giulio Cesare; nella versione riformata da papa Gregorio esso ancora oggi regola la vita di molti popoli; ma anche la forma originale viene ancora usata. Ufficialmente non tutti lo usano, ma nella pratica viene adoperato per le attività nel mondo globalizzato, dove tutto il tempo è sincronizzato fino ai nano secondi. Nel mondo tardoantico è stato rifiutato dagli ebrei e poi dai musulmani, ma oggi da tutti viene usato per molte attività secolari e internazionali, escluso per il mondo religioso di alcune confessioni cristiane o non cristiane. Oggi sarebbe impossibile usare il computer, fare una telefonata, viaggiare in areo senza seguire il calendario giuliano-gregoriano.

Il calendario giuliano è il meglio conosciuto di quelli antichi, perché si conservano anche riproduzioni esposte nelle pubbliche piazze. I calendari romani (i *Fasti*) portano alcune indicazioni. Le lettere dell'alfabeto: A-H (= 8) servivano per indicare quando si tenevano le nundine (pertinenti a 9 giorni), giorni di mercato, che cadevano ogni nove giorni, escludendo i giorni di partenza e di arrivo l'intervallo era di sette giorni. Le nundine avevano importanza commerciale, ma anche civile perché la gente andando in città poteva informarsi. Per questo motivo una legge doveva restare esposta per tre mercati nel foro [41]. Nei calendari dipinti ci sono altre lettere: C (*comitialis*, cioè si possono tenere le assemblee); F; N; NP. Secondo la giurisdizione i giorni sono qualificati: *[F]asti* e *[N]efasti* (non era permesso *ius dicere* [42]). La sigla *NP* è molto discussa. Oggi si pensa che vada sciolta in questo modo: *N(efas) P(iaculum)*. Rüpke conclude: «L'elemento religioso non sta nella N, ma solamente nella P; soltanto questo denota il punto quando i *pontifices* vengono coinvolti nelle loro funzioni come specialisti del *piaculum*» [43].

[40] Zerubavel, *Ritmi nascosti* cit., 160-162.

[41] Oggi resta un ricordo per le pubblicazioni matrimoniali esposte per tre settimane.

[42] Amministrare oppure no la giustizia. *Fas*: ciò che dio permette; *nefas:* ciò che proibisce. *Fas* si oppone o si differenzia da *ius*: cioè la legge morale di origine divina, mentre *ius* è la legge creata dagli uomini. Cfr. F. Sini, *Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano:* Pax deorum*, tempo degli Dèi, sacrifici*, Diritto&Storia 5, 2006 (http://www.dirittoestoria.it/tradizione/F.%20Sini%20-%20Uomini%20e%20D%E8i%20%20nel%20sistema%20giuridico-religioso%20roman.htm). Tito Livio scrive che la distinzione risale al re Numa Pompilio (*Prima Decade* 19). Cfr. G. Turelli, Fetialis religio. *Una riflessione su religione e diritto nell'esperienza romana*, in S. Randazzo (a cura di), *Religione e Diritto romano. La cogenza del rito*, Tricase 2014, 449-493.

[43] J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the* Fasti, Chichester-Malden Mass. 2011, 52.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Dies fastus (plurale *dies fasti* o solo *fasti*) è riferito ai giorni in cui i pretori potevano pronunziare (*fari*) le tre parole: *do, dico, addico*, cioè amministrare la giustizia [44]. L'elenco di questi giorni, importante per lo *ius civile* e per l'intera vita pubblica, era in mano ai pontefici nel periodo repubblicano e accessibile solo ai patrizi, che conservavano l'elenco. Secondo il culto i giorni erano: *dies festi* e *profesti* oppure *intercisi* [45]. Secondo la vita civile erano *Feriae* e *dies* non *feriati* (*negotiosi*). Siccome i giorni di *feriae*, spesso erano dedicati al culto, avveniva una sovrapposizione di *feriae* e *dies festi*. Ma esistevano anche *feriae* non considerate *dies festi*, e anche esistevano *sacra publica* o *privata* senza *feriae* (anche *privatae feriae* come i *sacra privata*).

Durante l'impero si riducono i *dies festi* [46]. Così si afferma un'altra distinzione: *feriae, dies feriati (feriatici)* (giorni di festa, ludi, *feriae* estive e autunnali, conservate da Marco Aurelio) e d'altra parte *dies iuridici* (*negotiosi; rerum agendarum*). Vi è ancora un'altra distinzione per la *qualitas* dei giorni: i *dies religiosi* (giorni sfortunati, funesti), che abbracciavano vari tipi: *dies atri* [47] (*dies posteri, postriduani* delle calende, none e idi: 36 giorni durante), *dies Alliensis* (18 di luglio).

Le feste pubbliche (*sacra pro populo*) potevano essere celebrate in date fisse (*stativae*), ma alcune potevano essere mobili e dunque non venivano registrate sul calendario. Le *Feriae publicae... stativae sunt aut conceptivae aut imperativae aut nundinae* [48]. Quelle *stativae* (fisse) erano comuni a tutto il popolo e si tenevano in giorni determinati. Le *conceptivae*, feste mobili, annualmente stabilite e annunciate dalle autorità religiose e civili [49]; le *Feriae Imperativae*, erano stabilite caso per caso dalle autorità con lo scopo di speciali *supplicationes* pubbliche in caso di pubblica calamità, per *placare* l'ira degli dei, per ringraziamento o per celebrare un trionfo o per compiere certe offerte alle divinità [50]. Con Augusto, tra i *sacra publica*, vengono introdotte feste riguardanti gli imperatori e le loro consorti: i loro compleanni, anniversari dell'accessione all'impero, imperatori deificati [51]. Le feste imperiali in qualche modo potevano considerarsi come feste 'nazionali' e celebrate dappertutto. Anche queste erano feste strettamente religiose, in quanto in quel tempo non esistevano le feste civili o nazionali, come avviene oggi, cioè con un carattere laico. Le feste, tutte, erano sempre religiose,

[44] Ov., *fast.* 1,1,24.

[45] *Dies intercisus, endotercisus* («nefasti all'inizio e alla fine, ma fasti in mezzo»): Macr., *Sat*. 1,16,2. Nel periodo imperiale tale distinzione perde importanza e poi scompare. Il numero cambia (cfr. Daremberg-Saglio 2,994 n. 5). Marco Aurelio porta i giorni *Nefasti* e *Comitiales* a 230, e questi giorni vengono detti *iuridici* o *iudiciari*.

[46] Cfr. Daremberg 2,176.

[47] Sexti Pompei Festi, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, ed. W.M. Lindsay, Leipzig 1913, 3b, 177: *Dies autem religiosi, quibus, nisi quod necesse est, nefas habetur facere: quales sunt sex et triginta atri qui appellantur, et Allienses, atque hi quibus mundus patet*.

[48] Macr., *Sat*. 1,16,4.

[49] In quanto le autorità *concipiebant* e le annunciavano secondo un certo rituale davanti al popolo.

[50] J.P.V.D. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, New York 1969, 67-71 (elenco delle feste e dei ludi). Le feste erano per gli dèi, non per gli uomini, ma non tutte celebrate allo stesso modo. Alcune esigevano il riposo, A. Bouché-Leclercq, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris 1971, 117-123.

[51] R.O. Fink, A.S. Hoey, W.F. Snyder, *Public Anniversaries in the Roman Empire. The Epigraphical Evidence for their observance during the first three centuries*, Yale Classical Studies 7, 1940, 224-317.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

in quanto erano per gli dei, non per gli uomini, sebbene non tutte celebrate allo stesso modo. Alcune esigevano il riposo [52].

Macrobio riferisce di un dibattito tra i protagonisti dei *Saturnalia* sul carattere religioso di alcuni giorni particolari (*feriae*) e quello che si poteva fare o evitare; era un dibattito dotto e del passato, che faceva riferimento a usanze non più osservate. Il lungo paragrafo 16, del primo libro dei *Saturnalia*, è dedicato alla *qualitas* dei giorni. Egli si basa su Varrone.

Nel periodo imperiale il calendario si evolve secondo i momenti politici con l'istituzione di nuove *feriae*. Si verifica un altro fenomeno: la lenta scomparsa del carattere di ogni giorno tra il primo e il secondo secolo d.C. [53]. Il giurista Gaio, per esempio, deve spiegare il *dies nefastus* come una istituzione non più in uso (Gaio, *inst.* 4,29). Anche la terminologia cambia: non si usa la terminologia precedente *dies nefasti*, ma *dies feriatici* (Vlp., *dig.* 2,12,2; CJ 3,12). I *dies religiosi*: non erano giorni nefasti, ma in essi certe attività erano sconsigliate, per esempio erano inadatti alla celebrazione delle nozze [54]. Basti citare qualche esempio: il *dies alliensis*, un ricordo funesto della sconfitta romana da parte dei galli (18 luglio 390 a.C.). Ammiano (26,1,7) riferisce che Valentiniano non volle essere proclamato imperatore il 24 bis (*bis sexto*) di febbraio, giorno sinistro. Il quarto secolo sembra dominato dall'angoscia dell'astrologia e dal ricorso all'astrologo, che esercitava una professione molto redditizia.

Alcuni giorni, non registrati nei calendari, venivano considerati *religiosi* (36 giorni all'anno), i giorni successivi alle calende, alle none e alle idi, nei quali si evitava di compiere certe attività in quanto erano considerati giorni infausti [55]. Nel calendario del 354 sono indicati anche i *dies Aegyptiaci* (sono 25), considerati giorni funesti; mentre sono soppressi in quello del cristiano Polemio Silvio (PL 13, 676-688). Nei giorni infausti non ci si metteva in viaggio e ci si asteneva da diverse attività. Ambrogio [56] dice che i pagani evitano il quinto giorno del mese lunare (cfr. Verg., *georg.* 1,227: *quintam fuge*) e non cominciano nulla in tale giorno; osservano le varie fasi della luna per iniziare certe attività; evitano anche alcuni giorni "successivi" (*posteri dies*: alle calende, alle none e alle idi) o quelli "egizi". Anche Zenone di Verona critica quelli che tengono conto di questi giorni, alterandone la natura [57]. Agostino afferma che addirittura alcuni si rivolgevano all'astrologo per sapere il giorno adatto per convertirsi al cristianesimo [58]. Una vasta lista di giorni era inclusa nella categoria di *dies atri* oppure *dies vitiosi*.

[52] J. Rüpke, *La religione dei Romani*, Torino 2004, 211.

[53] J. Rüpke, *La religione dei Romani* cit., 147-148.

[54] C. Fayer, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari.* Parte seconda. *Sponsalia, matrimonio*, Roma 2005, 469.

[55] J. Loiseleur, *Les Jours égyptiens et leurs variations dans les calendriers du moyen-âge*, Mémoires de la Soc. des Ant. de France 33, 1872, 198-253.

[56] *Ep. Extr.* 13,4, Maurini 23,4.

[57] Zeno, *tract.* 1,25, (15) 6,11: *qui dies observant, qui aegyptiacos de candidis faciunt*, che li fanno infausti da favorevoli.

[58] Cfr. in nuovi sermoni 24,10, F. Dolbeau (ed.), *Vingt-six sermons au peuiple d'Afrique*, Paris 1996, 240; 25, 27, 266s.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Nei calendari (*Fasti*), specialmente in quello detto il *Cronografo del 354*, le cosiddette feste aumentano, specialmente i *ludi* (spettacoli). Non bisogna pensare che siano giorni festivi nel senso che non si lavora. Anche quando viene indicato il culto di una divinità, ciò non significa giorno festivo, ma solo che un gruppo di sacerdoti, in taluni casi solo un sacerdote, compiono un atto di culto, come nei nostri calendari in tutti i giorni sono nomi di santi, ma non facciamo festa tutti i giorni. Le feste veramente popolari sono poche. Nel tardoantico le calende di gennaio costituiscono la festa più popolare, partecipata e diffusa in tutto l'Impero. Tra le altre, erano famose i *lupercalia*. Normalmente le calende (primo giorno del mese) sono un'occasione per celebrazioni.

Tuttavia, nelle feste imperiali prevalgono i ludi, anch'essi con carattere religioso. Pertanto, in certi giorni ci sono i ludi, ma non sono giorni di *feriae*; come pure le *feriae* possono essere con o senza ludi. *Feriae* e *ludi*, anche se spesso sono associati, erano distinti. Questa distinzione tende a scomparire nel corso del IV secolo [59]. Durante l'impero vennero introdotte anche alcune feste di origine orientale (Iside, Magna Mater, Mithra) [60].

Soltanto le principali feste romane si sono diffuse lentamente in tutto l'Impero, con la creazione delle colonie e della diffusione della cittadinanza. Inoltre le città celebravano anche le loro feste locali. Si celebravano anche le feste dell'esercito. Nel IV secolo le *Feriae Imperativae* erano le più importanti perché erano in qualche modo le feste nazionali.

Il tempo collettivo romano era unitario. Con la diffusione del giudaismo e specialmente del cristianesimo il tempo pubblico comunitario si frantuma. Questo processo già si manifesta agli inizi del III secolo. Anche i cristiani dovevano ritmare la loro vita religiosa e sociale secondo le loro scadenze religiose. Per questo erano accusati di asocialità e di non partecipare al ritmo e alle esigenze della vita civica e di non contribuire alla *pax deorum* con il loro assenteismo. Minucio Felice riferisce tali accuse in questi termini: «Voi, intanto, ve ne state lì angosciosamente indecisi e in grande apprensione, astenendovi da ogni onesto piacere, non frequentate spettacoli, non partecipate ai cortei (*pompae*), aborrite i sacri ludi, i cibi prelevati in parte secondo il rito e quanto rimane delle libagioni versate sugli altari» (*Octavius* 12,5-6). Il culto pagano, oltre alle forme familiari, si esprimeva pubblicamente: nelle strade, nelle piazze, nei luoghi di spettacolo e nei luoghi di culto; quello cristiano, più nell'intimo, nel personale, all'interno degli edifici, e quindi non visibile da tutti. I cristiani erano individuati soprattutto per l'astensione dal culto pubblico e dalle altre forme di socializzazione.

[59] Per sé *Feria* non è sinonimo di festa, che si celebra con gioia, divertimento, riposo; è un giorno dedicato agli dèi e pertanto di espiazione e purificazione. Chi aveva commesso qualche atto particolare doveva compiere un atto di espiazione. La festa era per gli dèi non per gli uomini: CTh 2,8,12, la distinzione è ancora chiara; CI 3,12,1: *feriae* in senso di ludi.

[60] Il *Navigium Isidis* era celebrato con solennità, come i *Lupercalia* (Lact., *inst*. 1,11,21: *certus dies*). Sallustio, al tempo dell'imperatore Giuliano, ancora ne richiede l'osservanza: cfr. *De diis et mundo* 4: ed. A.D. Nock, Cambridge 1926, 8.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Il tempo delle comunità cristiane

a) *Superamento della* qualitas *del tempo*

Il massimo spessore della *qualitas* del tempo è tipico sia del mondo giudaico che delle altre culture antiche. Non conosciamo con precisione l'osservanza del tempo sacro da parte dei giudei ai tempi del I e II secolo. All'interno del giudaismo, un certo cambiamento della *qualitas* del tempo vissuto comincia con Gesù. Marco, già al secondo capitolo, presenta la polemica di Gesù con i giudei del suo tempo, e conclude con una sua forte affermazione: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato» [61]. Tutti conosciamo la frequente polemica di Gesù con i farisei su quello che è permesso fare e non fare [62]. Gesù sta polemizzando contro la servile osservanza del sabato.

Paolo getta le fondamenta della secolarizzazione del tempo, «quando venne la pienezza del tempo» (Gal. 4,4) [63]. Egli scrive ai Galati: «Voi infatti osservate giorni, mesi, stagioni e anni! Temo per voi che io mi sia affaticato invano a vostro riguardo» (Gal. 4,10). Paolo rifiuta radicalmente tali osservanze e rimprovera i galati per il fatto che stanno cedendo a vanità (4,10-11). Paolo si riferisce solo alle osservanze pagane, essendo molti dei convertiti provenienti dal paganesimo? A me sembra che rifiuti sia quelle pagane sia quelle di tradizione giudaica, in quanto sta criticando fortemente i suoi oppositori. I Galati non devono mantenere né il sabato né le altre osservanze, e neanche quelle pagane. Il conflitto si ritrova anche a Roma, dove «C'è chi distingue giorno da giorno, chi invece li giudica tutti uguali» (Rm 14,5). Pur rifiutando la distinzione, egli esige tolleranza reciproca tra i credenti. Ancora più radicale è l'autore della *Lettera ai Colossesi*: «Nessuno dunque vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda, o riguardo a feste, a noviluni e a sabati: […] Se pertanto siete morti con Cristo agli elementi del mondo, perché lasciarvi imporre, come se viveste ancora nel mondo, dei precetti quali 'Non prendere, non gustare, non toccare'?» (Col 2, 16-23).

Da ciò emerge che Paolo e i suoi collaboratori non osservano il sabato e lo insegnano anche agli altri. Il tempo, secondo la concezione cristiana, perde la sua specifica *qualitas*; il sabato diventa insignificante, come pure le neomenie non devono essere osservate.

Potrebbe essere illuminante: indagare il commento dei Padri a questi testi, per ottenere un ricco panorama sulla nuova visione. Mi limito a citare per ora solo alcune frasi di Agostino: «E in primo luogo occorre sapere che duplice è la categoria delle opere della legge: alcune appartengono alle prefigurazioni simboliche, altre alla vita morale. Tra le prefigurazioni sono da ascriversi la circoncisione del corpo, l'osservanza del sabato come giorno della settimana, i noviluni, i sacrifici e tutte le altre innumerevoli pra-

[61] Mc 2,27-28. Non tutti la pensavano come i farisei, perché il rabbino Shimon ben Menasjah afferma: «E a voi che il Sabato è stato dato e non voi siete stati dati al Sabato» (Mekhiltà, Ki-Tissà 69, citato da A. Segre, *Il sabato nella storia ebrea*, in *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Paideia 1975, 95.

[62] N.L. Collins, *Jesus, the Sabbath and the Jewish Debate: Healing on the Sabbath in the 1st and 2nd centuries CE*, London 2014.

[63] T.W. Martin, *Pagan and Judeo-Christian timekeeping schemes in Gal 4,10 and Col. 2,16*, New Testament Studies 42, 1996, 105-119.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

tiche simili a queste" (*in Gal*. 18). L'osservanza dei giorni è una prefigurazione. Agostino va ben oltre e la considera una grave colpa per il cristiano. «Chi potrebbe valutare l'entità del peccato derivante dall'osservanza di giorni, mesi, anni e tempi, come fanno quanti intendono o non intendono cominciare qualcosa in giorni o mesi o anni stabiliti, per il fatto che ritengono i tempi più o meno propizi secondo i vuoti insegnamenti degli uomini, se non misurassimo l'entità di questo peccato in base al timore dell'Apostolo, che ha detto a costoro: *Temo per voi di essermi affaticato invano a vostro riguardo*» (*enchir*. 22,79). Nel *Commento alla Lettera ai galati* osserva che l'espressione di Paolo si potrebbe riferire in particolare ai pagani per tali osservanze, ma giustamente fa notare che tale interpretazione interromperebbe il discorso contro i giudaizzanti. Avverte la difficoltà dello svolgersi del ragionamento paolino. Ma siccome «in realtà anche i giudei osservavano servilmente i giorni, i mesi, gli anni e le stagioni quando si attenevano in maniera carnale all'osservanza del sabato, dei noviluni, del mese dei nuovi frutti e di ogni settimo anno, che chiamano 'sabato dei sabati'» (*in Gal*. 34). Conclude che il lettore scelga una delle due interpretazioni, purché non segua tali superstizioni, commettendo un grave peccato, annota che «le nostre assemblee sono piene di gente che si fa suggerire dagli astrologi i tempi per fare o non fare determinate cose. Questi tali non di rado arrivano al punto di venire da noi per darci suggerimenti affinché non iniziamo una costruzione o altre cose simili nei giorni che essi chiamano 'egizi' […]. Ecco invece che tantissimi fra i battezzati, con estrema audacia vengono a dirci in faccia: è il due del mese, quindi non mi metto in viaggio. A stento e solo a poco a poco riusciamo a proibire pratiche come queste, e lo facciamo sorridendo per non farli arrabbiare, ma anche pieni di timore che restino sorpresi quasi che si trattasse di novità» (*in Gal*. 35).

b) *Dal santo giorno del sabato alla domenica secolare*

Il cosiddetto decreto di Gerusalemme non impone l'osservanza del sabato ai gentili (At 15,19). Sappiamo che ben presto i cristiani fanno le loro riunioni il primo giorno dopo il sabato [64]. Non sappiamo da quando si riuniscono alla mattina presto del *dies solis*. Questi cambiamenti non avvengono allo stesso tempo in tutti i luoghi. La maggioranza dei cristiani né pratica il riposo sabbatico e né osserva le feste pagane. Sovvertono le caratteristiche del sabato ebraico, talvolta immediatamente, talvolta cercando compromessi. Tra molti cristiani il sabato acquista la valenza di un modo di vivere secondo la tradizione giudaica; invece il giorno del Signore indica una novità del modo di vivere, come dice Ignazio di Antiochia: «Dovremo non guardare più al sabato, ma vivere secondo la domenica, giorno nel quale spuntò l'alba della nostra vita per grazia del Signore e merito della sua morte» (*Magn.* 9,1). La risurrezione di Cristo diventa il fondamento del nuovo modo di vivere, pertanto sembra normale trasferire la celebrazione della sua memoria all'alba del nuovo giorno in contrasto con il giudaismo. Il riferimento alla risurrezione di Cristo è la ragione della celebrazione domenicale [65]. Inoltre, i cristiani

[64] A. Di Berardino, *Le istituzioni della Chiesa antica*, Venezia 2019, 473; Id., *La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V: la domenica*, Augustinianum 42, 2002, 97-125.

[65] Cfr. anche Barnab., *epistulae* 15,9; Just., *I apol*. 67,7.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

creano una nuova terminologia, quella del giorno del Signore [66]. Hanno adottato il ciclo settimanale ebraico, incentrandolo però sul "primo giorno" dopo il sabato, definito *kyriake hemera* (*dies dominicus* o *dominica*) [67] per le loro riunioni di preghiera, d'offerta, d'ascolto delle Scritture e delle istruzioni. Nel periodo successivo il legame originale col giudaismo riaffiora continuamente con il richiamo a celebrare anche il sabato. La polemica fu costante nella chiesa antica verso coloro che sentivano questo fascino.

Dobbiamo pensare che i cristiani provenienti dall'ebraismo, per lo meno agli inizi, osservassero il sabato e per lungo tempo e nello stesso tempo anche la domenica, specialmente in Palestina [68]. Nel secondo secolo in ambiente di comunità convertite dal paganesimo, normalmente non si osservava il sabato; anzi si criticava fortemente chi l'osservava con le espressioni: sabbatizzare o giudaizzare. Questo perché c'erano sempre alcuni che predicavano ed esigevano tali osservanze (Ign., *Magn.* 9,1). Nel II secolo, se da una parte si critica chi osserva il sabato, d'altra parte c'è anche tolleranza. Un passo di Giustino, che pure critica l'osservanza del sabato, esorta alla tolleranza reciproca [69]. Nella realtà a seconda dei luoghi e dei gruppi, forse doveva esserci una grande varietà di osservanza del sabato: solo riposo, preghiere nelle sinagoghe; la maledizione di minim, ecc. Tuttavia, esistono testimonianze del terzo e quarto secolo sulla sussistenza di questa tendenza a giudaizzare tra alcuni cristiani [70].

Nel pensiero cristiano non si ha un trasferimento teologico oppure non c'è l'intenzione che la domenica – primo giorno della settimana – sostituisca il sabato con le sue caratteristiche oppure che sia l'applicazione del quarto comandamento [71], come avviene nella lettera Apostolica *Dies Domini* di Giovanni Paolo II. Semplicemente la domenica viene considerata come qualcosa di diverso e di nuovo, come un aspetto del *the partings of the ways*. Non è giorno antigiudaico [72], perché per i cristiani il contenuto e i motivi sono diversi: risurrezione di Cristo [73], giorno della creazione e ottavo giorno. Inoltre, è centrale la celebrazione eucaristica. Per Origene la domenica è superiore al sabato perché in quel giorno cade la manna, non nel sabato (*hom. in Ex.* 7,5). Origene vuole sottolineare che è soprattutto la domenica che si ascolta la parola di Dio. Coloro che non partecipano alle assemblee si privano di questa manna celeste.

Il riposo, caratteristica peculiare del sabato giudaico, non è minimamente richiesto, anzi talvolta viene criticato dai cristiani. Il concetto di riposo prescritto dal comandamento mosaico viene spiritualizzato: riposo dal peccato, dal compiere il male, a partire

[66] U. Vanni, *Il 'giorno del Signore' in Apoc 1,10. Giorno di purificazione e di discernimento*, Rivista Biblica 26, 1978, 187-199.

[67] Il termine latino *dies* si può usare al maschile o al femminile.

[68] Cfr. R.J. Baukham, *Sabbath and Sunday in the Post-Apostolic Church*, in D.A. Carson (ed.), *From Sabbath to Lord's Day*, Eugene-OR, 1999, 251-298, 257s; R.T. Beckwith, *Calendar, Chronology and Worship: Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2005, 35-37.

[69] Just., *dial.* 47.

[70] Ampio commento in Bauckham, *Sabbath and Sunday* cit., 259-262.

[71] R.P. Martin, P.H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, Downers Grove 1997, 681-682.

[72] Martin, Davids, *Dictionary of the Later New Testament* cit., 683-685.

[73] Ign., *magn.* 9,1; *Vangelo di Pietro* 35. 50; *Barn.* 15,19; Iust., *I apol.* 67.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

dall'*Epistola di Barnaba* (15,1-9), che mette l'accento sulla santità. Giustino scrive che: «La nuova legge vuole che costantemente osserviate il sabato, mentre voi restando inattivi un solo giorno credete di essere religiosi […]; se vi è qualche adultero, muti la sua condotta di vita, ed egli ha osservato così i sabati di Dio, giorni di delizia e di verità» (*dial*. 12,3).

Il comandamento del riposo del sabato è temporaneo ed era obbligatorio per il popolo di Israele, come scrive Tertulliano, e tale idea diventa patrimonio di tutto il pensiero cristiano: «Si dimostra aver avuto carattere temporaneo anche l'osservanza del sabato […]. Noi, piuttosto, comprendiamo che dobbiamo soprattutto rispettare il sabato astenendoci da ogni opera servile, e non solamente ogni sette giorni, ma sempre. Pertanto, dovremo esaminare quale sabato Dio vuole che noi custodiamo. Infatti, le Scritture designano un sabato eterno e un sabato temporale» [74]. Il sabato, anche da Tertulliano, viene spiritualizzato, perché le feste giudaiche, anche se una volta erano care a Dio, non riguardano più i cristiani, come afferma: *Nobis, quibus sabbata extranea sunt et numeniae et feriae a deo aliquando dilectae* (*idol*. 14,6). Per il cristiano il riposo sabbatico è dedicarsi alle cose di Dio: «Se cessi da tutte le opere del secolo e non compi nulla di mondano, ma ti dedichi alle opere spirituali, ti rechi in chiesa, porgi l'orecchio alle letture divine e omelie, pensi alle cose celesti» (Or., *hom*. *in Num*. 23,4, trad. Danieli). La spiritualizzazione del sabato e la sua interpretazione allegorica è un patrimonio di tutta l'antichità cristiana. Agostino sviluppa in prospettiva nuova il riposo sabbatico e l'osservanza della domenica. «Esiste un mistero del sabato prescritto ai nostri padri antichi, che noi cristiani osserviamo spiritualmente astenendoci da ogni opera servile, cioè da ogni peccato [dice infatti il Signore che *chi commette peccato è servo del peccato* (Gv 8, 34)], raggiungendo la quiete del cuore, cioè la tranquillità spirituale. Ma per quanti sforzi facciamo, non arriveremo al riposo perfetto in questo mondo, ma solo quando saremo usciti da questa vita. Pertanto, si dice che Dio il sabato si riposò nel senso che, dopo che tutto fu compiuto, non doveva più creare nulla. La Scrittura parla di riposo per farci intendere che solo dopo aver compiuto le opere buone, potremo riposarci» (*Tract in Ioh* 20,2, traduzione Minuti). Anzitutto il riposo consiste nell'astensione dal peccato, che è la vera opera servile, che rende l'uomo schiavo; serve per la speranza del riposo eterno cercando 'il riposo del cuore e la tranquillità spirituale'. «Ti si dice di rispettare spiritualmente il sabato non come i giudei che osservano il sabato senza far nulla materialmente. Vogliono infatti astenersi dal lavoro per darsi alle frivolezze e alle loro lussurie. Sarebbe molto meglio che il giudeo facesse qualcosa di utile nel suo campo anziché stare turbolento nel teatro […]. A te è detto di rispettare spiritualmente il sabato, nella speranza del riposo futuro che il Signore ti promette". (Aug., *serm.* 9,3, traduzione di Bellini).

Ho citato questo testo polemico non solo per esemplificare la spiritualizzazione del sabato, ma anche per riaffermare l'assenza di una *qualitas* del tempo. Agostino interiorizza molto il tempo.

[74] Tert., *adv. Iud* 4,1-2; *idol*. 14,6-7; cfr. Iust., *dial*. 19,5; 26,1; 27,5.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

c) *Il tempo secolare*

Un anonimo autore cristiano scrive che la domenica è «la regina e il più importante dei giorni» (Ps.-Ign., PG 5,769); è la Pasqua settimanale, la «festa delle feste» (per il suo contenuto teologico). Eppure, non esiste una *qualitas* specifica di quei giorni, in quanto non c'è distinzione tra giorno sacro e giorno profano, perché ogni giorno è giorno del Signore [75]. Questo è il principio da cui scaturisce il cambiamento di prospettiva. Anzitutto quasi tutti i cristiani, come ho accennato, già nel II secolo non osservano le prescrizioni bibliche del sabato, ma celebrano le loro assemblee nel 'giorno del Signore' o del sole al mattino presto e poi si recano al lavoro.

L'idea che di fronte a Dio non esiste un tempo speciale e totalmente diverso dagli altri momenti già si trova in Tertulliano. Egli sta parlando del quando si può amministrare il battesimo. Il giorno veramente solenne è quello della Pasqua, ma anche durante il periodo fino alla Pentecoste (*bapt*. 19,1-2). Egli conclude che ogni tempo è adatto perché ogni giorno è giorno del Signore (*ceterum omnis dies domini est: omnis hora, omne tempus habile baptismo. Si de sollemnitate interest, de gratia nihil refert*) (*bapt*. 19,3). Nelle celebrazioni liturgiche esiste differenza di solennità, differenza però che non riguarda l'elargizione della grazia battesimale [76].

Clemente Alessandrino considera il settimo giorno come giorno del riposo nel senso dell'astensione dal male: «Il settimo giorno è proclamato dunque giorno di riposo; nell'astensione da ogni male prepara il giorno originario, il nostro vero riposo» (*Stromata* 6,16,138). Questa spiegazione del riposo sabbatico è già tradizionale tra i cristiani. Giustino aggiunge che la nuova legge richiede che il sabato si osservi ogni giorno non commettendo alcun male (*dial*. 12,3). La ragione è espressa come segue: "prima di Mosè non erano necessarie l'osservanza del sabato, le feste e le offerte, neppure ora lo sono" (*dial*. 23,3; 26,1; 29,3). Lo gnostico Tolomeo scrive: «L'osservanza del sabato – così esige il Salvatore; infatti vuole che noi riposiamo da opere malvage» (*Lettera a Flora* 5,12) [77]. La *Didascalia apostolica* esorta caldamente a recarsi in chiesa nel giorno del Signore, ascoltare la parola del Signore e ricevere l'eucaristia e non compiere gli affari del mondo (2,59,2-3). Non bisogna fare come i giudei che non trascurano i loro giorni (di ozio). L'astensione da ogni attività lavorativa è in funzione della partecipazione alle assemblee, perché altrimenti si può lavorare: "Tutti voi credenti così, ogni giorno e in ogni momento, ogni volta che non siete nella chiesa, perseverate nel vostro lavoro, così che in tutto il corso della vostra vita perseveriate anche nelle (cose) del Signore o nell'attività del vostro lavoro, e non siate mai oziosi" (Did., 2,63,1). Questo testo continua insistendo sulla condanna dell'ozio e sul dovere del lavoro per la propria esistenza.

Un'articolata spiegazione della nuova concezione del tempo degli uomini viene data da Origene che nelle *Omelie sulla Genesi* dice: «Ditemi voi, che venite alla chiesa soltanto nei giorni di festa, gli altri giorni non sono di festa? Non sono giorni del Signore?

[75] Cfr. A. Di Berardino, *La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V: la domenica*, Augustinianum 42, 2002, 97-125.

[76] Cfr. C.S. Mosna, *Storia della domenica*, Roma 1969, 103.

[77] Discepolo di Valentino vissuto a Roma nel II secolo.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

È proprio dei giudei celebrare come solenni giorni determinati e rari; e per questo Dio dice loro: Non sopporto le vostre neomenie, sabati e grande giorno. La mia anima odia il digiuno, le ferie, e i vostri giorni festivi (cfr. Is 1,13-14). Dio dunque odia coloro che ritengono che il giorno di festa del Signore sia un giorno solo. I cristiani ogni giorno mangiano le carni dell'Agnello, ossia ogni giorno si cibano delle carni del Verbo» (Or., *hom. in Gen.* 10,3).

Sulla base di Gal 4,10-11, Origene rimprovera i pagani di onorare gli dèi solo in determinati giorni [78]. Ma prevede la loro obiezione che anche i cristiani hanno speciali giorni di culto. «Se qualcuno poi vuole fare obiezione a queste nostre parole, mettendo innanzi le nostre celebrazioni che avvengono in determinati giorni, delle domeniche, della Parasceve, della Pasqua o della Pentecoste, bisogna in proposito rispondere che l'uomo perfetto […] si trova sempre a vivere nei giorni del Signore, e a celebrare ogni giorno la domenica del Signore» (*Cels*. 8,22). L'avvicendarsi delle feste liturgiche cristiane non è l'alternarsi di tempo sacro e profano, perché il vero cristiano vive sempre la domenica, la Pasqua e la Pentecoste. Esso è un fatto soprattutto spirituale, interno alla persona perfetta. Anche i cristiani hanno giorni molto speciali per il digiuno, ma godono della libertà di digiunare quando vogliono, perché non sono legati a nessuna superstizione. A me sembra che a tutto il discorso origeniano soggiaccia la concezione della libertà personale interiore in relazione alla perfezione, non in relazione ad una concezione della sacralità del tempo vissuto, perché *semper nobis manna datur de caelo* (*hom. in Ex*. 7,5). Il sabato è ogni momento che egli lascia le occupazioni mondane per vivere sempre orientato vero il cielo (*hom. in Num*. 23,4).

Origene usa spesso il termine *kairós* per esprimere il concetto di tempo opportuno, perché la correttezza di un'azione è giudicata non solo in rapporto al contenuto, ma anche in relazione al tempo nel quale viene compiuta [79]. Ogni momento, in relazione alla salvezza, richiede un tipo di azione. «Non solo l'azione deve essere collocata nel momento giusto, ma anche deve essere riempito completamente dalla corretta azione» [80]. Ma questa concezione non trasforma il tempo vissuto in qualcosa di totalmente speciale e sacro, come avviene nel mondo giudaico.

La concezione origeniana diventa comune. Mi limito a citare Giovanni Crisostomo, a cui non interessa il riposo festivo, ma il modo di vivere: «Per il cristiano non è necessario festeggiare i mesi, le lune e le domeniche; ma deve rendere tutta la sua vita giorno festivo. E in che modo il cristiano deve trascorrere questa festa? […] Se dunque avrai la coscienza monda, vivrai in una festa perpetua, nutrito di buone speranze, e fortificato interiormente dall'aspettativa di beni futuri» [81]. «Per noi è sempre festa […]; la festa non è altro che la gioia. La gioia spirituale è generata dalla coscienza delle opere buone» [82].

[78] Or., *Cels.* 8,21; *hom. in Gen*. 10,1.
[79] Tzamalikos, *The Concept* cit., 316-320.
[80] Tzamalikos, *The Concept* cit., 320.
[81] *Kal*. 1,2: PG 48,956. Citato da Mosna, *Storia della domenica*, 267.
[82] *Pent*. 1,1: PG 50,454s.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Questa concezione della festa è spiegata lungamente da Girolamo. Il tempo del calendario cristiano non è sacro in se stesso, ma solo perché i cristiani si dedicano alle riunioni e al culto. Tutti i giorni sono uguali, in tutti i giorni si celebra la risurrezione di Cristo, ma sono stati stabiliti alcuni giorni per le riunioni al fine di non far diminuire la fede del popolo e di far sgorgare più gioia dall'incontro reciproco; sinteticamente: *Non quo celebrior sit dies illa in qua convenimus, sed quo quacumque die conveniendum sit, ex conspectu mutuo laetitia maior exoriatur* [83].

Non si hanno testimonianze di applicazione delle prescrizioni sabbatiche alla domenica cristiana; talvolta si fanno paragoni tra il sabato e la domenica, naturalmente con l'affermazione della superiorità di questa, ma non viene applicata la legislazione sabbatica ad essa. Lo Pseudo Ignazio, come tanti altri autori cristiani, critica il riposo sabbatico: «Non osserviamo più dunque il sabato nel modo con cui lo osservano i giudei, né riponiamo la nostra gioia nell'inattività» (Ps. Ign., *Ai magn*. 9: PG 5,767). Nella prima metà del terzo secolo la *Didascalia Apostolica* ha un lungo capitolo polemico, il XXVI, poi ripeso dalla *Costituzioni Apostoliche* (6,30), contro le osservanze giudaiche e in particolare contro l'osservanza del sabato. Ripete lo stesso concetto: «Pertanto, fratelli, ogni giorno è del Signore. Infatti, la Scrittura ha detto: "È del Signore la terra con la sua pienezza; il mondo che è sotto il cielo e tutto quello dimora all'interno"» (Did 26,18,16; cfr. *Salmo* 24 [23],1).

Aggiunge che anche i fenomeni corporali non hanno rilevanza per i rapporti con Dio: «Infatti se pensi, donna, che nei setti giorni del tuo flusso sei priva di Spirito Santo, se morissi in quei giorni, ti allontaneresti a mani vuote e senza speranza. Ma se lo Spirito Santo è sempre in te, non astenerti dalla preghiera e dalle Scritture e dall'eucarestia senza un (vero) impedimento […]. Infatti, se lo Spirito Santo è in te, perché ti astieni dall'avvicinarti alle opere dello Spirito santo?» (*Const*. *App*. 26,21,2). La base del suo ragionamento è la presenza dello Spirito Santo nel credente, la quale ci fa superare tante osservanze ed è la sorgente delle buone azioni (*Did*. 26,6,3). Questa presenza fa sì che ogni fenomeno corporale della donna non ha significanza; se invece non è presente allora viene lo spirito impuro. Nel paragrafo precedente ho accennato brevemente al pensiero di Agostino.

d) *Alcuni aspetti della festa cristiana*

Anche se la domenica non acquista mai la *qualitas* del sabato o delle feste pagane, tuttavia in qualche modo essa insieme ad altri giorni dell'anno ha un significato speciale per la vita dei cristiani.

Per questa ragione era una prassi diffusa che durante la preghiera domenicale non si dovesse pregare in ginocchio come negli altri giorni, ma in piedi, per manifestare la risurrezione del Signore. Così come era proibito il digiuno nel giorno domenicale, mentre per il sabato si seguiva una prassi differente in Oriente e in alcune regioni dell'Occidente, dove si diffuse anche l'uso di digiunare il giorno di sabato, mentre da altri è rifiutato (Hipp., *Dan*. 4,20,3; Tert., *ieun*. 14,2; *coron*. 3,4). Nel quarto secolo invece era

[83] Hier., *in Gal.* 2,4: PL 26,404; cfr. *in psalm*. 58,13: PL 24,596.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

cambiata la prassi africana, perché si digiunava come a Roma, a differenza di Milano (Aug., *epist*. 36,32).

La domenica il digiuno era proibito assolutamente e dappertutto, e in modo severo (Aug., *epist*. 36,27; 55,28). Un testo anonimo, attribuito a Ignazio di Antiochia, afferma: «Se uno digiuna di domenica o di sabato, eccetto l'unico giorno autorizzato, è uccisore di Cristo» (Ps. Ign., *Filip*. 13: PG 5,938). Già il concilio di Nicea nel 325 aveva emanato delle norme per uniformare la prassi in tutte le chiese: nelle domeniche e nel periodo post-pasquale non bisogna pregare in ginocchio, ma in piedi (can. 20). Già prima il concilio di Gangra proibisce di digiunare nella domenica (can. 19); altrettanto i Canoni Apostolici (cann. 53 e 64). La ripetizione di queste proibizioni fa intravedere che alcuni volevano essere più perfetti oppure subivano influssi giudaici.

I cristiani, riprendendo la tradizione ebraica del sabato gioioso [84], sostengono che la domenica è giorno della gioia. Questo già a partire dall'*Epistola di Barnaba* (15,9). La *Didascalia Apostolica* afferma: «Il primo giorno della settimana dovete trascorrerlo tutto nella gioia; infatti, si rende colpevole chiunque il primo giorno della settimana affligge la sua anima» [85]. Gli *Atti di Paolo* parlano della Pentecoste come di una grande festa cristiana: «Ora Paolo, a causa della Pentecoste non poteva essere triste. Era quella una festa proprio per i credenti in Cristo» [86]. Anche i pagani, secondo Tertulliano, sanno «che nel giorno del sole cerchiamo di vivere nella gioia» [87]. Pietro di Alessandria sui canoni afferma «che il giorno del Signore è giorno di gioia per la sua risurrezione» (PG 18,508).

La *qualitas* specifica del periodo quaresimale richiede anche un rinnovamento della condotta, forti digiuni, intense preghiere, generose elemosine, e persino l'astensione dai rapporti sessuali tra i coniugi, la celebrazione dei matrimoni o dei compleanni, ecc. Ma queste proibizioni non hanno valore obbligante e talvolta sono solo locali o temporanee, anche perché non era possibile controllare la vita privata dei singoli [88].

La prassi e gli autori cristiani consigliavano di pregare in alcune ore specifiche [89]. Ma le ore non avevano una *qualitas* specifica, perché persino la celebrazione dell'eucaristia poteva compiersi in ore differenti, al mattino e al pomeriggio [90]. Agostino accenna alla prassi di celebrare l'eucarestia «la mattina e la sera nel giovedì dell'ultima settimana di quaresima» (*epist*. 54,4,5). In Egitto c'era una sinassi eucaristica il sabato sera [91].

[84] H. Weiss, *A Day of Gladness: The Sabbath Among Jews and Christians in Antiquity*, Columbia 2003.

[85] Did., 5,20,11; Rordorf, *Sabato e domenica* cit., n. 104.

[86] M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1966, 2, 273.

[87] Tert., *apol*. 16,11; *idol*. 14,6-7; *fug*. 14,1; *ieiun*. 14,1-2; *nat*. 1,13,1.

[88] Cfr Aug., *serm*. 10,5; 107; 108; 109; 110; DACL 2,2151s; cfr. J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser : aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paris 1983.

[89] K. Hruby, *Les heures de prière dans le Judaïsme à l'époque de Jésus*, in AA.VV., *La prière des heures*, Paris 1963, 59-84.

[90] Bas., *hom. in ebr.* 14,13,1: PG 31, 444 D-445A; Chrys., *hom*. 14,1,153; *in Gen. hom.* 11,2: PG 53,92; F. van de Paverd, *St. John Chrysostom the homilies on the statutes*, Roma 1991, 185.

[91] Socr., *h.e*. 5,22: PG 67,636.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

I cambiamenti dal IV secolo

Con Costantino, per influsso della religione cristiana, il vecchio calendario romano inizia a trasformarsi radicalmente, perché alla sua base c'era un'altra concezione del tempo e della religione, concezione che determinava la *qualitas* del tempo sacro e profano. Come ho accennato il tempo per i romani e i giudei non era solo una quantità numerica temporale, ma aveva una sua specifica qualità. Perciò le azioni compiute in quei giorni sacri assumevano significati totalmente differenti. Il punto di partenza di questa nuova organizzazione del tempo pubblico e sociale è il *dies solis* (la domenica cristiana). Costantino, in questo campo come in tanti altri, è stato veramente *novator turbatorque priscarum legum*, come dice Ammiano Marcellino (31,10,8).

L'instaurazione della scansione cristiana del tempo sociale e religioso è un processo lento e complesso ottenuto con diversi mezzi: 1) Instaurazione dei giorni festivi cristiani come *feriae publicae*, iniziata da Costantino e continuata successivamente anche con l'ampliamento del numero dei giorni festivi. 2) Il riconoscimento di certi giorni o periodi dell'anno per il compimento o l'astensione da certi atti *ratione temporis* (es. la quaresima). 3) Abolizione lenta ma progressiva dei sacrifici pubblici pagani. 4) Rimozione o distruzione degli idoli pagani nei templi e quindi decadenze delle feste connesse. 5) Chiusura, distruzione, riconversione dei templi pagani e confisca dei loro beni. 6) Abolizione delle *feriae* legate alle celebrazioni pagane, le quali diventano *dies iuridici*, cioè giorni ordinari e lavorativi. 7) Proibizione degli spettacoli nei giorni festivi cristiani. 8) Conservazione e secolarizzazione degli spettacoli per il divertimento del popolo. 9) Creazione di un rituale civico che sostituisca quello religioso pagano precedente.

Ora tratto brevemente alcuni punti che si riferiscono specificamente al mio argomento.

1) L'osservanza della domenica si è sviluppata lentamente con il conseguente abbandono del sabato non secondo una traiettoria lineare ma con una varietà di situazioni locali e con nostalgie ripetute per la tradizione giudaica. I numerosi studi recenti testimoniano le difficoltà della ricostruzione storica per il primo e il secondo secolo [92]. L'esistenza di divergenze nell'analisi delle poche fonti esistenti indica che l'origine dell'osservanza domenicale ha ancora diversi aspetti oscuri. I primi cristiani, nei primi decenni in maggioranza di provenienza giudaica, assumono il ciclo settimanale, mentre si sentono liberi rispetto alla divisione mensile secondo il ciclo lunare e alle feste legate alle neomenie. Anche i cristiani di provenienza pagana osservano lo stesso ritmo, che solo nel primo secolo viene conosciuto nell'Impero romano con la diffusione della settimana planetaria, che avvenne lentamente. L'uso della settimana planetaria non scandisce i tempi sociali e religiosi, ma per motivi astrologici, diventa usuale nel

[92] Mosna, *Storia della domenica* cit.; W. Rordorf, *Sunday. The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, Philadelphia 1968; Id., *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, Torino 1979 (raccolta di testi); S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, Roma 1977; D.A. Carson, (ed.), *From Sabbath to Lod's Day, A Biblical and Theological Investigation*, Zondervan 1982 (rist. Eugene 1999); Weiss, *A Day of gladness* cit.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

secondo secolo [93]. Non sappiamo da quando, ma già nel primo secolo si è già avuto l'adeguamento della settimana planetaria con quella usata dai giudei con l'identificazione dello *shabbat* giudaico con il *dies Saturni*. I cristiani adottano e conservano il ciclo settimanale anche nella sequenza dei giorni, per cui il *dies dominicus* era ed è restato il primo della settimana, non il culmine come era il sabato per i giudei. A partire dal II secolo [94] i cristiani sviluppano anche un loro calendario, diverso e distinto da quello pagano, incentrato sulla Pasqua, la Pentecoste, le domeniche e alcune commemorazioni di martiri. Per le scadenze fisse di tali celebrazioni sorgono difficoltà di orario, per cui sono costretti a riunirsi normalmente prima dell'alba [95]. I pagani sanno che i cristiani osservano la domenica, anzi per questo alcuni pensano che essi adorino il sole, per l'uso dell'espressione *dies solis* e per riunirsi in tale giorno [96]. Talvolta proprio in quei giorni essi vengono arrestati o disturbati nelle loro riunioni come scrivono Ippolito (*Dan*. 1,20: SC 14,10ss.) e Tertulliano, che accenna alla pratica di pagare la polizia per non disturbare le loro assemblee (*fug.* 14,1). La preoccupazione dei cristiani era la seguente: *Sed quomodo colligemus? quomodo dominica sollemnia celebrabimus?* [97].

2) Dal tempo religioso al tempo secolare nei primi secoli. Nel mondo giudaico e romano il tempo ha una *qualitas* forte, di carattere religioso, per cui in quei giorni riconosciuti come tali, non si possono compiere numerosi atti. Persino gli atti giuridici non hanno valore, perché quel tempo è riservato a Dio oppure alle divinità poliadi. Questa è la differenza tra tempo profano e tempo religioso. Sono gli uomini che determinano la *qualitas* del tempo umano. La distinzione è molto importante per il mondo pagano, ancora di più per gli ebrei. Il riposo assoluto del sabato giudaico è interpretato spiritualmente dai cristiani. Questi non hanno trasferito alla domenica il significato primitivo ebraico, perché la domenica è in relazione alla risurrezione del Signore o alla creazione [98]. L'eucaristia diventa il centro della celebrazione. Nella settimana ebraica la celebrazione è alla fine, nel cristianesimo è all'inizio [99].

3) I giorni festivi pagani vengono dichiarati come *dies iuridici*, cioè giorni lavorativi. Il tempo religioso pagano viene secolarizzato lentamente, ma totalmente. La scansione del tempo che si realizza durante il IV secolo è stata una delle rivoluzioni sociali e religiose più radicali e durature, la quale ha riguardato tutta la storia posteriore. Ancora oggi essa regola la vita dell'uomo sociale e pubblico. Questo processo comincia con l'imperatore Costantino, con il riconoscimento della domenica come giorno festivo e si amplia con i suoi successori fino ad inglobare, già alla fine del IV secolo, tutto l'anno liturgico cristiano. I cambiamenti avvenuti nel corso del secolo sono così radicali, che

[93] Cfr. Dio Cass., *hist. rom.* 27,18; Tert., *nat.* 1,13,3.

[94] A. Di Berardino, *L'emergere della festa domenicale* cit., 109-128.

[95] Cfr Plin., *epist.* 10,96,7; Tertulliano che parla degli *antelucani coetus* (*coron.* 3,3); Cipriano scrive: *Nos autem resurrectionem Domini mane celebramus* (*epist.* 63,16,2, ed. Clarke).

[96] Tert., *nat*. 1,13,1-5: PL 1,579; Or., *Cels*. 8,22.

[97] *Fug*. 14,1.

[98] Questa affermazione va sfumata nel senso che tendenze giudaizzanti si sono conservate anche nel IV secolo. Cfr. Mosna, *Storia della domenica* cit., 201s; 242; 253; 263.

[99] Or., *hom. in Ex.* 7,5.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

meritano una maggiore attenzione. Non ci si limitava alla conversione individuale, ma si cercava di rifletterla anche nell'ambiente circostante. Il superamento del paganesimo, anche se è restato in molti atteggiamenti personali e in genere periferici, non è consistito solo nella distruzione degli idoli o nella trasformazione dei templi per altro uso. Esso è consistito anche nell'adozione progressiva del calendario liturgico cristiano e nella soppressione delle feste pagane.

Ben più complesse invece sono la reale incidenza e l'accoglienza stessa di questo cambiamento dalle singole persone, soprattutto in quelle aree geografiche più periferiche. Se da una parte si può più facilmente tentare, e in parte si sta facendo, di studiare la pastorale cristiana nel IV secolo, più difficile è afferrare le trasformazioni avvenute a livello quotidiano dell'uomo ordinario. In questo contributo pertanto mi colloco e mi limito alla prospettiva del legislatore. Presento brevemente quella legislazione imperiale che tenta la cristianizzazione del tempo, limitata però alla Pasqua e al suo ciclo liturgico [100].

4) L'idea che esiste un tempo specificamente cristiano, in cui sono proibite certe azioni mentre altre devono essere compiute, si precisa e si amplifica durante il IV secolo, per esempio in certi giorni si deve digiunare, in altri il digiuno è assolutamente proibito. La celebrazione in data mobile della Pasqua, che già a partire dal II secolo era diventata il centro liturgico, nel quarto diventa sempre più solenne. Inoltre, il periodo quaresimale, cioè il periodo ascetico prepasquale, pur nella sconcertante varietà della sua lunghezza a seconda delle zone liturgiche e delle pratiche ascetiche (Socr., *h.e.* 5,22), e la celebrazione pasquale assumono grande importanza nello svolgimento della liturgia cristiana e nella spiritualità, soprattutto perché legati alla risurrezione di Cristo. Si erano moltiplicati i riti e le forme devozionali, la predicazione era particolarmente curata in connessione con la Pasqua, si era perfezionato l'itinerario prebattesimale e postbattesimale. Il periodo prepasquale si organizza meglio, specialmente per esigenze pastorali, al fine di una preparazione immediata dei catecumeni e dei fedeli: con l'amministrazione del battesimo per i primi e con la concessione del perdono ai secondi. È un periodo di frequenti riunioni e di digiuno. Anche la legislazione civile tiene conto di questo periodo con la proibizione delle torture e la concessione delle amnistie pasquali [101]. Si proibisce l'uso della tortura nei processi durante la quaresima. Il 3 marzo del 380 Teodosio, ancora a Tessalonica, pubblica la legge CTh 9,35,4 = CI 3,12,5 con la quale ordina che durante la Quaresima si sospenda ogni procedimento penale, quindi anche la ricerca delle prove. Il procedimento penale avviene normalmente mediante la tortura [102]. I Padri della Chiesa riconoscono e apprezzano questa legislazione imperia-

[100] Cfr. A. Di Berardino, *Cristianizzazione del tempo civico nel IV secolo*, in B. Luiselli (a cura di), *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, Roma 2006, 179-211.

[101] Cfr. A. Di Berardino, *Tempo cristiano e la prima amnistia pasquale di Valentiniano I*, in R. Barcellona, T. Sardella (a cura di), Munera amicitiae. *Studi di storia e cultura sulla tarda antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli 2003, 130-150. Durante la quaresima si dovevano sospendere i processi, perché si facevano con le torture, cfr. CTh 9,35,4 del 3 marzo del 380 [CI 3,12,5]; CTh 9,35,5 del 6 settembre del 389; cfr. 9,35,7).

[102] P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970, 213ss.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

le [103]. La disposizione umanitaria è *ratione temporis* [104], cioè *pro reverentia religionis*, come dice la *interpretatio*.

5) Per i cristiani le due categorie di tempo religioso e tempo secolare scompaiono nei primi secoli, ma poi lentamente le due categorie rientrano in gioco, specialmente con la lettura dell'AT sempre in maniera più letterale. Il fenomeno anzitutto avviene a livello di legislazione imperiale nella proibizione di diverse attività – processi, spettacoli – e poi a livello interno al cristianesimo. Gli imperatori pubblicano una serie di leggi, a partire dal 20 maggio del 386 (*CTh* 15,5,2) [105], alcune conservate nel Codice Teodosiano, le quali proibiscono di tenere gli spettacoli nei giorni festivi cristiani, specialmente la domenica e in altre occasioni (*religionis intuitu*: *CTh* 2,8,24 del 400 [405]) [106]. Non bisogna perturbare la venerazione di Dio (cristiano) con l'organizzazione di spettacoli [107], perché non bisogna allontanare i cristiani dalla frequenza dei misteri cristiani (*CTh* 2,8,20). Parimenti diverse leggi stabiliscono che la domenica e i giorni festivi cristiani non siano *dies iuridici* (non si tengano i processi). La legge 2,8,18 (386) considera *notabilis et sacrilegus* il giudice che non li osserva [108]. L'osservazione finale (*nec divinam venerationem confecta sollemnitate confundat*) indica una nuova mentalità quanto alla concezione del giorno festivo.

Questa legislazione culmina con Teodosio II, che nel 425 riorganizza tutto il tempo giudiziario e i giorni della proibizione degli spettacoli. Dopo un processo evolutivo di oltre un secolo si arriva alla legge di quell'anno (CTh 15,5,5), che riorganizza tutto il sistema dei giorni in cui sono proibiti gli spettacoli, le *voluptates*, in relazione al calendario liturgico cristiano secondo il principio: *aliud esse supplicationum noverint tempus, aliud voluptatum*.

Conclusione

Tertulliano fa una intelligente riflessione quando a proposito del portare il pallio scrive: *Sat refert inter honorem temporis et religionem Dei. Det consuetudo fidem tempori, natura Deo* (*pall*. 4,2). Osserva un'opposizione tra il tempo, qualcosa di mutevole e relativo, e la religione invece che è portatrice di una realtà immutabile, un argomento dibattuto al suo tempo in ambienti filosofici. Pertanto entra in gioco la *consuetudo*, che per sua natura è evolutiva, come la *disciplina*. L'argomento soggiace anche a due

[103] Chrys., *hom. in Gen. 11,1* 30,1: PG 53,273s; Leo M., *serm*. 40,5; 45,4. Cfr. E. Vacandard, *carême*, in DACL 1,2152.

[104] In CTh 2,8,24 si proibiscono i giochi nella domenica *religionis intuitu*.

[105] Alcuni studiosi non accettano la data del 386 e la collocano negli anni 392-395.

[106] Cfr. A. Di Berardino, *Liturgical Celebrations and Imperial Legislation in the Fourth Century*, in *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Sydney 2003, 211-232; Id., *Tempo sociale pagano e cristiano nel quarto secolo*, in A. Saggioro, *Diritto romano e identità cristiana: definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma 2005, 95-121; Id., *Un temps pour la prière et un temps pour le divertissement (CTH XV,5)*, in J.-N. Guinot, F. Richard (ed.), *Empire chrétien et Église aux IV^e^ et V^e^ siècles. Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris 2008, 319-340.

[107] CTh 15,5,2: *Nec divinam venerationem confecta sollemnitate confundat*.

[108] *Non modo notabilis, verum etiam sacrilegus iudicetur, qui a sanctae religionis instinctu rituve deflexerit*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

sue opere, cioè il *De virginibus velandis* e il *De corona* [109]. I primi cristiani non hanno osservato un tempo religioso o sacro. Il cosiddetto concilio di Laodicea – testo della fine del quarto secolo – prescrive: «I cristiani non devono seguire le usanze giudaiche e riposare nel giorno di sabato, ma devono lavorare in quel giorno, preferendo riposare, se è possibile, nel giorno del Signore, in quanto cristiani; se, invece, fossero trovati a seguire usanze giudaiche, siano anatemi da Cristo» (can. 29). Questo canone è solo una delle tante testimonianze che in Oriente dei cristiani seguivano tradizioni giudaiche.

In ogni società, l'organizzazione del tempo pubblico e privato, scandito dalle celebrazioni varie, è il luogo privilegiato della trasmissione dei valori, delle credenze, dei miti, delle leggende e della memoria collettiva di una società. A me sembra che ciò avviene anche nel cristianesimo antico. Con l'instaurazione del tempo cristiano, scandito dalle feste, i cristiani venivano istruiti nella Bibbia, nel significato delle feste e del loro contenuto celebrativo. Si trasmettevano i loro valori, i loro insegnamenti, la memoria collettiva che si era andata costruendo, si faceva professione della propria fede. I simboli e i riti comunitari erano ricchi di significato nell'esperienza del tempo festivo. I cristiani venivano inseriti in una storia universale. Anche i piccoli apprendevano il mondo degli adulti e il modo di vivere. Le celebrazioni dei martiri erano momenti per conoscere gli atleti della fede e per apprendere a vivere secondo i modelli proposti. Esperienza collettiva di credenze, atteggiamenti, sistema di relazioni, prodotto di generazioni nei luoghi e nei tempi delle riunioni; spazio e tempo sociale; memoria storica; si fa memoria di una storia.

La lettura letterale dell'AT lentamente reintroduce nella chiesa alcune osservanze della legge mosaica, tra le quali le caratteristiche del sabato – non tutte in verità – adattate alla domenica cristiana. Allora si comincia ad obbligare l'osservanza del riposo festivo e l'astensione dalle *opera servilia* [110]. La cosiddetta *Lettera di Gesù Cristo sulla domenica*, consegnata al vescovo di Roma, è una esortazione all'osservanza del santo giorno del Signore (domenica), perché chi non l'osserva va incontro a terribili punizioni [111]. Essa termina con queste parole pronunciate dal vescovo di Roma: «Vi raccomando: osservate e onorate il giorno santo della domenica e la risurrezione, come è stato chiamato, e le feste solenni, affinché troviate misericordia, nel giorno del giudizio, in Cristo Gesù Nostro Signore, a cui siano la gloria e la potenza nei secoli».

Abstract
Modern society places great importance on the amount of time measured up to the maximum accuracy. Ancient societies gave great significance to the quality of time lived. There is a fundamental distinction in relation to social and public time, which also applies to personal and private time within the family, or of a group or association. I summarize the conception of religious time in the Jewish world, as this conception had an influence on the Christian view of time. Then

[109] F. de Pauw, *La justification des traditions non écrites chez Tertullien*, Ephem. Th. Lov. 19, 1942, 5-46.

[110] H. Huber, *Spirito e lettera del riposo domenicale: indagine storico-teologica del lavoro servile dalle origini cristiane a S. Tommaso d'Aquino*, Alba 1961.

[111] M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1981, 3, 113-118; DACL 3,1534-1546.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

a brief discussion of the Roman religious time. Finally, I deal with the transformation of the concept of time lived in Christianity. In the fourth and fifth centuries there is the Christianization of time for festive observances. For Christians there was no distinction between religious time and secular time, because all time belongs to God.

Résumé
La société moderne accorde une grande importance au temps mesuré avec une précision maximale. Les sociétés anciennes accordaient une grande importance à la qualité du temps vécu. Il existe une distinction fondamentale par rapport au temps social et public, qui s'applique également au temps personnel et privé au sein de la famille, ou d'un groupe ou d'une association. Je résume la conception du temps religieux dans le monde juif, car cette conception a eu une influence sur la vision chrétienne du temps. Puis une brève discussion sur l'époque religieuse romaine. Enfin, je traite de la transformation du concept du temps vécu dans le christianisme. Aux quatrième et cinquième siècle, il y a la christianisation du temps pour les célébrations festives. Pour les chrétiens, il n'y avait aucune distinction entre le temps religieux et le temps séculier, car tout le temps appartient à Dieu.

Parole chiave: Tempo qualitativo, tempo sacro, tempo profano, tempo religioso.
Keywords: Qualitative Time, Sacred Time, Profane Time, Religious Time.

Angelo Di Berardino
Institutum Patristicum Augustinianum
angelodiberardino@gmail.com

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 95-104

Sara FASCIONE

Il vescovo Clemente e la *iustitia temporum* in Symm., *epist.* 1,64

Nell'epistola 1,64 Simmaco scrive al fratello Celsino Tiziano, allora *vicarius Africae* [1], per perorare la causa di Clemente, vescovo di Cesarea [2]. Le casse della città erano state di recente saccheggiate dai seguaci di Firmo, principe dei Mauri che si era ribellato all'autorità romana [3]; i *primores* di Cesarea, che non intendevano colmare con i propri beni privati il dissesto fiscale causato dai ribelli [4], avevano dunque incaricato Clemente di farsi portavoce delle loro istanze presso gli imperatori e le autorità locali, tra cui appunto Celsino Tiziano. Simmaco invita pertanto il fratello a considerare la causa del vescovo, presentato come una sorta di araldo di quella giustizia che contraddistingue il governo degli eredi di Valentiniano I.

A riprova del forte grado di integrazione tra pagani e cristiani alla fine del IV secolo [5], l'epistola non si differenzia di molto dalle altre lettere di raccomandazione che sono

[1] Celsino Tiziano riveste la carica nel 380; egli dovette incontrare la morte alla fine dello stesso anno, come si può dedurre da Symm., *epist*. 1,101. Cfr. a questo proposito O. Seeck, *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, Berolini 1883, cvi-cvii; PLRE 1, 917-918.

[2] Symm., *epist*. 1,64,1 *Commendari a me episcopum forte mireris. Causa istud mihi, non secta persuasit. Nam Clemens boni viri functus officium Caesaream, quae illi patria est, conciliata maximorum principum pace tutatus est.* Non sappiamo nulla del personaggio se non quanto è riportato da Simmaco: cfr. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 212-213 s.v. Clemens 1.

[3] I dettagli della vicenda sono riportati da Amm., 29, 5. Cfr. J.P. Laporte, *Les armées romaines et la révolte de Firmus en Maurétanie césarienne*, in Y. Le Bohec, C. Wolff (a cura di), *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I^er^*. Actes du congrès de Lyon (12-14 septembre 2002), Lyon 2004, 279-298.

[4] Symm., *epist*. 1,64,1-2 *Fando acceperas rebellione barbarica, quod auri, quod argenti, privati et publici, sacri et profani Mauritaniae fuit, direptione hostium lancinatum. Evenit ea tempestate, ut etiam fisci depositum belli iure raperetur. Quod a summatibus civitatis, quos reliquos fuga fecerat, ius aerarii reposcebat.*

[5] Cfr. a tal proposito R. Lizzi Testa, *Dal conflitto al dialogo: nuove prospettive sulle relazioni tra pagani e cristiani in Occidente alla fine del IV secolo*, in U. Criscuolo, L. De Giovanni (a cura di), *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive.* Atti del Convegno Internazionale, Napoli 21-23 novembre 2007, Napoli 2009, 167-190; A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011; T. Jürgasch, *Christians and the invention of paganism in the Late Roman Empire*, in R. Lizzi Testa, M. Salzman, M. Sághy (a cura di), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, New York 2016, 115-138; N. Denzey Lewis, *Reinterpreting "Pagans" And "Christians" from Rome's late antique mortuary evidence*, in R. Lizzi Testa, M. Salzman, M. Sághy (a cura di), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, New York 2016, 273-290.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

presenti nella raccolta simmachiana e che seguono uno schema ampiamente codificato, in cui si susseguono una formula introduttiva che dichiara lo scopo della missiva, ossia la raccomandazione di un personaggio, la presentazione del raccomandato, più o meno dettagliata a seconda del suo grado di familiarità con il destinatario, le benemerenze, e infine una richiesta finale [6].

La *commendaticia* per un vescovo non costituisce peraltro un *unicum* nell'epistolario, dato che nel libro 7 è riportata un'epistola a Adriano, a cui viene segnalato il vescovo Severo, *omnium sectarum adtestatione laudabilem* [7]. Inoltre, se Clemente e Severo sono gli unici personaggi raccomandati ad essere inequivocabilmente connotati come cristiani grazie al riferimento alla *secta* a cui appartengono [8], ciò è attribuibile solo al fatto che i due uomini sono presentati in virtù della posizione che rivestono all'interno della gerarchia ecclesiastica. In effetti, nonostante sia difficile ricostruire sistematicamente la prosopografia e individuare il credo delle centinaia di persone che si sono affidate a Simmaco per essere introdotte ai più importanti uomini dell'Impero del tempo, è verosimile che essi fossero in gran parte cristiani laici, la fede dei quali viene taciuta semplicemente perché non funzionale allo scopo delle missive in cui vengono menzionati [9]: le persone oggetto di raccomandazione sono esaltate per virtù generiche e per la loro perizia negli *officia* da loro occupati, e, in un contesto sociale con un substrato religioso composito quale troviamo nell'Occidente romano di fine IV secolo, non avrebbe avuto senso perorare la causa di questo o quel personaggio in base alla sua religione – né ciò sarebbe stato coerente con i principi di tolleranza a cui si ispirava Simmaco, come si evince dalla *rel*. 3 [10].

[6] A proposito delle diverse funzioni assunte dalle lettere di raccomandazione nell'epistolario di Simmaco cfr. S. Roda, *Polifunzionalità della lettera* commendaticia*: teoria e prassi nell'epistolario simmachiano*, in F. Paschoud, G. Fry, Y. Rütsche (a cura di), *Symmaque. Colloque génévois à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire*, Paris 1986, 163-176. La formularità delle commendatizie dovuta al ricorso a «modelli epistolari prefabbricati» è una caratteristica già riscontrabile nell'epistolario di Cicerone e nelle lettere documentarie: cfr. A. Plantera, *Osservazioni sulle commendatizie latine da Cicerone a Frontone*, Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari 2, 1977-78, 5-36; P. Cugusi, *L'epistola ciceroniana: strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario*, Ciceroniana. Rivista di studi ciceroniani 10, 1998, 163-189, in partic. 176 ss; H. Cotton, *Documentary Letters of Recommendation in Latin from the Roman Empire*, Königstein/Ts. 1981, 6.

[7] Symm., *epist*. 7,51 *Habeant fortassis aliae commendationes meae interpretationem benignitatis: ista iudicii est. Trado enim sancto pectori tuo fratrem meum Severum episcopum omnium sectarum adtestatione laudabilem*. Termini simili a quelli impiegati per Severo sono usati in Symm., *rel*. 21,6 in riferimento a Damaso (*Sane laudabili viro episcopo denegante ullum e suis aut carcere aut vinculis adtineri et officio eadem suggerente, ignoro quos potissimum praeceperitis absolvi*).

[8] Per l'uso di *secta* cfr. Symm., *rel.* 3,19 *Faveant Clementiae vestrae sectarum omnium arcana praesidia et haec maxime, quae maiores vestros aliquando iuverunt.*

[9] Cfr. A. Cameron, *Were Pagans Afraid to Speak Their Minds in a Christian World? The Correspondence of Symmachus*, in R. Lizzi Testa, M. Salzman, M. Sághy (a cura di), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, New York 2016, 64-112 (in partic. 68), ora in A. Cameron, *Studies in Late Roman Literature and History*, Bari 2016, 223-265; Cameron, *The Last Pagans of Rome* cit., 376.

[10] Cfr. S. Mazzarino, *Tolleranza e intolleranza: la polemica sull'ara della Vittoria*, in *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974, 339-377; F. Canfora, *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, Bari 1970, 129; D. Lassandro, *La controversia* de ara Victoriae *del 384 d. C. nell'età sua e nella riflessione dei moderni*, in F. Bessone, E. Malaspina (a cura di), *Politica e*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Bisogna in ogni caso rilevare, a fronte delle considerazioni appena fatte, come l'apertura di *epist*. 1,64 sia indubbiamente ironica: *Commendari a me episcopum forte mireris. Causa istud mihi, non secta persuasit* (Symm. *epist*. 1,64,1). Tale affermazione assume un significato particolare se si considera il contesto in cui è inserita la lettera in questione e quanto sappiamo dalle complesse vicende legate alla redazione e 'pubblicazione' dell'epistolario di Simmaco. Tralasciando la *vexata quaestio* delle *inscriptiones* del ms. *Parisinus Latinus* 8623, che individuano il figlio dell'oratore, Memmio, quale responsabile dell'edizione della raccolta delle epistole paterne [11], appare fondato ritenere che almeno il primo libro del *corpus* sia stato preparato per la pubblicazione da Simmaco stesso, e che circolasse tra le *élites* dell'Impero già prima della sua morte o immediatamente dopo [12]. Inducono a propendere per questa lettura, a mio avviso, il fatto che Prudenzio sembri conoscere e riecheggiare, nel *contra Symmachum*, l'epistola 1,53 a Pretestato [13], o che in *epist*. 3,6 a Giuliano Simmaco riprenda una lettera di Ausonio inclusa nel primo volume della corrispondenza (Symm. *epist*. 1,32 = Auson. *epist*. 12 Green), quasi un omaggio al nuovo destinatario [14]; inoltre, tanto la cura formale che emerge dal primo libro, evidentemente sottoposto a un lavoro di rifinitura che è meno netto negli altri nove, quanto il fatto che, rispetto al resto dell'epistolario, che raccoglie lettere composte in un arco cronologico molto ampio, il libro 1 si riferisca a una fase ben circoscritta della vita dello scrittore, fanno intendere che vi sia un disegno autoriale prestabilito. Considerata l'ipotesi di una circolazione indipendente del primo libro, dunque, la raccomandazione per un vescovo e la punta di ironia che la connota assumono un valore diverso rispetto a quanto risulterebbe qualora si leggesse l'epistola confrontandola con le oltre 900 che compongono l'intero *corpus*. L'unico riferimento esplicito al cristianesimo nella raccolta in circolazione sarebbe ironico, nonostante la presentazione di Clemente sia pienamente positiva; il libro, letto come un'unità conchiusa, sarebbe stato invece dominato da riferimenti ai culti pagani. È vero che i corri-

cultura in Roma antica (Atti dell'Incontro di studio in ricordo di Italo Lana, Torino 15-16 ottobre 2003), Bologna 2005, 157-171.

[11] Seeck, *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt* cit., xxii-xxxix; J.-P. Callu, *Symmaque. Lettres, livres IX-X*, Paris 2002, 13-14.

[12] Cfr. M. Salzman, M. Roberts, *The Letters of Symmachus: Book 1*, Atlanta 2011, liv-lxvi; G. Kelly, *The First Book of Symmachus' Correspondence as a Separate Collection*, in P. Moretti, R. Ricci, C. Torre (a cura di), *Culture and Literature in Latin Late Antiquity. Continuities and Discontinuities*, Turnhout 2015, 197-220; C. Sogno, *The Letter Collection of Quintus Aurelius Symmachus*, in C. Sogno, B. K. Storin, E. J. Watts (a cura di), *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland 2016, 175-184; Cameron, *Were Pagans Afraid to Speak Their Minds in a Christian World?* cit.

[13] P. Bruggisser, *Rarissimes Païens. L'art du persiflage dans le 'Contre Symmaque' de Prudence*, Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte 51, 2002, 238-253.

[14] Symm., *epist*. 1,32,1 *Modo intellego, quam mellea res sit oratio, quam delenifica et quam suada facundia*; 3, 6, 1 *Solet quidem aegritudines animi ratio mitigare, sed fortunae nostrae tantum vulnus est, ut ei ne tua quidem delenifica et suada facundia cicatricem possit obducere*. Cfr. a questo proposito J.P. Callu, *Symmaque. Correspondance Livres III-V*, Paris 2003², 20. Un ulteriore confronto si può istituire, a mio avviso, tra Symm., *epist*. 1,14,1 *Petis a me litteras longiores. Est hoc in nos veri amoris indicium. Sed ego qui sim paupertini ingenii mei conscius, Laconicae malo studere brevitati quam multiiugis paginis infantiae meae maciem publicare* e Symm., *epist*. 3,10,1 *Expectas a me litteras largiores. Delector iudicio tuo; laus enim est ingenii, cum desideratur ubertas. Sed velim tibi verborum copiam displicere*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

spondenti di questo primo nucleo sono in egual numero cristiani e pagani, e che proprio nelle epistole a Celsino Tiziano compare una commendatizia per Saturo (*epist*. 1,63), forse il fratello di Ambrogio e dunque certamente cristiano [15]. Non si può parlare, quindi, di una vera e propria polemica di una supposta fazione pagana. Eppure, a conferma del fatto che l'epistola 1, 64 dovesse in qualche modo spiccare tra le altre agli occhi dei contemporanei di Simmaco, vi è il fatto che nel libro 7 essa sia coinvolta in un gioco di simmetrie con il libro 1. L'unico altro riferimento a un vescovo, presente non a caso nel settimo libro, sarebbe infatti indice della volontà di istituire un sistema di corrispondenze con il libro 1, una volontà già espressa a livello più ampio dal fatto che questo si apre con le epistole a Simmaco padre, mentre il libro 7 con quelle a Simmaco figlio.

In ogni caso, a prescindere dall'ironia dei toni con cui è introdotta la commendatizia per Clemente, l'elogio del vescovo è quanto mai entusiastico. Clemente si è rivolto ai principi per perorare la causa dell'aristocrazia di Cesarea, che ingiustamente è chiamata a rimpinguare a proprie spese le casse del fisco saccheggiate *rebellione barbarica* [16]; questi è dunque esaltato quale esecutore della giustizia che contraddistingue i suoi tempi, promotore tanto della gloria del secolo a cui appartiene quanto degli interessi dei cittadini: *Misera et acerba condicio, nisi iustitiam temporum Clementis cura movisset, quem ego non minus famae saeculi quam civium securitati dixerim commodasse* (Symm. *epist*. 1,64,2). Al di là dei nessi *fama saeculi* e *securitas civium*, che rimandano chiaramente alla retorica della propaganda imperiale, colpisce l'impiego dell'espressione *iustitia temporum*, non altrettanto comune, che trova come unico riscontro un'epistola di Traiano inviata a Plinio a proposito di problemi fiscali. Avendo constatato che il denaro pubblico sarebbe rimasto inattivo nelle casse del fisco a causa del tasso di interesse troppo alto per chi volesse prendere a prestito dallo Stato, Plinio aveva proposto [17] al principe di ridurre l'interesse e di sollecitare i debitori a fare ricorso al denaro statale; Traiano sostiene di trovarsi d'accordo, ritenendo che obbligare qualcuno a prendere in prestito un capitale che sarebbe rimasto inattivo non è in linea con il senso di giustizia che caratterizza i suoi tempi (Plin. *epist*. 10,55 *Et ipse non aliud remedium dispicio, mi Secunde carissime, quam ut quantitas usurarum minuatur, quo facilius pecuniae publicae collocentur. Modum eius, ex copia eorum qui mutuabuntur, tu constitues. Invitos ad accipiendum compellere, quod fortassis ipsis otiosum futurum sit, non est ex iustitia nostrorum temporum*).

Quello della *iustitia* che contraddistingue i tempi di Simmaco è un tema che emerge a più riprese dalla sua opera. Nonostante le attestazioni numismatiche ed epigrafiche [18]

[15] Cfr. J.-P. Callu, *Symmaque. Correspondance, livres I-II*, Paris 2003², 228; Salzman, Roberts, *The Letters of Symmachus* cit., 131.

[16] Symm., *epist*. 1,64,1.

[17] Plin., *epist*. 10,54.

[18] In realtà in generale sono pochi i riferimenti alla *iustitia* nella propaganda imperiale, che esalta per lo più la clemenza dei principi: C. Noreña, *The Communication of the Emperor's Virtues*, The Journal of Roman Studies 91, 2001, 146-168. Per le virtù attribuite agli imperatori nelle testimonianze epigrafiche cfr. A. Chastagnol, *Le formulaire de l'épigraphie latine officielle dans l'antiquité tardive*, in A. Donati (a cura di), *La terza età dell'epigrafia*, Faenza 1988, 11-65, ora in A. Chastagnol, *Le pouvoir impérial à Rome.*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

non offrano alcun riferimento alla giustizia come virtù cardine che regge il governo di Graziano e Valentiniano II, i principi a cui fa riferimento l'epistola 1, 64, o quello di Teodosio in seguito, né ancora la *iustitia* rientri nella topica impiegata nei *Panegyrici Latini*, Simmaco ritorna anche altrove sulla rappresentazione del periodo in cui vive come un'epoca giusta, e degli imperatori come garanti della giustizia. Così, ad esempio, in *rel*. 3,13, l'oratore parla dei due figli di Valentiniano I come di sacerdoti della giustizia (*iustitiae sacerdotes*) [19]. Ciò sembra peraltro coerente con quanto emerge dalla *gratiarum actio* di Ausonio per Graziano: il maestro elogia orgogliosamente l'allievo per aver riportato la libertà di pronunciare decreti in una curia ormai abituata a tacere a causa del governo opprimente di Valentiniano I, caratterizzato per contrasto in termini fortemente negativi [20].

Se il tema della giustizia ricorre nell'opera di Simmaco in relazione alla caratterizzazione del potere imperiale, un potere che si vuole presentare come fautore di una rinascita, l'espressione *iustitia temporum* come variante del più comune sintagma *felicitas temporum* potrebbe essere spia della volontà di assimilazione dei regnanti del suo tempo, e in particolare di Graziano, a Traiano, che nel panegirico pliniano a lui dedicato viene appunto ritratto come il latore di un'epoca di cambiamento e di libertà dopo i tempi bui del principato di Domiziano [21]; al medesimo intento sarebbe peraltro riconducibile l'*incipit* dell'epistola 1,20 a Ausonio del 379, che, nell'introdurre un elogio di Graziano, riprende in maniera letterale l'apertura della *gratiarum actio* pronunciata da Plinio nel 100 d.C. [22]. Quanto detto, se ha valore in relazione al governo del successore di Valentiniano I, trova a maggior ragione giustificazione in rapporto a quello di Teodosio: l'impiego del nesso *iustitia temporum* nell'epistola 4, 66 a Eusigno, che si inquadra perfettamente nell'ideologia teodosiana [23], che appunto a Traiano si ispira, sarebbe una

Figures et commemorations (textes édités par S. Benoist, S. Demougin), Genève 2008, 119-131; a proposito delle attestazioni relative alla numismatica cfr. Noreña, *The Communication of the Emperor's Virtues* cit.

[19] Riferimenti alla giustizia dei principi si trovano inoltre in *or*. 3,9 *Dicerem caelo redisse Iustitiam et ultro uberes fetus iam gravidam spondere naturam*; 4,9 *Iamne constat fortunam nobilitatis consentire temporibus? Eadem iustitia purgavit imperium quae senatum*; 4,15 *Haec est illa Latii veteris aetas aureo celebrata cognomine qua fertur incola fuisse terrarum necdum moribus offensa Iustitia*.

[20] Auson., *gratiarum actio*, 1,3 ll. 12-20 Green. Per la caratterizzazione del governo di Graziano come periodo di rinascita cfr. P. Bruggisser, Gloria novi saeculi: *Symmaque et le siècle de Gratien (Epist. 1, 13)*, Museum Helveticum 44, 1987, 134-149; P. Bruggisser, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire: Recherches sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg 1993, 223-229; G. Kelly, *Pliny and Symmachus*, Arethusa 46, 2013, 261-287. Graziano è esplicitamente assimilato a Traiano in Symm., *epist*. 1,13,3 *Si credis, etiamnum illius gaudii mei quandam patior cruditatem. Bonus Nerva, Traianus strenuus, Pius innocens, Marcus plenus officii temporibus adiuti sunt, quae tunc mores alios nesciebant: hic in laude est natura principis, ibi priscae munus aetatis*.

[21] Cfr. G. Kroll, *De Q. Aurelii Symmachi studiis Graecis et Latinis*, Vratislaviae 1891, 93; K. Thraede, *Sprachlich-stilistisches zu Briefen des Symmachus*, Rheinisches Museum für Philologie 111, 1968, 260-289, in partic. 284; Bruggisser, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire* cit., 249. Quest'ultimo (p. 294, n. 223) rileva come gli echi del panegirico pliniano siano per lo più da porre in relazione all'epoca della dinastia valentiniana. Sulla questione cfr. Kelly, *Pliny and Symmachus* cit., 269-286.

[22] Cfr. Plin. *paneg*. 1,1 *Bene ac sapienter, Patres Conscripti, maiores instituerunt, ut rerum agendarum, ita dicendi initium a precationibus capere ...*; Symm., *epist*. 1,20,1 *Bene ac sapienter maiores nostri, ut sunt alia aetatis illius, aedes Honori atque Virtuti gemella facie iunctim locarunt conmenti, quod in te vidimus, ibi esse praemia honoris, ubi sunt merita virtutis*.

[23] Symm., *epist*. 4,66, 1 *Videro, quid iustitia temporum, quid causae nostrae bonitas, quid cura tua, si tamen tibi cordi sum, possit efficere. Ego in fratre meo Eusebio c. v. votum servatae circa nos moderationis*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

nuova ripresa dell'espressione letta nel decimo libro dell'epistolario di Plinio, e successivamente assimilata nel lessico della corrispondenza usato da Simmaco [24]. In ogni caso è significativo che nella commendatizia per il vescovo Clemente si impieghi per una questione fiscale un'espressione usata da Traiano in un contesto simile.

Al di là dell'interesse suscitato dalla possibilità che Simmaco riprendesse le parole rivolte da Traiano a Plinio e ne facesse da una parte l'espressione dell'ideologia dei principi sotto cui viveva, dall'altra uno stilema da introdurre nelle *commendaticiae* indirizzate a esponenti delle alte sfere del potere imperiale (tra cui il fratello), l'affinità tra Symm. *epist*. 1,64 e Plin. *epist*. 10,55 può essere assunta quale testimonianza della volontà di ricollegarsi alla rappresentazione del potere che emerge dalle opere di Plinio [25]. L'ipotesi di Simmaco lettore del decimo libro dell'epistolario di Plinio sarebbe peraltro in linea con il fatto che il più antico testimone della tradizione della raccolta, Π [26], datato alla fine del V - inizio del VI secolo, appartenga alla famiglia dei codici che include nel *corpus* epistolare la corrispondenza ufficiale tra Plinio e Traiano [27]. È appunto a uno degli antenati della famiglia di Π che il nostro autore, già nel IV secolo, doveva fare riferimento; ciò collocherebbe pertanto la trasmissione del testo pliniano nella sua redazione completa in un'epoca molto alta [28].

Vero è che alla fine del V secolo Sidonio Apollinare afferma di aver voluto aggiungere un nono libro al suo epistolario in osservanza del modello pliniano [29]. Cionono-

amplector eiusque probitatem mente colo, sermone commendo. Cfr. A. Marcone, *Commento storico al libro IV dell'Epistolario di Q. Aurelio Simmaco: introduzione, commento storico, testo, traduzione, indici*, Pisa 1987, 100.

[24] Oltre alla già citata epistola 4,66 cfr. Symm., *epist*. 5,34,2 *Erit tuae circa me adfectionis de omnium rerum fidelitate rescribere. Reddentur vobis etiam chartulae curas domesticas continentes, quis decursis aestimabitis quid bonorum temporum iustitia et fama desideret*.

[25] Per il concetto di *iustitia* in Plinio a proposito di Traiano cfr. Plin., *paneg*. 54,5; 78,2-3. Sulla connessione tra la figura di Traiano e la virtù della giustizia cfr. L. Cracco Ruggini, *Modello politico classico per un imperatore cristiano (IV-VI secolo)*, in A. Barzanò, C. Bearzot, F. Landucci, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *Identità e valori: fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, Roma 2001, 241-255.

[26] Pierpont Morgan Library M. 462. Per la datazione cfr. E.A. Lowe, E.K. Rand, *A sixth-century fragment of the Letters of Pliny the Younger. A study of six leaves of an uncial manuscript preserved in the Pierpont Morgan Library New York*, Washington 1922; L.D. Reynolds, *Texts and transmission: a survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, 316-322, ora in R. Gibson, C.L. Whitton (a cura di), *Oxford Readings in Classical Studies: The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 482-488.

[27] Cfr. E. Tuccinardi, *La tradizione testuale del libro X delle epistole di Plinio: una proposta alternativa*, in V. Polidori (a cura di), *Studi sul Cristianesimo Primitivo (2007-2014)*, Tricase 2014, 14-38; L.A. Ciapponi, *Plinius Caecilius Secundus, Gaius*, in V. Brown (a cura di), *Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Washington 2011, 73-152.

[28] Kroll, *De Q. Aurelii Symmachi studiis* cit., 93, seguito da A. Pellizzari, *Commento storico al libro III dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco*, Pisa-Roma, 1998, 223 e Callu, *Symmaque. Correspondance Livres III-V* cit., 71, individua inoltre un'analogia tra Symm. *epist*. 3,77 e Plin. *epist*. 10,4,5. La somiglianza potrebbe tuttavia essere dovuta al carattere formulare che, come già evidenziato, contraddistingue le epistole commendatizie, non diversamente da quanto nota Kelly, *Pliny and Symmachus* cit., 268 n. 27 a proposito di Plin. *epist*. 7,22,3 e Symm. *epist*. 7,45.

[29] Sidon., *epist*. 9,1,1 *Exigis, domine fili, ut epistularum priorum limite irrupto stilus noster in ulteriora procurrat, numeri supradicti privilegio non contentus includi. Addis et causas, quibus hic liber nonus octo superiorum voluminibus accrescat: eo quod Gaius Secundus, cuius nos orbitas sequi hoc opere pronuntias, paribus titulis opus epistulare determinet*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

stante, tale affermazione può dare adito a diverse letture: infatti l'Arvernate dice di non voler fermarsi al numero otto in ossequio a Plinio, non che la sua opera constasse di soli nove libri; è possibile che un decimo libro di corrispondenza ufficiale non sia stato incluso nel computo dell'Arvernate semplicemente perché prima della sua realizzazione sarebbe subentrata la morte dell'autore [30].

La ripresa pliniana, in definitiva, contribuisce a dare del vescovo un'immagine positiva, sebbene in realtà il nesso sia usato per elogiare i principi, della cui giustizia Clemente è uno strumento. Certo non può sfuggire l'ironia in apertura della missiva, in cui Simmaco precisa al fratello che, nonostante la *secta* di appartenenza e la carica rivestita, Clemente è un *bonus vir*, e per questo va aiutato. Ciò non implica che i rapporti tra pagani e cristiani debbano essere interpretati in termini di conflitto aperto; la testimonianza dell'epistola 1,64 lascia piuttosto intravedere un tessuto sociale complesso, in cui due aristocratici pagani discutono dei meriti di un vescovo di Mauritania che cerca di far fronte ai problemi generati da una rivolta barbarica, e che, in quanto garante degli interessi dei notabili della sua città, viene presentato come una sorta di paladino della Romanità e dei valori auspicati dal governo dei successori di Valentiniano I.

È difficile dire se si debba parlare di compromesso o integrazione. Ma le poche evidenze archeologiche riconducibili alla famiglia dei Simmachi sono comunque testimonianza di un clima sereno e di dialogo: il pannello eburneo conservato al British Museum [31] e recante il monogramma *Symmachorum* [32], ad esempio, databile tra i primi anni '80 nel IV secolo e l'inizio del V, rappresenta un personaggio illustre fatto oggetto o della cerimonia ufficiale della *consecratio*, con cui venivano attribuiti i culti divini a imperatori e membri delle casate imperiali [33], o dell'apoteosi di un cittadino privato. Ad essere raffigurata sarebbe infatti, a seconda delle interpretazioni, o la *consecratio* del padre del cristiano Teodosio [34], in un clima in cui rituali cristallizzatisi nel corso della storia appaiono più come parte del cerimoniale imperiale che come testimonianze dell'appartenenza alla religione pagana (come testimonia anche il fatto che sia Graziano che Teodosio continuino ad essere insigniti del titolo di *pontifex*, che sin dai tempi di Augusto apparteneva alla titolatura ufficiale del principato [35], o che lo stesso Graziano

[30] Sulla data della morte di Sidonio cfr. L. Furbetta, *L'epitaffio di Sidonio Apollinare in un nuovo testimone manoscritto*, Euphrosyne 43, 2015, 243-254; P. Montzamir, *Du nouveau sur l'épitaphe attribuée à Sidoine Apollinaire*, XXXIX[e] Réunion Association pour l'Antiquité Tardive, Jun 2017, Clermont-Ferrand (HAL Id: halshs-02275957).

[31] London, British Museum inv. 1857, 10-13.

[32] E. Weigand, *Ein bisher verkanntes Diptychon* Symmachorum, Jahrbuch des Deutschen Archaologischen Instituts 52, 1937, 121-138.

[33] S. Price, *From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors*, in D. Cannadine, S. Price (a cura di), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1987, 56-105; L. Cracco Ruggini, *Apoteosi e politica senatoria nel IV s. d.C.: il dittico dei* Symmachi *al British Museum*, Rivista storica italiana 89, 1977, 425-488.

[34] Cracco Ruggini, *Apoteosi e politica senatoria nel IV s. d.C.* cit.

[35] Cfr. A. Cameron, *The Imperial* Pontifex, Harvard Studies in Classical Philology 103, 2007, 341-84; *Id*., Pontifex Maximus: *from Augustus to Gratian - and beyond*, in M. Kahlos, *Emperors and the Divine - Rome and its Influence*, Helsinki 2016, 139-159.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

sia stato onorato con una consacrazione dopo la sua morte [36], o infine che Teodosio I dopo la sua morte fosse stato decretato *divus* da un senato in gran parte cristiano [37]), o l'apoteosi di Simmaco, rituale di cui i membri della famiglia, dopo la battaglia del Frigido e il suicidio di Nicomaco Flaviano *senior*, potevano ancora pregiarsi senza che ciò influisse in modo negativo sulle loro carriere [38]. Allo stesso modo, non doveva costituire un problema la menzione della carica pontificale detenuta da Simmaco e Nicomaco nelle iscrizioni a loro dedicate nella residenza di famiglia sul monte Celio [39]. In entrambi i casi si ha un'affermazione di identità religiosa, ma pacata e privata di qualsiasi carica polemica, e piuttosto ribadita quale senso di appartenenza a una classe di potere e al retaggio culturale ad esso legato [40]. Ed è questo lo spirito che, alla morte di Simmaco, doveva aver animato la pubblicazione e diffusione del suo epistolario.

Non stupisce dunque, proprio in virtù del clima di compenetrazione ora delineato, che il vescovo Clemente fosse stato inviato quale rappresentante della curia di Cesarea per presentare dinanzi alle più alte cariche dell'apparato imperiale le istanze della città relative a problemi di tassazione. Sembra, in effetti, che Clemente svolgesse in questo frangente le mansioni che dovevano spettare al *defensor civitatis*, figura istituita da Valentiniano I per difendere a livello municipale le classi oppresse dalle angherie dei potenti, soprattutto in materia di riscossione delle imposte [41].

L'identificazione di Clemente quale *defensor* della città di Cesarea, come vogliono Callu [42] e Wytzes [43], è tuttavia problematica. In primo luogo, Simmaco non usa nell'e-

[36] Cfr. Cracco Ruggini, *Apoteosi e politica senatoria nel IV s. d.C.* cit.

[37] Cfr. ivi, 429-436.

[38] È questa la tesi di Cameron, *The Last Pagans of Rome* cit., 719-728, già formulata dallo studioso in A. Cameron, *Pagan Ivories*, in F. Paschoud, G. Fry, Y. Rütsche (a cura di), *Colloque genevois sur Symmaque, à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire*, Paris 1986, 41-72.

[39] CIL VI 1699 *Eusebii // Q. Aur(elio). Symmacho v.c./ quaest(ori), praet(ori), pontifici/ maiori, correctori/ Lucaniae et Brittiorum/ comiti ordinis tertii, / procons(uli) Africae, praef(ecto) / urb(i), co(n)s(uli) ordinario,/ oratori disertissimo./ Q. Fab(ius) Memm(ius) Symmachus/ v. c., patri optimo*; CIL VI 1782 *Virio Nicomacho Flaviano v. c./ quaest(ori), praet(ori,) pontif(ici) maiori/ consulari Siciliae,/ vicario Africae,/ quaestori intra Palatium/ praef(ecto) praet(orio) iterum, co(n)s(uli) ord(inario)/ historico disertissimo./ Q. Fab(ius) Memmius Symmachus v.c. prosocero optimo*. Bisogna peraltro notare che Nicomaco Flaviano *iunior*, figlio dell'amico fraterno di Simmaco e marito della figlia di quest'ultimo, si convertì al cristianesimo dopo la morte del padre, come si deduce da Aug. *civ*. 5,26; cfr. a questo proposito Cracco Ruggini, *Apoteosi e politica senatoria nel IV s. d.C.* cit., 437; Cameron, *Were Pagans Afraid to Speak Their Minds* cit., 100.

[40] Lizzi Testa, *Dal conflitto al dialogo* cit.

[41] CTh.1.29.1 *Impp. Valentinianus et Valens aa. ad Probum praefectum praetorio. Admodum utiliter edimus, ut plebs omnis Illyrici officiis patronorum contra potentium defendatur iniurias. Super singulas quasque praedictae dioeceseos civitates aliquos idoneis moribus quorumque vita anteacta laudatur tua sinceritas ad hoc eligere curet officium, qui aut provinciis praefuerunt aut forensium stipendiorum egere militiam aut inter agentes in rebus palatinosque meruerunt. Decurionibus ista non credat; his etiam, qui officio tui culminis vel ordinariis quibuscumque rectoribus aliquando paruerint, non committat hoc munus; referatur vero ad scientiam nostram, qui in quo oppido fuerint ordinati. Dat. v k. mai. divo Ioviano et Varroniano conss.* (364 apr. 27). Sulla definizione di *defensor* cfr. O. Seeck, Defensor civitatis, RE 4, 2, Stuttgart 1901, 2365-2371; L. De Giovanni, *Istituzioni scienza giuridica codici nel mondo antico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007, 308 s.

[42] Callu, *Symmaque. Correspondance, livres I-II* cit., 228 n. 4 «en l'occurrence, face à l'État, Clémens jouait le rôle de *defensor civitatis*».

[43] J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977, 88 «Clemens war *defensor civitatis*».

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

pistola il termine *defensio* o *defensor* [44]. È anzi degno di nota che a Celsino Tiziano, che non conosce affatto Clemente, questi sia presentato semplicemente quale vescovo e *bonus vir*; il riferimento alla causa del raccomandato e al dovere (*officium*) da lui compiuto sono generici, e non implicano un'eventuale azione di tipo legale intrapresa in virtù della carica di *defensor*. Le commendatizie simmachiane non sempre presentano le persone raccomandate in maniera completa, offrendo l'ampia gamma di titolature del soggetto [45]; tuttavia, in molti casi si tratta di epistole di accompagnamento di personaggi già conosciuti dal destinatario. A questo proposito pare opportuno il confronto con l'*epist*. 1, 71, con cui Simmaco presenta al fratello il *defensor* Ceciliano, qualificato in quanto tale sin dall'apertura della missiva (*Caecilianum virum honestum Laurentum Lavinatium defensorem susceptum commendat officium. Cui si nihil conciliationis cetera uitae honestamenta praestarent, interventus meus gratiam tuam deberet adquirere. Ama ergo hominem placitum mihi et religiosae civitatis commodis obsequentem. Amoris autem tui sumemus indicium, si eos quibus negotium familiare mandavit adiuveris*).

Qualora l'identificazione di Clemente quale difensore fosse esatta, inoltre, l'epistola 1,64 offrirebbe l'unica certa attestazione della presenza di tale carica in Africa settentrionale insieme a un'iscrizione databile al 370, rinvenuta a Oudna, antica *Uthina*, che parla di un *defensor* coinvolto in una causa per problemi di tassazione [46]. Anche il concilio di Cartagine del 401 [47] e l'epistola 22 Divjak di Agostino [48] sottolineano la necessità, in entrambi i casi in una richiesta sollecitata da vescovi, di un difensore che si occupi degli interessi dei meno abbienti; queste ultime testimonianze sono tuttavia posteriori di decine di anni a Symm. *epist*. 1,64. Non è invece in conflitto con il ruolo di difensore il fatto che Clemente parli a sostegno non dei poveri della città, ma dei

[44] Per la terminologia usata comunemente in riferimento al *defensor civitatis* cfr. F. Jacques, *Le défenseur de cité d'après la Lettre 22* de saint Augustin*, Revue des Études Augustiniennes 32, 1986, 56-73.

[45] Quando Simmaco decide di presentare una persona fornendo più informazioni sul soggetto, specifica sempre la carica ricoperta o eventuali titoli (*vir clarissimus*, *vir inlustris*): cfr. per esempio Symm., *epist*. 1,17; 1,50; 1,60; 1,66; 1,68; 1,77. In realtà una delle caratteristiche delle *commendaticiae* documentarie e non documentarie nel mondo romano è la vaghezza delle informazioni ivi riportate: cfr. J. Matthews, *The Letters of Symmachus*, in J.W. Binns (a cura di), *Latin Literature of the Fourth Century*, London 1974, 62-63; Cotton, *Documentary Letters of Recommendation* cit., 5-7.

[46] CIL VIII 24016 *Defensor absolvit quantorum hic ilitis onerabat expensa nec mirum vid[ebitur...]lo propositum conlocate statu[am or as] --dite legant posteri legant pr--[q]ui aemulari voluerit quod laudabi[tur...cognoscat]*. Sull'interpretazione dell'iscrizione cfr. C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire*, I, Paris 1979, 193-194; R. Frakes, Contra potentium iniurias*: the* defensor civitatis *and late Roman justice*, München 2001, 118.

[47] Concilia Africae, ed. Munier, CCL, 149,202 *Ab imperatoribus universis visum est postulandum propter afflictionem pauperum, quorum molestiis sine intermissione fatigatur ecclesia, ut defensores eis adversus potentias divitum cum episcoporum provisione delegentur*.

[48] Aug., *epist*. 22,2 ll. 9-14 Divjak *quia scilicet defensores desunt qui eos ab improbitate personarum potentiorum, a quibus conteruntur, utcumque tueantur et leges pro eis latas adversus eos, a quibus contemnuntur, asserere valeant idonea dignitate suffulti et a suis civibus electi, apud quos habuerint existimationem bonam, ut in eis sit et probitas et auctoritas*. A proposito dell'epistola cfr. Jacques, *Le défenseur de cité d'après la Lettre 22* de saint Augustin* cit; F. Oppedisano, *Maioriano, la plebe e il* defensor civitatis, Rivista di Filologia e di Istruzione Classica 139, 2011, 422-448, in partic. 425 s.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

summates: CIL X 4863, proveniente da Venafro, esalta Mecio Felice per essere stato difensore tanto dei ricchi quanto dei poveri [49].

Quello di Clemente sia vescovo che *defensor*, in definitiva, sarebbe un caso isolato per il periodo in cui è stata composta l'epistola 1, 64; una sovrapposizione tra mansioni, in questo caso, non deve indurre a ritenere che Clemente fosse *defensor*, quanto piuttosto che già nell'Africa settentrionale del IV secolo il vescovo avesse assunto un ruolo di guida della città che travalicava l'aspetto spirituale [50] – fenomeno che sarebbe diventato più evidente nel V secolo [51].

Abstract
The paper analyses Symm., *epist*. 1,64, a letter of recommendation for Clemens, a bishop of Mauritania, addressed to Celsinus Titianus, Symmachus' brother. The investigation on the text enables to read the letter as evidence of the peaceful coexistence of pagans and Christians at the end of the 4th century. Not only the characterisation of Clemens is fully positive; by echoing Pliny, Symmachus represents the bishop as a defender of Romanity and of the values promoted by the successors of Valentinian I.

Rèsumé
L'article analyse Symm., *epist*. 1,64, une lettre de recommandation pour Clemens, évêque de Mauritanie, adressée à Celsinus Titianus, le frère de Symmaque. L'enquête sur le texte permet de lire la lettre comme une preuve de la coexistence pacifique des païens et des chrétiens à la fin du IVe siècle. Non seulement la caractérisation de Clemens est entièrement positive; grâce à une allusion à Pline, Symmaque représente l'évêque comme défenseur de la Romanité et des valeurs promues par les successeurs de Valentinien I.

Parole chiave: Simmaco, cristiani, pagani, ricezione di Plinio il Giovane, *defensor civitatis*.
Keywords: Symmachus, Christians, Pagans, Reception of Pliny the Younger, *Defensor Civitatis*.

Sara Fascione
Università degli Studi di Napoli Federico II
Dipartimento di Studi Umanistici
sara.fascione@unina.it

[49] CIL X 4863 *Maeci Felicis v(iri) p(erfectissimi) / aequitate magnifico / benivolentia colendo / abstinentia continentiaq(ue) / mirando virtute cons/tantiaque conspicuo / Maecio Felici v(iro) p(erfectissimo) / civitatis Venafranae [d]e/fensori ordinis pos[ses]so/ri{s} populisque rectori / provinciae Samnii ad / iniunctivae vicis merito / ob insignia eius in rem / publicam bene gesta et / ob recordationem omnium / beneficiorum quae a ma/ioribus eius civitati sunt / {si}praestita ordo splendidis(si)/mus et universus popul<u>s / urbis Venafranae consti/tuit patrono*.

[50] Non era inconsueto che i vescovi si rivolgessero ai rappresentanti dell'amministrazione per richiedere interventi e agevolazioni in materia fiscale: cfr. R. Lizzi, *I vescovi e i* potentes *della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due* partes imperii *fra IV e V secolo d.C*, in E. Rebillard, C. Sotinel (a cura di), *L'évêque dans la cité du IV^e^ au V^e^ siècle. Image et autorité*. Actes de la table ronde de Rome (1^er^ et 2 décembre 1995), Roma 1998, 81-104, in partic. 98-99.

[51] Secondo V. Mannino, *Ricerche sul* defensor civitatis, Milano 1984, 222-229, è impensabile che i vescovi abbiano gradualmente assunto le prerogative che avevano i *defensores*, svuotando di significato la carica stessa e facendo in modo che le due posizioni fossero sovrapponibili. Per il caso di Clemente come testimonianza della funzione di patroni assunta dai vescovi in alternativa a forme di patronato classiche cfr. C. Lepelley, *Le patronat épiscopal aux IV^e^ et V^e^ siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique*, in Rebillard, Sotinel, *L'évêque dans la cité* cit., 17-33.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 105-123

Nicola GADALETA

Sul più antico esemplare di *chartula libertatis* per la Terra di Bari: annotazioni storico-filologiche

Durante il primo convegno organizzato nel 1973 dal Centro di studi normanno-svevi dell'Università di Bari, Alessandro Pratesi presentò un interessante contributo[1] in cui si prefiggeva di rileggere la storia delle diocesi di Trani, Canosa e Bari nel corso dell'XI secolo «con una esatta interpretazione delle aporie che la confusa situazione delle fonti comporta»[2]. In merito al controverso rapporto tra Canosa e Bari, egli precisò subito l'inesistenza di una cattedra vescovile barese dalla metà del X secolo sino al 1085, ossia di una sede episcopale autonoma dotata di un proprio distretto diocesano e di una sua titolarità, sebbene nei fatti l'arcivescovo risiedesse a Bari, elevata nel 976 a sede ufficiale del Catepano d'Italia, e si avvalesse della collaborazione del clero della cattedrale nel governo della diocesi[3]. Ad esclusione, infatti, delle autorità bizantine che si rivolgevano al prelato con l'appellativo di Ἀρχιεπίσκοπος Κάστρου Βάρεως per met-

[1] A. Pratesi, *Alcune diocesi di Puglia nell'età di Roberto il Guiscardo: Trani, Bari, e Canosa tra Greci e Normanni*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Relazioni e comunicazioni nelle prime Giornate normanno-sveve (Bari, maggio 1973)*, Roma 1975, 225-242. Ringrazio l'amico Diego de Ceglia per la generosa disponibilità nel fornirmi il materiale documentario e bibliografico relativo a Giovinazzo.

[2] Pratesi, *Alcune diocesi* cit., 225.

[3] Pratesi, *Alcune diocesi* cit., 225-226. Sull'annosa e secolare contesa fra le chiese di Canosa e di Bari, acuitasi verso la metà del XVIII secolo, mi limiterò a citare i testi più rappresentativi: G. S. Assemani, *Italicae Historiae Scriptores. De rebus neapolitanis et siculis ab anno Christi quingentesimo ad annum millesimum ducentesimum*, I, Romae 1751, 552-609; A. A. Tortora, *Relatio status sanctae primatialis ecclesiae Canusinae*, Romae 1758; M. Garruba, *Serie critica de' sacri pastori baresi*, Bari 1844; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I^er^ jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1061)*, Paris 1904, 193-196; E. Caspar, *Kritische Untersuchungen zu den älteren Papsturkunden für Apulien*, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 6, 1904, 235-271; A. Groner, *Le diocesi d'Italia dalla metà del X fino a tutto il XII secolo*, Melfi 1908 (ed. or. Freiburg im Breisgau 1904), 37-41, 56-58; H.-W. Klewitz, *Zur Geschichte der Bistumsorganisation Campaniens und Apuliens im 10. und 11. Jahrhundert*, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 1924, 1932/33, 1-61, in particolare 29-32; V. von Falkenhausen, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978 (ed. or. Wiesbaden 1967), 166-172; J.-M. Martin, *La Pouille du VI^e^ au XII^e^ siècle*, Roma 1993, 226-232, 241-247, 563-597, 624-630; G. A. Loud, *The Latin Church in Norman Italy*, Cambridge 2007, 10-59. Circa la residenza barese degli arcivescovi, valga a titolo di esempio G. B. Nitto de Rossi, F. Nitti di Vito, *Le pergamene del duomo di Bari (952-1264)*, Bari 1897 (Codice Diplomatico Barese, 1=CDB I), 25-27, n. 15: [*et*] *statim ibimus in ipso episcopio istius civitatis Bari ubi residevat dominus Bisantio archiepiscopo*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

tere in rilievo la sua residenza effettiva[4], il titolo ufficiale associato alla sede vescovile durante la dominazione greca fu quello canosino[5].

Tra le eccezioni − apparentemente discordanti da quanto asserito per l'esplicita menzione nell'*intitulatio* del referente barese − che Pratesi addusse al fine di suffragare ulteriormente la sua tesi, figura un documento emesso dall'arcivescovo Giovanni nel gennaio 953 in favore del chierico Pandone, il quale, nonostante le svariate ipotesi di datazione avanzate dalla storiografia a causa dell'uso bizantino che imponeva gli anni d'impero dei regnanti e non quello dell'era cristiana, si colloca cronologicamente nel primo anno di episcopato di Giovanni (r. 9, *primo anno presulatus mei*)[6], concordando con quanto trasmesso dalla cronachistica locale[7]. Costui, inoltre, tanto in questo documento quanto in un *brebe recordacionis* emesso a Trani nell'aprile 980[8] figura come *archiepiscopus sancte sedis Canusine et Brundusine ecclesie* (rr. 9-10) al pari del suo successore Paone il quale in due ricorrenze si sottoscrive anch'egli *indignus episcopus* delle medesime sedi vescovili[9], secondo quanto prevedeva la politica ecclesiastica bizantina della cumulazione dei vescovati a titolo di unione personale degli stessi e non di fusione, applicata in maniera saltuaria per motivi di prudenza politica[10].

Per quanto concerne l'episcopato di Giovanni, l'esigua documentazione superstite testimonia una progressiva estensione della sua giurisdizione sulla realtà circostante e sui centri limitrofi[11]. Un *memoratorium* del febbraio 959 trasmette la promessa che il presbitero barese Gilio, in qualità di visdomino dell'arcivescovo (*in vice domini*), riceve da due ecclesiastici di Bitetto circa il pagamento del censo gravante su due chiese, site nel territorio della stessa città, che il prelato aveva loro precedentemente concesso tramite un *libellus libertationis* purtroppo non pervenuto[12]. Nel succitato *brebe recordacionis* emesso a Trani nell'aprile 980 lo spatario candidato Maraldo si obbliga a consegnare all'arcivescovo il titolo sui boschi *de silbanigra* e *de sanctus Victor* in caso di necessità[13]. Sino al 1972 era, inoltre, menzionato un *libellus concessionis atque libertationis* del luglio 962, secondo cui l'arcivescovo Giovanni avrebbe concesso a

[4] A. Prologo, *Le carte che si conservano nell'Archivio del Capitolo metropolitano della città di Trani (dal secolo IX fino all'anno 1266)*, Barletta 1877, 35-38, n. 8.

[5] V. von Falkenhausen, *Bari bizantina: profilo di un capoluogo di provincia (secoli IX-XI)*, in G. Rossetti (a cura di), *Spazio, società, potere nell'Italia dei Comuni*, Napoli 1986, 213-214.

[6] In merito ai criteri di datazione adottati per l'attribuzione dell'anno, si rimanda alla nota contenuta in appendice.

[7] *Ignoti civis Barensis, sive Lupi Protospatae chronicon*, in L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, V, Mediolani 1724, 148: *DCCCCLII. Ind. X. Obiit Petrus Episcopus, & electus est Johannes*.

[8] Prologo, *Le carte* cit., 28-29, n. 5.

[9] CDB I, 12-13, n. 7; G. Coniglio, *Le pergamene di Conversano. I (901-1265)*, Bari 1975 (Codice Diplomatico Pugliese, 20=CDP XX), 51-53, n. 24.

[10] Sui caratteri generali dell'episcopato latino in età bizantina, si rimanda a: von Falkenhausen, *La dominazione bizantina* cit., 166-172; P. Corsi, *L'episcopato pugliese nel medioevo: problemi e prospettive*, in *Cronotassi, iconografia ed araldica dell'episcopato pugliese*, Bari 1984, 26-41; von Falkenhausen, *Bari bizantina* cit., 213-220.

[11] F. Carabellese, *L'Apulia e il suo Comune nell'alto Medio Evo*, Bari 1905, 81-82.

[12] CDB I, 6-7, n. 3.

[13] Prologo, *Le carte* cit., 28-29, n. 5.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Bonifacio, abate del monastero di San Benedetto di Conversano, la totale libertà ed esenzione sulla chiesa dedicata alla Vergine e Madre di Dio, a San Michele Arcangelo e a tutti i Santi, sita *in loco Castellano*, in zona di proprietà del monastero[14].

Completa questo breve elenco il documento in appendice redatto a Bari nel gennaio 953, attraverso cui l'arcivescovo Giovanni concede al chierico Pandone ed ai suoi eredi la potestà sulla chiesa giovinazzese di San Felice fondata precedentemente dal padre *Cinnamus*, spatario imperiale e giudice di Giovinazzo, con licenza di battezzare (*baptismum facere*, r. 18), di reclutare i vari ordini del clero all'obbedienza della chiesa suddetta senza alcun obbligo (*ordinare ibidem pręsbiteros vel diaconos seu cunctos ordines ecclesiasticorum ad regimen pręfate ecclesię sine mea qui supra Iohanni archiepiscopi contrarietate*, rr. 18-20) e di suonare la campana (*sonare campanam seu pulso*, rr. 21-22). La concessione è ratificata previo consenso dell'arciprete barese Giovanni, del giudice *Siphandus*, spatario imperiale ed *advocator* laico dell'episcopio, nonché di un certo numero di sacerdoti, i quali presenziano alla stesura dell'atto e successivamente lo sottoscrivono.

L'importanza di questa fonte documentaria per la storia della chiesa di Bari è dettata non solo per la prima attestazione di un suo presule, ma anche per l'esplicito riferimento al clero della cattedrale che lo affianca e lo coadiuva nel governo della diocesi. Oltre all'arciprete Giovanni, figura tra i sottoscrittori la dignità del primicerio (r. 59) il quale insieme ai restanti presbiteri consenzienti[15] forma un corpo unico col vescovo, esempio eloquente di una collegialità decisionale nelle delibere di natura economica che evidenzia a questa altezza cronologica l'unicità del patrimonio della chiesa, non ancora distinto in *mensa capitularis* e *mensa episcopalis* secondo un processo che a partire dal XII secolo in Italia segnerà ufficialmente la nascita di un "capitolo cattedrale" in quanto entità dotata di personalità giuridica ed autonoma dal punto di vista finanziario[16].

Accanto all'arcivescovo, il solo personaggio rintracciabile nella documentazione coeva è il giudice *Siphandus*. Costui, infatti, appare in una *cartula venditionis* del giugno 952 e nel già citato *memoratorium* del febbraio 959[17], senza però svolgere contemporaneamente le funzioni di *advocator* laico dell'episcopio il cui concorso era neces-

[14] D. Morea, *Chartularium Cupersanense*, Montecassino 1892, 42-44, n. 18. Il documento è stato, successivamente, attribuito all'arcivescovo Paone grazie allo studio di M. Lanera, *Appunti per la storia del monastero di S. Benedetto di Conversano*, in M. Paone (a cura di), *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, I, Galatina 1972, 345-422, in particolare 359-365. Per l'odierna edizione aggiornata del documento: CDP XX, 51-53, n. 24.

[15] Si osservi l'uso del verbo *consentio* dopo i nomi al nominativo nelle sottoscrizioni.

[16] C. D. Fonseca, *Vescovi, capitoli cattedrali e canoniche regolari (sec. XIV-XVI)*, in G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. G. B. Trolese, G. M. Varanini (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo. Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987)*, I, Roma 1990, 100-101. Fondamentale, a tal proposito, è la consultazione di G. P. Marchal, *Was war das weltliche Kanonikerinstitut im Mittelalter? Dom- und Kollegiatstifte: eine Einführung und eine neue Perspektive*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 94, 1999, 762-807; Marchal, *Was war das weltliche* cit., Revue d'Histoire Ecclésiastique 95, 2000, 7-53.

[17] CDB I, 3-4, n. 1; 6-7, n. 3.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

sario per validare ogni atto di acquisto o donazione eseguito da vescovi o abati[18]. Al contrario, esaminando le medesime fonti in area barese nel corso del X secolo, non si ricava alcuna notizia circa l'attività del notaio e suddiacono Leone, la cui presenza è attestata nel solo atto in questione[19].

L'altro aspetto storicamente rilevante si desume invece dal contenuto del documento, poiché esso rappresenta il più antico esemplare di *chartula libertatis* nei confronti di una chiesa privata[20] per la Terra di Bari nonché il secondo per l'intera Puglia, come si può desumere dal puntuale elenco di Martin[21]. La fondazione di chiese private (*Eigenkirchen*) ad opera dei laici costituisce difatti un fenomeno giuridico-istituzionale particolarmente diffuso nel Mezzogiorno, tanto nei territori longobardi quanto in quelli direttamente o indirettamente dipendenti da Bisanzio, e documentato dalla seconda metà dell'VIII secolo sino alla fine dell'XI, raggiungendo l'apice di espansione tra il X e i primi due terzi del secolo successivo[22].

Complesse furono le dinamiche che spinsero il laicato alla costituzione di queste fondazioni ecclesiastiche private sia nelle città che nelle campagne. Anzitutto, «innegabili esigenze di carattere religioso» volte a garantire assistenza e presenza pastorale alle popolazioni rurali eccessivamente distanti da una pieve o da un centro cittadino, a cui si aggiungeva «il desiderio delle famiglie aristocratiche di mantenere, attraverso il legame con la chiesa privata, l'unità del lignaggio e il controllo del territorio in cui si concentravano i propri possessi patrimoniali o la volontà dei grandi proprietari fondiari di favorire il processo di colonizzazione, fornendo ai contadini una forma di inquadramento religioso e inducendoli così a fissare la loro residenza nelle vicinanze delle terre messe a coltura»[23].

[18] von Falkenhausen, *La dominazione bizantina* cit., 170.

[19] F. Magistrale, *Notariato e documentazioni in Terra di Bari. Ricerche su forme, rogatari, credibilità dei documenti latini nei secoli IX-XI*, Bari 1984, 13-30.

[20] Tra i principali studi condotti sul tema si ricordano: U. Stutz, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III*, Berlin 1895; H. E. Feine, *Studien zum langobardisch-italischen Eigenkirchenrecht*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung 30, 1941, 1-95; Feine, *Studien* cit., Zeitschrift cit. 31, 1942, 1-105; Feine, *Studien* cit., Zeitschrift cit. 32, 1943, 64-190; C. Violante, *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (secoli V-X)*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenze*, Spoleto 1981, 963-1158; C. D. Fonseca, *Particolarismo e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo nell'Italia meridionale*, in *Cristianizzazione* cit., 1163-1200; G. Vitolo, *L'organizzazione della cura d'anime nell'Italia meridionale longobarda*, in G. Andenna, G. Picasso (a cura di), *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche. Atti del 2. Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29 - 31 maggio 1992)*, Milano 1996, 101-147; Martin, *La Pouille* cit., 237-242, 630-638; S. Wood, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2006, in particolare 550-551.

[21] Martin, *La Pouille* cit., 632. L'esemplare giovinazzese era stato ritenuto il più antico in un primo elenco stilato da Feine, sulla scorta del precedente lavoro di Stutz: Feine, *Studien* cit., Zeitschrift cit. 30, 1941, 73-74; Stutz, *Geschichte* cit., 132-133. Grazie all'aggiornamento di Martin, è emersa una *chartula* rogata a Benevento nel 928 in favore di una chiesa di Bovino, in Capitanata, il cui testo fu trascritto nel *Chronicon Sanctae Sophiae*: J.-M. Martin (a cura di), *Chronicon Sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939)*, II, Roma 2000, 675-677.

[22] Vitolo, *L'organizzazione* cit., 134; Martin, *La Pouille* cit. 637-638.

[23] Vitolo, *L'organizzazione* cit., 136.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

La strategia messa in atto dall'episcopato per cercare di far fronte al fenomeno e riportare le chiese private all'interno dei distretti circoscrizionali ecclesiastici fu per l'appunto il frequente ricorso all'istituto delle *chartae* o *chartulae libertatis*, attraverso le quali i proprietari o *Eigenkirchenherren* ottenevano l'esenzione dalla giurisdizione del vescovo per le proprie fondazioni e la vistosa limitazione dei diritti che l'ordinario diocesano poteva esercitare su di esse. Inoltre, sebbene apparentemente svantaggiosa nei confronti del vescovo, la *chartula* simboleggiava un compromesso tra i diritti rivendicati dal prelato e le pretese dei proprietari laici in quanto il rilascio della stessa comportava implicitamente il riconoscimento della giurisdizione vescovile da cui, tuttavia, la chiesa si intendeva parzialmente "liberata" tramite una concessione di carattere eccezionale[24].

Grazie all'accurato censimento di Martin, sono state individuate una trentina di *chartulae* riguardanti la Puglia per un periodo compreso tra il 928 e il 1136, così come ulteriori menzioni ad altre nove, le quali nel complesso rappresentano un numero non indifferente ed evidenziano come l'*Eigenkirchenrecht* attecchì soprattutto in Terra di Bari, anziché in Capitanata o nel Salento greco. Per quanto concerne poi quelle di età bizantina, ossia anteriori al 1071, si ricava che la metà era indirizzata a beneficiari laici, sei a enti monastici e solamente quattro a dei chierici, uno dei quali fu proprio il giovinazzese Pandone, figlio dello spatario e giudice *Cinnamus*, fondatore della chiesa di San Felice[25].

Quest'ultima assunse un ruolo pubblico non irrilevante a differenza di altre chiese, dal momento che l'arcivescovo Giovanni concesse espressamente il diritto di battezzare riconoscendone la natura pubblica di chiesa battesimale, ma rinunziando al contempo a tutti i diritti giurisdizionali che su di essa poteva esercitare (*sine mea qui supra Iohanni archiepiscopi contrarietate*, rr. 19-20), primo fra tutti il reclutamento del clero, obbligando nella *sanctio*, a forma di garanzia e di ammenda, sé e i suoi successori al pagamento di cento soldi costantini nel caso in cui avessero annullato o modificato tali disposizioni (rr. 31-37). Per comprendere più efficacemente il carattere di eccezionalità che il diritto di battezzare poteva assumere per una chiesa privata, si pensi che per l'intera Puglia esistono soltanto altri due esemplari di *chartulae* in cui l'ordinario diocesano riconosce esplicitamente questa potestà ad una *Eigenkirche*[26].

Alla luce di ciò, sorge spontaneo il dubbio se la singolarità di questo tipo di concessione sia da individuare nello *status* del destinatario oppure da attribuire a un particolare contesto storico in virtù del quale la *chartula* fu prodotta. A mio avviso, la risposta non è da ricercare nello *status* clericale del beneficiario dal momento che gli ecclesiastici in età bizantina potevano legittimamente essere ammogliati ed avere dei figli secondo le usanze della Chiesa greca, così come lo stesso arcivescovo Giovanni specifica nel

[24] Fonseca, *Particolarismo* cit., 1170-1171; Vitolo, *L'organizzazione* cit., 134. Il carattere di compromesso nelle *chartulae libertatis* fu colto per la prima volta da Feine, *Studien* cit.; Zeitschrift cit. 30, 1941, 91.

[25] Martin, *La Pouille* cit., 632, 635, 637-638. In particolare, oltre a quella per Pandone del 953, esistono altri due esemplari riguardanti la città di Giovinazzo e il suo vescovo: *Monumenta regii Neapolitani archivi edita ac illustrata*, V, Neapoli 1857, 12-13, n. 398; 37-38, n. 408.

[26] Martin, *La Pouille* cit., 634-635.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

documento rilasciato a Pandone (*tam tu qui supra, quam filii filiorum tuorum*, rr. 17-18); e ancora, per il fatto che una delle due *chartulae*, affini a quella giovinazzese per la presenza delle medesime clausole, incluso il diritto di battezzare, è emessa dall'arcivescovo canosino Bisanzio in favore del laico *Benedictus f. Petro medico romano*[27].

Riscontrando, purtroppo, l'assenza di un'esaustiva mappatura delle pievi nel Mezzogiorno a causa di lacune documentarie e di scarse attestazioni del fenomeno per la Terra di Bari[28], occorre considerare l'oggettiva distanza della comunità di Giovinazzo, rientrante nella circoscrizione diocesana di Canosa[29], dal centro cittadino di Bari ove risiedeva l'arcivescovo, e la probabile erezione della diocesi agli inizi dell'XI secolo con Grimaldo (1022-1038), primo vescovo giovinazzese di cui è certificata l'esistenza nella documentazione[30]. Pertanto, nella *chartula* di Giovinazzo si leggerebbe chiaramente quel sintomatico carattere di compromesso tra il proprietario e l'arcivescovo, preoccupato di estendere e di veder riconosciuta la propria giurisdizione temporale e spirituale sui centri limitrofi, privi di una chiesa battesimale e non ancora elevati a diocesi, durante la seconda metà del X secolo.

Questi ultimi, infatti, potevano divenire facilmente oggetto di contesa tra due grandi poli concorrenti, esattamente come avvenne di lì a poco, nell'agosto 983, quando il catepano Calociro Delfina, in segno di riconoscimento nei confronti del vescovo di Trani Rodostamo, gli confermò attraverso un ὑπόμνημα le concessioni fattegli da papa Benedetto VII che prevedevano l'estensione della sua giurisdizione sulle città di Giovinazzo, Ruvo, Minervino e Montemilone con tutte le loro circoscrizioni[31], inaugurando così il tormentoso rapporto giurisdizionale che avrebbe contrapposto lungo tutto l'XI secolo le sedi arcivescovili di Canosa e Trani[32].

Tuttavia, la tradizione storiografica interpretò in maniera distorta il contenuto della *chartula* giovinazzese e il contesto storico all'interno del quale era stato prodotto, forse anche a causa della complessa tradizione manoscritta con cui fu tramandata nel corso dei secoli. Pur nella loro scarsezza e frammentarietà sono pervenuti un numero sufficiente di dati che permettono di ripercorrere a grandi linee le tappe con cui si approdò all'edizione della *chartula* nell'*Italia Sacra* dell'Ughelli, il quale, insieme ad altre copie custodite negli archivi locali, nonostante diverse criticità, permise la salvaguardia e la circolazione del testo del documento, il cui originale andò sfortunatamente distrutto nell'incendio della canonica della chiesa di San Felice il 15 gennaio 1691[33].

[27] F. Nitti di Vito, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo greco (939-1071)*, Trani 1900 (CDB IV), 39-40, n. 19.

[28] Fonseca, *Particolarismo* cit., 1173-1174; Martin, *La Pouille* cit., 630-632.

[29] L'attestazione risale al giugno 971 (XIV ind.) ed è contenuta in F. Carabellese, *Le pergamene della Cattedrale di Terlizzi (971-1300)*, Trani 1899 (CDB III), 3-4, n. 1: *de civitate Iubenacie finibus Canosina*.

[30] L.M. de Palma, *Per una storia comparata delle diocesi pugliesi Molfetta - Ruvo - Giovinazzo - Terlizzi*, Odegitria 14, 2007, 125. Sugli estremi cronologici dell'episcopato di Grimaldo si veda G. Valente, *Cronotassi e araldica dei vescovi e degli arcipreti di Terlizzi (secc. XI-XX)*, in D. Porcaro Massafra (a cura di), *L'Archivio Diocesano di Terlizzi*, II, Molfetta 1997, 484.

[31] Prologo, *Le carte* cit., 32-35, n. 7; von Falkenhausen, *La dominazione bizantina* cit., 183-185, n. 19.

[32] Pratesi, *Alcune diocesi* cit., 230-242.

[33] Per la storia dettagliata della chiesa di San Felice si rinvia a: D. de Ceglia, *La chiesa di S. Felice di*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

La sua più antica menzione, infatti, è contenuta nelle *Cronache di Giovinazzo* di Bisanzio Lupis (1476-1555) il quale, soffermandosi sulla geografia ecclesiastica della città, constatava come «la prima ecclesia edificata o consacrata a Iesù Cristo in Iovenazo non si sa; ma la prima fonte di battezzare fu quella di Santo Felice, n'appare bulla»[34] ed ancora che «l'Ecclesia di Santo Felice iusta muros, mostra una bulla seu concessione in litera longobarda dove se li concede fonte di battezzare imperante Costantino anno 40»[35]. Le osservazioni sul carattere estrinseco della scrittura e l'utilizzo non casuale della dicitura «iusta muros» al posto di *erga ipso muro* (r. 14) della *chartula* rappresentano già due indizi probanti che portano a supporre la visione dell'originale da parte del cronista, il quale sembra cogliere appieno la rilevanza del documento poiché tra i diritti concessi alla chiesa pone espressamente l'accento soltanto su quello di battesimo[36].

La seconda fonte, questa volta di natura archivistica, che si sofferma sulla pergamena, specificandone la collocazione, e ribadisce l'importanza di San Felice in quanto prima chiesa battesimale di Giovinazzo è costituita dagli atti della visita pastorale di Juan Antolínez Brecianos de la Ribera compiuta tra il 1552 e il 1553[37], i quali risultano estremamente preziosi per l'assenza di altri esemplari analoghi sino alla fine del XVII secolo presso l'archivio diocesano di Giovinazzo o biblioteche limitrofe[38].

Se, pertanto, le due tipologie di fonti sopracitate testimoniano l'esistenza fisica della *chartula*, la sua custodia presso l'archivio della chiesa nonché il suo peso per la fondazione privata di San Felice ed il suo *Eigenkirchenherr* Pandone in rapporto alla storia della comunità di Giovinazzo, uno sparuto gruppo di cinque lettere[39] restituisce il rapporto epistolare intercorso tra il vescovo giovinazzese Carlo Maranta (1637-1659) e l'abate cisterciense Ferdinando Ughelli, interessato a ricevere notizie storiche sulla chiesa di Giovinazzo ed i suoi presuli al fine di inserirle nel grande progetto editoriale dell'*Italia sacra*.

Nella prima, infatti, inviata da Napoli il 13 febbraio 1655, Maranta comunicava all'Ughelli che avrebbe notificato al suo vicario il compito di spedirgli «la nota con

Giovinazzo. Dall'erezione a parrocchia alla demolizione, Luce e Vita Documentazione 33, 2015/1, 81-176. Il resoconto dell'incendio emerge dalle deposizioni rese dal parroco di San Felice il 31 marzo 1691: de Ceglia, *La chiesa di S. Felice* cit., 157-159, n. 13.

[34] G. De Ninno (a cura di), *Cronache di Giovinazzo di messer Bisanzio Lupis*, Giovinazzo 1880, 78.

[35] De Ninno, *Cronache di Giovinazzo* cit., 12.

[36] Concordano con le notizie di Bisanzio Lupis le restanti cronache cinque-seicentesche: G. A. Paglia, *Della città di Giovenazzo discorso*, in L. Volpicella (a cura di), *Due discorsi del decimosesto secolo sopra la città di Giovenazzo*, Napoli 1874, 31; <P. L. Bresciano>, *Origine e descrizione della città di Giovenazzo nella Provincia di Terra di Bari*, in Volpicella, *Due discorsi* cit., 48-49; G. Frammarini (a cura di), *Istorie della città di Giovenazzo del signore d. Ludovico Paglia*, Napoli 1738, 6-7, 27-28.

[37] Biblioteca Nazionale Sagarriga Visconti Volpi Bari (=BNB), fondo De Ninno, ms. 34, 1r, 6r.

[38] Nella visita di mons. Brecianos risalente al 1572-1573 non si accenna infatti ai documenti custoditi nell'archivio della chiesa di San Felice: BNB, fondo De Ninno, ms. 34, 25r-29v. Per l'articolazione dell'archivio diocesano di Giovinazzo, si consulti: V. Monachino, E. Boaga, L. Osbat, S. Palese (a cura di), *Guida degli Archivi diocesani d'Italia*, II, Roma 1994, 107-109.

[39] Biblioteca Apostolica Vaticana (=BAV), Barb. lat. 3242, 386r, 393r-397r, 437r-438r. Cfr. G. Morelli, *Manoscritti pugliesi della Biblioteca Vaticana*, Palo del Colle 1973, 43, n. 238.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

l'arma et epitaffi che se ritrovano a Giovinazzo»[40] così da trasmetterle a sua volta all'abate. Dopo esattamente due settimane (27 febbraio) il vescovo confermava all'Ughelli di come il suo vicario avesse «dato pensiero a persona esperimentata di fare le diligentie nell'archivio per ritrovare la serie delli Vescovi e delle cose notabili della Chiesa di Giovenazzo e che di mano in mano anderà mandando quello ritroverà»[41], lavoro che fu svolto alacremente nel giro di pochi mesi dal momento che il 5 giugno Maranta consegnava all'Ughelli «la relatione con le scritture della serie delli Vescovi di Giovenazzo e perché non è cosa tan grande, l'invio qui aggiunta li privilegii, li ho anco stampati io nello mio sinodo»[42].

Dalla lettura di questo materiale preparatorio, fortunatamente conservatosi sino ai giorni nostri ed inserito nella miscellanea Vaticana Barberiniana latina 3204[43], è possibile ricavare tutte quelle informazioni circa la sua stesura e i redattori che lo composero non altrimenti rintracciabili dalle lettere di Maranta:

> Questi <Carlo Maranta> ancora vive e siamo nel 1655 di maggio, sia servito Dio conservarcelo per molti anni. Di questi io potria dir molto, ma taccio, acciò dal medesimo prelato e da altri non sia tacciato di adulatore, si ancora per esser vivo, parla più detto prelato con le opere e loda se stesso con i fatti, che io sappia incomiarlo con la penna. E con il comando di questo, io d. Francesco Taurisano canonico e lettore ho intrapreso la carica di tessere questo catalogo et l'ho ridotto a capi più con la diligenza e fatiga del reverendo d. Francesco Giacomo de Cicco similmente canonico e maestro di cerimonie, quale mi ha dato luce di molte scritture, che mia, e tanto questa mia orditura avanto ogn'altra fatiga sottometto alla correzione di Monsignor illustrissimo padrone e di altri[44].

Inoltre, come emerge dal titolo stesso della compilazione («Catalogo delli Reverendissimi Vescovi di Giovenazzo cavato da scritture autentiche si conservano nel archivio della Vescoval Corte come da quello della Chiesa Cattedrale, et ancora delli archivi e scritture delle chiese parochiali di S. Felice, e di S. Giovanni e Paolo martiri, e da altre

[40] BAV, Barb. lat. 3242, 437r.

[41] BAV, Barb. lat. 3242, 397r.

[42] BAV, Barb. lat. 3242, 386r. La sinodo a cui Maranta si riferisce è: C. Maranta, *Dioecesanae synodi Iuvenacensis constitutiones*, Neapoli 1639; C. Maranta, *Synodales constitutiones in secunda dioecesana synodo Iuvenacensi*, Neapoli 1641.

[43] BAV, Barb. lat. 3204, *Monumenta Ferdinandi Ughelli pro suo opere inscripto "Italia Sacra" in quibus instrumenta et privilegia ecclesiarum eruta a variis archivis et ad eundem Ughellum transmissa. Quaedam Ughelliana manu adnotata (Monumentum signatum A)*, 94v-95v, 104v [testimone A]. Sulle carte dell'Ughelli: G. Morelli, *Monumenta Ferdinandi Ughelli: Barb. lat. 3204-3249*, in M. Bonocore (a cura di), *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, IV, Città del Vaticano 1990, 243-280.

[44] BAV, Barb. lat. 3204, 107v. Nessuna notizia si possiede in merito a d. Francesco Giacomo de Cicco, mentre tramite Luigi Volpicella si apprende che d. Francesco Taurisano nacque a Giovinazzo agli inizi del Seicento da Giovannandrea di Andrea e da Ippolita Scipione de Planca e morì il 6 dicembre 1667. Alla morte della moglie Camilla Spinosi, nel 1640, dalla quale ebbe una sola figlia di nome Ippolita, decise di indossare gli abiti clericali, raggiungendo successivamente la dignità di canonico della cattedrale: Volpicella, *Due discorsi* cit., 12-14. La data di morte è, inoltre, confermata nei registri dei morti della cattedrale: Archivio Diocesano Giovinazzo, Parrocchia Cattedrale, *Registro dei morti*, III (1652-1686), 81v. Nelle *Istorie* di Ludovico Paglia egli è citato per ben due volte come l'autore di un *Catalogo de'Vescovi di Giovenazzo*: Frammarini, *Istorie della città di Giovenazzo* cit., 64, 130; Volpicella, *Due discorsi* cit., 13.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

scritture autentiche che si conservano in case private per interesse delle loro famegliе»[45]), i due canonici designati dichiararono di aver condotto la ricerca consultando fonti di prima mano custodite nei più importanti archivi ecclesiastici (tra cui quello di San Felice) e privati della città.

Tuttavia, l'erudito cistercense non restò propriamente soddisfatto del lavoro eseguito, nutrendo diversi dubbi e perplessità in merito alla sua qualità ed attendibilità storica, secondo quanto affiora nell'ultima lettera di Maranta spedita da Napoli il 9 luglio dello stesso anno:

> Sento dalla carissima di Vostra Paternità Rev.ma li dubii che se gli muovono nella relatione fatta e, come dissi, non posso soddisfarli per non essere presente né pienamente informato. Con questo ordine mando la stessa carta di Vostra Paternità Rev.ma in Giovenazzo, acciò chi ha fatto la relatione, ne dia piena sodisfazione et havutala la manderò subito a Vostra Paternità della quale intanto bacio devoto le mani[46].

Ritengo piuttosto plausibile, quindi, che a seguito di tale circostanza fu spedito il foglio sciolto (oggi disposto trasversalmente all'interno della compilazione) contenente due integrazioni al materiale precedentemente inviato, una delle quali riguarda proprio la *chartula* di Pandone[47]. Limitatamente a quest'ultima, mi preme segnalare, in particolare, le annotazioni del redattore riguardanti l'assenza del termine *gracia* (r. 9) e l'esatta lettura dell'aggettivo *Brundisinę* al posto di *Brundusinę* nell'*intitulatio* dell'arcivescovo (r. 10) nonché la trascrizione di «tutte le sotto scrittioni che non si notarono prima»[48].

In primo luogo, con la conferma della lezione *Brundisinę* da parte del corrispondente giovinazzese si avalla ulteriormente l'opinione del Pratesi secondo cui Ughelli, «tratto in inganno dalla preoccupazione di illustrare una serie continuata di presuli baresi»[49], corresse in margine tale aggettivo sostituendolo con la forma *Barisinae*, più assonante con il termine cassato ma totalmente sconosciuta ai documenti coevi che riportano, invece, il grecizzante *Barine* o *Varine* o il meno diffuso *Barensis*, desunto probabilmente dall'ambiente della Curia romana[50]. Non è noto, tuttavia, il testimone su cui Ughelli si basò per apportare tale correzione, ma è possibile supporre che una certa influenza derivò dall'*auctoritas* della cronotassi episcopale dell'ormai defunto gesuita barese Antonio Beatillo (1570-1642)[51]. Costui, infatti, intrattenne tra il 1629 e

[45] BAV, Barb. lat. 3204, 94r.

[46] BAV, Barb. lat. 3242, 393r.

[47] BAV, Barb. lat. 3204, 104r-104v. Occorre precisare come la mano di questo foglio sia diversa da quella del restante *Catalogo*.

[48] BAV, Barb. lat. 3204, 104v.

[49] Pratesi, *Alcune diocesi* cit., 227.

[50] F. Ughelli, *Italia sacra*, VII, Romae 1659, 977-978 [testimone B].

[51] Ughelli, infatti, dichiara espressamente nella sezione di *Italia sacra* dedicata a Bari il suo debito nei confronti delle opere del Beatillo. Cfr. Ughelli, *Italia sacra*, VII, 837: *Series Barensium Archipraesulum sequens est, quam partim ex Antonii Beatilli catalogo, tum ex historia Barensi ab eodem conscripta, ubi sparsim de iis agit; tum verò ex aliis scriptis, & monumentis concinnavimus*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

il 1640 una frequente corrispondenza con l'abate[52], trasmettendogli la *Historia* di San Sabino comprendente in appendice un breve catalogo degli arcivescovi di Bari[53] in cui figura il presule in questione (Giovanni), ma senza alcuna specificazione in merito al suo titolo[54].

Ne discese, conseguentemente, che tutta la storiografia successiva all'Ughelli attestò l'esistenza di Giovanni quale arcivescovo di Canosa e Bari, in particolare gli eruditi baresi Sette e Ottocenteschi la cui finalità era rimarcare la continuità della loro sede episcopale in contrasto con la chiesa canosina, contro la quale verteva un acceso conflitto giurisdizionale[55]. Al contrario, nella città di Giovinazzo l'arcivescovo fu sempre riconosciuto con il suo titolo originale giacché gli autori locali[56] riuscirono a leggere la lezione originaria *Brundusin*ę in una copia della *chartula* estratta dagli atti di una visita pastorale del 1672 (purtroppo scomparsa) ed autenticata nel 1691 da d. *Sanctes Thomeus*, canonico della chiesa cattedrale di Giovinazzo e notaio apostolico, oggi conservata presso l'archivio privato della famiglia Daconto[57].

In secondo luogo, l'assenza delle sottoscrizioni nella prima stesura inviata all'Ughelli mi porta a credere con maggior convinzione che la ricerca fu condotta dai due canonici giovinazzesi direttamente sulle sante visite allora custodite in archivio e non pervenute ai giorni nostri, forse per l'impellenza del vescovo Maranta di consegnare il lavoro finito all'abate nel minor tempo possibile, mostrandosi così solerte alle sue

[52] Si tratta di 15 lettere inviate da Napoli tra il 1629 e il 1640: BAV, Barb. lat. 3243, 15r-43v. A tal riguardo: Morelli, *Monumenta* cit., 263.

[53] BAV, Barb. lat. 3243, 15r: «e prendo animo di scriverle la presente, non per molestarla nelle sue degne fatighe, ma solo per supplicarla d'avvisarmi se nel libretto, che le ho mandato dell'Historia di S. Sabino e del Catalogo degli Arcivescovi di Bari, ha trovato qualche cosa da essere accomodata, ò migliorata, massime intorno agli Arcivescovi». L'opera a cui si fa riferimento è: A. Beatillo, *Historia della vita, morte, miracoli e traslatione del s. confessore di Christo. Sabino vescouo di Canosa, protettore della città di Bari. Con un catalogo al fine de gli arciuescoui di Bari*, Napoli 1629. Non avendo potuto consultare l'edizione a stampa, mi sono avvalso delle fedeli trascrizioni contenute in: F. Quarto, *La* Historia di S. Sabino *di Antonio Beatillo (1629)*, Nicolaus studi storici 17, 2006/2, 97-160; F. Quarto, *Gli Arcivescovi di Bari. Tradizione del "Catalogus Archiepiscoporum Baren et Canusin" nella storia della Chiesa di Bari*, Nicolaus studi storici 14, 2003/2, 107-176.

[54] Quarto, *Gli Arcivescovi di Bari* cit., 160. Un esemplare manoscritto del medesimo catalogo del Beatillo, nel quale il titolo dell'arcivescovo Giovanni è nuovamente privo di qualsiasi specificazione, si conserva presso BNB, Ms. I 36 <*Catalogo degli Arcivescovi Baresi dall'unione delle Chiese di Canosa e Bari del P. Antonio Beatillo d. C. d. G.*>, 5v.

[55] F. Lombardi, *Compendio cronologico delle vite degli arcivescovi baresi*, I, Napoli 1697, 11-14 [testimone E]; Garruba, *Serie critica* cit., 87-93. Lombardi, a sua volta, sostituì l'insolita lezione *Barisinae* di Ughelli con la più consueta *Barinae*, ben recepita ed accolta dai suoi successori.

[56] S. Daconto, *Saggio storico sull'antica città di Giovinazzo*, Giovinazzo 1926, 46-48, 83-84; F. Roscini, *Storia della sede vescovile di Giovinazzo*, Giovinazzo 1964, 63-69. Fa eccezione Luigi Marziani poiché si modellò sul testo ughelliano, sulla scorta della lezione di Lombardi e Garruba: L. Marziani, *Istorie della città di Giovenazzo*, Modugno 1987², 87-89.

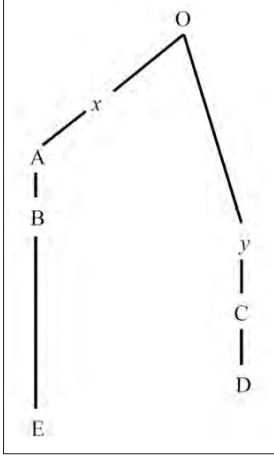
[57] Archivio famiglia Daconto Giovinazzo (=AFDG), s.c. <1691 gennaio 15-marzo 31>, 1r-1v [testimone C]. Di quest'ultima, inoltre, esiste una copia autentica eseguita dal notaio Vito Carlo Riccio il 31 marzo 1691, custodita presso la parrocchia giovinazzese di San Domenico, la quale accolse l'archivio e gli arredi della chiesa di San Felice dopo la sua demolizione: Archivio parrocchia San Domenico (=APSD), s.c. <1691 marzo 31, Giovinazzo>, 3r-3v [testimone D]. Cfr. de Ceglia, *La chiesa di S. Felice* cit., 100-101. A livello stemmatico, infine, si identificano gli atti della perduta santa visita del 1672 come testimone *y*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

richieste[58]. La conferma a tale ipotesi proviene proprio dalla copia autentica del 1691, espressamente estratta dalla perduta santa visita del 1672, in cui non sono trascritte le sottoscrizioni[59]. Con ciò, inoltre, si spiega il motivo per cui coloro che si basarono sulla versione di Ughelli presentarono il documento nella sua veste completa, differentemente dagli scrittori giovinazzesi i quali, facendo affidamento sull'autentica del 1691, non registrarono le sottoscrizioni nella loro edizione.

Queste ultime, tra l'altro, testimoniano in maniera evidente la rielaborazione della compilazione manoscritta dei due canonici da parte dell'autore dell'*Italia sacra*, dal momento che nella versione originale si leggeva chiaramente «*Ego Saxus pręsbiter consentio. Ego Sabinus pręsbiter et primicerius consentio*» (rr. 58-59), diversamente dalla lezione dell'erudito cisterciense nell'*Italia sacra*: «*+ Ego Sobrius Presbyter & Primicerius consensio. + Ego Suscus Presbyter consensio*»[60]. Lo stesso inserimento della parola *gratia* o la rielaborazione di *Brundusinę* in *Barisinae* sono tutte varianti dell'Ughelli che si assommano alla precedente e costituiscono errori separativi rispetto alle lezioni del manoscritto vaticano e della copia autentica del 1691, che, sebbene in questi casi coincidano, non giustificano a livello stemmatico la discendenza dei due testimoni da un medesimo capostipite.



Sigla	Testimone
x	Atti delle sante visite anteriori al 1655. *Infra* nota 58
y	Atti della santa visita del 1672. *Infra* nota 57
A	BAV, Barb. lat. 3204, 94v-95r, 104v [1655 maggio-luglio]. *Infra* nota 43
B	Ughelli, *Italia sacra*, VII, Romae 1659, 977-978. *Infra* nota 50
C	AFDG, s.c. [1691 gennaio 15 - marzo 31], 1r-1v. *Infra* nota 57
D	APSD, s.c. [1691 marzo 31], 3r-3v. *Infra* nota 57
E	Lombardi, *Compendio cronologico* cit., 11-13. *Infra* nota 55

L'ultima considerazione conclusiva che emerge dallo studio della tradizione manoscritta e che si ricollega al quadro storico delineato in partenza, riguarda il cambia-

[58] BAV, Barb. lat. 3204, 94v-95r. Gli atti non pervenuti delle sante visite anteriori al 1655, adoperati dai due canonici giovinazzesi, sono identificati a livello stemmatico come testimone *x*.

[59] AFDG, s.c. <1691 gennaio 15-marzo 31>, 1r-1v. La dipendenza della presente copia dalla santa visita del 1672 è indicata nella nota conclusiva ai fogli 21r-21v.

[60] A tal proposito, si tenga presente che il nome *Sabinus* non compare nella documentazione barese prima del 1172, considerato anche che l'*inventio* delle ossa del santo presso la cattedrale di Bari risale al 1091. Cfr. F. Nitti, *Le pergamene di S. Nicola di Bari. Periodo normanno (1075-1194)*, Trani 1902 (CDB V), 225, n. 129.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

mento di percezione su Pandone, il quale, indicato come semplice rettore della chiesa di San Felice in tutta la cronachistica locale cinquecentesca, passò ad essere definito primo vescovo della città di Giovinazzo nel materiale preparatorio inviato all'Ughelli[61]. La notizia fu da questi accolta senza obiezione: Pandone o *Padonus* fu infatti inserito a principio della cronotassi giovinazzese in virtù della licenza concessagli dall'arcivescovo Giovanni di ordinare il clero presso la chiesa di San Felice, nonostante nel documento non si alludesse esplicitamente al conferimento della dignità episcopale. Nessuna menzione, invece, al ruolo pubblico acquisito dalla medesima chiesa per l'eccezionale concessione di potervi battezzare:

> *PADONUS aliquibus videtur primus Episcopus Iuuenacensis a Ioanne Barensis & Canusinae sedis Archiepiscopus constitutus anno Christi 951 ea auctoritate fulsi, quod in vetustissimo huius sedis Tabularii documento eiusdem Archiepiscopi data sit facultas Pandoni ordinandi Presbyteros Dyaconos, aliosque Clericos in Ecclesia S. Felicis Confessoris Iuuenacii: at nulla de Episcopali dignitate in eo fit mentio, nihilominus potestas ordinandi Episcopis propria esse videtur: narranti fidem faciet eiusmodi potestatis hic ex fide descriptum documentum*[62].

L'*auctoritas* dell'*Italia sacra* si rifletté immediatamente a livello locale, tanto a Bari con il Lombardi[63], quanto nella vicina Giovinazzo con un anonimo catalogo settecentesco dei vescovi che parte per l'appunto da Pandone, riferendo esattamente le parole dell'Ughelli[64].

Tuttavia, nella seconda edizione dell'opera curata da Coleti, sebbene rimanesse inalterata la cronotassi ughelliana con a capo Pandone, apparve al contempo una nota esplicativa di *Lucentius* che confutava l'assunto dell'abate in base a diverse motivazioni. Anzitutto, la polisemia del verbo *ordinare* che in ambito ecclesiastico «*non semper collationem Sacramenti ordinationis connotet per manus impositionem, quae propria est Episcopi*», bensì, come in questo caso, sottintende una designazione del clero addetto «*pro suo arbitrio disponere, statuere, & certo quodam iure patronatus habere sibi subiectum*». In secondo luogo, per l'esplicito riferimento nel documento alla prole di Pandone, la quale mal si conciliava con un'eventuale dignità episcopale, al diritto di «*baptismum facere*» presso la chiesa di San Felice e alla menzione contenuta nelle *Istorie* di Ludovico Paglia «*ubi Pandonem urbis Rectorem appellat*»[65].

[61] BAV, Barb. lat. 3204, 94v: «che habbia prima del già detto tempo havuto vescovo si cava da uno istrumento o privilegio di essentione concesso da Angelo (*sic*) arcivescovo di Canosa e di Brindisi a un tale Pandone del tenore sequente».

[62] Ughelli, *Italia sacra*, VII, 976-977.

[63] Lombardi, *Compendio cronologico* cit., I, 11, 14.

[64] APSD, s.c. <*Catalogo dei vescovi di Giovinazzo*>, 1r. Il catalogo si arresta al 1719, durante l'episcopato di mons. Giacinto Gaetano Chiurlia (1693-1730), sebbene varie mani successive attestino la sua continuazione sino alla presa di possesso di mons. Giovanni Jacono (21 novembre 1918): APSD, s.c. <*Catalogo dei vescovi di Giovinazzo*>, 7v.

[65] F. Ughelli, *Italia sacra*, VII, Venetiis 1721², 721.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Questa correzione di *Lucentius* non passò certamente inosservata, anzi fu ben accolta da tutta la storiografia ecclesiastica successiva la quale espunse il nome di Pandone dalle liste dei vescovi di Giovinazzo, ribadendo piuttosto il suo incarico di rettore di una chiesa privata eccezionalmente esentata dalla giurisdizione dell'ordinario diocesano per la concessione del diritto di battezzare[66]. Leggermente più ambigua fu, invece, la posizione degli storici giovinazzesi tra Otto e Novecento poiché, pur recependo distintamente la nota di *Lucentius*, approdarono a conclusioni pressappoco comuni.

Marziani, infatti, condivise pienamente la cronotassi ughelliana, retrodatandola persino ai secoli passati e inserendovi Pandone come quarto vescovo[67]. Daconto, invece, insistette sul carattere non ordinario dei diritti elargiti a Pandone, paragonandoli a poteri vescovili come se fossero «il primo passo per la creazione della nostra cattedra episcopale» considerando che «Pandone non è ancora il nostro primo vescovo ma ne ha già in parte i poteri se non il nome»[68]. Roscini infine, dopo aver fornito una sua personale interpretazione sul contenuto del documento ed aver ribadito l'assenza di Pandone nelle cronotassi episcopali, lo inserì comunque come quarto vescovo della sua, al pari di Marziani, «perché tutti gli studiosi dell'argomento hanno pensato in tal modo»[69].

Sembrerebbe quindi che l'atteggiamento della storiografia locale mirasse piuttosto a una soluzione di compromesso poiché, pur essendo innegabile la figura di Pandone in quanto *Eigenkirchenherr* di San Felice, si volevano a tutti i costi riconoscere le tracce di un embrionale potere episcopale tale da comprovare l'antichità della sede vescovile giovinazzese e la storicità di una sua cronotassi dai primi secoli dell'era cristiana in cui l'inserimento di Pandone risultasse inevitabile o, quanto meno, abilmente camuffato.

[66] Assemani, *Italicae Historiae Scriptores* cit., III, Romae 1752, 566; A. Di Meo, *Apparato cronologico agli Annali del Regno di Napoli della mezzana età*, Napoli 1785, 44-45; A. Di Meo, *Annali critico-diplomatici del Regno di Napoli della mezzana età*, V, Napoli 1800, 327-328; Garruba, *Serie critica* cit., 87, 90-91; R. Aubert, *Giovinazzo*, in R. Aubert, É. Van Cauwenbergh (a cura di), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XX, Paris 1984, 1460. Per quanto concerne l'assenza di Pandone dalle cronotassi episcopali: G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni*, XXI, Venezia 1870, 399-400; P. B. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae a S. Petro apostolo*, Ratisbonae 1873, 883; C. Eubel (a cura di), *Hierarchia Catholica medii aevi*, I, Monasterii 1913, 288; *Cronotassi, iconografia* cit., 189; Valente, *Cronotassi e araldica* cit., 484.

[67] Marziani, *Istorie* cit., 87-88.

[68] Daconto, *Saggio storico* cit., 46-48. Le citazioni sono tratte da pagina 48.

[69] Roscini, *Storia della sede vescovile* cit., 63-69. La citazione è ripresa da pagina 69.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

APPENDICE

1
953 gennaio, Bari

Chartula libertatis emessa da Giovanni, arcivescovo di Canosa e Brindisi, in favore del chierico Pandone figlio di *Cinnamus*, spatario imperiale e giudice di Giovinazzo, in virtù della quale viene concessa a lui ed ai suoi eredi la potestà sulla chiesa giovinazzese di San Felice con licenza di battezzare, di designarne il clero e di suonare la campana.

Copia semplice di un originale perduto eseguita su BAV, Barb. lat. 3204, *Monumenta Ferdinandi Ughelli pro suo opere inscripto "Italia Sacra" in quibus instrumenta et privilegia ecclesiarum eruta a variis archivis et ad eundem Ughellum transmissa. Quaedam Ughelliana manu adnotata (Monumentum signatum A)*, 94v-95v, 104v [A].

Fascicolo cartaceo di 14 fogli (94r-107v) redatto nel maggio 1655 da d. Francesco Taurisano e d. Francesco Giacomo de Cicco, entrambi canonici di Giovinazzo, con numero di righe variabile da 15 a 40 a seconda del foglio. Stato di conservazione ottimo.

Reca il seguente titolo al foglio 94r: «Catalogo delli Reverendi(ssi)mi Vescovi di Giovenazzo cavato da scritture autentiche si conservano nel archivio della Vescoval Corte come da quello della Chiesa Cattedrale, et ancora delli archivi e scritture delle chiese parochiali di S. Felice, e di S. Gio(vanni) e Paolo martiri, e da altre scritture autentiche che si conservano in case private per interesse delle loro fameglie».

Scrittura corsiva seicentesca ad inchiostro nero.

Si segnalano di seguito altre copie seriori e le edizioni della *chartula libertatis* (953 gennaio, Bari) da alcune delle quali sono state annotate le varianti rispetto alla lezione di A su cui si basa la presente edizione semidiplomatica:

Altre copie esistenti:

AFDG, s.c. <1691 gennaio 15-marzo 31>, 1r-1v [C]: copia estratta dagli atti della visita pastorale del 1672 ed autenticata da d. *Sanctes Thomeus*, canonico della chiesa cattedrale di Giovinazzo e notaio apostolico, ma priva del protocollo notarile. Fascicolo cartaceo di 21 fogli con camicia su cui si legge: «L'incendio seguì a' 15 gennaio 1691 et s'incendiarono tutte le robbe, instrumenti, scritture, bolle della parochia in mia p(er)sona, lettera dell'Ill(ustrissi)mo Monsig(no)r Nunzio del rilascio del possesso, et transatione con haver rimesso seu consegnato d(oca)ti dodeci al R(everen)do Sig(no)r Cantore di Terlizzi D. Corrado Baldassar(re) Com(m)issario A(postolico), come dalla d(et)ta lettera s'ordinava et altre scritture, libri de' Battesimo, de' Matrimonii, et de' Morti». Ai fogli 21r-21v si legge, invece, la seguente nota: «Extracta est pr(ese)ns copia a suo originali processu S(anc)tę Visitationis de anno 1672 factę per Ill(ustrissi)mum et R(everendissi)mum D(omi)num fratrem Agnellu(m) Alpheriu(m) Episcopu(m) Iuvenacen(sem), cu(m) quo facta collac(tio)ne concordat, m(elio)ri // semper licet manu aliena et in fidem ego

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

D(ominu)s Sanctes Thomeus Can(oni)cus Cathed(rali)s Eccl(esi)ę Iuvenacen(sis) publicus ap(ostoli)ca authoritate not(ariu)s, Archivio Almę Urbis descriptus et S(anc)tę Visitationis magister actoru(m), hic me subscripsi, et sig(na)vi rog(atu)s atque req(uisitu)s. Laus Deo (*Signum notarii*)».

APSD, s.c. <1691 marzo 31, Giovinazzo>, 3r-3v: copia autentica di C eseguita dal notaio Vito Carlo Riccio, il quale ricopia integralmente il manoscritto di d. *Sanctes Thomeus* inclusa la sua sottoscrizione. Fascicolo cartaceo di 21 fogli, con nota in calce al foglio 22v ove si legge: «Ab actis pub(li)cis mei not(a)rii Viti Caroli Riccio de Iuv(enatio) extracta est p(rese)ns copia cartar(um) scriptar(um) n(umero) vig(in)ti duor(um), ... in pede cuiusl(libe)t cu(m) mea subs(cri)p(tion)e not(a)rii coll(ation)e de manu aliena et ad fid(em) hic me subs(cri)psi et sig(navi) rog(atus). Laus Deo (*Signum notarii*)».

Edizione: Ughelli, *Italia sacra*, VII, Romae 1659, 977-978 [B]; VII, Venetiis 1721^2, 721-722;
Lombardi, *Compendio cronologico* cit., I, 11-13;
Assemani, *Italicae Historiae Scriptores* cit., I, 591-592; III, 566-567;
Garruba, *Serie critica* cit., 89-90;
Marziani, *Istorie* cit., 88-89;
Daconto, *Saggio storico* cit., 83-84;
Roscini, *Storia della sede vescovile* cit., 65-66.

Nota: per la datazione della *chartula* è stato computato il 40° anno di regno di Costantino VII Porfirogenito a decorrere dalla data di morte dello zio paterno Alessandro (6 giugno 913), fratello di Leone VI e coimperatore reggente in nome del nipote ancora minorenne. Esso, infatti, coincide con l'indizione XI e con l'anno di episcopato di Giovanni, eletto nel 952 (ind. X): cfr. G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, New Brunswick 1957, 231; *Ignoti civis Barensis* cit., 148. Si segnala, inoltre, che alla r. 4 il nome dell'arcivescovo è errato, poiché non è Angelo bensì Giovanni.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

[f. 94v] Ha havuto vescovo molt'anni sono e prima del cinquecento o seicento dalla incarnatione del Redentore ma per la lunghezza del tempo e per la ingiuria delle guerre et incendii sono i nomi andati in oblio; che habbia prima del già detto tempo havuto vescovo si cava da uno istrumento o privilegio di essentione concesso da Angelo arcivescovo di Canosa e di Brindisi a un tale Pandone del tenore sequente[70*]: In nomine Dei[71] æterni, et Salvatoris nostri Iesu Christi, quadragesimo anno imperii domini Constantini simulque cum eo regnante domino Romano Por // [f. 95r] -phirogenito dilecto filio eius serenissimis imperatoribus nostris, mense ianuario undecima[72] indictionis. En ego Ioannes Dei[73] archiepiscopus, primo anno presulatus mei sanctę sedis Canusinę et Brundusinę[74] ecclesię, una cum[75] Ioanni[76] archipręsbiteri simulque Siphandi, imperalis spatha iudex et advocatore nostri episcopatui[77] facto, tibi Pandoni clerico, filio Cinnami imperialis[78] spatha quondam et iudex civitate Iubenatię, absolutionem seu libertatem ecclesię Beati Fęlicis Confessoris simulque pontificis quęsita per prędecessorem tuum esse videtur in eodem loco erga ipso muro de prędicta civitate ab universo iure sacerdotum tam tibi ipsam absolvimus seu liberamus, quam et hęredum vestrarum[79] ut perhennis[80] temporibus vestra[81] quidem[82] permaneat potestatem[83]; quam et[84] concedimus tibi Pandoni clerico, ut potestatem habeatis in prędictam ecclesiam tam tu qui supra, quam filii[85] filiorum tuorum baptismum facere[86], quam et[87] ordinare ibidem pręsbiteros vel diaconos seu cunctos ordines ecclesiasticorum ad regimen pręfate ecclesię sine mea qui supra Ioanni[88] archiepiscopi contrarietate; quam et[89] potestatem concedimus vobis seu cui per vos[90] datam paruerit ad reggendam ipsam[91] prędicta(m) ecclesiam, sonare campanam seu pulso[92]. De successoribus vero nostrorumque ipsam sedem sanctam Canusi-

[70*] hic inc. B C
[71] Dei A B; Domini Dei C
[72] undecima A; undecimę B C
[73] Dei A C; Dei gratia B
[74] Brundusinę (a testo) A C; Barisinę (in margine, di altra mano) A; Barisinæ B
[75] cum A B; cum consensu C
[76] Ioanni A; Ioannis B C
[77] episcopatui A B; Ep(iscop)ii C
[78] imperialis A B; imperiali C
[79] vestrarum A C; vestrorum B
[80] perhennis A B; perhennis et C
[81] vestra A B; vestro C
[82] quidem A C; om. B
[83] potestatem A B; potestas C
[84] et A B; etiam C
[85] filii A B; filiis C
[86] facere A B; facere perpetuis temporibus C
[87] et A B; etiam C
[88] Ioanni A C; Ioannis B
[89] et A B; etiam C
[90] vos A B; nos C
[91] ipsam A C; ipsa B
[92] pulso A B; pulsato C

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

nam fuerint ordinati ut sit absoluta in eadem ecclesia ab eorum iuribus de ipsa quidem ostensione, in quem[93] ibidem dederitis, ut nullus episcopus vel sacerdos potestatem exinde habeat[94] subtrahere se, vestra quidem permaneat potestas vestri*s*que hęredum[95], quia vos quidem petistis ipsam prędictam ecclesiam[96] libe*rtat*e et dixistis ibidem de rebus vestra dare. Nos audientes, in omni voluntate vobis consentimus[97], quia pro Dei amore et mercedis animę vestrę et de hospitalem et laudem[98] Dei et luminaria, quę ibidem fieri debet[99], die[100] noct*u*que in omni voluntate vobis consensimus ut libertemus vobis ipsam prędictam ecclesiam[101], ut perhennis temporibus vestra[102] quidem permaneat potestas vestrisque heredibus. Unde obligo me qui supra Ioannes archiepiscopus et meos successores *t*ibi Pandoni clerici tuique hęredum ut, post relectam atque ostensam[103] fuerit hanc libertatem prędictę[104] ecclesię a me qui supra emissam, si disrumpere *v*obis voluerimus vestri*s*que hęredum[105] seu cui vos reggendam[106] commiseritis eam pro quacunque[107] modis vel ingeniis, competere nos qui supra nostrosque successores vobis obligamus pęna comprehendi centum Constantini[108] solidos et in antea omni tempore adversus nos tacite[109] permaneamus et hanc cartulam prędictę ecclesię omni tempore stabilisque permaneat firmam[110], quam sicut perlegitur[111] tibi Leoni subdiacono simulque et notario scribere commisimus in civitate Bari, mense et indictione supra nominatis[112*].

Dal tenore del sopra nominato privilegio o carta di esentione si argomenta che in quel tempo nella città di Giovenazzo vi era il vescovo o che questi Pandone sia stato ordinato il primo vescovo, mentre si dice “prębiteros et diaconos et cunctos // [f. 95v] alios ecclesiasticorum ordines ordinare”.

[f. 104v] Nella scrittura del arcivescovo di Canosa a Pandone dice “En ego Ioannes Dei archiepiscopus e(tc)” et non vi è il “gracia”, come si dice che vi doveria essere; dice similmente “Brundisinę”, et per magior chiarezza si nota qui il medesimo carattere che

[93] quem A B; quo C
[94] habeat A B; habeant C
[95] hęredum A B; hęredibus C
[96] ecclesiam A B; ecclesia C
[97] consentimus A B; consensimus C
[98] et de hospitalem et laudem A; et hospitalem et laudem B; et de hospitalitate et laude C
[99] debet A; debent B C
[100] die A B; diu C
[101] prędictam ecclesiam A C; Ecclesiam prædictam B
[102] vestra A B; vestrę C
[103] tuique hęredum ut post relectam atque ostensam A B; tuisque hęredibus et postquam relictam atque ostendam C
[104] prędictę A B; prędicti C
[105] hęredum A B; hęredibus C
[106] seu cui vos reggendam A B; seu vos regentem C
[107] quacunque A B; quibuscunque C
[108] Constantini A B; Constantinos C
[109] tacite A B; facite C
[110] stabilisque permaneat firmam A B; firmam stabilisque permaneat C
[111] perlegitur A B; prędegitur C
[112*] hic des. B C

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

sta scritto nel originale et è questo “Brundisinę”; et del medesmo tratto di r si serve nel “pręsulatus”, et nella data che dice “in civitate Bari”, et in tutti le altre dictioni ove cade la lettera r; nella sotto scrittione o firma però dello arcivescovo vi è bensì il “gratia Dei”, et ho qui sotto notate tutte le sotto scrittioni che non si notarono prima[113*].

Iohannes gratia Dei archiepiscopus servus servorum Dei +
Ego qui supra Iohannes archipresbiter Barinę ecclesię +
Ego Stephanus prębsbiter consentio[114] +
Ego Iohannes Ipodias consentio[115] +
Ego Iohannes prębsbiter consentio[116] +
Ego[117] qui supra Siphandus imperialis spatha[118] et iudex
Ego Madelbertus[119] prębsbiter consentio[120]
Ego Saxus prębsbiter consentio
Ego Sabinus prębsbiter et primicerius consentio[121]
Ego[122] Martinus prębsbiter consentio[123]
Ego[124] Romoaldus iudex

[113*] hic inc. B
[114] consentio A; consensio B
[115] consentio A; consensio B
[116] consentio A; consensio B
[117] Ego A; + Ego B
[118] imperialis spe (cassato) spatha A; Imperialis protospata B
[119] Ego Madelbertus A; + Ego Madolbertus B
[120] consentio A; consensio B
[121] Ego Saxus prębsbiter consentio. Ego Sabinus prębsbiter et primicerius consentio A; + Ego Sobrius Presbyter & Primicerius consensio. + Ego Suscus Presbyter consensio B
[122] Ego A; + Ego B
[123] consentio A; consensio B
[124] Ego A; + Ego B

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Abstract
This article aims to underline the exceptional concession of the right to baptize contained in the oldest example of *chartula libertatis* for the "Terra di Bari" region and to outline the historical circumstances that led the Archbishop of Canosa and Brindisi to confer the public role of baptismal church on the private foundation of San Felice in Giovinazzo. Furthermore, through the reconstruction of the manuscript tradition of the document, the repercussions in the field of historiography produced by its edition in Ughelli's *Italia sacra* and the change in the perception of local historiography towards the first rector of the church are analysed.

Résumé
Cet article vise à souligner la concession exceptionnelle du droit de baptiser contenue dans le plus ancien exemple de *chartula libertatis* pour la région de la " Terra di Bari " et à décrire les circonstances historiques qui ont poussé l'archevêque de Canosa et Brindisi à conférer un rôle public d'église baptismale à la fondation privée de San Felice in Giovinazzo. De plus, à travers la reconstruction de la tradition manuscrite du document, on analyse les répercussions dans le domaine de l'historiographie produite par son édition dans l'*Italia sacra* d'Ughelli et le changement de perception de l'historiographie locale envers le premier recteur de l'église.

Parole chiave: diocesi, Puglia, chiesa privata, *chartula libertatis*, Ferdinando Ughelli.
Keywords: Diocese, Puglia, Private Church, *Chartula Libertatis*, Ferdinando Ughelli.

Nicola Gadaleta (Scuola Superiore di Studi Storici, San Marino)
Via Guglielmo Marconi, 9
70056 - Molfetta (BA)
nicola.gadaleta@unirsm.sm

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 125-144

Renzo INFANTE

Storia e leggenda agiografica del santuario dell'Incoronata di Foggia

Introduzione

Ai margini di uno dei pochi boschi di pianura sopravvissuti in Italia [1] si eleva nella campagna foggiana il moderno complesso della Madonna Incoronata che, nel 1965, ha preso il posto dell'antico santuario le cui origini sono avvolte nella leggenda. Al suo interno è custodita la statua di una delle madonne nere più venerate d'Italia [2]. Il simulacro, esposto al culto dei fedeli su di un alto trono, è avvolto da sontuose vesti che ne nascondono le reali fattezze. «Il corpo, passato attraverso mutilazioni e rimaneggiamenti, è ridotto ad un gracile manichino con rudimentali braccia snodate, predisposte per accogliere il Bambino Gesù» [3]. Originariamente la Madonna reggeva sulle ginocchia in posizione frontale il Bambino, che in epoca imprecisata venne dai ladri staccato maldestramente dalle braccia della madre. Più che una statua a tutto tondo può definirsi un altorilievo [4]. Sottoposta a vari esami chimici tra cui quello del carbonio 14, è risultato che la statua attualmente venerata è stata scolpita in legno di noce in un periodo a cavallo tra il 1280 e il 1320 e, quindi, «nel periodo di transizione fra la fine

[1] Questo bosco è noto almeno sin dal tempo di Federico II come riserva di caccia dei sovrani, perché in esso vi era abbondanza di animali selvatici (daini, cervi e caprioli). Famose per l'abbondanza delle prede sono le battute di caccia del re Manfredi nel 1255 e di Ferrante nel 1454 e infine di Ferdinando IV di Borbone nel 1793. Cfr. F. Villani, *La Nuova Arpi*, Salerno 1876, 218-219; M.S. Calò Mariani, *Loca solaciorum*, in *Enciclopedia federiciana*, II, Roma 2005, 209-215; Ead., *Arte e natura nelle residenze sveve. Luoghi di delizie. Giardini di pietra*. I, in *Città e campagna in età sveva*. Atti della giornata di studio sull'Età Sveva (Oria, 29-30 novembre 2008), Bari 2012, 91-140; P. Corsi, *La Madonna del tratturo. L'Incoronata di Foggia*, in M.S. Calò Mariani, A. Trono (a cura di), *Le vie della Misericordia. Arte, cultura e percorsi mariani tra Oriente e Occidente*, Galatina 2017, 293-311. 306.

[2] M.S. Calò Mariani, *Madonne nere in Puglia e Basilicata*, in Calò Mariani, Trono (a cura di), *Le vie della Misericordia* cit., 25-52. 38.

[3] Calò Mariani, *Madonne nere* cit., 39.

[4] G. D'onorio De Meo, *L'Incoronata di Foggia*, Foggia 2000, 72: «Si tratta di una figura appoggiata ad un tronco […], seduta, quanto basta per darne l'impressione, perché la sporgenza delle ginocchia è minore del naturale. Le spalle mostrano una superficie appiattita, forse perché si adattavano ad una tavola, che doveva fungere da trono». La relazione della prima ricognizione compiuta sulla statua, realizzata il 5 giugno del 1943, è custodita nell'Archivio Diocesano di Foggia, b. 93, f. 1139, c. 5*rv*, 1943, d'ora in avanti ADFG. Cfr. M. Freda, *Il Santuario e il Bosco dell'Incoronata di Foggia. Un luogo di culto mariano in Puglia*, Foggia 2010, 74-75.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

della tradizione romanica e gli inizi degli influssi della scultura gotica francese, favorita dalla venuta degli angioini nel meridione»[5]. Del Bambino che faceva parte del gruppo scultoreo originario non si è mai saputo nulla; quello che attualmente è tra le braccia della Madonna è stato realizzato solo nel 1987.

Col presente contributo si intende fare un minimo di chiarezza tra le vicende storicamente documentate del santuario e della venerazione della Madonna Incoronata e i racconti di fondazione più antichi risalenti, però, soltanto alla seconda metà del XVII secolo.

1. *Breve storia del santuario dell'Incoronata*

Appare doveroso premettere che a motivo della lacunosità delle fonti[6], le vicende del santuario, in particolare per il periodo delle origini e delle fasi immediatamente successive, sono racchiuse «in un limbo relativamente fabuloso»[7].

È stata ormai definitivamente accantonata l'opinione dell'Ughelli che il documento pontificio più antico fosse la bolla, datata 1066, con cui papa Alessandro II confermava al vescovo di Troia Stefano IV la giurisdizione sulla chiesa di Foggia e un'ampia donazione di beni tra i quali un *Monasterium S. Mariae Coronatae cum benedictione Abbatis*[8]. L'autenticità di tale documento, messa in dubbio già a fine '700 dal canonico foggiano Pelliccia[9], è stata definitivamente negata dalla pubblicazione dei documenti della chiesa di Troia da parte del compianto Martin. Nella bolla di papa Alessandro II, datata più precisamente al 1067, non vi è traccia alcuna né della chiesa di Foggia né tanto meno del Monastero di S. Maria Coronata[10].

Fino a qualche tempo fa si riteneva che la notizia storica certa più antica riguardante il santuario fosse la donazione, datata 24 novembre 1140, del re normanno Ruggiero II a Guglielmo da Vercelli della chiesa di S. Maria Boffiniana[11], che in successivi documenti del 1141 e del 1158 viene detta *monasterium Sancte Marie Coronate*, sita nel territorio

[5] D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 69. Secondo Calò Mariani (*Madonne nere* cit., 39), l'esecuzione della statua si collocherebbe «in un periodo in cui la Capitanata era partecipe dell'indirizzo gotico di segno angioino». Cfr. anche M.S. Calò Mariani, A. Pepe, *Luoghi di culto lungo la via Francigena. In cammino verso la grotta dell'Arcangelo*, Galatina 2013, 24.

[6] La scarna documentazione è riportata in D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 225-278.

[7] Corsi, *La Madonna del tratturo* cit., 295.

[8] F. Ughelli, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, I, per N. Coleti, Venezia 1717², 1344-1345.

[9] P. di Cicco (a cura di), *Stato della maggior Chiesa Collegiata di S. Maria della Città di Fogia, contenente il saggio istorico dell'origine, progressi e dritti della Chiesa di S. Maria a petizione dell'insigne reverendissimo capitolo della medesima compilato e scritto dall'abbate Alessio Aurelio Pelliccia nell'anno MDCCXCIV*, Foggia 2014, 67-68.

[10] J.-M. Martin, *Les Chartes de Troia, I (1024-1266)* (Codice Diplomatico Pugliese XXI), Bari 1976, doc. 14, 106-107. Cfr. Corsi, *La Madonna del tratturo* cit., 303.

[11] G. Mongelli, *Regesto delle pergamene dell'abazia di Montevergine*, Roma 1956, n. 261. Cfr. Id., *La storia di Montevergine e della* Congregazione *Vergiliana*, Napoli 1965, 71s.; Corsi, *La Madonna del tratturo* cit., 303. Di questa donazione si troverebbe traccia anche nella vita secentesca di S. Gugliemo dell'abate Giordano; cfr. G.G. Giordano, *Vita Sanctissimi Patris Guilielmi Vercellensis abbatis Fundatoris Congregationis Montis Virginis Ordinis Divi Benedicti*, per Camillo Cavallo, Napoli 1643, 91.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

di Valfiniana (o Bulfoniano) [12]. Nel Codice Diplomatico Verginiano, però, il testo della donazione di Ruggiero viene ritenuto un falso [13]. Tropeano, tuttavia, sottolinea che:

> La non autenticità del diploma in esame può mettere in dubbio la donazione della chiesa da parte di re Ruggiero, ma non la presenza di san Guglielmo a Santa Maria dell'Incoronata, perché nel maggio del 1141 il signore di Minervino gli offre alcuni beni, chiamandolo *eremite ecclesie Sancte Marie Incoronate, que est in territorio Vulfiane* [14].

Il primo documento pontificio risale, invece, al luglio del 1156 quando papa Adriano IV, prendendo sotto la propria protezione la diocesi di Troia, assoggetta al suo vescovo Guglielmo III anche il *Monasterium Sanctae Mariae Coronatae* col diritto di benedire l'abate ed esercitarvi i diritti episcopali [15]. Tali diritti verranno riconfermati da Alessandro III nel 1180, da Celestino III nel 1194 e da Innocenzo III nel febbraio del 1213 al vescovo troiano Filippo [16].

Da tali notizie è abbastanza naturale inferire l'esistenza di una chiesa di S. Maria Coronata in epoca anteriore alla presenza di san Guglielmo e dei Verginiani. Vari autori di storia locale ritengono che la fondazione della chiesa debba attribuirsi a dei monaci basiliani [17]. Di tutto questo, naturalmente, non esiste alcuna documentazione [18]. L'unica cosa ragionevolmente ipotizzabile è che, in epoca imprecisata, degli eremiti, non necessariamente monaci italo-greci, si siano ritirati alla ricerca di Dio nella solitudine del bosco del Cervaro e qui abbiano edificato un oratorio dedicato alla Vergine, del quale, a metà del XII secolo, avrebbero preso possesso i Verginiani. Con loro l'Incoronata divenne ben presto un monastero con un numero di monaci tanto grande che il suo abate Pietro, già nel maggio del 1149, poteva inviarne una settantina al monastero verginiano di San Salvatore del Goleto [19].

[12] P.M. Tropeano (a cura di), *Codice Diplomatico Verginiano*, Montevergine 1979, III, doc. 371, 369; cfr. Mongelli, *Regesto* cit., n. 263; Id., *La Storia di Montevergine* cit., 100.

[13] Tropeano (a cura di), *Codice Diplomatico* cit., doc. 264, 264-267. Cfr. anche F. Panarelli, *S. Maria di Montevergine e S. Giovanni degli eremiti a Palermo: appunti su una relazione inesistente*, in F.T.B. Trolese (a cura di), Monastica et Humanistica. *Scritti in onore di G. Penco O.S.B.*, I, Cesena 2003, 83-94. 92, n. 30; G. Andenna, *Guglielmo da Vercelli, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 61, 2004 (http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-da-vercellisanto_%. 28Dizionario-Biografico%29/ (26.01.2021).

[14] Tropeano (a cura di), *Codice Diplomatico* cit., doc. 264, 265-266, n. 1. Cfr. Mongelli, *Regesto* cit., n.263.

[15] *Adrianus episcopus servus servorum Dei venerabili fratri Guglielmo troiano episcopo eiusque successoribus canonice substituendis in perpetuum. Effectum iusta postulantibus (...) Et monasterium Sancte Marie Coronate ad benedicendum in eo abbatem et iura episcopalia exercenda, ita ut nichil tibi aut successoribus tuis contra hoc debeat aliquando nocere*: Martin, *Les Chartes de Troia* cit., doc. 74, 237-239. 238; M. Di Gioia, *Foggia sacra ieri e oggi* (*Archivum Fodianum* V), Foggia 1984, 116.

[16] Martin, *Les Chartes de Troia* cit., doc. 132, 366-368. 367. Cfr. Corsi, *La Madonna del tratturo* cit., 304.

[17] Cfr. G. Rossi, *Della Vita di Monsignor D. Emilio Giacomo Cavalieri, vescovo di Troja*, per Carlo Salgano e Francesco Castaldi, Napoli 1741, 185; Di Gioia, *Foggia sacra* cit., 116; D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 80.

[18] Cfr. Corsi, *La Madonna del tratturo* cit., 302.

[19] Tropeano (a cura di), *Codice Diplomatico Verginiano* cit., doc. 290, 366-369. Cfr. Mongelli, *Regesto* cit., n. 290; cfr. Id., *La storia di Montevergine e della congregazione Vergiliana*, Napoli 1965, 599.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Il monastero dell'Incoronata rimase ai Verginiani sino agli anni trenta del sec. XIII, quando, per contrasti di giurisdizione tra l'abate Leonardo dell'Incoronata e l'abate Giovanni di Montevergine [20], passò ai Cistercensi dell'abbazia di Santa Maria della Ferraria nei pressi di Vairano (oggi Vairano Patenora, in provincia di Caserta) [21]. Fu lo stesso papa Gregorio IX a donarlo ai Cistercensi, sicché nel Capitolo generale dell'Ordine del 1232 fu deciso di ridurre a grancia il monastero cistercense di Santo Spirito della Valle, in diocesi di Taranto; e i suoi monaci furono trasferiti all'Incoronata [22].

Purtroppo le notizie riferite al periodo cistercense sono scarsissime. L'unico elemento certo risalente a tale epoca potrebbe essere costituito dal simulacro stesso dell'Incoronata ancora oggi venerato. È probabile che questa Madonna nera abbia avuto grande rinomanza e sia diventata molto presto un polo di attrazione per i pastori transumanti d'Abruzzo. Il numero dei pellegrini sarebbe aumentato tanto da richiedere lavori di ampliamento, ai quali avrebbe provveduto un non meglio identificato conte Guevara di Ariano. Come si dirà successivamente, l'istituzione della Regia Dogana della mena delle pecore che regolamentava la transumanza tra l'Abruzzo e la Puglia (1447) coincise proprio con il tempo in cui i Guevara erano a capo della Contea di Ariano (1440-1496). È ipotizzabile che proprio in tale periodo il santuario avrebbe assunto la forma, le dimensioni e la struttura dell'edificio che venne abbattuto intorno al 1955, e di cui oggi rimangono solo fotografie dell'epoca, per far posto al nuovissimo santuario [23]. La perdita delle strutture dell'antico santuario, sulle quali sono attestati interventi di recupero e di restauro anche in tempi recenti, rende impossibile ripercorrerne le vicende edilizie [24].

[20] L'abate di Montevergine pretendeva una vera giurisdizione nei confronti degli altri due monasteri fondati da san Guglielmo, il Goleto e l'Incoronata, e aveva sottratto alla giurisdizione dell'abate dell'Incoronata le chiese di S. Pietro di Chiusano, S. Maria di Paternopoli e S. Leonardo di Montemarano. Per dimostrare che all'abate di Montevergine spettava non solo un diritto di preminenza, ma anche quello di giurisdizione, i monaci avevano fabbricato una *cartula offertionis* del 1134 e i due *privilegia regis Rogerii* del 1137 e del 1140. Sulla base di questi documenti il vescovo Pietro di Ascoli Satriano, chiamato a dirimere la questione, decretò: *Dictum monasterium* (dell'Incoronata) *cum omnibus eius obedientiis subiacere monasterio montis Virginis et esse sub eius correctione obedientia et reverentia* (Archivio di Montevergine, perg. n. 1533). L'abate Leonardo dell'Incoronata non accettò tale sopruso e prese contatto con i Cistercensi. Cfr. Tropeano (a cura di), *Codice Diplomatico* cit., n. 4, 368-369; Corsi, *La Madonna del tratturo* cit., 304; D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 86-87.

[21] J.M. Canivez, *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, II, Lovanio 1934, Anno 1232, n. 27, 105: *Abbatia S. Spiritus in Calabria, reducta in grangiam per visitatores Capituli Generalis, transferatur ad locum qui dicitur S. Mariae de Coronata collatum a domino Papa et ille locus prior maneat grangia abbatiae traslatae cum omnibus bonis suis, et eadem abbatia cum omnibus pertinentiis suis subsit abbatiae de Ferraria sicut prius*. Cfr. F. Kehr, *Italia Pontificia*, IX, Berlin 1942, 15: *Capitulum generale Cistercense a. 1232 hanc traslationem ratam habuit hoc modo, ut prior locus i. e. Gulfinianum, grangia maneret abbatiae S. Maria de Coronata et eadem subsit abbatiae de Ferraria*.

[22] Di Gioia, *Foggia sacra* cit., 117. Cfr. Corsi, *La Madonna del tratturo* cit., 304; G. Lunardi, H. Houben, G. Spinelli (a cura di), *Monasticon Italiae*, III, Puglia e Basilicata, Cesena 1986, sch. 123, 57.

[23] D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 88.

[24] Lavori di ripristino per il valore di 206,33 ducati sono attestati nel 1819 (Archivio di Stato di Foggia, *Intendenza, Carte varie*, b. 262, f. 28094, c. 2*rv*. Cfr. Ivi, *Opere Pie*, s. II, b. 104, f. 748, c. 49-53, d'ora in avanti ASFG). Altri lavori si resero necessari per i danni provocati da un uragano che nel 1822 causò il crollo del frontespizio della chiesa. Parte dei lavori venne ultimata nel 1826 per una spesa di 4119,83 ducati,

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Come per altre abbazie della Capitanata, anche per la badia dell'Incoronata giunse il tempo della decadenza e della trasformazione in commenda cardinalizia. Il documento più antico attestante tale trasformazione risale al 25 marzo del 1582 ed è ancora leggibile su di una lapide murata alla destra dell'ingresso dell'attuale chiesa. Da essa si apprende che il papa Gregorio XIII concesse in commenda al cardinale diacono di Santa Maria in via Lata Antonio Carafa il monastero dell'Incoronata [25].

I cardinali commendatari gestirono l'Incoronata come un vero e proprio feudo, pensando generalmente solo al profitto e alle rendite che potevano ricavarne e quasi per nulla alla cura spirituale del santuario, di competenza del vescovo troiano [26]. Dalla partenza dei cistercensi il santuario languiva in uno stato di abbandono per gran parte dell'anno e si riapriva soltanto dall'ultimo sabato di aprile sino alla prima domenica di giugno, per la stagione dei pellegrinaggi che giungevano numerosi anche dalle regioni più lontane del Regno di Napoli. Nel resto dell'anno era chiuso e veniva «adibito ad ogni uso, non escluso quello di magazzino e perfino di ricovero di bestiame» [27].

I vescovi di Troia, a partire da mons. Emilio Giacomo Cavalieri (1694-1726), dovettero intervenire frequentemente per limitare gli abusi morali di ogni genere che si verificavano durante la stagione di apertura del santuario [28].

Con la morte del cardinale Marcantonio Colonna la sede restò vacante e dopo il 1799 i beni del feudo vennero incamerati dal Monte Frumentario, istituito dal re Ferdinando di Borbone nel 1781 [29]. La completa "laicizzazione" dei beni del santuario si realizzò nel 1807 con le leggi di Giuseppe Bonaparte e la creazione della "Commissione degli Ospizi" perché gestisse i beni sottratti alla chiesa a vantaggio di alcune opere pie. A Foggia ne beneficiarono l'Ospedale dei Fatebenefratelli, il Conservatorio delle orfa-

ma restavano da completare opere per altri 2890 ducati (ASFG, *Affari comunali*, s. II, b. 355, f. 242, cc. 1-4). Cfr. ADFG, b. 36, f. 29/167, c. 8v.; *Il Santuario e il Bosco* cit., 43. 49-50.

[25] *Ad augendam fidelium religionem et animarum salutem celestibus ecclesiae thesauris pia caritate intenti precibus quoq. dilecti filii nostri Antonii Sanctae Mariae in via Lata Diaconi Cardinalis Carafae nuncupati nobis super hoc humiliter porrectis inclinati omnibus utriusque sexus Christifidelibus vere penitentibus et confessis ac Sacratissimo Eucaristiae sacramento refectis qui S. Mariae Coronatae troianem dioc., Monasterii de la Ferrara ordinis cistercensis theanem dioc. et dictus Antonii Cardinalis in commendam obtinet membrum seu grangia existi in ultimo sabbato mensis aprilis de festo purificationis Beatae Virginis*; cfr. D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 241-242.

[26] L'abate commendatario in genere affittava la grancia ad altri per tutte le sue pertinenze: la riscossione delle offerte, la vendita dell'olio, della cera e delle immaginette della Madonna, i terreni di proprietà del santuario a cultura o a pascolo. Altra possibilità di introiti per gli affittuari era la questua che, dopo l'invio di patenti come titolo idoneizzante, poteva essere svolta in tutte le provincie del Regno. Gli affittuari a loro volta avevano la possibilità di subaffittare ad altri *in toto* o in parte quanto da loro già appaltato. Cfr. Freda, *Il Santuario e il Bosco* cit., 13.

[27] D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 95. Una lista, seppur parziale, dei cardinali commendatari comprende i nomi di Antonio Carafa (1582); Giovanni Battista Maria Pallotta (1654); Giulio Rospigliosi (1669); Gaspare de' Cavalieri (1686); Giovanni Costaguti (1691); Girolamo Grimaldi (1713); Giovanbattista Salerni (1728); Pier Luigi Carafa (1733); Marcantonio Colonna (1755). Cfr. Freda, *Il Santuario e il Bosco* cit.,13-29.

[28] Cfr. Editto di Mons. Emilio Giacomo Cavalieri del 1696, in Archivio Storico Diocesano Lucera-Troia, Sezione Troia, Fondo Mons. Emilio Giacomo Cavalieri, vol. XVIII, foll. 116-125. Cfr. Archivio Storico Capitolare di Foggia, vol. 12, Atti dei Vescovi e della Curia di Troia (1694-1797), foll. 17*v*-21*r*.

[29] Cfr. Corsi, *La Madonna del tratturo* cit., 309.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

nelle di S. Teresa e il Conservatorio delle pentite della Maddalena [30]. La gestione mista tra la Commissione degli Ospizi, il vescovo di Troia, la direzione dei due Conservatori e dell'ospedale provocò continue discussioni, contenziosi e ricorsi. La situazione non migliorò nemmeno quando nel 1820 venne deciso di affidare l'amministrazione dei beni del santuario ai Fatebenefratelli. Il vescovo mons. Michele Palmieri, subito dopo il Concordato di Terracina del 1818, aveva invano reclamato la restituzione della badia dell'Incoronata alla diocesi [31]. Il suo successore, mons. Antonio Monforte, nella relazione della visita *ad limina* del 1833, lamenta a gran voce lo scandalo che deriva dalla promiscuità di governo e confessa di aver fatto di tutto per individuare «qualche famiglia religiosa, che risiedendo nella sufficientemente ampia casa annessa, si prendesse cura dello stesso santuario, assicurasse gli uffici religiosi e devozionali dei pellegrini, e in qualche modo si opponesse, per censurarli, ai molteplici mali che son soliti verificarsi» [32]. La famiglia religiosa individuata dal vescovo era quella dei padri Redentoristi detti anche Liguoristi, dal nome del fondatore Sant'Alfonso Maria de' Liguori [33]. Per svariate ragioni di ordine politico e canonico, la proposta del vescovo non venne accolta e sarebbero trascorsi più di cento anni perché una famiglia di religiosi tornasse a risiedere nel santuario. Solo nel secondo dopoguerra, infatti, e precisamente nel 1950, la Congregazione fondata da don Orione accettò l'invito del vescovo di Foggia mons. Fortunato Maria Farina, dando inizio ad una nuova pagina di storia per il santuario dell'Incoronata.

2. *La leggenda di* inventio

Gli estensori dei racconti di fondazione del santuario fanno riferimento a una costante tradizione popolare che ha fissato la data dell'apparizione della Vergine all'ultimo sabato di aprile del 1001 [34]. Della trentina di racconti passati in rassegna da D'onorio De Meo, che coprono un arco temporale che va dal 1651 al 1964 [35], prendiamo in esame soltanto quelli degli autori più antichi: Matteo Romano, Giovanni Rho, Serafino Montorio, Giovanni Rossi, perché i successivi non fanno altro che ripetere le narrazioni precedenti arricchendole di particolari, a parere loro, storicamente più "verosimili".

[30] Cfr. Freda, *Il Santuario e il Bosco* cit. 31; cfr. D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 94; Di Gioia, *Foggia sacra* cit., 118.

[31] ADFG, b. 92, f.1142, c. 1*r*; cfr. Freda, *Il Santuario e il Bosco* cit. 44.

[32] Archivio Storico Vaticano, *Relationes ad limina*, Diocesi di Troia, 431.

[33] Già nel gennaio del 1828 Monforte esprimeva il desiderio che il santuario venisse affidato alla congregazione di Sant'Alfonso «acciò nel mentre baderebbe allo splendore del medesimo, ne adempirebbe esattamente i pesi, e provvederebbe agli urgenti spirituali bisogni della città di Foggia»; cfr. ASFG, *Opere Pie*, s. I, b. 1078, fasc. 89.

[34] «Secondo un'antica e costante tradizione, in sul principio del secolo XI, nell'ultimo sabato del mese di aprile, fissato da quel tempo quale giorno festivo anniversario, si rinvenne la statua nel bosco presso Foggia, sopra una quercia, ove tuttora si venera»: F. Gentile, *Il santuario dell'Incoronata*, Foggia 1954^2, 7. La data del 1001, però, fa la sua comparsa soltanto nel 1874 nel racconto di Villani, *La Nuova Arpi* cit., 218-219. Cfr. anche D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 51.

[35] D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 53-58.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Le prime narrazioni vennero redatte nell'arco di circa un secolo: la prima di Romano risalente al 1651 [36], la seconda di Rho al 1665 [37], la terza del Montorio al 1715 [38], la quarta di Rossi al 1741 [39]. Matteo Romano è autore di un poema di dodici canti, in ottave, dedicato alla vita dei santi Guglielmo e Pellegrino, compatroni di Foggia. La leggenda dell'Incoronata, che occupa l'intero canto IX di ben 153 ottave, viene narrata dal conte Guevara ai due santi pellegrini. Così suona l'ottava iniziale del canto:

> Qui Guevara l'accoglie e a parte a parte / li fa veder l'immagine beata;
> poi il racconta come e con qual arte / da la mano di Dio fu fabbricata,
> com'ei trovolla sulla quercia, e poi / le molte grazie che concede ai suoi [40].

G. Rho, che narra in prosa a pochi anni di distanza, cita come sua fonte il poema di M. Romano [41], mentre S. Montorio fa riferimento alle narrazioni di Rho e di Romano [42]. Si tratta di tre narrazioni molto simili, ciascuna dipendente dalla propria fonte. L'unico a mostrare una certa indipendenza dalla narrazione dei primi tre è G. Rossi, il biografo del vescovo Cavalieri. Queste narrazioni rientrano nel genere letterario della leggenda di fondazione dei santuari [43] e, nella fattispecie, della *inventio* miracolosa di un'immagine su di un albero che conduce poi alla fondazione di un santuario [44].

[36] M. Romano, *Poema sacro del signor Matteo Romano*, in XII canti, Trani, per Lorenzo Valeri 1651. L'originale risulta introvabile. Ne esiste una trascrizione del solo canto IX ad opera di Francesco Maria Olimpio, stampata a Napoli per Novello De Bonis, nel 1688, quando il santuario dell'Incoronata era sotto il patrocinio del Cardinale De Cavalieri, arcivescovo di Capua. Di essa si conserva una copia nella Biblioteca Nazionale di Napoli (BNN, 40 C 108).

[37] G. Rho, *Sabati del Giesù di Roma overo Esempli della Madonna di Giovanni Rho della Compagnia di Giesù dedicati all'Illustriss. Et Reverendiss. Monsig. Gio: Nicola Conti barone Romano e governatore di Roma*, a spese d'Ignatio de' Lazeri, Roma 1665, 404-412. In mancanza di ulteriori elementi si può ipotizzare che padre Rho abbia riportato la leggenda dell'Incoronata, che non compariva nella prima edizione del suo testo *Sabati del Giesù di Roma* del 1655, per averne avuto notizie dai confratelli gesuiti della vicina residenza di Orta, appartenente alla provincia romana, durante il periodo in cui egli ne fu provinciale (1655-1658); cfr. G. Pizzorusso, *Rho, Giovanni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 87, 2016; http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-rho_%28Dizionario-Biografico%29/ (30/05/2020).

[38] S. Montorio, *Zodiaco di Maria ovvero le Dodici Provincie del Regno di Napoli*, per Paolo Severini, Napoli 1715, 723-728.

[39] Rossi, *Della Vita di Monsignor D. Emilio Giacomo Cavalieri* cit., 184-185.

[40] Le citazioni del poema di M. Romano sono prese da D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 283-289.

[41] Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 404.

[42] Montorio, *Zodiaco di Maria* cit., 728.

[43] Per la definizione di leggenda agiografica cfr. H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955, 10; R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, reproduction inchangée de l'édition originale de 1953 avec un complément bibliographique par R. Godding, Bruxelles 2000, 127.

[44] Cfr. G. Profeta, *Le leggende di fondazione dei santuari [Avvìo ad un'analisi morfologica]*, in *La Letteratura popolare nella Valle Padana*. Atti del III Convegno di Studi del folklore padano, Firenze 1972, 421-436. Cfr. R. Mazzei, *Le Madonne degli italiani: i santuari mariani d'Italia*, in F. Cardini (a cura di), *La cultura folklorica*, Busto Arsizio 1988, 161-233, 163; R. Guarnieri, *Fonti vecchie e nuove per una "storia" dei santuari*, Marianum 42, 1980, 495-522. 500; T. Seppilli, *Le Madonne arboree: note introduttive,* in T. Giani Gallino (a cura di), *Le Grandi Madri*, Milano, 1989. Meno articolati appaiono gli «schemi genetici» alla base della fondazione dei santuari mariani individuati da G. Cracco, *Tra santi e santuari*, in J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, ed. italiana a cura di Franco Bolgiani, Torino 1985, 249-272, e da G. De Rosa, *Le leggende di fondazione dei santuari cristiani della Basilicata*, Ricerche di Storia

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

2.1. *Le narrazioni dell'*inventio *dell'Incoronata*

I racconti dell'*inventio* dell'Incoronata sono dal punto di vista del genere letterario esemplari, perché vi ricorrono tutti gli elementi individuati dagli studiosi delle leggende di fondazione dei santuari mariani. L'origine del santuario scaturisce dalla libera e gratuita iniziativa della Vergine (*Bisogno*) che si è compiaciuta di «favorire questa parte della Puglia piana» [45]. Il desiderio della Madre di Dio viene manifestato mediante una straordinaria ierofania (*Richiesta*) al conte Guevara di Ariano (*Mediazione*). Come segno attestante la veridicità della richiesta la Vergine lascia sulla quercia una statua achiropita. Al Guevara viene espressamente richiesto che nel nome di Maria Incoronata venga eretto a Dio un tempio disadorno e di semplice struttura [46].

A questo punto viene introdotto un elemento estraneo allo schema, ma che avrà notevole importanza nello sviluppo del racconto e soprattutto del culto. Prima che il conte si sia ripreso dallo sbigottimento sopraggiunge, infatti, Strazzacappa un "cafone" con i suoi buoi che, pur non avendo beneficiato della ierofania, diventa protagonista della narrazione [47]. Informato dell'apparizione, il bifolco esorta il conte a porre subito in atto il comando della Vergine, ma questi non vuole partire senza lasciare una lampada accesa davanti alla statua. Strazzacappa mette a disposizione il secchio con cui attinge l'acqua dai pozzi e l'olio per approntare una lampada, ma l'olio non sarebbe certamente bastato sino al ritorno del conte. E qui un nuovo prodigio arricchisce il racconto: «Vidi scender dal ciel raggio lucente/ che tre volte l'imagine circonda, indi sommerso nella lampa ardente/ l'umor ne bolle e fuor degli orli inonda/ e formato ne avrebbe ampio torrente» [48].

Convinto dal nuovo prodigio, il conte si incammina per Ariano, deciso a mettere in atto quanto necessario per costruire la chiesa (*Fede*). Giunto, però, nel suo feudo scopre che la falsa notizia della sua morte ha scatenato una lotta tra i suoi due figli per l'eredità. Preso dall'urgenza di riconciliare i suoi eredi, il conte dimentica del tutto la promessa fatta alla Vergine (*Trasgressione*).

Sociale e Religiosa 29/58 (2000), 35-46. Cfr. anche A. Campione, *Il censimento dei santuari cristiani d'Italia: ierofanie e luoghi di culto*, in L. Avellis (a cura), *Ierofanie e luoghi di culto*. Atti del IV Convegno internazionale (Monte Sant'Angelo, 21-23 aprile 2015), Bari 2016, 115-142.

[45] Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 407; cfr. Montorio, *Zodiaco di Maria* cit., 725.

[46] Romano, *Poema sacro* cit., ottava 60: «Io già non vo' che dorico architetto/ o corinto ingegner con bel lavoro/ porfido incida o tagli marmo eletto/ e fregi il tempio mio d'argento e d'oro/ vo' che formato sia semplice e schietto/ picciolo sì, ma pien d'alto decoro/ che stimo tempio ricco un cor devoto/ e un sospiretto per sublime voto». Cfr. Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 407.

[47] Nei più antichi racconti di *inventio* i buoi condotti al pascolo da Strazzacappa non hanno la funzione di animali scopritori del sacro, propria di molte leggende agiografiche. Nelle narrazioni più tarde, invece, faranno la loro apparizione cerve o daini che conducono il conte alla quercia dell'apparizione e/o i buoi di Strazzacappa si inginocchieranno sotto lo stesso albero. Cfr. M. Di Gioia, *La Madonna dei Sette Veli e i Santi Guglielmo e Pellegrino* (Archivum Fodianum VII), Foggia 1987, 171-172. Ampia rassegna in D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 53-58.

[48] Romano, *Poema sacro* cit., ottava 73; cfr. Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 409; cfr. Montorio, *Zodiaco di Maria* cit., 726.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

> Ma caro gli costò l'ingrata dimenticanza. Egli ammalò di un morbo incognito, e fierissimo, e senza movimento, e senza voce tutto di profonde piaghe si vidde coperto con la tormentosa giunta di acutissimi dolori, né si truovava rimedio [49].

Mossa a compassione, la Vergine appare di nuovo per ricordargli l'impegno assunto: quanto gli è accaduto è solo colpa della sua dimenticanza, ma gli verrà usata misericordia purché si ravveda (*Ammonizione*). A questo punto, senza frapporre indugio e non potendo parlare, il conte scrive gli ordini di radunare una squadra di muratori e si fa portare con una lettiga fino al bosco del Cervaro. Approssimandosi alla quercia dell'apparizione, scorge una grande folla attratta dai prodigi che si compivano grazie all'olio della lampada [50]. Quando Strazzacappa lo vide arrivare gli andò incontro e lo rincuorò, perché l'olio della Madonna avrebbe risanato anche lui; poi, presolo sulle sue braccia, gli fece fare tre volte il giro della quercia [51] e «con una sua penna a quell'olio miracoloso intrisa, le piaghe ad una per una gli venne toccando, e ò maraviglia in un attimo, come che profondissime fossero di esse sano, e mondo restò» [52].

Chiesto perdono, il conte fa voto alla Madonna di restare al suo servizio fino alla fine dei suoi giorni. Individuato il sito dove costruire la chiesa, ordina ai muratori di dare inizio ai lavori (*Esecuzione*). Il tempio, secondo gli ordini della Vergine, ad eccezione della tribuna, dove viene riposta la statua dell'apparizione, è di semplicissimo lavoro. Traslata la statua nella chiesa, la folla si accanisce sulla quercia per prenderne i rami e le fronde come reliquie. Il conte riesce a stento a salvare una parte del tronco che «acconciatamente sotto l'Imagine di Nostra Signora fu murata, e ancor oggi del suo tutto al pellegrino la memoria conserva» [53].

L'olio della caldaietta continuò ad operare meraviglie a favore non solo degli uomini e degli animali che giungevano al santuario, ma anche ai lontani ai quali veniva portato, come attesta Giovanni Rho [54]. In tal modo il desiderio della Vergine di essere dispensatrice di grazie alle genti di Puglia risulta compiutamente esaudito (*Soddisfazione*) [55].

[49] Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 410.

[50] Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 410.

[51] Romano, *Poema sacro* cit., ottava 103. Il riferimento ai tre giri attesta che già nel '600 era consuetudine compiere tre volte il giro del santuario prima di entrarvi.

[52] Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 411; cfr. Romano, *Poema sacro* cit., ottava 104.

[53] Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 412; cfr. Montorio, *Zodiaco di Maria* cit., 727.

[54] «Né meno di quelle prime meraviglie lo fa l'olio, che di continuo nella lampada s'infonde, perché anco da lungi portato non a gli uomini solamente, ma fino alli stessi loro giumenti è salutifero, come Roma stessa veduto ha»: Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 412.

[55] Una versione del tutto differente della leggenda, ispirata ad altri *topoi* agiografici, viene menzionata da J. Ross, *La Puglia nell'800 (La Terra di Manfredi)*, a cura di V. Zacchino, Lecce 1978, 253-254: «La leggenda vuole che alcuni legnaiuoli un giorno sentissero una musica divina fra i rami di un'annosa quercia; e, levato il capo, videro degli angeli adorare l'immagine della Madonna. Ritornarono a Foggia e raccontarono la cosa al vescovo, il quale recatosi nel bosco col clero in processione, prese la venerata effigie, e andò con gran pompa a depositarla nella Cattedrale della città. Il giorno dopo l'effigie era scomparsa, e nuovamente i legnaiuoli sentirono le voci angeliche e rividero l'immagine al posto di prima. Tre volte il vescovo tentò d'indurre il miracoloso dipinto a rimanere nella Cattedrale, e tre volte seguitò a tornare sull'albero della quercia. Finalmente si capì che la miracolosa Vergine aveva eletto di rimanere solitaria

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

2.2. *Origine della leggenda*

È legittimo ipotizzare che tale leggenda non sia stata creata a tavolino dagli eruditi ecclesiastici seicenteschi, ma che proprio per le vicende millenarie di questo santuario il lavoro degli agiografi sia stato preceduto da una lunga tradizione popolare orale. Risulta, però, estremamente difficile distinguere ciò che è frutto della erudizione degli antichi scrittori da quanto è invece libera creazione della immaginazione popolare [56]. Gli elementi storici alla base della leggenda agiografica potrebbero verosimilmente essere: 1) la venerazione di una Santa Maria Coronata già prima dell'arrivo dei monaci Verginiani e poi dei Cistercensi; 2) l'edificazione di un tempio, in epoca imprecisata, ad opera di un appartenente alla nobile famiglia dei Guevara; 3) l'affluenza e il concorso di una folla innumerevole di poveri straccioni, "cafoni" e pastori da tutta la Puglia e dalle regioni limitrofe. Elementi propri e caratterizzanti di questa leggenda sono da una parte la tipizzazione dei suoi protagonisti: il conte e Strazzacappa, dall'altra la ripresa di alcuni *topoi* sia biblico-patristici che classici, quali il ritrovamento su di una quercia, al centro di un bosco, di una statua achiropita con la corona in testa [57].

2.3. *Tipizzazione dei personaggi*

Entrambi i protagonisti del racconto non hanno nome proprio: il conte è solo genericamente designato come appartenente alla famiglia Guevara; l'unico elemento distintivo del contadino/pastore è il suo corto mantello lacero e la sua misera condizione. Nella narrazione sono entrambi diventati figure tipologiche: il conte del nobile non sempre affidabile, Strazzacappa del popolo dalla fede schietta e tenace.

Il conte Guevara. Come di consueto, queste leggende poco ci dicono dell'origine del culto, mentre forniscono essenziali informazioni a proposito degli estensori, della loro cultura, della committenza, del pubblico e delle finalità per le quali vennero redatte [58]. Dalla narrazione emergono almeno due elementi degni di attenzione: la persona del conte appartenente alla nobilissima famiglia dei Guevara, conti di Ariano, detto di Puglia sino al 1830 [59], e le caratteristiche della chiesa da edificare, ribadite sia nelle direttive impartite dalla Vergine, sia nella loro esecuzione:

nella foresta, e le si costruì una chiesa, dove ora l'immagine si adora». È superfluo ricordare che Foggia avrà un proprio vescovo e una cattedrale soltanto nel 1855!

[56] Cfr. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* cit., 25-118; Profeta, *Le leggende di fondazione* cit., 423.

[57] Delehaye, *Les légendes hagiographiques* cit., 31: «Nous n'en finirions pas de dresser la liste des lieux communs usités en hagiographie. On a déjà pu remarquer, par des exemples, que quelques-uns remontent à une très haute antiquité. C'est un point sur lequel on ne saurait trop insister. Une foule de motifs légendaires épars dans la Vie des saints, dans les histoires de fondations de sanctuaires célèbres ou dans les relations concernant l'origine de certaines images miraculeuses, se rencontrent déjà chez les classiques».

[58] Cfr. S. Boesch Gajano, *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, Studi Storici 1, 1982, 119-136; Ead., *Il culto dei santi: antiche e nuove consonanze disciplinari*, in L. Arcari (a cura di), Acri Sanctorum Investigatori. *Miscellanea di studi in memoria di Gennaro Luongo*, Roma 2019, 15-26. Cfr. G. Luongo, *San Marciano di Frigento. L'edizione critica della* Vita Marciani, in Auctores Nostri. *Studi e testi di letteratura cristiana antica* 12, Bari 2013, 151-183.

[59] Questo è il motivo per cui alcuni estensori successivi della leggenda lo definiscono solo «Signore di Puglia»; cfr. Gentile, *Il santuario dell'Incoronata* cit., 14.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

> Qui voglio, che nel nome mio con titolo dell'Incoronata un Tempio à Dio si erga, e perché per esecutore de' miei voleri te ho io eletto, quale io lo voglia, hor odi, che dirolti. Non ci voglio pregio di marmi, né che tam poco molto ci lavorino con l'arte loro gli Architetti; lo voglio di semplicissima struttura [60].

Purtroppo non è possibile, in mancanza di fonti, precisare maggiormente la committenza. Si può solo ipotizzare un ruolo attivo della famiglia Guevara che avrebbe contribuito in maniera sostanziosa alla ristrutturazione o alla riedificazione del santuario. Le fonti storiche consentono di accertare l'esistenza di tale famiglia a capo della Contea di Ariano a partire dal 1440, anno in cui Alfonso I d'Aragona concesse il territorio di Ariano e di Apice a don Iñigo Guevara per i meriti conquistati sul campo di battaglia. Però, soltanto nel 1442 don Iñigo riceverà anche la città di Potenza e si potrà fregiare del titolo di Conte [61]. I Guevara restarono conti di Ariano solo fino al 1496, quando la città venne acquistata da Alberigo Carafa [62]. Tuttavia, nel 1563 Giovanni, un pronipote di don Iñigo Guevara, acquistò il feudo di Bovino che rimase alla famiglia Guevara per oltre tre secoli. Lo stesso Giovanni, nel 1575, comprò il titolo di duca da Filippo II di Spagna [63].

L'essenzialità delle strutture del santuario, più volte ribadita dalla leggenda di fondazione, induce a ritenere che Matteo Romano e Giovanni Rho abbiano presente il semplicissimo e disadorno edificio abbattuto alla metà del Novecento per far posto all'attuale santuario. Potrebbe trattarsi di quello disegnato da Giuseppe de Falco nella 114ª Pianta dell'*Atlante Capecelatro* (1651-1652), che a tutt'oggi sembra la più antica rappresentazione del santuario stesso [64]. Le strutture del vecchio santuario, di cui rimangono solo sbiadite fotografie e la rappresentazione dell'*Atlante* in questione, non hanno, infatti, nulla di medievale, ma sembrano risalire agli inizi dell'epoca moderna.

Riesce molto difficile, se non impossibile, stabilire quale dei conti Guevara di Ariano possa essere stato il benefattore del santuario e in quale epoca sarebbe avvenuto il radicale rifacimento delle sue fabbriche. Si può ipotizzare che, appartenendo i duchi di Bovino alla stessa casata dei Guevara, un loro intervento a favore del santuario possa essere stato attribuito ai loro antichi antenati. La pubblicazione nel 1651 dell'opera di Romano potrebbe avvalorare questa ipotesi. Però, Giovanni Rossi, già nel 1741, invitava a non confondere i Guevara conti di Ariano e i Guevara duchi di Bovino, perché la Vergine sarebbe apparsa: «ad un tal Conte di Ariano per nome Guevara molto più an-

[60] Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 407. 411.Cfr. Montorio, *Zodiaco di Maria* cit., 725.

[61] A. Ryder, *Guevara Iñigo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 60, 2003; http://www.treccani.it/enciclopedia/inigo-guevara_(Dizionario-Biografico)/ (01/06/2020).

[62] F. Petrucci, *Carafa Alberigo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 19, 1976; http://www.treccani.it/enciclopedia/inigo-guevara_(Dizionario-Biografico)/ (01/06/2020).

[63] Cfr. C.G. Nicastro, *Bovino, storia di popolo, vescovi, duchi e briganti*, a cura di G. Consiglio, Foggia 1984, 187. A lui, primo duca di Bovino, Torquato Tasso avrebbe dedicato un sonetto; cfr. Torquato Tasso, *Rime inedite*, raccolte da M. Vattasso, Tip. Poliglotta Vaticana, Roma 1915, 88.

[64] ASFG, *Dogana*, s. I, vol. 18 (*Atlante Capecelatro*). Cfr. P. Di Cicco, *Fonti per la storia della Dogana delle pecore nell'Archivio di Stato di Foggia*, Mélanges de l'école française de Rome 100/2, 1988, 937-946. 940.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

tico de' Signori di tal Nobilissima Famiglia, che con titolo di Duca tengono il dominio della vicina Città di Bovino» [65].

Il particolare legame che si instaurerà tra il santuario della Madonna Incoronata con i pastori di Abruzzo e l'istituzione della Regia Dogana delle pecore nel 1447, trasferita a Foggia a partire dal 1468, potrebbero essere un indizio, benché solo ipotetico, a favore della identificazione del conte dell'apparizione con uno dei conti Guevara di Ariano [66].

In ogni caso, è verosimile ritenere che come protagonista e destinatario dell'apparizione della Vergine, nelle diverse redazioni della leggenda, figuri uno dei conti Guevara di Ariano, o qualcuno dei loro discendenti duchi di Bovino, non in quanto iniziatore del culto, ma perché finanziatore della ristrutturazione radicale del santuario stesso che, a parte la doppia scalinata che conduceva al trono della statua, non aveva nulla di architettonicamente rilevante. D'altronde Romano, Rho e Montorio non menzionano né anno né secolo, ma solo che l'apparizione sarebbe avvenuta l'ultimo sabato di aprile [67].

Strazzacappa. Per come il culto si è nei secoli evoluto, è necessario presupporre una relazione strettissima tra il santuario della Madonna Incoronata e il mondo dei pastori transumanti d'Abruzzo e dei "cafoni" di Puglia. Il santuario, infatti, venne a trovarsi in posizione centrale rispetto al territorio della transumanza [68]. In secondo luogo la festa liturgica dell'Incoronata ricade nell'ultimo sabato di aprile e coincide con la storica fiera di Foggia [69] e quindi con il periodo in cui i pastori d'Abruzzo, dopo aver trascorso l'inverno nel Tavoliere, si apprestavano a tornare verso le proprie dimore montane. La fiera di Foggia e la festa dell'Incoronata erano le occasioni per cui moltissimi pastori prima di partire confluivano su Foggia e facevano visita alla Madonna nera per chiedere la protezione sulla via del ritorno.

Le scarne notizie sulle fasi iniziali della chiesa/abbazia dell'Incoronata non consentono di dire quando essa sia diventata meta di pellegrinaggio; la sua storia millenaria, però, è un'ulteriore conferma del fatto che i santuari non sorgono per iniziativa delle autorità, ma si sviluppano in gran parte grazie ad un consenso popolare straordinario,

[65] Rossi, *Della Vita di Monsignor D. Emilio Giacomo Cavalieri* cit., 185.

[66] Corsi, *La Madonna del tratturo* cit., 307: «Non sembra quindi azzardato ritenere che il culto dell'Incoronata, forse già presente sin dalle origini nel contesto silvo-pastorale della zona e successivamente accolto dalle comunità monastiche locali, abbia ricevuto uno straordinario sviluppo in concomitanza con la regolazione aragonese della transumanza».

[67] Sarà solo il Rossi a precisare che la fondazione del santuario precede l'atto del 1066, oggi ritenuto un falso, (cfr. *supra*, nota 10).

[68] M. Villani, *La Madonna Incoronata di Foggia e i transumanti*, relazione tenuta nel Seminario di Studi «Le Madonne Coronate e le Madonne Velate» (Santuario "Madre di Dio Incoronata", Foggia, 27 marzo 2014): opuscolo stampato in proprio, Foggia 2014, 2. Cfr. anche D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 42.

[69] Alla metà del '500 le fiere che si celebravano a Foggia da tempi antichissimi vennero accorpate in quella di fine aprile in coincidenza con la festività (26 aprile) dei santi Guglielmo e Pellegrino compatroni della città. Cfr. *Capitoli e Statuti della città di Foggia*, 111ss. (il volume raccoglie documenti trascritti dal XV al XVIII sec. nella Biblioteca provinciale di Foggia), cit. da V. Salvato, *Foggia città territorio e genti*, Foggia 2005, 111.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

consenso espresso principalmente nel pellegrinaggio annuale reiterato nel tempo anche in assenza di una stabile comunità religiosa [70], proprio come afferma G. Feliciani:

> L'origine e la permanenza del santuario non è determinata dalle autorità, ma dalla pietà popolare, ossia dalla devozione della gente, che la induce a mettersi in cammino e a realizzare quel movimento di singole persone, ma più frequentemente di gruppi o anche di intere comunità civili e ecclesiali, che assume il nome di pellegrinaggio [71].

Questo è particolarmente appropriato per il santuario dell'Incoronata che dal vescovo di Foggia mons. Salvatore Bella veniva definito "santuario democratico" [72]. Nonostante i secoli di abbandono, coincidenti in gran parte con il periodo della commenda cardinalizia, la devozione per la Madonna dei pastori era così radicata da non esser mai venuta meno. La gente umile di molti centri della Capitanata e delle provincie limitrofe non è mai mancata all'appuntamento annuale con la Madonna nera o la Madonna "zingarella", come in alcuni canti tradizionali viene invocata [73].

L'essenza religiosa di questo santuario e la sua tenace sopravvivenza sono adeguatamente rappresentate dalla figura di Strazzacappa, il personaggio intervenuto solo in un secondo tempo nel racconto dell'apparizione, che con i suoi buoi compare in quasi tutte le immaginette devozionali dell'Incoronata – a differenza del conte, raffigurato solo di rado. L'iconografia più comune indurrebbe piuttosto a pensare che il conte sia, nella storia del culto, un personaggio posticcio, introdotto forse solo perché avrebbe finanziato il totale rifacimento delle fabbriche del santuario. Difatti, se le varie narrazioni della leggenda hanno notevoli indecisioni e incertezze sul personaggio del conte (di Ariano, di Bovino, delle Puglie), sono concordi nel sottolineare la fede senza tentennamenti del bifolco, disposto a privarsi anche del necessario pur di provvedere una lampada per la Vergine. E mentre il conte, distratto dalle lotte dei figli per l'eredità, dimentica l'impegno assunto con la Madonna, Strazzacappa rimane ai piedi della quercia, come tramite delle grazie operate dalla Vergine.

In questo campagnolo per secoli si sono identificati tanti pellegrini e devoti dell'Incoronata, servi di qualche massaro di campo o pastori alle dipendenze dei ricchi mandriani d'Abruzzo, perché in lui vedevano ribaltate e nobilitate le proprie esistenze marginali (Lc 1,52-53).

[70] G. Otranto, *Santuari e vissuto cristiano: la storia di un percorso di ricerca*, in L. Carnevale (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*. Atti del VI Convegno internazionale FIRB-Futuro in ricerca 2010 "Spazi sacri e percorsi identitari" (Bari, 23-25 maggio 2017), Bari 2017, 13-24.14.

[71] G. Feliciani, *La disciplina canonica dei santuari*, in G. Dammacco, G. Otranto (a cura di), *Profili giuridici e storici dei santuari cristiani in Italia*, Bari 2004, 31-44. 34.

[72] Il carattere prevalentemente popolare del pellegrinaggio all'Incoronata è confermato anche dalla assenza del clero nell'organizzazione dei pellegrinaggi: «Non è il clero ad organizzare o a guidare i pellegrinaggi, ma si organizzano da soli e compatti partono uno, due o più pellegrinaggi da un paese. Ancora oggi è tipico vedere giungere i gruppi, composti e ordinati che procedono devotamente senza sacerdote»: D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 364.

[73] L'appellativo di "zingarella" è dovuto al colore nero della statua; cfr. D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 305.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

2.4. *Derivazione di elementi dal mondo mitico e biblico*

Nelle varie tipologie di racconti di fondazione ricorrono motivi che si ripetono sia nelle narrazioni dell'antichità classica sia nei documenti agiografici tardoantichi e medievali, e molti degli episodi salienti di vite di santi, che lettori sprovveduti sarebbero tentati di considerare come invenzioni originali, altro non sono che reminiscenze adattabili a più di un santo [74]. La lista di questi *topoi* nelle storie di fondazione dei santuari è interminabile; le immagini che discendono dal cielo, le statue o icone non fatte da mano d'uomo (achiropite), o anche divinità che appaiono sugli alberi [75], non sono frutto di invenzione dei narratori cristiani.

Sfondo mitico. L'apparizione della Madonna sui rami di una quercia, all'interno di un fitto bosco, inserisce l'Incoronata fra le cosiddette madonne arboree [76]. L'ambientazione naturale (la selva, il fiume, la quercia, una statua sulle fronde della quercia) potrebbe evocare immediatamente gli antichi culti pagani verso la Grande Madre, sradicati e trasformati dalla predicazione cristiana antica. Il panorama delle madonne arboree, nonostante la sua ampiezza – 18 nel solo Abruzzo; 67 in tutta l'Italia con le denominazioni delle diverse specie di albero [77] – rivela «una unitarietà di fondo che permette a queste figure di essere definite secondo una tipologia chiaramente distinguibile nell'ambito delle rappresentazioni mariane» [78]. Nelle leggende di fondazione di questa particolare tipologia di madonne, il luogo della ierofania si identifica con l'albero che sembra assumere un valore profondo [79]. L'albero, e la quercia in particolare, evocano scenari simbolici presenti in contesto sia mitico che biblico.

La diffusione molto ampia da un lato e la coerenza tipologica dall'altro rende improbabile che il quadro mitico-rituale delle madonne arboree sia sorto in maniera del tutto autonoma, «privo cioè di più ampi riscontri e di più antiche e profonde radici» [80].

[74] Luongo, *San Marciano di Frigento* cit., 158-161.

[75] Un'iscrizione su marmo, proveniente da Magnesia sul Meandro, parla di un'immagine di Dioniso ritrovata su di un platano; cfr. A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos: les associations dionysiaques ou la face cachée du Dionysisme*, Kilchberg 2003, vol. 2, n. 146; AGRW 202 = SEG 17 (1960), no. 495 = PHI 260765 + 260613.

[76] Seppilli, *Le Madonne arboree* cit., 103. Cfr. R. Salvatore, *Sante Marie degli alberi. Culti mariani arborei in Abruzzo*, Colledara (Te) 2002; M.S. Calò Mariani, *Icone e statue lignee medievali nei santuari mariani della Puglia: la Capitanata*, in M. Tosti (a cura di), *Santuari mariani d'Italia: committenze e fruizioni tra Medioevo e età moderna*. Atti del convegno (Perugia, Lago Trasimeno, Isola Polvese, 11-13 settembre 2001), Roma 2003, 3-44. 23-24.

[77] Cfr. Salvatore, *Sante Marie degli alberi* cit., 173-177. Esempi della tipologia delle madonne arboree sono attestati, anche se in misura minore, nel nord della Puglia: la Madonna dell'olmo a Deliceto, la Madonna di Stignano, del bosco a Panni e a Spinazzola, dello sterpeto a Barletta.

[78] Salvatore, *Sante Marie degli alberi* cit., 29.

[79] Seppilli, *Le Madonne arboree* cit., 106: «Lì […] essa si appalesa agli uomini. Lì essa compie miracoli. Lì, se asportata, ritorna miracolosamente la sua immagine. Lì essa chiede esplicitamente, in molti casi, la edificazione di una nuova chiesa. Ne consegue la sacralizzazione dello spazio così investito (e dell'oggetto-albero che vi sta al centro): ed è in questa proiezione del sacro in un preciso punto del territorio che trova base il costituirsi di una nuova entità sacrale-taumaturgica e la connessa fondazione di un nuovo specifico culto locale».

[80] Seppilli, *Le Madonne arboree* cit., 108; cfr. Salvatore, *Sante Marie degli alberi* cit., 29.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Gli antropologi hanno individuato almeno due piste di indagine che per molti aspetti si intersecano fra loro: la prima rinvia al complesso di valori magico-sacrali attribuiti agli alberi o a veri e propri culti arborei, la seconda si inquadra nel filone alquanto problematico delle analogie tra la figura della Vergine Maria e la miriade di figure sacre presenti in più contesti, che appunto possono venire compresi nel "modello" della Grande Madre.

Come in precedenza aveva fatto l'ebraismo con i culti cananei [81], allo stesso modo fece il cristianesimo con i preesistenti culti pagani [82]: cercò in tutti i modi di estirparli, ma a volte, dovendo fare i conti con delle persistenze da parte soprattutto delle popolazioni rurali, si vide costretto ad

> aggirare l'ostacolo, cercando di annientare i simboli pagani dal loro interno, attraverso una rifunzionalizzazione dei luoghi di culto. Fu così che ben presto monaci e missionari iniziarono a stabilirsi all'interno dei boschi, "esorcizzando" l'idolatria precristiana con la loro stessa presenza. Perciò, laddove prima sorgevano santuari silvestri furono innalzati i primi monasteri [83].

Questo, però, non vuol dire che alla base di ogni culto di Madonna arborea si debba presupporre sempre un processo di cristianizzazione di un precedente culto pagano. Si può solo affermare che questo genere particolare di ierofania abbia avuto origine in epoche remotissime da episodi di esaugurazione di culti precristiani e che sia stato poi reiterato in contesti ambientali analoghi [84]. Per il santuario dell'Incoronata, difatti, non esistono attestazioni di culti preesistenti all'interno del bosco del Cervaro.

Altro elemento tipico di queste leggende è il destino dell'albero sul quale è avvenuta la ierofania, che in qualche modo partecipa della stessa sacralità dell'immagine su di esso apparsa. Difatti la nuova chiesa verrà costruita nei pressi dell'albero e l'albero stesso, strappato alla furia della folla che vuole ridurlo in pezzi, viene incorporato all'interno del santuario, al di sotto del trono sul quale è collocata l'immagine sacra [85].

[81] Si confronti la lotta del profeta Geremia contro la venerazione, da parte dei Giudei suoi contemporanei, della "regina del cielo" (Jr 7,18; 44,17.18.19), denominazione della mesopotamica Ishtar o Astarte, consorte del dio Baal, e venerata come dea della fertilità e dell'amore. Cfr. L. Lombardi, *Geremia. Baruch*, Roma 1979, 125; L. Alonso Schökel, J.L.Sicre Diaz, *I Profeti*, trad. it. Roma 1984, 519.

[82] Tra i più antichi e noti oppositori dei culti legati alle divinità dei boschi vi sono Martino di Tours e Benedetto da Norcia; cfr. Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin* I, 13: SCh 133, 280-282; Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* (*Dialoghi*), I (libri I-II), a cura di M. Simonetti, Milano 2006[3]: II, 8,10-11, 141.

[83] Salvatore, *Sante Marie degli alberi* cit., 42-43.

[84] Seppilli, *Le Madonne arboree* cit., 109: «Ciò non significa, con evidenza, che ogni singolo culto a una Madonna con riferimenti arborei debba derivare necessariamente e senza soluzione di continuità da un preesistente culto locale arboreo precristiano, cristianizzato appunto con la sostituzione della Vergine a una precedente divinità pagana […]. Si vuole soltanto sottolineare come probabilmente dietro a queste figure stia non tanto e non sempre una continuità diretta rispetto ad analoghe forme anteriori al Cristianesimo ma giochi comunque la reiterazione di alcuni schemi culturali e comportamentali: la cui persistenza, anche al di là di eventuali più stabili e profonde radicazioni nella sfera psichica individuale e collettiva, si potrebbe rapportare almeno in certa misura al mantenersi – nelle campagne europee fino a un'epoca abbastanza recente – di alcuni essenziali elementi dello stile di vita e del quadro esistenziale che avevano caratterizzato le società rurali preesistenti».

[85] Cfr. Salvatore, *Sante Marie degli alberi* cit., 24.131.146.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Ulteriore elemento di probabile origine mitica sono i tre giri (*circumambulatio*) che i pellegrini compiono attorno al santuario dell'Incoronata prima di entrarvi [86]. Anche questa "usanza" affonderebbe le sue radici in antiche pratiche di matrice precristiana «note come "girate" e consistenti in ripetuti giri intorno all'albero sacro» [87].

Sfondo biblico. Anche se nella Bibbia gli alberi non sembrano mai essere oggetti di venerazione in sé, ma piuttosto localizzano luoghi di culto pagani (Os 4,13-14; Is 1,29; 57,5), è indubbio che in tutto il vicino Oriente antico gli alberi avessero una particolare funzione sacrale e fossero simboli e attributi degli dei della fecondità [88]. Un posto di rilievo tra gli alberi lo aveva proprio la quercia [89]. È il caso della quercia presso Sichem, presso la quale Giacobbe sotterrò gli idoli della sua famiglia ed edificò un altare al Signore (Gn 35,1-4). Si tratta probabilmente della stessa quercia che era nel santuario, nei cui pressi Giosuè elevò una grande pietra (Jos 24,26). Simile funzione sembra abbiano le querce di Mamre ad Ebron presso le quali Abramo ricevette la visita dei tre visitatori misteriosi (Gn 18,1-4) e innalzò un altare (Gn 13,18). Potrebbe trattarsi dello stesso contesto in cui è avvenne la scena dell'alleanza di Gn 15 [90].

Madonna bruna achiropita [91]. Nella ierofania notturna nel bosco del Cervaro, al conte viene rivelato che l'immagine di colore bruno è stata scolpita in cielo dagli angeli per ordine di Cristo e dagli angeli stessi portata sulla quercia [92]. Il colore scuro di alcune madonne lignee non ha, per lo più, origine medievale, ma è la risultanza di interventi successivi difficilmente databili [93]. Probabilmente la lettura allegorica del *Cantico* e, in

[86] Meno convincenti appaiono i tentativi di spiegazione ricordati da D'onorio De Meo, *L'Incoronata* cit., 200-201: significato penitenziale, o omaggio alle tre gerarchie angeliche apparse intorno alla Vergine, oppure agevolazione di un accesso più regolare all'interno dell'angusto santuario.

[87] Cfr. Salvatore, *Sante Marie degli alberi* cit., 25; 114-115; Seppilli, *Le Madonne arboree* cit., 107. Cfr. G. Marucci, E. Di Renzo, *Fratelli in grotta. Un rituale maschile di solidarietà*, Colledara (TE) 1999, 54-55.

[88] M. Lurker, *Albero*, in *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Frascati 1989, 8-9.8: «Profondamente radicato nella terra, l'albero cresce a un'altezza che sovrasta tutti gli altri esseri: questo ha portato alla concezione dell'albero universale, che unisce fra loro cielo e terra. All'ombra dell'albero venivano offerti sacrifici e interrogati oracoli. Così l'albero raggiunse lo statuto di luogo sacro, anzi divenne esso stesso simbolo della divinità».

[89] R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1977^3, 280.

[90] Secondo De Vaux (*Le istituzioni* cit., 293) è possibile che a Mamre si praticasse in origine un culto sincretistico che lo yahvismo ortodosso avrebbe cercato di ostracizzare in tutti i modi. Nei primi secoli dell'era cristiana, Mamre era un centro di pellegrinaggi in cui si venerava l'albero di Abramo e ogni anno si teneva un grande mercato, durante il quale giudei, cristiani e pagani trattavano i propri affari (Sozomeno, *Hist. Eccl*. II,4).

[91] Delehaye, *Les légendes hagiographiques* cit., 32: «L'image ou la lettre descendue du ciel, l'achéropite ou l'image non faite de main d'homme ne sont point une invention des conteurs chrétiens. La légende du Palladium de Troie, la statue de Pallas Athêné tombée du ciel et tant d'autres légendes analogues montrent combien ces idées étaient familières aux anciens».

[92] Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 407; cfr. Montorio, *Zodiaco di Maria* cit., 725.

[93] Da un lungo lavoro di schedatura è risultato che nella sola Europa sono state censite 741 madonne nere, di cui 428 in Francia, 126 in Italia e 107 in Spagna: cfr. C. Bernardi, E. Rolando, *La ricerca web sulle Madonne nere*, in L. Groppo, O. Girardi (a cura di), *Nigra sum. Culti, santuari e immagini delle Madonne nere d'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Santuario e Sacro Monte di Oropa-Santuario e Sacro Monte di Crea, 20-22 maggio 2010), Torino 2012, 19-22.19. Alcune tra queste sono venerate in Capitanata:

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

maniera concomitante, l'intervento di altri condizionamenti simbolici contribuirono a far scurire i volti delle madonne lignee medievali al fine di renderle più venerate [94]. Si riteneva infatti che il colore scuro ne rimarcasse la provenienza dall'oriente e la maggiore antichità. Il commento al *Cantico dei Cantici* di Ruperto di Deutz avrebbe poi fatto il resto: per lui infatti la sposa del Cantico è prefigurazione della Vergine oltre che della chiesa [95]. Oltre a ciò, il colore bruno della Madonna Incoronata, alla luce di quanto la sposa del Cantico dice di sé alle fanciulle di Gerusalemme («Non state a guardare se sono bruna, perché il sole mi ha abbronzato»: Ct 1,5-6) [96], consentiva all'umanità peregrinante che si raccoglieva ai suoi piedi di vedere in essa la propria umana condizione sottoposta alla fatica sotto il sole, il vento e le intemperie in tutte le stagioni della propria esistenza. Quella Madonna bruna era l'immagine riflessa e trasfigurata di tante esistenze abbrutite dalla fatica, dagli stenti e dalle sopraffazioni subìte in silenzio e che in Lei vedevano la prospettiva di un nobile e dignitoso riscatto [97].

Corona. La statua achiropita apparsa sulla quercia ha sulla testa una corona [98]. Sembra che l'usanza di coronare le immagini della Madonna risalga ai Sette Santi Fondatori dell'Ordine dei Servi di Maria, nel XII-XIII secolo [99]. L'incoronazione ufficiale di immagini della Vergine particolarmente venerate avrà però inizio soltanto al principio del XVII secolo. Il rito veniva praticato in forma solenne a seguito dell'approvazione da parte del Capitolo Vaticano [100]. La prima immagine ad essere incoronata sembra essere stata la Madonna invocata sotto il titolo di *Salus Populi Romani* della basilica di Santa Maria Maggiore da parte di Papa Clemente VIII (1592-1605).

Nel Nuovo Testamento, però, il titolo di "regina del cielo" non ricorre mai, né tantomeno viene attribuito alla madre di Gesù. Una possibile base scritturistica per la venerazione di Maria quale *Regina coelorum* rinvierebbe al grandioso segno nel cielo della «donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e, sul capo, una corona di dodici

l'Incoronata di Foggia, Santa Maria di Siponto, Santa Maria Patrona di Lucera, la Madonna del Soccorso a San Severo (cfr. M. S. Calò Mariani, *Madonne lignee dal volto bruno nei santuari della Puglia e della Basilicata*, in L. Croppo, O. Girardi (a cura di), *Nigra Sum. Culti, Santuari e immagini delle Madonne Nere d'Europa*. Atti del Convegno Internazionale (Sacro Monte di Oropa - Sacro Monte di Crea, 20-22 maggio 2010), Bergamo 2012, 35-48. 37). È ipotizzabile che in origine il colore della statua non fosse quello che si contempla adesso, ma fosse più chiaro e che sia stato annerito solo in un secondo tempo come è stato appurato per la Madonna di Siponto e per quella di Lucera: cfr. I. van der Werf, R. Laviano, L. Sabbatini, *Indagini archeometriche sulle Madonne lignee dal volto bruno nei santuari della Puglia e della Basilicata*, in Groppo, Girardi (a cura di), *Nigra sum* cit., 49-54.

[94] X. Barral i Altet, *Madonne brune che non lo erano in epoca romanica (con alcune riflessioni sulla diffusione del Volto Santo di Lucca non annerito*), in Groppo, Girardi (a cura di), *Nigra sum* cit., 95-110.107.

[95] Rupertus Tuit., *In Cant*., PL 168, 837-962. Cfr. L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato 1998, 65-66.

[96] «Il colore (della pelle della donna) qui nasce dalla fatica di una donna della steppa palestinese che deve spesso accudire a lavori agricoli sotto il bagliore del sole tropicale»: G. Ravasi, *Cantico dei Cantici*, Cinisello Balsamo 2001[7], 53-54.

[97] Villani, *La Madonna Incoronata* cit., 19-20.

[98] Rho, *Sabati del Giesù di Roma* cit., 408.

[99] P. Bonci, *Madonne coronate in Italia e nel mondo*, Fiesole 2004, 19.

[100] Bonci, *Madonne coronate* cit., 22.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

stelle» (Apc 12,1) [101]. Benché il testo, almeno in prima istanza, alluda non alla madre di Gesù, ma al popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza [102], ben presto l'esegesi antica iniziò a vedere nel segno della donna un riferimento a Maria in quanto immagine della chiesa [103].

A partire dal concilio di Efeso, infatti, sia in Oriente che in Occidente la chiesa ha venerato Maria come Madre di Dio e come regina avendo dato alla luce colui che è re e signore di tutte le cose. L'arte cristiana sin dai primordi ha espresso tale concezione raffigurando la Madonna seduta in trono, come nei mosaici romani di Santa Maria Maggiore e ravennati di Sant'Apollinare Nuovo o nella catacomba di Commodilla. La più antica (V sec.) raffigurazione di Maria «fisicamente incoronata» potrebbe essere proprio quella del mosaico dell'annunciazione nella basilica di Santa Maria Maggiore [104]. Ad essa è coeva quella della chiesa di Santa Maria Antiqua, nella quale Maria viene raffigurata in posizione centrale tra gli angeli Michele e Raffaele che offrono al Bambino le insegne del potere imperiale: la corona e lo scettro [105].

Perciò, anche se non si conoscono ad oggi altre denominazioni di chiese o santuari dedicati alla Madonna "coronata" o "incoronata" nel XII secolo, l'esistenza in terra di Capitanata di una chiesa intitolata a *Sanctae Mariae Incoronatae* o *Coronatae* non dovrebbe destare meraviglia.

La corona della Madonna, però, non sottintende uno *status* di privilegio che la distinguerebbe dal resto dei fedeli, quasi fosse una divinità lontana, ma è segno di un cammino percorso e il premio per una missione felicemente conclusa; immagine e prefigurazione della sorte di quanti persevereranno nella fede [106]. La *coronatio* è, infatti, a partire da Paolo (1Cor 9,25; 2Tm 4,8), il dono escatologico conferito da Dio all'atleta vincitore. Così anche in Jac 1,12; 1Pt 5,4; Apc 2,10; 3,11 ci si riferisce sempre alla promessa di un premio per quanti persevereranno fino alla fine. «L'accoglimento del simbolo della corona nel cristianesimo si basa sul modo neotestamentario di intendere

[101] Molto diffusa è stata anche l'interpretazione mitologica di questo brano. Per una veloce rassegna delle varie letture cfr. Ch. Brütsch, *La Clarté de l'Apocalypse*, Paris 1966[5], 200-201.

[102] Cfr. Brütsch, *La Clarté de l'Apocalypse* cit., 201-203; P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, trad. it. Roma 1985, 365-366; I. de la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza*, trad. it. Genova 1988, 261-270; P. Farcaš, *La "donna" di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Roma 1997, 175-193.

[103] Il primo a identificare la donna di Ap 12 con la madre di Gesù, anche se in maniera dubitativa, sembra sia stato Epifanio di Salamina (IV sec.): Epiph. *Pan.* 78,11: PG 42,716; Ambr., *Exp. Lc* II,7: SAEMO 11,151. Cfr. M. Thurian, *Maria madre del Signore immagine della chiesa*, trad. it. Brescia 1964, 193-199; de la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza* cit., 273-278; U. Vanni, *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Un'ipotesi di evoluzione da Gv 2,3-4 e 19,26-27 ad Ap 12,1-6*, Rassegna di Teologia 26, 1985, 28-47. 40-45.

[104] T. Verdon, *L'incoronazione di Maria nell'arte*, in *La Madonna delle Grazie espressione teologico-artistica per un culto mariano*. Atti del Convegno mariologico (San Giovanni in Valdarno, 11 settembre 2004), San Giovanni in Valdarno 2004, 69-93.79.

[105] Cfr. L. Travaini, *Maria*, in Enciclopedia dell'arte medievale 1997, https://www.treccani.it/enciclopedia/maria_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/ (18,11,2020).

[106] Cfr. C. Maggioni, *Storia e significato del rito di incoronazione delle immagini di Maria*, in *La Madonna delle Grazie* cit., 10.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

la corona come corona della vittoria che viene concessa da Dio a coloro che sono rimasti fedeli fino alla morte» [107].

Conclusioni

Pur nella frammentarietà della documentazione, la ricerca storica consente oggi di ripercorrere a grandi linee la storia millenaria del santuario della Madonna Incoronata di Foggia. Il materiale di archivio sulle sue origini, le analisi scientifiche sulla statua della Vergine in esso venerata e una lettura critica degli elementi della leggenda agiografica permettono, infatti, di giungere a risultati abbastanza sicuri. Una chiesa dedicata alla Madonna Incoronata o semplicemente Coronata è attestata almeno dalla metà del XII secolo, mentre il simulacro oggetto del culto è da ascrivere agli inizi del XIII, all'epoca in cui il monastero passò dai Verginiani ai Cistercensi di S. Maria della Ferraria. A parte la notizia della trasformazione del monastero in commenda, per un lunghissimo lasso di tempo non si hanno, purtroppo, informazioni ed è difficile fare ipotesi sulla storia e sullo sviluppo del culto. Non si hanno nemmeno notizie sicure sull'epoca in cui il santuario assunse la *facies* del vecchio edificio abbattuto negli anni '50 del '900 per far posto al moderno santuario né su chi ne sia stato l'artefice. Le versioni più antiche della leggenda di *inventio*, piuttosto tardive rispetto agli inizi della vita del santuario, fanno genericamente riferimento, oltre che a Strazzacappa, ad un conte Guevara di Ariano, destinatario dell'apparizione e finanziatore delle fabbriche del santuario. Questo indurrebbe a porre tali interventi edilizi nella seconda metà del XV secolo, ma nulla di certo è possibile sostenere, perché quell'antico edificio subì notevoli rimaneggiamenti nel tempo ed oggi non esiste più.

La documentazione diviene abbondante a partire dai racconti di fondazione secenteschi e dai tentativi dei vescovi di Troia di frenare gli abusi che si verificavano in occasione della festa e di rientrare in possesso del santuario stesso, dopo le leggi eversive napoleoniche. Le più recenti narrazioni della leggenda non aggiungono nulla di nuovo, poiché ripetono sostanzialmente quanto narrato da M. Romano e dal gesuita G. Rho, cioè l'apparizione della Vergine nella folta chioma di una grande quercia e il ritrovamento di una statua achiropita della Madonna nera, l'ultimo sabato di aprile di un tempo indefinito.

Ciò che maggiormente sorprende nella storia del santuario è la sua persistenza nel tempo malgrado i secoli di abbandono durante il periodo della commenda e del passaggio all'amministrazione civile dagli inizi dell''800. Nonostante la mancanza di cura da parte di una stabile famiglia religiosa e gli innumerevoli abusi reiterati nel corso della sua storia millenaria, anche da parte del clero, la devozione verso la Madonna Incoronata si è mantenuta viva grazie soprattutto alla fede semplice e schietta di folle di pastori transumanti e di umili contadini che vi accorrevano da ogni parte del Regno di Napoli alla ricerca di un conforto nelle loro misere esistenze. Il vero protagonista delle

[107] W. Grundmann, στέφανος, in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XII, Brescia 1979, 1077-1132.1124.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

varie leggende agiografiche non è tanto il conte Guevara, quanto piuttosto il povero bifolco, il "cafone" dalla mantellina lacera nel quale si sono identificati per molti secoli tanti diseredati delle terre di Puglia e pastori delle montagne d'Abruzzo.

Abstract
The contribution is divided in two parts: the first one outlines the historical events related with the Sanctuary of Our Lady of Incoronata from the 12th century to contemporary times; the second part investigates the legend of its foundation as it is recounted in the oldest narrations from the mid-17th century, which allow the cult of Our Lady of Incoronata to be included among the so-called arboreal madonnas. The analysis of these legends highlights the typological characters and the peculiar elements of the sanctuary itself: the crown, the brownish color of the achiropita statue, the social context of the poor peasants of Apulia and of the shepherds of Abruzzo.

Résumé
Le présent article se compose de deux parties : la première retrace les événements historiques du sanctuaire de l'Incoronata de la période vierginien à l'époque contemporaine; la seconde examine la légende de sa fondation telle qu'elle apparaît dans les récits les plus anciens du milieu du XVIIe siècle, qui permettent d'inclure le culte de la Madonna Incoronata parmi les madonnes dites arborescentes. Parmi ces légendes, les caractéristiques typologiques et les éléments spécifiques du sanctuaire lui-même sont mis en évidence : la couronne, la couleur brune de la statue achiropita, le monde des déshérités des Pouilles et les bergers des Abruzzes.

Parole chiave: santuario, Madonna, quercia, corona, poveri.
Keywords: Sanctuary, Madonna, Oak, Crown, Poor people.

Renzo Infante
Università degli Studi di Foggia
renzo.infante@unifg.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 145-158

Angela LAGHEZZA

Infanzia e bambini nel pensiero cristiano alle soglie del Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno

1. *Da comparse della storia a protagonisti del dibattito storiografico*

L'interesse verso il recupero della figura del bambino nella storia ha avuto il suo *exploit* negli ultimi trent'anni [1], coinvolgendo competenze diverse e trasversali, necessarie da un lato a meglio definire il concetto di infanzia – mutevole e variabile a seconda del contesto spazio-temporale –, dall'altro a ricostruire cosa significasse essere un bambino, con l'ausilio di testimonianze esigue sui ruoli all'interno della famiglia e su forme e metodi dell'educazione, provenienti peraltro esclusivamente dal mondo degli adulti [2].

Basta scorrere rapidamente i titoli della imponente bibliografia europea sull'infanzia per accorgersi che questa corrente storiografica ha intercettato in modo significativo la ricerca cristianistica, soprattutto intorno ad alcuni macro-temi: la percezione dell'infanzia nei Padri della chiesa, infanzia e Scritture canoniche e apocrife, infanzia e santità [3]. Segnalo che tra 2019 e 2020, in Italia, sono comparsi una monografia e tre

[1] L'infanzia, la sua concezione e la sua rappresentazione nelle culture del passato sono divenute oggetto di indagine sociologica, antropologica e storica, a partire dalla metà del secolo scorso, sulla scia di una serie di fattori, fra i quali la 'scoperta' dell'infanzia compiuta dalla psicanalisi, l'interesse verso la vita privata dell'individuo, lo sviluppo di ricerche sulla micro-storia, la nascita degli studi di genere: L. deMause, *L'evoluzione dell'infanzia*, in Id. (a cura di), *Storia dell'infanzia*, Milano 1983, 9-15 (ed. or. New York 1974); O. Niccoli, *Infanzia terra di frontiera*, in Ead. (a cura di), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, Firenze 1993, 9-20; R. Barcellona, T. Sardella, *Spazi della ricerca, spazi per l'infanzia*, in Eaed. (a cura di), *Lo spazio dell'infanzia. Profili, problemi, prospettive tra passato e presente*, Milano-Udine 2020, 25-46; A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (a cura di), *Sguardi incrociati sull'infanzia. Un'indagine sulle culture antiche*, in Eaed. (a cura di), *Antiche infanzie. Percezioni e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*, Brescia 2020, 5-13.

[2] Tracciare una esaustiva storia degli studi è sempre più arduo in ragione della varietà di argomenti trattati e della quantità di pubblicazioni e strumenti di ricerca digitale, realizzati soprattutto nei paesi nordeuropei e, più di recente, anche in Francia e in Italia, dove il tema dell'infanzia è stato celebrato da progetti, convegni, saggi con un marcato orientamento multidisciplinare e multireligioso. Per una ricognizione dello stato dell'arte, cfr.: P. Marone, *Gli ultimi quindici anni di studi sull'infanzia nell'antichità*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (a cura di), *Il corpo del bambino fra realtà e metafora nelle culture antiche*, Brescia 2017, 166-204; Zocca, *L'infanzia nelle culture antiche: lo "spazio" di una ricerca*, in Barcellona, Sardella (a cura di), *Lo spazio dell'infanzia* cit., 25-46.

[3] E. Zocca, «*Santi bambini, Santi da bambini*»: *venticinque anni dopo*, in *Il bambino nelle fonti cristiane*. XLV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 11-13 maggio 2017), Roma 2019, 7-12.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

volumi miscellanei, esito di giornate di studio e convegni interdisciplinari dedicati ad approfondire un'ampia gamma di aspetti connessi al binomio infanzia-cristianesimo, in riferimento al periodo che va dalle origini al VI secolo [4].

Le ricerche sono generalmente orientate a comprendere se, in quali forme e con quali tempi, la diffusione del cristianesimo nell'area euro-mediterranea e la nascita dell'antropologia cristiana abbiano generato una riflessione sull'infanzia che, nel lungo periodo, ha contribuito, per un verso, all'affrancamento progressivo dalla sua concezione di età transitoria e ambigua per ragioni biologiche, culturali e storiche, per altro verso, al cambiamento stesso della condizione esistenziale dei bambini [5]: ci si chiede dunque quale apporto abbia offerto la riflessione cristiana alla genesi di quell'approccio empatico nei confronti dei bambini – 'il sentimento dell'infanzia' – costitutivo della maggior parte delle società contemporanee [6]. La questione, tutt'ora dibattuta fra studiosi di esegesi e di letteratura cristiana, è resa complessa dalla consuetudine degli autori di soffermarsi sulle caratteristiche antropologiche dell'infanzia, il più delle volte limitandosi a esprimere valutazioni di carattere morale, che poco o nulla hanno a che vedere con i bambini reali; a questo si aggiungano le oscillazioni nella definizione dei confini cronologici di infanzia, puerizia e adolescenza [7], il carattere prescrittivo delle fonti [8] e talvolta anche la posizione equivoca degli stessi autori, fra condanna e indulgenza [9].

[4] *Il bambino nelle fonti cristiane* cit.; E. Zocca, *Infanzia e santità. Un difficile incontro alle origini del cristianesimo*, Roma 2020; Barcellona, Sardella (a cura di), *Lo spazio dell'infanzia* cit.; Capomacchia, Zocca (a cura di), *Antiche infanzie* cit. A questi volumi si aggiunge una raccolta di lavori di Francesco Scorza Barcellona (*Magi, infanti e martiri nella letteratura cristiana antica*, Roma 2020) nella quale, fra gli altri, sono stati ripubblicati tre saggi dedicati a: *Infanzia e martirio: la testimonianza della più antica letteratura cristiana* [in A. Benvenuti Papi, E. Giannarelli (a cura di), *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Torino 1991, 59-83]; *La celebrazione dei Santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI* (Studi Medievali. 3° s., 2/1974, 705-767); *La celebrazione dei Santi Innocenti nell'omiletica greca* (Bollettino della Badia greca di Grottaferrata 29, 1975, 105-135; 30, 1976, 73-101). Durante la revisione di questo articolo è comparso il volume della LXVIII Settimana di studio del CISAM su *L'infanzia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2021, che non mi è stato possibile consultare.

[5] Le ricerche sull'età infantile e sulla sua percezione hanno individuato nella sfera religiosa un osservatorio privilegiato per la comprensione di alcuni contesti e processi sociali in senso diacronico, quali l'evoluzione della mentalità, la costruzione identitaria della persona e dell'appartenenza ad un gruppo: A.M.G. Capomacchia, E. Zocca, *Il bambino e il suo corpo. Appunti per una ricerca*, in Eaed. (a cura di), *Il corpo del bambino* cit., 5-10.

[6] R. Barcellona, *Lo spazio dell'infanzia nel cristianesimo dei primi secoli. Nascere e morire tra salute del corpo e salvezza dell'anima*, in Barcellona, Sardella (a cura di), *Lo spazio dell'infanzia* cit., 75.

[7] E. Giannarelli, *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età,* topoi *e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo*, Storia delle donne 2, 2006, 159-170; C.B. Horn, J.W. Martens, *Let the Little Children Come to Me: Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009, 1-40; D. Mazzoleni, Infantes, pueri *e* puellae *nelle iscrizioni paleocristiane*, in *Il bambino nelle fonti cristiane* cit., 96-99; V. Grossi, *Per una lettura dei termini* infans *e* puer *negli scritti di Agostino*, in *Il bambino nelle fonti cristiane* cit., 326-330.

[8] Su prescritto e vissuto, temi cardine della ricerca cristianistica di G. Otranto, cfr. *e.g.*: *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Bari 2009, 19-24.

[9] S. Vecchio, *L'immagine del* puer *nella letteratura esegetica del Medioevo*, in E. Becchi (a cura di), *Per una storia del costume educativo (Età classica e Medio Evo)*, Milano 1983, 67-85; Zocca, *Fisiologia, alimentazione e sviluppo nella retorica agostiniana*, in Capomacchia, Zocca (a cura di), *Il corpo del bambino* cit., 118-127, ivi bibliografia.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Le società antiche non erano insensibili o disinteressate ai bambini in senso assoluto [10]; anche gli antichi amavano e proteggevano i figli, pur con le dovute distinzioni riguardanti in prima istanza il genere del piccolo e lo *status* sociale della famiglia. Nel *background* culturale dell'immaginario cristiano, di matrice giudaica, greca e romana, è molto accentuata la differenza tra figli/prole e bambini in senso generico, che si manifesta, nel primo caso, in espressioni di tenerezza e talvolta di dolore per le frequenti morti premature; nel secondo, in espressioni inclementi di rimprovero, di repressione e di violenza – si pensi alla mercificazione dei bambini nati in condizione servile –, per non parlare delle testimonianze su infanticidio, esposizione e abbandono, turpi pratiche che coinvolgevano anche figli sovrannumerari, illegittimi o affetti da disabilità [11].

Pur di fronte all'invito di Gesù *sinite parvulos venire ad me* [12] e al suo messaggio contro-culturale rivolto agli ultimi e ai marginali della società dei suoi tempi, i cristiani ereditano quella visione severa e diffidente della *prima aetas* [13]; innocenza, semplicità, umiltà, assenza di malizia, caratteristiche riconosciute del bambino, non sono valorizzate come virtù, ma sono considerate diretta conseguenza della sua natura manchevole, della sua incompiutezza fisica e morale, causa della sua debolezza e della sua ambiguità, ragione della sua liminalità ontologica e quindi della sua collocazione

[10] Tale precisazione è stata più volte sottolineata dalla storiografia critica in risposta alle prime affermazioni di Philippe Ariés, il pioniere degli studi storici sull'infanzia (*L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris 1960), che aveva negato l'esistenza di un sentimento dell'infanzia prima dell'età moderna: D. Alexandre-Bidon, *Grandeur et renaissance du sentiment de l'enfance au Moyen Âge*, Histoire de l'education 50, 1991, 39-63.

[11] Una situazione terribile che per molti aspetti ha superato i confini dell'età antica e medievale e che Lloyd deMause stigmatizzò nel 1974 affermando che la storia dell'infanzia era un incubo dal quale ci si era svegliati solo di recente: *L'evoluzione dell'infanzia* cit., 9. Per una ricostruzione delle problematiche principali cfr.: A. Alduc-Le Bagousse, *Comportements à l'égard des nouveau-nés et des petits-enfants dans les sociétés de la fin de l'antiquité et du haut moyen âge*, in L. Buchet (a cura di), *L'enfant, son corps, son histoire*. Actes des Septième journées anthropologiques de Valbonne (1-3 juin 1994), Valbonne 1997, 81-95; Horn, Martens, *Let the Little Children Come to Me* cit., 213-221; Zocca, *Infanzia e santità* cit., 25-58. Sul tema dell'esposizione ancora in epoca cristiana cfr.: R. Barcellona, *La retorica dell'infanzia abbandonata nel cristianesimo antico. Tra polemica e parenesi*, 'Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones 24, 2013, 59-76; Ead., *Corpi senza nome. L'infanzia nella Tarda Antichità. Itinerari di ricerca*, in Capomacchia, Zocca (a cura di), *Il corpo del bambino* cit., 137-149.

[12] Mc 10, 13-16; Mt 19, 13-14; Lc 18, 15-17. Sull'esegesi delle pericopi neotestamentarie e sul rapporto Gesù-bambini-regno fra realtà e simbolo cfr.: Zocca, *Infanzia e santità* cit., 11-21; F. Cocchini, *Gesù e i bambini nei vangeli canonici*, in Capomacchia, Zocca (a cura di), *Antiche infanzie* cit., 123-131.

[13] M. Vegetti, *Il bambino cattivo: un problema dell'antropologia stoica*, in Becchi (a cura di), *Per una storia del costume* cit., 55-66. L'autore più rappresentativo di questa visione dell'infanzia è Agostino, non soltanto per il vigore di certe immagini e di alcune prese di posizione destinate a condizionare il pensiero medievale, ma anche per la centralità dell'argomento nella sua speculazione teologica: Zocca, *Fisiologia, alimentazione e sviluppo nella retorica agostiniana*, in Capomacchia, Zocca (a cura di), *Il corpo del bambino* cit., 118-120. Al concetto di liminalità dell'infanzia, alla sua definizione e alle dinamiche ad esso connesse nelle culture antiche, è stato dedicato un momento particolare della riflessione nell'ambito della ricerca internazionale su *Childhood: Rappresentazione e gestione sacrale dell'infanzia nelle culture del Mediterraneo e del vicino oriente antico*, coordinata da alcuni docenti del Dipartimento di Storia, Culture, Religioni della Sapienza Università di Roma: A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (a cura di), *Liminalità infantili. Strategie di inclusione e di esclusione nelle culture antiche*, Henoch 41/1, 2019.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

in uno spazio marginale rispetto al mondo degli adulti [14]. Temi e argomentazioni attengono soprattutto al simbolismo legato al mondo infantile e si giocano sul piano retorico e parenetico: è l'adulto, viceversa, che deve tendere ad acquisire queste qualità per conseguire una infanzia 'spirituale'. È dunque assente, sia a livello letterario sia normativo, tanto un'attenzione all'infanzia, quanto una diversa considerazione della stessa, suscitata da interessi di carattere etico o da atteggiamenti protettivi nei confronti della vulnerabilità infantile: anche laddove sono condannate alcune pratiche, quali per esempio l'infanticidio e l'esposizione dei neonati, non si fa alcun cenno al rispetto di questi indifesi, né all'importanza della loro vita in quanto persone [15].

A partire dal V secolo la critica ha individuato segnali aurorali di cambiamento nella rappresentazione dell'infanzia, principalmente in ambito liturgico – si pensi alla celebrazione dei Santi Innocenti –, nell'omiletica e di riflesso nell'agiografia, come esito della rivalutazione della *infantia Christi* scaturita dal dibattito dottrinario sull'incarnazione [16].

2. *Lo spazio dei bambini nella produzione letteraria di Gregorio Magno*

Il presente contributo intende analizzare gli scritti di Gregorio Magno, protagonista indiscusso della storia della Chiesa tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo [17], definito da studiosi autorevoli «l'inventore del Medioevo, nel senso che le sue iniziative politiche, la sua attività intellettuale, la sua esperienza di Dio hanno creato condizionamenti storici tali che un nuovo tempo, con lui, pare propriamente avviarsi» [18].

[14] Aspetti estesamente illustrati dalla storiografia critica nelle sue molteplici componenti: A. Benvenuti Papi, E. Giannarelli, *Santi bambini, santi da bambini*, in Eaed. (a cura di), *Santi da bambini* cit., 7-24; Zocca, *Infanzia e santità* cit., 75-96.

[15] Per una interpretazione di questi aspetti della questione cfr.: Barcellona, *Lo spazio dell'infanzia nel cristianesimo* cit., 76-83. Quanto al fenomeno del sacrificio di bambini e neonati, praticato nelle culture egeo-ellenistiche e semitiche, cfr. L. Carnevale, *Obbedienza di Abramo e sacrificio di Isacco. La ricezione di un racconto violento fra giudaismo e cristianesimo antico*, Trapani 2020, 35-48 (ivi bibliografia).

[16] E. Zocca, *Il bambino che salva i bambini. L'*infantia Christi *nell'omiletica latina*, in Capomacchia, Zocca, *Antiche infanzie* cit., 151-161; T. Sardella, *L'anima e il corpo dei bambini. Ambigui percorsi di cristianizzazione (III-V secolo)*, in Capomacchia, Zocca (a cura di), *Il corpo del bambino* cit.,133-136; R. Barcellona, *«Presero i tuoi tre anni e li portarono al tempio». L'infanzia di Maria nel Protovangelo di Giacomo*, in Capomacchia, Zocca (a cura di), *Antiche infanzie* cit., 147-150.

[17] Per comprendere la portata del personaggio, nella sconfinata bibliografia gregoriana, indico alcune miscellanee con un ampio taglio tematico/disciplinare: J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi (a cura di), *Grégoire le Grand*. Actes du Colloque Internationale (Chantilly, 15-19 septembre 1982), Paris 1986; L.G.G. Ricci (a cura di), *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo*, Firenze 2006; *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, Roma 2004; L. Pani Ermini (a cura di), *L'*orbis christianus antiquus *di Gregorio Magno*, Roma 2007; C. Leonardi (a cura di), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), Firenze 2014.

[18] C. Leonardi, *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo*, in Ricci (a cura di), *Gregorio Magno e l'invenzione* cit., 3. Si tratta di una posizione non unanimemente condivisa [per esempio da M. Simonetti, *Gregorio Magno e l'Europa*, Vetera Christianorum 34, 1997, 311-327; Id., *Gregorio Magno l'ultimo dei padri*, in Ricci (a cura di), *Gregorio Magno e l'invenzione* cit., 43-50], che tuttavia trova ragion d'essere in numerosi risvolti dell'azione intellettuale e pastorale di Gregorio e soprattutto nell'ampiezza della sua prospettiva: S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, 15-20; Ead., *Prolusione*, in Leonardi (a cura di), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., 3-20.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

L'obiettivo è quello di cogliere la percezione e la rappresentazione dell'infanzia da parte di Gregorio, prendendo in esame le opere [19], alla ricerca di riferimenti significativi a casi di bambini che, come si evince dal contesto, non hanno superato i dodici anni, limite convenzionalmente individuato per indicare la fine della puerizia [20]. L'indagine è condotta a partire dai termini *infans* e *puer* (nelle diverse forme lessicali), senza oltrepassare il confine dell'adolescenza, pur tenendo conto della criticità causata dalla polisemia del sostantivo *puer*, il termine più utilizzato nelle fonti letterarie – e Gregorio Magno non fa eccezione – per indicare non soltanto l'infante e il bambino, ma anche genericamente il ragazzo e il servo/schiavo [21]. L'adolescenza d'altro canto, per motivi naturali e culturali, richiede l'assunzione di altri parametri ermeneutici; Gregorio stesso lo suggerisce quando, descrivendo le età della vita, coglie in essa un momento cruciale, la fase in cui prende forma l'essenza profonda dell'individuo, che è finalmente pronto all'azione e a discernere fra bene e male:

> *prima quippe hominis aetas infantia est, cum etsi innocenter vivit, nescit tamen fari innocentiam quam habet. Ac deinde pueritia sequitur, in qua iam valet dicere quod vult; cui succedit adolescentia quae videlicet prima est aetas in operatione* […] [22].

2.1. *Le opere esegetiche*

Nei *Moralia in Iob* i riferimenti a infanzia [23] e puerizia [24] non presentano una chiara connotazione distintiva: nelle due occorrenze in cui Gregorio propone la scansione delle età della vita non vi è accenno agli anni che ne segnano i confini; all'infanzia è attribuito uno stato di innocenza acerbo, derivante dall'impossibilità di esprimersi non essendo ancora sviluppata la facoltà della parola, che verrà acquisita soltanto nella fase successiva [25]. Entrambi i momenti della crescita sono rappresentati secondo la

[19] Edizioni di riferimento: per *Moralia in Iob*, *Regula pastoralis, Homiliae in Evangelia*, *Homiliae in Hezechielem profetam*, *Expositio in Canticum Canticorum*: i volumi pubblicati da Città Nuova Editrice nella collana *Opere di Gregorio Magno* (ODG), Roma 1992-2013; per i *Dialogi*: S. Pricoco, M. Simonetti (a cura di), *Storie di santi e di diavoli*, 2 voll., Milano 2005-2006. È escluso dalla disamina il Commento al I libro dei Re, opera la cui attribuzione gregoriana è fortemente discussa.

[20] Cfr. E. Giannarelli, *Nota sui dodici anni. L'età della scelta nella tradizione letteraria antica*, Maia 29-30, 1977-78, 127-133; A. Giallongo, *Il bambino medievale. Educazione ed infanzia nel Medioevo*, Bari 1990, 20-21.

[21] Lo stesso Gregorio attribuisce indifferentemente l'uno o l'altro significato ai due termini, talvolta nello stesso contesto, e riferendosi al medesimo soggetto: Greg. M., *dial.* 2, 32,2-3. Solo in un caso, *dial*. 4, 19, esplicita l'età di un *infans*. Sul problema della interpretazione di *puer* cfr. *supra* n. 7. Jacques Leclercq, autore di un saggio sul tema dell'infanzia in Gregorio Magno, tratta indifferentemente infanzia e adolescenza, togliendo efficacia, per certi versi, alle risultanze della sua disamina: *Pedagogie et formation spirituelle du VI^e^ au IX^e^ siècle*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, XIX Settimana di studio del CISAM (15-21 aprile 1971), Spoleto 1972, 270-283.

[22] Greg. M., *moral*. 11,46. Cfr. Inoltre: Greg. M., *in evang*. 1,19,2: *Mane quippe intellectus nostri pueritia est. Hora autem tertia adolescentia intellegi potest: quia quasi jam sol in altum proficit, dum calor aetatis crescit*.

[23] Greg. M., *moral*. *ad Leandrum* 2; 5,36; 9,21; 11,46.50; 15,42; 17,32; 18,3.8; 21,18; 28,17.18.20.

[24] Greg. M., *moral*. 1,2; 4, *praef.* 29; 9,40.66; 10,6; 10,29.30; 11,46.50; 15,10; 16,59; 17,6; 19,13; 21,2; 22,18; 22,20; 23,5; 26,21.44; 28,1.17; 30,18; 32,19; 35,2.8.

[25] Greg. M., *moral*. 11,46.50.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

topica letteraria sopra illustrata: Gregorio, pur riconoscendo le *oppositae qualitates* dell'infanzia, quando invita a imitare i bambini nell'assenza di malizia [26], il più delle volte cita l'infanzia mediante un paragone negativo, ricordandone l'*imbecillitas* [27], oppure con l'intento di ammonire a non comportarsi *pueriliter* [28]. L'inclinazione del fanciullo ad agire senza alcun criterio richiede l'adozione di strumenti repressivi: è l'immagine truce secondo cui *pannis quippe infantiae pedes ac brachia constringuntur, ne huc atque illuc dissoluta libertate iactentur* [29], che il pontefice utilizza per spiegare Gb 38,9-10, istituendo un parallelismo fra la confusione caliginosa in cui i *persecutores sanctae ecclesiae* sono avvolti, che impedisce loro di perpetrare azioni malvage, e la morsa della fasciatura che, togliendo la libertà di movimento ai bambini, incapaci di gestirla, li preserva dal compiere gesti scomposti, incontrollati, destinati ad arrecare danni. In tal caso, afferma Gregorio, *persecutores sanctae Ecclesiae* […] *puerilia sapiunt* [30].

L'analisi condotta su *Homiliae in Evangelia* [31], *Homiliae in Hezechielem profetam* [32] e *Expositio in Canticum Canticorum* [33] conferma sostanzialmente quanto già rilevato: l'infanzia è utilizzata soprattutto come ampio contenitore di metafore che si prestano a una doppia lettura, con una prevalente connotazione negativa. Nel commento ai vangeli Gregorio sottolinea anche la tipica disposizione del bambino a manifestare sentimenti di gioia mediante il riso, una inclinazione che fortunatamente perderà nel corso della crescita: *quidquid in mente pueriliter hilarescit, hoc disciplinae juvenilis censura coerceat* […] [34].

L'esegesi gregoriana si inserisce dunque nel solco della tradizione, con la ripetizione di espressioni, immagini e modelli ampiamente noti [35]. *Infantia* e *pueritia* implicano un'interpretazione ambivalente, per cui il bambino è simbolo di virtù, ma anche di debolezza, di stupidità, di comportamenti devianti e immaturi. Pertanto l'assenza di

[26] Greg. M., *moral*. 1,2. Il riferimento è qui ad uno dei passi più abusati nel discorso sull'infanzia, in cui Paolo invita a comportarsi come bambini nell'assenza di malizia (1 Cor 14,20).

[27] Greg. M., *moral*. 5,36.

[28] Greg. M., *moral*. 15,10; 17,6; 21,2; 23,5; 26,44; 28,17.

[29] Greg. M., *moral*. 28,17.

[30] Greg. M., *moral*. 28,17: *quia ergo persecutores sanctae Ecclesiae instabilitate cordis inquieti, atque huic saeculo dediti, non grandaeva, sed puerilia sapiunt; qui quidem obscuritate atque caligine, non intellectu superni iudicii constringuntur, ne tantum persequi valeant quantum volunt, pannis infantiae referuntur obvoluti; quia, sicut dictum est, puerilia quidem sapiunt, sed divina dispensatione constricti, quo volunt brachia non extendunt; et si cuncta mala perpetrare leviter appetunt, nequaquam tamen implere cuncta quae appetunt permittuntur*.

[31] Greg. M., *in evang.* 1,10,3.4; 1,11,5; 1,13,5; 1,14,5; 1,19,2.3; 2,25,10; 2,30,5.8; 2,34,13.

[32] Greg. M., *in Ezech*. 1,1.2; 1,8; 2,4; 2,6.

[33] Greg. M., *in cant.* 22.

[34] Greg. M., *in evang.* 1,11,5. Su questo aspetto tornerò nell'analisi di *dial*. 4,15.

[35] Il debito di Gregorio nei confronti degli autori della tradizione cristiana, Agostino *in primis*, è unanimemente riconosciuto dalla critica; tuttavia non è immediato individuare prestiti e modelli a causa della riformulazione personale cui egli sottoponeva le fonti: E. Prinzivalli, *Autori cristiani (conoscenza di Gregorio degli*), in G. Cremascoli, A. Degl'Innocenti (a cura di), *Enciclopedia gregoriana*, Firenze 2008, 22-23.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

cattiveria nelle sue azioni è da intendersi conseguenza di una manchevolezza intrinseca piuttosto che di una bontà connaturata.

2.2. *Il* Registrum epistularum

La presenza dei bambini nel *Registrum epistularum* è legata al tema specifico dell'amministrazione dei sacramenti e in particolare del battesimo neonatale [36]. In linea con l'impostazione pragmatica di tutto l'epistolario, le lettere danno conto di situazioni cogenti, talvolta legate alla condizione di degrado in cui versavano le chiese locali tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo, soprattutto nei territori occupati dai Longobardi [37], talaltra relative a problemi di carattere più propriamente pastorale e liturgico, che il pontefice sentiva l'urgenza di risolvere in prima persona [38]. Particolarmente significativi risultano essere quattro casi in cui Gregorio si occupa di comunità nelle quali non si amministrava più il battesimo a causa della mancanza di presbiteri: scrive dunque per invitare ad ordinarne di nuovi affinché si torni al più presto a battezzare gli *infantes*, scongiurando il grave, quanto reale, pericolo che la morte potesse coglierli condannandoli per sempre alla dannazione eterna [39]. L'argomento è affrontato in modo più esteso in una lunga lettera indirizzata al monaco eremita Secondino, che, in una precedente missiva, aveva chiesto al pontefice cosa rispondere a quanti domandavano delucidazioni sul destino riservato ai piccoli morti senza la redenzione battesimale. Nel sottolineare il peso di questo nodo teologico, centrale nella speculazione dei padri – che, pure, a suo dire, non erano riusciti a trovare una soluzione per inserire questi infanti nel progetto soteriologico legato alla incarnazione del Cristo [40] – mi pare si possa cogliere un certo disagio del pontefice [41]. La serie di interrogativi retorici relativi ai punti principali della dottrina agostiniana su infanzia e peccato originale, che si susseguono nella risposta a Secondino, mostrano un velo di incertezza da parte di Gregorio, probabilmente diviso fra la necessità di fornire una spiegazione 'ortodossa'

[36] Greg. M., *epist*. 1,15.32.41.51; 3,7; 4,9; 9,148.167; 13,20. Qui le citazioni sono riferite al termine *infans* perché *puer* è utilizzato maggiormente nel significato di servo/schiavo.

[37] S. Gasparri, *Italia*, in Cremascoli, Degl'Innocenti (a cura di), *Enciclopedia gregoriana* cit., 194-198; B. Saitta, *Crisi demografica e ordinamento ecclesiastico nell'Italia di Gregorio Magno*, Romanobarbarica 19, 2006-2009, 189-229; E. Menestò, *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, in A. Isola (a cura di), *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza*, Firenze 2009, 131-146; G. Otranto, *Gregorio Magno e l'Italia meridionale*, in L. Giordano, M. Marin (a cura di), *Gregorio Magno, un letterato al governo*, Bari 2012, 225-246.

[38] Cfr. *e.g.*: V. Recchia, *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978; S. Boesch Gajano, *Teoria e pratica pastorale nelle opere di Gregorio Magno*, in Fontaine, Gillet, Pellistrandi (a cura di), *Grégoire le Grand* cit., 181-189.

[39] Greg. M., *epist*. 1,15.32.41.51; 3,7.

[40] Greg. M., *epist*. 9,148: *Sed hac de re dulcissima mihi tua caritatis sciat quia de origine animae inter sanctos patres requisitio non parva versata est, sed utrum ipsa ab Adam descenderit an certe singulis detur incertum remansit, eamque in hac vita insolubilem fassi sunt esse quaestionem*.

[41] È una interpretazione che tiene conto anche dello scarso interesse di Gregorio verso questioni di natura teologica: M. Simonetti, *Gregorio teologo*, in Leonardi (a cura di), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., 89-93; A. Laghezza, *Gregorio Magno, gli eretici e il riuso degli spazi sacri*, in Loca Haereticorum. *La geografia dell'eresia nel Mediterraneo tardoantico*, Studi e materiali di storia delle religioni 85/1, 2019, 216.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

della questione – e fedele ad Agostino – e un sentimento di giustizia nei confronti di queste creature condannate senza aver commesso una colpa, casi certamente non isolati dato l'elevato tasso di mortalità neonatale e infantile dell'epoca [42].

2.3. *I* Dialogi

Con l'opera agiografica lo scenario si apre a figure dai tratti più concreti, anche se la relazione fra infanzia e santità si esprime in forme e modelli codificati in letteratura, in particolare dal genere biografico e dall'agiografia tardoantica di tipo martiriale e ascetico [43]. Pertanto la casistica si presta ad essere analizzata adattando ai *Dialogi* alcune delle macro-categorie proposte di recente da Elena Zocca [44]: santi da bambini, bambini divinanti, bambini accanto ai santi. Alla prima categoria, si ricollegano le figure di Onorato di Fondi [45], Bonifacio di Ferento [46], i cui profili di santità sono modellati sull'immagine del *puer maior sua aetate* [47], e di Benedetto da Norcia [48], conforme al *topos* del *puer senex* [49]. Gregorio si appropria di un artificio letterario necessario a obliterare una fase della vita inadeguata al profilo del santo di cui vuole costruire la memoria e a tracciare una linea di continuità nell'evoluzione del personaggio verso la sua eccezionalità [50]; questo avviene in particolare nella presentazione di Benedetto *ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile* [51], che ricopre un ruolo primario nella costruzione della santità italica celebrata dai *Dialogi* [52].

[42] R. Godding, *Battesimo*, in Cremascoli, Degl'Innocenti (a cura di), *Enciclopedia gregoriana* cit., 25-26. Si tratta di un tema molto indagato sia in riferimento al pedo-battesimo, sia al problema dell'esistenza del limbo, sul quale la chiesa si è espressa da ultimo nel 2007; mi limito qui a rimandare a: T. Sardella, *L'anima e il corpo dei bambini. Ambigui percorsi di cristianizzazione*, in Capomacchia, Zocca (a cura di), *Il corpo del bambino* cit., 128-136; Ead., *Spazio del limbo e antropologia dell'infanzia. Infanzia dannata e infanzia salvata alle soglie del Medioevo*, in Barcellona, Sardella, *Lo spazio dell'infanzia* cit., 89-111; A. Campione, *Breve come un respiro. Il battesimo tra morte e vita nei santuari à répit*, in Capomacchia, Zocca (a cura di), *Liminalità infantili* cit., 114-121; Ead., *Il "miracolo dei miracoli" e il ruolo delle donne nei santuari à répit*, Nicolaus 5, 2019, 129-159.

[43] Il volume di Elena Zocca, *Infanzia e santità. Un difficile incontro alle origini del cristianesimo*, più volte citato, affronta la tematica riprendendo e aggiornando il lavoro di Anna Benvenuti e Elena Giannarelli (*Bambini santi* cit.,) che per circa trent'anni ha costituito l'unico, autorevole riferimento per gli studi su infanzia e santità.

[44] «*Santi bambini, santi da bambini»: venticinque anni dopo* cit., 11; L. Canetti, *Bambini, divinazione e profezia nel tardoantico cristiano*, in *Il bambino nelle fonti cristiane* cit., 27. L'analisi delle fonti secondo questa categorizzazione ha permesso di individuare le tappe fondamentali del 'percorso di avvicinamento' fra infanzia e sanità: Zocca, *Infanzia e santità* cit., 97-115.

[45] Greg. M., *dial.* 1,1,1-3.

[46] Greg. M., *dial.* 1,9,16-19.

[47] E. Giannarelli, *Il* puer senex *nell'antichità*, in Niccoli (a cura di), *Infanzie* cit., Firenze 1993, 73-111, spec. 89-94.

[48] Greg. M., *dial.* 2, *Prol*. 1.

[49] Giannarelli, *Il* puer senex *nell'antichità* cit., 84-89.

[50] E. Giannarelli, *Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana* antica, in Benvenuti, Giannarelli, *Bambini santi* cit., pp. 33-39.

[51] Greg. M., *dial.* 2, *Prol.* 1.

[52] S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno agiografo*, in M. Goullet (a cura di), *Hagiographies* 7, Turnhout 2017, 11-94.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Un caso ibrido fra la categoria del bambino divinante e quella del santo bambino, non altrimenti rappresentata, riguarda una *puella parva* di nome Musa. Una notte le era apparsa in visione la vergine Maria insieme a un gruppo di bambine, coetanee, vestite di bianco; durante la visione la Madonna le aveva proposto di unirsi a loro e Musa aveva risposto affermativamente; a quel punto però era stata esortata a non comportarsi più in modo puerile – *nil ultra leve et puellare agere* – a evitare di ridere e di giocare, per poter essere pronta a raggiungerle entro trenta giorni. Musa si mostra obbediente e, ai genitori che le chiedono il motivo di un tale cambiamento, racconta il contenuto della visione, comunicando anche il giorno in cui si sarebbe unita alla Vergine e alle altre bambine. Dopo venticinque giorni la bambina si ammala gravemente e al trentesimo giorno muore, mentre le viene incontro la Madre di Dio [53]. Musa è l'unica rappresentante, nei *Dialogi*, della santità infantile al femminile: *conditio sine qua non* al suo percorso di santità è l'abbandono della *levitas puellaris vitae*, un attributo tipico, al contempo, dell'età immatura e del genere femminile [54].

A prescindere da questo episodio isolato, i *Dialogi* confermano quanto emerso dall'analisi di testi agiografici, calendari e martirologi di età tardoantica sull'assenza di figure di santi bambini, a eccezione di qualche piccolo martire [55].

Nella categoria di bambini accanto ai santi si inserisce il racconto di un anonimo *parvus puerulus*, che viene scelto dal vescovo Bonifacio di Ferento, come aiutante per compiere un miracolo di moltiplicazione di beni. Al fanciullo è assegnato il compito di calarsi in una botte per pigiare i pochi grappoli di uva, frutto di un triste e magro raccolto; all'improvviso il poco succo ricavato dalla pigiatura miracolosamente inizia a crescere, riempiendo gli orci dei frati e quelli dei poveri che si nutrivano delle elemosine del convento [56]. Un caso simile vede come co-protagonista di un prodigio il *parvus puerolus* Placido, scelto da Benedetto da Norcia per pregare insieme a lui di notte, impetrando di far scaturire una sorgente d'acqua nei pressi del monastero [57]. Placido, insieme a Mauro, più grande in età, era stato affidato all'abate dal padre, esponente dell'aristocrazia romana [58].

La terza categoria si realizza anche in una tipologia varia di miracoli di cui sono beneficiari alcuni fanciulli, che vengono salvati per opera dei *viri Dei* dalla morte [59], da sciagure [60], da un rapimento [61], dalle grinfie del demonio [62]. Nei due episodi in cui

[53] Greg. M., *dial.* 4,18. Sull'episodio cfr. L. Canetti, *Bambini, divinazione e profezia nel tardoantico cristiano*, in *Il bambino nelle fonti cristiane* cit., 30-31.

[54] Giannarelli, *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età* cit., 170-187.

[55] Zocca, *Infanzia e santità* cit., 88-96; G.A. Guazzelli, *Bambini santi nei calendari tardoantichi e nel Martirologio Geronimiano**, in Capomacchia, Zocca (a cura di), *Antiche infanzie* cit., 198-209.

[56] Greg. M., *dial.* 1,9,2-6. Zocca, «Santi bambini, santi da bambini: venticinque anni dopo» cit., 16-18.

[57] Greg. M., *dial.* 2,5.

[58] Greg. M., *dial.* 2,3,14: *E quibus Maurus iuvenior, cum bonis polleret moribus, magistri adiutor coepit existere, Placidus vero puerilis adhuc indolis annos gerebat*.

[59] Greg. M., *dial.* 1,2,5-7; 2,32; 3,16,6.

[60] Greg. M., *dial.* 2,11; 3,16,6.

[61] Greg. M., *dial.* 1,10,13-15.

[62] Greg. M., *dial.* 3,33,1-5. L. Canetti, *Bambini, divinazione e profezia nel tardoantico cristiano*, in *Il bambino nelle fonti cristiane* cit., 30-31.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

si verifica il miracolo della resurrezione, Gregorio sottolinea da un lato lo strazio dei genitori, che accorrono a chiedere la grazia disperati e in lacrime, portando fra le braccia i corpicini esanimi dei figli [63], dall'altro la *pietas* che muove i santi a compassione [64], convincendoli a compiere un prodigio talmente eccezionale in cui, per umiltà, non osavano cimentarsi (*haec nostra non sunt, sed sanctorum apostolorum sunt* [65]).

Alcuni bambini sono infine protagonisti di eventi spiacevoli, causati dai genitori [66]. Il primo è legato alle vicende di Fortunato di Todi che, tra i tanti miracoli, compie un esorcismo, liberando un uomo da uno spirito maligno. Quest'ultimo, subito dopo, sotto le sembianze di uno straniero, inizia a girovagare per la città affermando che il vescovo gli aveva negato ospitalità [67]. Accade che uno sprovveduto lo accoglie in casa e inizia ad insinuare sospetti sulla buona fede dell'azione di Fortunato: in un attimo il demone si impossessa del figlioletto dell'uomo (*parvulus filius*), lì presente insieme alla madre, e lo scaraventa sui carboni accesi provocandone la morte. La comprensione del gravissimo errore del padre passa dunque attraverso la morte dell'essere a lui più caro: *qui orbatus miser vel quem ipse susceperit vel quem episcopus expulisset, agnovit* [68].

Il secondo episodio riguarda un *puerulus monachus* che, *parentes suos ultra quam debeat diligens*, evidentemente per nostalgia della sua famiglia, senza aver ricevuto la benedizione, si allontana dal monastero per andare a trovare i genitori [69]. Lo stesso giorno muore e, al momento della sepoltura, il suo corpo viene ripetutamente espulso dalla terra. I genitori disperati chiedono l'intercessione di Benedetto, il quale dispone di mettere sul petto del monacello l'eucarestia prima di seppellirlo, interrompendo così il penoso fenomeno [70].

La vicenda di questo giovanissimo monaco, insieme a quella di Placido e di Mauro che verosimilmente erano stati offerti al monastero dai genitori [71], allude alla pratica dell'oblazione dei fanciulli, attestata nel monachesimo tardoantico e medievale [72].

[63] Greg. M., *dial.* 1,2,5. Cfr. S. Pricoco, *Commento*, in *Gregorio Magno*, *Storie di santi e di diavoli* cit., 2, 242-243; *dial.* 2,32,1: *Quidam vero rusticus defuncti filii corpus in ulnis ferens, orbitatis luctu aestuans, ad monasterium venit, Benedictum patrem quaesivit. […] Protinus ante monasterii ianuam corpus extincti filii proiecit* (scil. *rusticus*) *et, dolore turbatus, ad inveniendum venerabilem patrem sese concitus in cursum dedit.*

[64] Greg. M., *dial.* 1,2,6: *Considerare libet quale quantumque in eius pectore certamen fuit. Ibi quippe pugnabat inter se humilitas conversationis et pietas matris, timor ne inusitata praesumeret, dolor ne orbatae mulieri non subveniret.*

[65] Greg. M., *dial.* 2,32, 2.

[66] Greg. M., *dial.* 1,10,6 (per una interpretazione di questo episodio si veda Pricoco, *Commento* cit., 1, 286-287); 2, 24; 4, 19.

[67] Greg. M., *dial.* 1,10,6; Pricoco, *Commento* cit., 1, 286-287.

[68] Greg. M., *dial.* 1,10,6.

[69] Greg. M., *dial.* 2,24,1.

[70] Greg. M., *dial.* 2,24,2.

[71] Greg. M., *dial.* 2,3,14: *Coepere etiam tunc ad eum Romanae urbis nobiles et religiosi concurrere, suosque ei filios omnipotenti Domino nutriendos dare. Tunc quoque bonae spei suas soboles Euthicius Maurum, Tertullus vero patricius Placidum tradidit.*

[72] Riché, *Educazione e cultura* cit., 379; J. Boswell, *L'abbandono dei bambini in Europa occidentale*, Milano 1991 (ed. or. New York 1988), 150-165; V. Vuolanto, *Choosing Ascetism: Children and Parents, Vows and Conflicts*, in C.B. Horn, R.R. Phenix (a cura di), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

La critica ha pressoché unanimemente riconosciuto l'influenza degli ideali monastici sul pensiero di Gregorio Magno, pur nell'impossibilità di stabilire a quale tradizione, regola, fondatore fossero ispirate la sua formazione e la sua azione pastorale in assenza di riferimenti specifici [73]. Per esempio il fatto che in due epistole inviti a non accettare in monastero giovani di età inferiore a 17-18 anni [74], documenta che nelle sue acclarate sensibilità e finezza psicologica [75], egli avvertiva come fondamentale questo problema; un problema che, del resto, la Regola benedettina affronta mediante una serie di considerazioni sulla fragilità dell'età immatura e sull'importanza dei tutori nel trovare un equilibrio fra disciplina e indulgenza di fronte a disposizioni troppo dure per i monaci più giovani [76]. Non ritengo però che quanto accaduto al *puerulus monachus* si possa interpretare come un segnale di apertura nei confronti dell'età infantile: l'abbandono del monastero, che non era permesso in alcuna circostanza, viene infatti punito con la morte e soltanto attenuato dall'intervento di Benedetto [77]. Gregorio è un mediatore attento, ossessionato dalla continua revisione dei suoi scritti, pienamente consapevole della complessità sociale e culturale del suo pubblico e della necessità di far arrivare i messaggi nel modo più opportuno [78]: sono dunque piuttosto propensa a pensare che l'episodio si ispiri ad una «pedagogia del timore» [79] e sia costruito per ricordare di vigilare sul rispetto delle norme di accesso al monastero a quanti erano deputati a farlo, onde evitare spiacevoli situazioni in cui naturalmente potevano incorrere coloro i quali non erano ancora maturi per lasciare gli affetti e affrontare una vita di obblighi e restrizioni.

Il terzo caso, che vede un bambino coinvolto in un episodio drammatico, è significativamente inserito nel quarto libro e chiama in causa considerazioni di carattere teorico, volte ad affermare che, per quanto il battesimo consenta agli infanti l'ingresso nel regno dei cieli [80], il destino dei figli è nelle mani dei genitori [81]. Tanta enfasi retorica per presentare la sorte sciagurata di un padre che ama molto, ma in modo sbagliato, suo

2012, 255-291; M. Iadanza, *L'oblazione dei* pueri *nel capitolo LIX della* Regula Benedicti. *Ritualità liturgica e forma giuridica*, in *Il bambino nelle fonti cristiane* cit., 399-418; M. Bartoli, *Santa Innocenza. I bambini nel Medioevo*, Cinisello Balsamo 2021, 99-115.

[73] S. Pricoco, *Gregorio Magno e la tradizione monastica*, in Leonardi (a cura di), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., 63-88.

[74] Greg. M. *epist*. 1,48; 6,10.

[75] S. Boesch Gajano, *Psicologia*, in Cremascoli, Degl'Innocenti (a cura di), *Enciclopedia gregoriana* cit., 282-284.

[76] In particolare cfr. *Regula Sancti Benedicti* 30. 37: S. Pricoco (a cura di), *La regola di San Benedetto e le regole dei Padri*, Milano 1995, 197. 207; Giallongo, *Il bambino medievale* cit., 59-76.

[77] Giallongo, *Il bambino medievale* cit., 67.

[78] Sulla strategia comunicativa e sul pubblico dei destinatari dei *Dialogi* cfr.: A. Laghezza, *Riflessioni sulla strategia comunicativa di Gregorio Magno agiografo*, Vetera Christianorum 53, 2016, 111-121; S. Boesch Gajano, *Un'agiografia per la storia*, Roma 2020, 93-110.

[79] E. Prinzivalli, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica,* in *Gregorio Magno nel XIV centenario* cit., 162-164.

[80] Greg. M. *dial.* 4,18,4: *Hierusalem caelestis maximam partem ex parvulis vel infantibus arbitror posse conpleri.*

[81] Greg. M., *dial.* 4,19,1. Cfr. Pricoco, *Commento* cit., 2, Roma 2006, 463-464.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

figlio, un *infans* di cinque anni, poiché lo educa *carnaliter et remisse*, con la conseguenza che il bambino, quando non viene assecondato nei suoi capricci, bestemmia il nome di Dio. Durante un'epidemia di peste il fanciullo si ammala gravemente. Poco prima di spirare, mentre giace in braccio al padre, implora gridando di essere salvato da alcuni uomini che lo stanno portando via e bestemmia nuovamente: proprio quest'ultimo atto è costruito in modo che *reatum suum pater eius agnosceret, qui parvuli filii animam neglegens, non parvulum peccatorem gehennae ignibus nutrisset*[82]. Gregorio si dichiara convinto che le conseguenze di una cattiva educazione impartita dai genitori ricadano inevitabilmente sugli stessi figli: un principio ribadito con parole drammatiche anche nei *Moralia in Iob*[83].

A margine di queste riflessioni, affiora il tema dell'educazione, sul quale l'autore torna anche altre in altre occasioni: nella *Regula pastoralis* esorta ad assumere un atteggiamento severo nei confronti dei più giovani quando, classificando le categorie dei potenziali destinatari della pastorale dei ministri della chiesa, ammonisce di educare gli *iuvenes* con rigore, affinché possano da subito essere indirizzati verso una giusta condotta di vita[84]. In una lettera del 597 alla nobildonna Teoctista raccomanda di scegliere con accuratezza gli istitutori dei figli dell'imperatore Maurizio, le cui parole *quidem nutrientium aut lac erunt, si bona sunt, aut venenum si mala*[85].

Nei *Dialogi* la taumaturgia dei *viri Dei* non esclude i bambini e la *narratio miraculorum* non riserva parole negative all'infanzia[86]. Cionondimeno, a prescindere dai casi stereotipati in cui Gregorio ripropone il modello del santo da bambino nelle diverse declinazioni, è evidente che l'opera offre immagini appena tratteggiate di bambini e del mondo infantile. I piccoli citati, privi di caratterizzazione, e lo svolgimento di eventi e miracoli non presentano elementi di rilievo rispetto ad una considerazione peculiare dell'infanzia, ma rispecchiano lo stile narrativo essenziale dell'opera, povero di dettagli e notazioni su tradizioni, prassi, abitudini utili alla ricostruzione di aspetti di storia sociale, e finalizzato alla presentazione del modello agiografico incarnato dal protagonista di turno[87].

[82] Greg. M. *dial.* 4,19,4.

[83] Greg. M., *moral*. 25,57. Riché, *Educazione e cultura* cit., 378; D. Alexandre-Bidon, D. Lett, *Les enfants au Moyen Âge*, 2017, 73-96.

[84] Greg. M., *past*. 3,2: *Quod aliter ammonendi sunt iuvenes atque aliter senes. (XXV) Aliter iuvenes atque aliter senes, quia illos plerumque severitas ammonitionis ad provectum dirigit; istos vero ad meliora opera depraecatio blanda componit. Scriptum quippe est: Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.*

[85] Greg. M., *epist*. 7,23. Cfr. C. Urso, *Le donne al tempo di Gregorio Magno. La testimonianza del* Registrum Epistularum, Trapani 2013, 169-171.

[86] L'unico caso in cui Gregorio presenta una caratterizzazione negativa di un bambino riguarda un *niger puerulus* (*dial.* 2,4) dietro il quale si nasconde il diavolo: l'immagine di bambini infatti, come quella di altri marginali, è utilizzata in agiografia per rappresentare la presenza costante e ambigua del maligno. Questo caso, peraltro unico nell'opera, non mi è sembrato significativo al fine dell'indagine.

[87] A. Laghezza, *Malattia e san(t)ità nei* Dialogi *di Gregorio Magno. Note preliminari*, Studi bitontini 99-100, 2015, 175-176. Altro tipo di approccio e di stile narrativo si ritrovano nel contemporaneo Gregorio di Tours, in cui, la diversa concezione e rappresentazione del miracolo [M. van Uytfanghe, *La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin*, in E. Patlagean, P. Riché (a cura di), *Hagiographie, cultures et sociétés IV-XII siècles*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Paris 1981, 218-219], nonostante

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Il tema dunque occupa uno spazio marginale non solo nelle opere esegetiche e pastorali gregoriane, dov'è utilizzato per lo più quale *exemplum*, ma anche nella più concreta opera agiografica, all'interno della quale i bambini reali e le vicende che li coinvolgono, lungi dall'essere oggetto di riflessioni specifiche, restano in ombra, a fare da corollario a questioni più importanti e di ben altra tipologia, con una funzione del tutto strumentale a veicolare il messaggio sotteso di volta in volta all'intreccio di *narratio et expositio* [88]. Pur nella varietà di contenuti emersi nel corso della ricerca, quali la natura dei bambini, il problema dell'educazione, il rapporto genitori-figli, il tema dell'infanzia è soltanto accennato anche da Gregorio Magno. L'analisi qui condotta conferma quanto evidenziato da Rosanna Barcellona a proposito di Gregorio di Tours: la riflessione cristiana, almeno fino alle soglie del Medioevo, pur mostrando in qualche caso forme aurorali di innovazione, resta innervata nel bacino culturale 'antico', nel quale la condizione e la considerazione dell'infanzia sono ancorate alla realtà storica e materiale del vissuto quotidiano dei singoli e delle famiglie, prima che al prescritto ideale e/o religioso delle comunità [89].

Abstract

This article aims at analyzing the perception and representation of childhood in Gregory the Great's literary production. The search for significant references – starting from the terms *infans* and *puer* (in their different lexical forms) – doesn't reveal any innovative feature in the Pope's vision compared to the previous Christian tradition. In fact, he dedicates a marginal space to childhood in his exegetical and pastoral works, where it is mentioned only at a symbolic level and/or as an *exemplum*. Correspondingly, in Gregory's hagiographic work, the *Dialogi*, even if/when some cases and events involving real children are narrated, childhood remains in the shadows: it is never the object of specific *remarks*, and its mention is entirely instrumental, in conveying the message of the *narratio miraculorum*.

Résumé

Ce travail se propose d'analyser la conception et la représentation de l'enfance dans la production littéraire de Grégoire le Grand. La recherche de références significatives à des enfants – menée à partir des mots *infans* et *puer* (dans les différentes formes lexicales) – n'y révèle pas d'innovations par rapport à la tradition chrétienne antérieure. L'enfance occupe un espace marginal non seulement dans les œuvres exégétiques et pastorales grégoriennes, où elle est utilisée à un niveau symbolique comme *exemplum*, mais aussi dans l'œuvre hagiographique, où les enfants et les événements qui les concernent, loin de faire l'objet de réflexions spécifiques, restent dans

la scarsa attenzione verso il mondo infantile, ha permesso comunque di cogliere aspetti del vissuto quotidiano, relativi in particolare alle condizioni di vita, alle cause della mortalità precoce, ai rapporti nell'ambito della famiglia, alla tipologia delle malattie infantili e alle cure: O. Giordano, *Sociologia e patologia del miracolo in Gregorio di Tours*, Helikon 18-19, 1978-1979, 161-209; C. Urso, *Infanzia negata e infanzia custodita nel Medioevo. La testimonianza di Gregorio di Tours*, Annali di scienze della formazione 1, 2002, 199-229.

[88] Boesch Gajano, *Gregorio Magno alle origini* cit., 231-252. A conclusioni analoghe si è giunti sul ruolo di altre figure marginali presenti nei *Dialogi*: A. Laghezza, *Attori e forme della marginalità sociale nei* Dialogi *di Gregorio Magno*, in I. Aulisa, L. Avellis, A. Campione, L. Carnevale, A. Laghezza (a cura di), *Esegesi, vissuto cristiano, culto dei santi e santuari. Studi di Storia del Cristianesimo per Giorgio Otranto*, Bari 2020, 309-310.

[89] *Lo spazio dell'infanzia* cit., 85.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

l'ombre, avec une fonction entièrement instrumentale pour la transmission du message contenu dans la *narratio miraculorum*.

Parole chiave: Gregorio Magno, infanzia, bambini, cristianesimo, agiografia.
Keywords: Gregory the Great, Childhood, Children, Christianity, Hagiography.

Angela Laghezza
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
angela.laghezza@uniba.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 159-166

Marcello MARIN

Ricercando la vita beata. Agostino, Orazio e l'incontentabilità umana: nota su Aug., *serm.* 306,3,3

Numerosissimi sono i riferimenti agostiniani ai temi della felicità e della vita beata, come è naturale in uno scrittore che compone un *de beata vita* (386) e in un esegeta che dedica grande attenzione ed estesi commenti ai *makarismoi*, sia quelli delle beatitudini evangeliche [1], sia quelli derivati da tante altre espressioni scritturistiche [2], in particolare dei salmi [3], destinati a frequenti riprese e sviluppi. E soprattutto la sua vasta produzione omiletica mostra, in costante e stretto confronto con il suo uditorio [4], la capacità di trattare e approfondire il tema in tutte le sue risonanze e nelle più variegate applicazioni.

1. Per Agostino, la felicità (*beata vita*) è desiderata assolutamente da tutti e non si può trovare nessuno che non vorrebbe essere felice (*beatus*) [5]. Tutti desideriamo essere felici (*beati*), ripete insistentemente cercando l'assenso degli ascoltatori, e nessuno si sottrae a questo desiderio [6]. Ognuno – ribadisce – cerca la quiete, cerca la beatitudine:

[1] Aug., *serm*. 53,53A: Nuova Biblioteca Agostiniana (= NBA) 30/1, 86-122; nelle citazioni che seguono, tutte le indicazioni prive del riferimento all'autore rinviano ad Agostino. Cfr. A. Becker, *L'appel des béatitudes. À l'écoute de saint Augustin*, Paris-Fribourg 1977, che ben evidenzia la costante sottolineatura agostiniana alla 'conversione' dell'aspirazione alla felicità, comune a tutti gli uomini.

[2] Così, ad esempio, le dichiarazioni di Gesù in Lc 10,23: *beati oculi qui vident quae vos videtis* (= Mt 13,16); Lc 11,28: *beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt*; Jo 20,29: *beati qui non viderunt et crediderunt* (proclamato ai discepoli e all'incredulo Tommaso). Anche l'episodio evangelico del giovane ricco che chiede a Gesù cosa fare per ottenere la vita eterna (Mt 19,16-22) permette sviluppi sulla "vita beata" e sulla vita presente, infelice e destinata a finire: vedi *serm*. 84; 150,8,10: NBA 30/1, 644-646; 31/1, 458.

[3] Così Ps 2,13: *beati omnes, qui confidunt in eo*; 31,1 (= Rm 4,7): *beati, quorum remissae sunt iniquitates*; 83,5: *beati, qui habitant in domo tua Domine*; 105,3: *beati, qui custodiunt iudicium et faciunt iustitiam in omni tempore*; 118,1: *beati immaculati in via*; 118,2: *beati, qui scrutantur testimonia eius*; 127,1: *beati omnes, qui timent Dominum, qui ambulant in viis eius*.

[4] M. Marin, *Aspetti dell'omiletica agostiniana: il pubblico*, in M. Marin, C. Moreschini (a cura di), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, 183-200 (= Id., *Studi agostiniani. Trenta saggi fra retorica ed esegesi*, Bari 2019 [*Auctores Nostri*. Studi e testi di letteratura cristiana antica, 21], 279-300).

[5] *Serm*. 53,1,1: NBA 30/1, 86.

[6] *Serm*. 231,4 (NBA 32/2, 554): *beati esse vultis scio [...] scio omnes vultis beate vivere*; 229/H,2 (NBA 32/1, 456): *in ista vita, in qua volunt beati esse homines, et non possunt*; 150,3,4 (NBA 31/1, 448): *si separatos malos et a bonis discretos interrogare possem et dicere: Vultis beati esse? nemo diceret: Nolo*; v. anche *ep*. 104,4,12 (NBA 21, 1014): *beati autem omnes esse volumus, hoc est, appetimus*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

chiunque, interrogato se desideri essere felice (*beatus*), risponde senza esitazione di desiderarlo perché questa è l'aspirazione propria dell'uomo (*omnis homo clamat beatum se velle esse*) [7].

Ma è l'oggetto nel quale si ripone la speranza di felicità che non è in grado di garantirla: non rendono felici oro e ricchezze, né onori e poteri umani, né alcun successo mondano, continuamente a rischio di svanire, *nulla res terrena te faciet beatum* [8]. Per questo gli uomini sulla terra vivono, e il gioco di parole sottilmente lo evidenzia, *infeliciter felices* [9]; sembrano prosperare nel mondo, ma in realtà godono di una *felicitate falsa atque ventosa et prorsus seductoria* [10]: né sono da invidiare se appaiono *quasi felices, falso felices, revera infelices* [11].

Il problema è che, nella ricerca affannosa della felicità, gli uomini ignorano per quale via raggiungerla o dove si trovi, e perciò vanno errando [12]. Entrando in dialogo diretto con l'ascoltatore osserva: «So che desideri essere felice (*beatus esse vis, scio*): chi infatti non lo desidera? Stai cercando veramente una cosa buona, ma non la cerchi nel luogo suo proprio (*non in sua regione quaeris*)»; non la si trova quaggiù, non è di questo mondo [13].

2. Questo desiderio di vita beata è così generalmente diffuso che concretizza una situazione apparentemente strana: tutti aspirano alla beatitudine, tanto i buoni quanto i cattivi. Quello che sorprende non è l'aspirazione, il comportamento dei buoni, ma come gli stessi cattivi in tanto sono cattivi in quanto vogliono essere beati. E il vescovo elenca un lungo corteo di pessime condotte di vita, tutte accomunate da un unico desiderio: non c'è uomo, ladro delinquente fornicatore, dedito a malefici o sacrilegi, inquinato da ogni sorta di vizi, gravato da ogni tipo di scelleratezze e delitti, che non desideri vivere una vita felice [14]. Così chi è schiavo della libidine si concede ad ogni forma di corruzione e di lussuria per cercare la sua beatitudine ed è felice e se ne vanta se riesce nell'intento; così chi arde del fuoco dell'avarizia, chi si propone di uccidere i propri nemici, chi aspira al dominio, chi alimenta la propria crudeltà nello sterminio degli altri: il fine di tutte queste azioni delittuose è il conseguimento della felicità. A queste

[7] *Serm*. 346/B,2: NBA 34, 102.

[8] *Serm*. 231,4: NBA 32/2, 554. La conclusione corrisponde alla perentoria sentenza di *serm*. 359/A,6 (NBA 34, 330): *felix nemo esse potest in hac terra*.

[9] *In ps*. 127,5: NBA 28, 170; l'espressione è applicata agli *homines saeculi* in contrapposizione ai martiri, *feliciter infelices*, infelici temporaneamente ma poi eternamente felici.

[10] *In ps*. 124,1: NBA 28, 86; analogamente, *serm*. 301,8,7 (NBA 33, 466): *quando videtis gaudentes et laetantes homines in ista falsa et deceptoria felicitate* […].

[11] *Serm*. 301,9,8 (NBA 33, 468): *nolite zelare in peccatoribus; quando videtis eos quasi felices, falso felices, revera infelices*; per un analogo sviluppo, *serm*. 359/A,6: NBA 34, 326.

[12] *Serm*. 346/B,2 (NBA 34, 102): *sed qua eatur ad beatitudinem, et ubi inveniatur illa beatitudo, hoc nesciunt homines: ideo errant*.

[13] *Serm. Dolbeau* 16,10: NBA 35/1, 316. Per una serie di paralleli in Agostino, *ibidem*, 317; per *serm*. 297,6,9: NBA 33, 356 vedi anche E. Gallicet, *'Risus, non cachinnatio' (Augustin.,* Serm. *175,2,2): un aspetto di Agostino predicatore*, in C. Mazzucco (a cura di), *Riso e comicità nel cristianesimo antico*. Atti del convegno di Torino 14-16 febbraio 2005, e altri studi, Alessandria 2007, 305-341 (322-323).

[14] *Serm*. 231,4: NBA 32/2, 554.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

persone aberranti che ricercano una felicità illusoria acquisendola con una reale miseria si volge la voce del salmo 118 che dice (v. 1) *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*. L'invito è ad abbandonare la malizia e le sue vie traverse, rivolto a tutti coloro che non possono deporre il desiderio della felicità [15].

In altre circostanze l'Ipponense prolunga le esemplificazioni. Nel precisare che è inadeguato aver detto comune ai filosofi e ai cristiani l'aspirazione alla vita felice (*hunc appetitum beatae vitae*), quando invece la si deve attribuire a tutti gli uomini, proprio a tutti, buoni e cattivi, propone in un dialogo fittizio l'esempio del ladro che si giustifica: ruba per possedere quello che non ha, desidera possedere perché è una miseria non avere; ritiene, insomma, cosa felice avere. Da ciò, la logica conclusione del vescovo: l'errore del ladro consiste nel voler essere felice con il male, per cui, nel desiderare il bene della felicità, compie il male del furto [16]. Ma non occorre essere necessariamente ladro per cadere in una simile contraddizione: il fedele stesso che aspira alle ricchezze del vicino e desidera anche lui avere beni da possedere crede con ciò di poter essere felice; non conosce, in effetti, quanto le ricchezze comportino fatiche, rischi, povertà. Deve piuttosto convincersi che, per essere felice (*beatus esse desideras?*), bisogna imparare l'umiltà di Cristo [17].

Alle scene di vita quotidiana si aggiungono, nel dialogo continuo con il pubblico, considerazioni legate al linguaggio comune. Qui in terra, osserva Agostino a commento di Ps 83,5 *Beati qui habitant in domo tua*, quelli che sono detti beati lo sono o per quanto hanno o per ciò che riescono a fare: e la felicità altrui viene riconosciuta con ammirazione e invidia. «Beato quel tale: quanti campi possiede, quanta servitù, quanto oro e argento!»: è definito beato per ciò che possiede. «Beato quello: ha conseguito quelle cariche, il proconsolato, la prefettura!»: è definito beato per le attività che esercita. Sono dunque considerati beati o perché posseggono beni o perché esplicano attività. Ma nella vita futura, si chiede il vescovo, che cosa ci renderà beati? Che si avrà, che si farà? [18].

3. Ancora al linguaggio comune e ad un topos diatribico riconduce lo specifico passaggio del *sermo* 306 che qui ci interessa e che in tema di felicità/incontentabilità esemplifica il continuo guardare alla situazione lavorativa dell'altro, giudicando l'una o l'altra nettamente preferibile senza raggiungere un consenso. La trattazione nasce dallo sviluppo di un'affermazione che abbiamo già incontrato: se si cerca la vita felice sulla terra, Agostino non sa dire se si riesca a trovarla; non perché è un male l'oggetto della

[15] *In ps*. 118, *serm*. 1,1: NBA 27, 1112-1114.

[16] *Serm*. 150,3,4: NBA 31/1, 446-448; per l'immaginario botta e risposta: *verbi gratia, pone aliquem furem; quaero ab illo: Quare furtum facis? Ut habeam, inquit, quod non habebam. Quare vis habere quod non habebas? Quia miserum est non habere. Si ergo miserum est non habere, beatum putat habere* (448).

[17] *Serm*. 68,11: NBA 30/1, 376. Per analoghe situazioni di brama di ricchezze nell'omiletica, Gallicet, *'Risus* cit., 318-319.

[18] *In ps*. 83,8 (NBA 26, 1188-1190): *omnes qui beati dicuntur in terra, habent aliquid et agunt aliquid. Beatus est homo ille: tot praediis, tanta familia, tanto auro et argento. Habendo beatus dicitur. Beatus est: ad illos honores pervenit, ad proconsulatum, ad praefecturam. Agendo beatus dicitur. Ergo aut habendo, aut agendo*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

nostra ricerca, ma perché non lo cerchiamo *in loco suo*. Così, in continuo contraddittorio, a chi giudica felici i soldati si contrappone chi esalta gli agricoltori; ma altri propone come felici coloro che trattano le cause nel foro, famosi e determinanti; e qualche altro si dichiara in disaccordo e reputa beati i giudici per la loro autorità; e qualcuno ancora pensa ai mercanti per i lauti guadagni ottenuti con il commercio [19]. Come mai, si chiede Agostino, mentre non piace a tutti un determinato genere di vita, a tutti piace invece la vita felice (*beata vita*)?

> *Alius dicit: Beati qui militant. Negat alius, et dicit: Beati, sed qui agrum colunt. Et hoc negat alius, et dicit: Beati qui in foro populari claritate versantur, causasque defendunt, vitam mortemque hominum lingua moderantur. Et hoc alius negat, et dicit: Beati, sed qui iudicant, qui potestatem habent audiendi et discernendi. Negat hoc alius, et dicit: Beati qui navigant, multas regiones discunt, multa colligunt lucra. Videtis, carissimi, in omni ista multitudine generum vivendi non placere unum omnibus: et tamen beata vita placet omnibus. Quid est hoc, ut cum omnibus non placeat quaecumque vita, omnibus placeat beata vita?* [20].

Il ripetuto *alius*, per quattro volte ampliato in *negat alius, et dicit* (e sue variazioni), accompagnato dalla ripetuta dichiarazione *beati qui* / *beati, sed qui*, sottolinea l'incrociarsi delle proposte di identificazione dei *beati*, di volta in volta individuati nei militari, negli agricoltori, negli avvocati, nei giudici, nei mercanti. Per le prime due categorie non sono aggiunte spiegazioni a giustificare la scelta proposta; per gli avvocati, designati da una perifrasi, vengono indicate la fama che li accompagna quando sono nel foro e l'importanza del loro eloquio da cui dipendono vita e morte degli accusati; per i giudici, si segnala il loro potere di ascoltare e decidere; per i mercanti, la conoscenza di tanti luoghi raggiunti via mare e i grandi guadagni che ne derivano. La conclusione in forma interrogativa evidenzia il contrasto fra le tante soluzioni proposte per individuare chi goda di una vita beata e l'unica certezza da tutti condivisa, la ricerca unanime della vita felice.

4. Lo sviluppo agostiniano richiama un modello illustre che merita di essere segnalato fra le letture che hanno ispirato e influenzato l'Ipponense. Penso ad Orazio che inizia la satira prima proprio con il tema della incontentabilità umana e un'ampia panoramica di scontentezza e invidia, per cui ciascuno guarda l'altrui attività lavorativa come di gran lunga preferibile a quella svolta personalmente:

[19] In accordo con la tradizione antica, anche in Agostino è topica la rappresentazione del mercante come uomo avido di denaro, che, per fare commercio marittimo, si costringe a solcare i mari mettendo a rischio la propria vita sulla nave in balia dei flutti; vedi, ad es., il sorridente sviluppo di *serm*. 299/F,5 (NBA 33, 446) sui grandi rischi che gli uomini corrono *pro pecunia*: molti *se fluctibus, tempestatibus committunt*, accettano di morire pur di non vivere da poveri, ma sono pronti a buttare a mare il carico pur di rimanere in vita; e poi, *cum navigans evaserit nudus*, ugualmente pronto a rinfacciare a Dio le misere condizioni in cui lo ha lasciato vivo invece di sommergerlo in mare.

[20] *Serm*. 306,3,3: NBA 33, 550.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Qui fit, Maecenas, ut nemo, quam sibi sortem
seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa
contentus vivat, laudet diversa sequentis?
'O fortunati mercatores' gravis annis
miles ait, multo iam fractus membra labore.
Contra mercator navim iactantibus Austris,
'militia est potior. Quid enim? concurritur: horae
momento cita mors venit aut victoria laeta'.
Agricolam laudat iuris legumque peritus,
sub galli cantum consultor ubi ostia pulsat;
ille, datis vadibus qui rure extractus in urbem est,
solos felices viventis clamat in urbe [21].

Tuttavia, se un dio consentisse loro di mutare le parti e assumere condizioni e mansioni dell'altro, nessuno vorrebbe: eppure sarebbe lecito essere felici (*atqui licet esse beatis*) [22]. Già nel testo oraziano sono contrapposti modelli di vita diversi a dimostrare come nessuno sia contento del vivere che il caso (*fors*) o la scelta (*ratio*) gli abbiano attribuito ed elogi piuttosto altri modi di vivere. Gli esempi sono distribuiti in due coppie: il soldato sfinito dagli anni e dalla fatica reputa *fortunati* i *mercatores*, ma questi, mentre i venti sconquassano la nave, considerano preferibile la *militia*, che in breve volgere di tempo assegna una rapida morte o una vittoria apportatrice di gioia [23]; il giureconsulto, indicato in perifrasi come esperto di diritto e delle leggi, esalta l'agricoltore, quando al canto del gallo un importuno cliente bussa alla porta per chiedere pareri. Nelle due coppie, alle tre attività che tradizionalmente erano ritenute fra le più dure e rischiose del mondo antico – soldato mercante agricoltore – viene aggiunta anche quella, non convenzionale, del giureconsulto [24]. E la rivendicazione dell'uomo della campagna consente di esplicitare, nel contrasto, una ulteriore coppia, il cui subentrare permette di rompere la simmetria con l'uomo di legge [25]: chiamato a testimoniare in città, quasi sradicato dal suo ambiente, l'*agricola* dichiara *felices* solo quelli che vivono in città e non

[21] Hor., *sat*. 1,1,1-12. Per una introduzione alla satira I e puntuali note di commento segnalo nella vastissima bibliografia i pregevoli contributi di P. Fedeli, *Q. Orazio Flacco, Le Opere*, II, tomo secondo, *Le Satire, Commento*, Roma 1994, 295-300 (d'ora in avanti: Fedeli); E. Gowers, *Horace, Satires, Book I*, Cambridge 2012 (d'ora in avanti: Gowers), 58-65.

[22] Hor., *sat*. 1,1,15-19: *Si quis deus 'en ego' dicat / 'iam faciam quod voltis: eris tu, qui modo miles, / mercator; tu, consultus modo, rusticus: hinc vos, / vos hinc mutatis discedite partibus. Eia, / quid statis?' nolint. Atqui licet esse beatis*. Il *deus* inizialmente presentato in modo generico, e poi identificato (v. 20) con Giove, agisce freneticamente come un capocomico che assegna le parti ai suoi attori, i quali invece rimangono inerti e immobili: la conclusione sconsolata e ironica sottolinea l'inutile prospettiva di felicità offerta ai vari personaggi, ma inesorabilmente rigettata. Il motivo era di origine diatribica e destinato a larga fortuna: vedi i commenti citati di Fedeli, 300-301 e Gowers, 67. La sottolineatura del v. 19 *atqui licet esse beatis* riappare ai vv. 117-119 *inde fit, ut raro, qui se vixisse beatum / dicat … reperire queamus*.

[23] Sembra quasi di avvertire una sottile vena ironica quando nelle parole che contrappongono la prima coppia viene rinfacciata al soldato, ormai *gravis annis*, la possibilità di porre termine al suo gravoso impegno militare addirittura in un unico *horae momento*.

[24] Sulle funzioni esercitate dal *iurisconsultus* vedi i commenti di Fedeli, 299 e Gowers, 65.

[25] «It is not explained why he (*scil*. the farmer) envies lawyers in particular», osserva la Gowers, 65.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

hanno bisogno di lunghi spostamenti dalla campagna per raggiungerla [26]. Compaiono dunque in Orazio con felice *concinnitas* militari e mercanti, avvocati e agricoltori, oltre che campagnoli e cittadini, invidiosi gli uni della vita degli altri.

Sul piano lessicale, *fortunati*, enfatizzato dal doppio quadrisillabo di matrice epica e dal grave ritmo spondaico (v. 4: *o fortunati mercatores*), e *felices*, posto in rilievo prima della pentemimera in analogo contesto spondaico (v. 12: *solos felices*), che sulle labbra dei "rivali" esprimono la diffusa incontentabilità e ricorrente invidia per le diverse fortune umane, si accompagnano al conclusivo *beati*, che indica un ideale di felicità come capacità di accontentarsi e serenità interiore (v. 19: *atqui licet esse beatis*) [27].

È qui rappresentato un topos antico, un soggetto consueto della letteratura popolare diatribica e della stessa letteratura augustea: si tratta del tema della μεμψιμοιρία, la scontentezza [28]. A questo aveva dedicato una specifica sezione Teofrasto ne *I caratteri*: la scontentezza è il lamento, il rimprovero indirizzato da uno ai favori ricevuti – da altri, dalla natura, dalla fortuna –, senza che egli abbia diritto alcuno di esigerli [29]. Ma se in Teofrasto l'esemplificazione rimanda a tante singole lamentele e dichiarazioni di insoddisfazione, Orazio costruisce efficacemente serie binarie contrapposte, che illuminano nel confronto una caratteristica costante del genere umano, l'aspirazione a qualcosa di diverso da ciò che si è già acquisito o che sia stato assegnato.

5. Agostino, che si richiama ad Orazio con frequenza [30] e anche nei sermoni ricorre al venosino per recuperarne sentenze di sapore morale [31] o spunti di sottile ri-

[26] Per altri esempi di coppie contrapposte nella tradizione antica, v. Gowers, 64 (generali *vs* re, politici *vs* artigiani, campagnoli *vs* cittadini, civili œ soldati). Emblematico, nel gioco antitetico delle coppie, il modello letterario polare di contadino che non invidia i cittadini e anzi li considera sfortunati in confronto alla propria felice condizione, godere la vita serena offerta dalla campagna: è il protagonista degli *Acarnesi* di Aristofane, Diceopoli, che si dichiara disgustato dalla città, assalita da torme di mercanti che vendono ogni prodotto e incalzano tutti i possibili acquirenti con il ripetuto "compra"; egli, invece, brama il suo podere, che dona spontaneamente senza chiedere nulla in cambio (vv. 32-36).

[27] P. Mantovanelli, *felicità/prosperità*, in *Orazio. Enciclopedia oraziana*, Roma 1997, II, sezione 11, *Concetti e sentimenti*, 542-545 (543b).

[28] Fedeli, 296. 298, Gowers, 63-64, con ricca esemplificazione.

[29] Thphr., *Ch*. 17: ad esempio, lo scontento, quando un amico gli manda dalla sua tavola, secondo l'uso, una porzione del pasto, si lamenta con il latore del mancato invito; e se la prende non perché piove, ma perché piove troppo tardi; e se trova per strada un borsellino, si rammarica di non trovare mai un tesoro. A questo genere di scontentezza si può ricondurre la smania di *commutare locum*, la perenne insoddisfazione del luogo in cui si vive e di qualunque altro si raggiunga, che descrive Lucr. 3, 1057-1070, tema anche questo largamente diffuso.

[30] Cfr. H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg 1967 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XX:I-II), I. *Testimonia*, 184-190; II. *Augustine's Attitude*, 464-468; M. Marin, *La presenza di Orazio nei Padri latini: Ambrogio, Girolamo, Agostino. Note introduttive*, in R. Uglione (a cura di), *Atti del Convegno Nazionale di studi su Orazio* (Torino, 13-14-15 Aprile 1992), Torino 1993, 259-271 (267-271) (= Id., *Studi agostiniani* cit., 377-389 [385-389]); A.V. Nazzaro, *Agostino*, in *Orazio. Enciclopedia oraziana*, Roma 1998, III, sezione 14, *La fortuna nell'Antichità*, 5-6a.

[31] Vedi *serm*. 399,11,12 (NBA 34, 746-748) che cita il detto proverbiale *Quantum habebis, tantus eris* (attestato da numerose fonti antiche e anche da Hor., *sat*. 1,1,62 *'nil satis est' inquit, 'quia tanti, quantum habeas, sis'*) per dimostrare che, in generale, si vuole possedere quanto possiedono gli altri, o quanto pochi altri, o più degli altri, più dei pochi, al fine di ricavarne prestigio e una buona posizione.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

lettura [32], riprende il tema introduttivo della satira prima con qualche libertà e qualche modifica nella sequenza dei *beati*: la prima coppia è rappresentata dalla contrapposizione soldati/agricoltori, quasi a porre in contrasto uomini impegnati nella guerra e uomini dediti a pratiche e lavori pacifici, mentre i mercanti sono dislocati in chiusura; e le così ricostituite usuali tre categorie sono anche qui implementate da quella degli avvocati [33], come in Orazio, e ulteriormente incrementate con quella dei giudici, a segnalare il carattere rissoso del vivere civile e sociale del tempo [34]; le ultime due categorie oraziane, infine, sono omesse. Sintomatica appare anche la semplificazione lessicale dei termini oraziani che denotano la 'felicità' all'unico vocabolo *beati*, che insistentemente ribadito dà luce al confronto con la *beata vita*. E pur con queste varianti il parallelo fra i due testi risulta più che evidente.

Ma, naturalmente, le conclusioni dei due autori nettamente divergono e l'Ipponense adotta consapevolmente una ben differente chiave di lettura. Per Orazio, che sostiene i motivi diatribici della αὐτάρκεια e della μετριότης, la causa della perenne insoddisfazione umana nell'ambito del lavoro è l'avidità e l'invidia che rende l'uomo incontentabile; Agostino vede in questo comportamento dominato dalla incontentabilità l'aspirazione di tutti alla vita beata, che però non si può conseguire in terra nella vana ricerca di beni inevitabilmente destinati a perire.

Abstract
Homiletics production of Augustine frequently deals with the theme of happiness (*beata vita*) and, conversely, of the dissatisfaction of humans, perennially in search of transitory goods destined to vanish. A source of inspiration for the bishop are the numerous scriptural *loci*, but also observations drawn from daily life, diatribic developments, revival of classical sources. In *sermo* 306,3,3 the list of categories (soldiers, farmers, lawyers, judges, merchants), whose work activity is the subject of envious comments from others, resumes with some modifications the analogous presentation of Horace, *Sat*. 1,1,4-12, that will be counted among the Augustinian readings.

Résumé
La prédication d'Augustin aborde fréquemment le thème du bonheur (la *beata vita*) et, inversement, de l'insatisfaction humaine poursuivant sans relâche des biens transitoires et voués à l'anéantissement. De nombreux *loci* scripturaires mais aussi des observations tirées de la vie quotidienne, des développements de diatribes, la reprise de Classiques sont des sources d'inspiration pour l'évêque d'Hippone. Dans *Sermo* 306,3,3, la liste des catégories

[32] Vedi in *serm.* 400 (*de utilitate ieiunii*), 6,8 (NBA 34, 764): *et tamen si male te tondeat, irasceris tonsori, quia in capillis tuis non servat aequalitatem*, l'elegante *retractatio* di Hor., *ep*. 1,1,94-95: *si curatus inaequali tonsore capillos / occurri, rides*.

[33] Al giureconsulto oraziano, *iuris legumque peritus*, corrispondono in Agostino gli avvocati, efficacemente delineati nel loro riconoscimento pubblico e nelle funzioni esplicate come *qui in foro populari claritate versantur, causasque defendunt, vitam mortemque hominum lingua moderantur.*

[34] Agostino ben conosce le tortuosità del cuore umano che si manifestano nelle *causae saeculares*, come sperimentò nella *episcopalis audientia*, un impegno svolto con enorme fatica e giudicato uno dei più onerosi doveri episcopali: vedi *in ps*. 25, II,13; 118, *serm*. 24,3: NBA 25, 348-350. 27, 1324-1326; *op. mon*. 29.37: NBA 7/2, 592-596; *ep*. 33,5; 48,1: NBA 21, 230-232. 402; Poss., *Vita Aug*. 19,1-5 (E. Zocca [a cura di], *Possidio, Vita di Agostino. Catalogo di tutti i libri, sermoni e lettere del vescovo Sant'Agostino*, Milano 2009, 230-232).

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

(soldats, agriculteurs, avocats, juges, marchands), dont l'activité professionnelle est l'objet de commentaires envieux de la part d'autrui, réélabore avec quelques modifications l'analogue présentation d'Horace, *Sat*. 1,1,4-12, qui sera à considérer parmi les lectures augustiniennes.

Parole chiave: Agostino, *sermo* 306, Orazio, *satira* 1,1, *beata vita.*
Keywords: Augustine, *sermo* 306, Horace, *satira* 1,1, *beata vita.*

Marcello Marin
Università degli Studi di Foggia
marcello.marin@unifg.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 167-176

Mario RESTA

Dal mimo anticristiano al martirio: il caso di san Gelasino di Eliopoli

1. *Mimo e cristianesimo: sintesi di una relazione complessa*

Vi fu «tra la Chiesa e gli spettacoli una barriera, che, una volta eretta, venne mantenuta – e talora, se mai, rafforzata – per lunghi secoli» [1]. Quanto sinteticamente affermato da Carmelo Rapisarda risulta decisamente appropriato per definire la specifica e complessa relazione tra il cristianesimo e il mimo, che, insieme alla pantomima, rappresentava il genere teatrale di maggior successo della tarda antichità anche presso i cristiani [2], nonostante la strenua opposizione di numerosi esponenti della gerarchia ecclesiastica, i quali, secondo diverse modalità, avevano tacciato questi come altri spettacoli soprattutto di idolatria, immoralità e falsità [3], influenzando significativamente pure la legislazione civile dell'epoca, che, perciò, impose sempre più stringenti limitazioni all'attività teatrale [4].

Le spesso improvvisate, sensuali e, a tratti, volgari esibizioni dei mimi ambosessi [5] erano caratterizzate, come è noto, dalla rappresentazione coreutico-musicale e

* Studio realizzato nell'ambito del progetto di ricerca *Da attori a martiri: i santi del teatro tardoantico*, finanziato nell'a.a. 2020-2021 con una borsa di studio post dottorato della Fondazione Michele Pellegrino dell'Università degli Studi di Torino (referenti scientifici: prof. Marco Rizzi, prof.ssa Vincenza Zangara). Ringrazio i proff. Giovanni Nigro e Claudio Schiano per i preziosi suggerimenti in merito a specifiche questioni.

[1] C.A. Rapisarda, *Il teatro classico nel pensiero cristiano antico*, in N. Savarese (a cura di), *Teatri romani. Gli spettacoli dell'antica Roma*, Bologna 1996, 289-290.

[2] Su tali questioni, mi permetto di rimandare a M. Resta, *«Cristo vale meno di un ballerino?». Danza e musica strumentale nel vissuto dei cristiani di età tardoantica*, Bari 2021, 28-49 e *passim*.

[3] In relazione alle ragioni di tale opposizione, la bibliografia è ormai molto vasta; in questa sede mi limito a rimandare alle dettagliate analisi proposte da A. Saggioro, *Dalla* pompa diaboli *allo* spirituale theatrum. *Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo*, Palermo 1996; L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008.

[4] Cfr. N. Spineto, De spectaculis*: aspetti della polemica antipagana nella normativa imperiale*, in A. Saggioro (a cura di), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma 2005, 215-228; A. Saggioro, *La religione e lo Stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma 2011, pp. 77-101.

[5] *E.g.* basti pensare alla cosiddetta *nudatio mimarum*, frequente a partire dall'età augustea, agli atti sessuali, realmente compiuti per volontà di Eliogabalo, e all'esecuzione di brani musicali e canzoni spesso oscene ma orecchiabili, tanto da divenire immediatamente popolari, cfr. *Hist. Aug.*, *Heliog.* 25,4-5; Lib., *or.* 64,93; Macr., *Sat.* 2,6,6-2,7,19; Chor., *or.* 8,130; H. Reich, *Der Mimus: ein litterar-entwickelungsgeschicht-*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

parodistica [6] di vicende afferenti alla vita quotidiana [7] – in particolare agli adulteri [8] –, alla mitologia greco-romana [9], all'ebraismo [10] e, come vedremo, al cristianesimo.

A quest'ultima tipologia di mimo, diffuso soprattutto in Oriente, sarà dedicato il presente lavoro, incentrato innanzitutto sulla ricostruzione storica del mimo anticristiano [11], che fra V e VII secolo subirà una radicale rielaborazione in ambito letterario cristiano, perdendo la funzione di parodia blasfema per divenire occasione di testimonianza di fede, mediante il ricorso a una particolare e non abbastanza studiata tipologia agiografica, alla quale appartiene anche la vicenda di san Gelasino di Eliopoli [12]: il mimo martire.

licher Versuch, Berlin 1903, 569 e *passim*; E. Rawson, *The Vulgarity of the Roman Mime*, in H.D. Jocelyn, H. Hurt (eds.), Tria Lustra*: Essays and notes presented to John Pinsent*, Liverpool 1993, 255-260; V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna 2004, 31-33; J.M. Walton, *Commodity: Asking the Wrong Questions*, in M. McDonald, J.M. Walton (eds.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*, Cambridge 2007, 286-302; M. Beard, *Ridere nell'antica Roma*, Roma 2019 (ed. or. Oakland 2014), 188 e *passim.*

[6] Cfr. Beard, *Ridere nell'antica Roma* cit.,184-190.

[7] Cfr. Luc., *salt.* 2.63.67; Chor., *or.* 8,74-75.109-110.146; V. Malineau, *L'apport de l'*Apologie des mimes *de Korikios de Gaza à la connaissance du théâtre du VI^e siècle*, in C. Saliou (éd.), *Gaza dans l'Antiquité Tardive. Archéologie, rhétorique et histoire*, Salerno 2005, 149-169; A. Kirichenko, *A Comedy of Storytelling: Theatricality and Narrative in Apuleius's* Golden Ass, Heidelberg 2010, 45-57.

[8] Cfr. R.W. Reynolds, *The Adultery Mime*, Classical Quarterly 40, 1946, 77-84; M. Andreassi, Adultery Mime*: da pratica scenica a modello ermeneutico*, Rheinisches Museum für Philologie 156/3-4, 2013, 293-313.

[9] Cfr. Apul., *met.*10,29-35; Athen. 1,19f-20a; 14,638b; Luc., *salt.* 38-60.66-67; Lib., *or.* 64,67-68.70.113; Chor., *or*. 8,78 ; U. Albini, *Testo e palcoscenico. Divagazioni sul teatro antico*, Bari 1998, 187-194; M.-H. Garelli, *Danser le mythe. La pantomime et sa réception dans la culture antique*, Louvain 2007.

[10] Cfr. Ph., *Flacc.* 85; S. Honigman, *Un regard sur le théâtre romain: les sources rabbiniques*, in *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I^e au VI^e siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris 2000, 171-195; L.R. Spielman, *Jews and Entertainment in the Ancient World*, Tübingen 2020, 188-190.

[11] In merito al mimo anticristiano, cfr. Reich, *Der Mimus* cit., 80-109; A. Nicoll, *Masks Mimes and Miracles. Studies in the Popular Theatre*, London 1931, 120-123; P. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976, 129-130; S. Longosz, *L'antico mimo anticristiano*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XXIV, Leuven 1993, 164-168; C. Panayotakis, *Baptism and Crucifixion on Mimic Stage*, Mnemosyne 50, 1997, 302-319; G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani. Quadro storico*, Bologna 1997, 260-265; G. Binder, Pompa Diaboli. *Das Heidenspektakel und die Christenmoral*, in G. Binder, B. Effe (hrsg.), *Das antike Theater. Aspekte seiner Geschichte, Rezeption und Aktualität*, Trier 1998, 115-174; W. Puchner, *Acting in the Byzantine theatre: evidence and problems*, in P. Easterling, E. Hall (eds.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, 304-324; S. Elm, *Marking the Self in Late Antiquity: Inscriptions, Baptism and the Conversion of Mimes*, in B. Vinken, B. Menke (hrsg.), *Stigmata: Poetiken der Körperinschrift*, Weimar 2003, 47-68; R. Lim, *Converting the Un-Christianizable: The Baptism of Stage Performers in Late Antiquity*, in K. Mills, A. Grafton (eds.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing*, Rochester 2003, 84-126; V. Malineau, *Les thèmes religieux dans le répertoire théâtral de l'Antiquité tardive*, in E. Soler, F. Thelamon (éds.), *Les jeux et les spectacles dans l'Empire romain tardif et dans le royaumes barbares*, Mont-Saint-Aignan 2008, 89-122; R. Webb, *Demons and Dancer. Performance in Late Antiquity*, Cambridge-London 2008, 99-100.123-128; L. Lugaresi, *Santità e spettacolo: dimensioni 'teatrali' nella* Vita di Ilarione *e in altri testi della letteratura agiografica tra IV e V secolo*, Adamantius 16, 2010, 141-163; A. Puk, *A Success Story: Why did the Late Ancient Theatre Continue?*, in M. Vinzent, K. Schlapbach (eds.), *Studia Patristica*, LX, Leuven-Paris-Walpole 2013, 21-37.

[12] Al momento, l'unico studio specifico su san Gelasino è W. Weismann, *Gelasinos von Heliopolis, ein Schauspieler-Märtyrer*, Analecta Bollandiana 93, 1975, 39-66.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

2. *Il mimo anticristiano: un genere teatrale tardoantico*

«Lo spettacolo di questi avvenimenti si spinse a un tale livello di indecenza che ormai la solennità dei dogmi della religione era diventata oggetto di scherno addirittura nei teatri degli infedeli» [13]. Con queste parole Eusebio di Cesarea attesta l'esistenza nell'Alessandria del IV secolo non solo dell'indecente "spettacolo" offerto dai cristiani, divisi e in contrasto tra loro a causa della crisi ariana, ma anche delle rappresentazioni comiche ad opera dei pagani, i quali parodiavano tali aspre dispute [14].

Il cristianesimo, a detta di Gregorio di Nazianzo, era divenuto argomento «piacevole di canzoni e spettacoli» [15] e, come conferma Socrate Scolastico, «oggetto di scherno in pubblico e negli stessi teatri» [16], all'interno dei quali erano messe in scena delle parodie, che prendevano di mira sia le controversie teologiche [17] sia i riti, i martiri e i santi dei cristiani [18].

Si trattava di tematiche e soggetti interpretati in chiave anticristiana nell'ambito del mimo, durante il quale erano scherniti anche i cristiani consacrati, come comprovato da una costituzione del 394, che impedì a *mimae et quae ludibrio corporis sui quaestum faciunt* di indossare le vesti proprie delle vergini dedicate a Dio [19], le quali erano parodiate insieme ai monaci [20], come documentato dalla legislazione di età giustinianea, che, a distanza di tempo, avrebbe previsto pesanti sanzioni per le mime e i mimi anticristiani, sottoposti al giudizio dell'autorità sia ecclesiastica sia civile:

> Una volta per sempre vietiamo a tutti coloro che conducono una vita secolare e soprattutto agli uomini e alle donne che calcano le scene e inoltre alle prostitute di utilizzare l'abbigliamento del monaco o della monaca o dell'asceta o di imitare ciò in qualunque

[13] Eus., *v.C.* 2,61,5 (tr. it. L. Franco, Milano 2010², 227).

[14] Eus., *v.C.* 3,21,2. In merito alla controversia ariana in ambiente alessandrino, cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 25-30 e *passim*.

[15] Gr. Naz., *or.* 2,84 (tr. it. C. Sani, Milano 2000, 63). Cfr. anche Gr. Naz., *or.* 5,29; Gregorio di Nazianzo, *La morte di Giuliano l'Apostata*. Oratio V, a cura di L. Lugaresi, Fiesole 1997, 235.

[16] Socr., *h.e.* 1,6,35 (GCS, NF 1, 11): Ὅθεν τὰ πάντα ἦν ἀνάμεστα ταραχῆς· οὐ γὰρ μόνους ἦν ἰδεῖν τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν προέδρους λόγοις διαπληκτιζομένους, ἀλλὰ καὶ τὰ πλήθη κατατεμνόμενα, τῶν μὲν ὡς τούτους, τῶν δὲ θατέροις ἐπικλινομένων. Εἰς τοσοῦτόν τε ἀτοπίας προῦβη τὸ πρᾶγμα, ὥστε **δημοσίᾳ τε καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς θεάτροις τὸν Χριστιανισμὸν γελᾶσθαι**.

[17] Cfr. Pall., *v. Chrys.* 8.

[18] Cfr. anche l'accenno di Agostino al battesimo, in qualità di rito parodiato in ambito teatrale (un'allusione che venne interpretata da Werner Weismann come un richiamo indiretto alla vicenda del mimo martire occidentale Genesio: *Die «Passio Genesii mimi» (BHL 3320)*, Mittellateinisches Jahrbuch 12, 1977, 22-23; cfr. *infra*), e alle sarcastiche canzoni intonate per sbeffeggiare i cristiani: Aug., *bapt.* 7,53; *in psalm. LXIX* 2.

[19] *Cod. Theod.* 15,7,12,1 (a. 394). Tale costituzione, che fu ripresa in *Cod. Iust.* 1,4,4 (*Mimae et quae ludibrio corporis sui quaestum faciunt publice habitu earum virginum, quae deo dicatae sunt, non utantur*), è stata anche interpretata come un esempio dell'«incompatibilità tra professare la religione cristiana e l'appartenere al *thymelicum consortium*» (B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, II, Milano 1952, 283); in merito all'incompatibilità sancita anche dalla legislazione civile tra l'attività teatrale e l'adesione al cristianesimo, cfr. *Cod. Theod.* 15,7,1-2 (a. 371); 15,7,4 (a. 380); 15,7,8-9 (a. 381); 15,7,12 (a. 394), V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, 'infames' e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998, 197-250.

[20] Cfr. V. Malineau, *Les éléments du costume de théâtre dans l'Antiquité tardive*, in F. Chausson, H. Inglebert (éds), *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris 2003, 153-168.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

> maniera, poiché tutti coloro che osano utilizzare tali abiti o imitare o schernire in qualunque modo l'istituzione ecclesiastica sanno che subiranno delle punizioni corporali e saranno abbandonati in esilio, provvedendo a ciò non solo i santissimi vescovi del luogo e i clerici loro sottoposti, ma anche i magistrati civili e militari e gli addetti loro sottoposti e i difensori della città [21].

Se nelle fonti sin qui considerate il mimo anticristiano è osteggiato per la sua connotazione eminentemente blasfema, fra V e VII secolo assistiamo a una radicale rielaborazione in ambito letterario cristiano di tale tipologia di spettacolo coreutico-musicale, che, deprivato della funzione di parodia anticristiana, diviene, piuttosto, occasione di testimonianza di fede, come attesta la vicenda di san Gelasino, mimo martire di Eliopoli – odierna Baalbek in Libano [22] –, che è stata finora considerata dalla critica alla base di altre analoghe tradizioni agiografiche, dedicate ai santi mimi.

3. *Un mimo martire orientale: san Gelasino di Eliopoli*

«Per quanto mi concerne, sento dire che certuni, i quali avevano passato tutta la loro vita sulla scena, si schierarono improvvisamente con i combattenti, divennero meritevoli di vincere, ricevettero la corona e, dopo la proclamazione pubblica del loro merito, incussero una grande paura ai demoni, ai quali un tempo erano stati soggetti» [23]. Quanto affermato da Teodoreto di Cirro è particolarmente significativo, poiché prova la diffusione già nel V secolo di notizie e racconti riguardanti alcuni ex teatranti 'arruolati' tra i "combattenti" (ἀγωνισταί) ossia tra i martiri di Cristo [24], e risulta, inoltre, decisamente appropriato per definire la specifica categoria dei mimi martiri.

A tale categoria agiografica appartiene anche san Gelasino, che avrebbe ricoperto il ruolo di mimo secondario (μῖμος δεύτερος) ovverosia del 'buffone' vittima delle angherie degli altri mimi [25], la cui vicenda è tramandata nel VI-VII secolo in maniera pressocché identica dalla *Chronographia* di Giovanni Malala [26], dall'anonimo *Chronicon*

[21] *Novell.* 123,44 (a. 546): Πᾶσι δὲ καθάπαξ τοῖς ἐν κοσμικῷ ἀναστρεφομένοις, καὶ μάλιστα τοῖς τὰ σκηνικὰ μετερχομένοις ἀνδράσι τε καὶ γυναιξί καὶ μὴν καὶ ταῖς προϊσταμέναις ἀπαγορεύομεν κεχρῆσθαι σχήματι μοναχοῦ ἢ μοναστρίας ἢ ἀσκητρίας ἢ οἱῳδήποτε τρόπῳ τοῦτο μιμεῖσθαι, ἐπισταμένων πάντων τῶν τολμώντων ἢ χρήσασθαι τῷ τοιούτῳ σχήματι ἢ μιμήσασθαι ἢ ἐμπαῖξαι τὶς οἱανδήποτε ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν, ὅτι καὶ σωματικὰς τιμωρίας ὑποστήσονται καὶ ἐξορίᾳ παραδοθήσονται. Προνοούντων τοῦ τοιοῦτου οὐ μόνον τῶν κατὰ τόπον ὁσιωτάτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ὑπ'αὐτοὺς κληρικῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν πολιτικῶν καὶ τῶν στρατιωτικῶν ἀρχόντων καὶ τῶν υπ'αὐτοὺς τάξεων καὶ τῶν κατὰ τόπον ἐκδίκων. Cfr. anche Leo IV Imp., *B.* 4,1,16; ringrazio l'amico dott. Carmelo Nicolò Benvenuto per questa segnalazione.

[22] Cfr. J. Noret, *Gelasinos*, in R. Aubert (dir.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, XX, Paris 1984, 306.

[23] Thdt., *affect.* 8,66 (tr. it. F. Trisoglio, Roma 2011, 248-249).

[24] Cfr. Thdt., *affect.* 8,66 (SCh 57, 333-334 n. 1) e il recente contributo di L. Sernagiotto, *Martiri come gladiatori. Performance atletica e spirito agonistico nell'antichità cristiana*, Ludica 25, 2019, 15-22 (ivi bibliografia).

[25] Cfr. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo* cit., 106-107 e *supra* n. 8.

[26] Jo. Mal., *chron.* 12,50 (ed. G. Thurn, Berolini 2000, 241-242).

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Paschale [27] e dal *Chronicon* di Giovanni di Nikiu [28], tanto da far supporre a Hippolyte Delehaye che «ces trois témoignages semblent se réduire à un seul, celui d'une Passion de S. Gélasinos, qui n'a pas laissé d'autre trace» [29]; per tale ragione, si farà riferimento soprattutto a quanto narrato nell'opera di Malala, che, risalendo al VI secolo, è la fonte più antica a nostra disposizione, le cui notizie, secondo Werner Weismann, sarebbero state tratte da tradizioni orali precedenti alla sua redazione [30].

Se le fonti sono concordi nell'ambientare il martirio di Gelasino a Eliopoli, città fenicia in cui sono attestati i mimi anticristiani [31], che schernivano anche il Signore [32] e la Vergine – la quale, racconta Giovanni Mosco, avrebbe punito il mimo Gaiano, che «si ritrovò come un tronco vivente, con le mani e i piedi mozzati» [33] –, viceversa disponiamo di dati contrastanti in merito alla datazione della morte del Santo.

L'uccisione di Gelasino, per mano di una folla inferocita, è collocata nella prima metà del IV secolo da Malala (*chron.* 12,49), il quale, non distinguendo Massimino Daia (305-313) da Licinio (308-324) [34], pone la morte del mimo durante il regno di un certo "Massimo Liciniano", differentemente dal *Chronicon Paschale*, che indica il 297 come anno della cruenta dipartita di Gelasino, il quale, invece, sarebbe deceduto in età costantiniana secondo il *Chronicon* di Giovanni di Nikiu; al di là di tali discrepanze, si può affermare che, sulla base delle fonti a disposizione, il martirio di Gelasino sarebbe avvenuto tra la fine del III e la prima metà del IV secolo.

Mentre «si teneva una festa popolare», infatti, il nostro μῖμος δεύτερος «prese parte a una parodia», durante la quale gli altri mimi [35], «deridendo la religione cristiana e il santo battesimo», «lo gettarono in una grande botte riempita d'acqua tiepida» [36]. Il

[27] *Chron. Pasch*. (ed. L. Dindorf, I, Bonnae 1832, 512-513).

[28] Jo. Nicien., *chron*. 77: per l'analisi della storia di Gelasino, tramandata in lingua etiope, mi sono avvalso della traduzione in francese di H. Zotenberg (éd.), *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, Paris 1883, 78 (lingua originale).305-306 (traduzione francese). Cfr. anche R.H. Charles (ed.), *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, Translated from Zotenberg's Ethiopic Text*, London-Oxford 1916, 66.

[29] H. Delehaye, *Les origine du culte des martyrs*, Bruxelles 1933², 209.

[30] Weismann, *Gelasinos von Heliopolis* cit., 42.56-57.62. In merito alle fonti di Giovanni Malala, cfr. E. Jeffreys, *Malalas' sources*, in E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney 1990, 167-216; J. Borsch, C. Radtki-Jansen, *Diplomaten und Anekdoten: Mündliche Quellen bei Malalas?*, in L. Carrara, M. Meier, C. Radtki-Jansen (hrsg.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas. Quellenfragen*, Stuttgart 2017, 235-259; M. Kulikowski, *Malalas in the Archives*, in Carrara, Meier, Radtki-Jansen, *Die Weltchronik des Johannes Malalas* cit., 203-215; R. Scott, *Malalas' Sources for the Contemporary Books*, in Carrara, Meier, Radtki-Jansen, *Die Weltchronik des Johannes Malalas* cit., 217-233.

[31] Tali spettacoli possono probabilmente essere annoverati tra le numerose "attività del diavolo", praticate a Eliopoli, secondo Teodoreto di Cirro: *h.e.* 4,22,26.

[32] Cfr. Jo. Eph., *h.e.* 3,27.

[33] Jo. Mosch., *prat.* 47 (tr. it. R. Maisano, Napoli 2002², 95).

[34] Cfr. Noret, *Gelasinos* cit., 306.

[35] Il *Chronicon Paschale* indica, più precisamente, che, mentre era in corso «un pubblico agone teatrale», gli altri «altri mimi» gettarono Gelasino in una botte: *Chron. Pasch*., cit. 513: Ὅστις ἦν μῖμος δεύτερος, **ἀγῶνος πανδήμου θεάτρου ἀγομένου**, καὶ πλήθους θεωροῦντος, ἔβαλον αὐτὸν **οἱ ἄλλοι μῖμοι** εἰς βοῦττιν μεγάλην βαλανείου γέμουσαν ὕδατος χλιαροῦ, καταπαίζοντες τοῦ δὸγματος τῶν χριστιανῶν καὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

[36] Jo. Mal., *chron.* 12,50, cit. 241-242: Συνέβη δὲ ἐν τῷ χρόνῳ τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἐν Ἡλιουπόλει τῆς Φοινίκης μαρτυρῆσαι τὸν ἅγιον Γελάσινον· ἦν γὰρ μῖμος δεύτερος καὶ **εἰσῆλθεν εἰς τὸ παιγνίδιν**

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

mimo anticristiano, però, non proseguì oltre, poiché Gelasino, «una volta battezzato e venuto fuori dalla botte e indossate le candide vesti, non continuò a esibirsi, dicendo al pubblico: "Sono cristiano: infatti ho visto la tremenda potenza di Dio nel mio battesimo nella botte e muoio da cristiano"» [37].

L'interruzione dello spettacolo e la confessione dell'ormai ex mimo, tuttavia, non furono affatto graditi dal pubblico, che, essendo composto da pagani – precisa Giovanni di Nikiu [38] –, «si accese d'ira»: gli spettatori, «precipitatisi dai gradini verso il palcoscenico», afferrarono Gelasino e, «trascinatolo a forza fuori dal teatro», lo lapidarono, «mentre aveva indosso le sue candide vesti» da battezzato, che divennero, così, quelle del martire [39].

È in tal modo che viene rappresentato il passaggio dal battesimo al martirio, reso possibile dal ricorso al *topos* della parodia del rito cristiano, che, nonostante la finzione scenica, si rivela 'efficace', causando la miracolosa conversione al cristianesimo del mimo [40], le cui spoglie furono raccolte dai suoi parenti e traslate nel non meglio identificato «villaggio chiamato Mariamme», dal quale Gelasino proveniva, «che era fuori Damasco, mezzo miglio lontano dalla città» e dove una «cappella fu costruita in suo onore», ma della quale non abbiamo alcuna traccia [41].

πανδήμου ἀγομένου· καὶ πλήθους θεωροῦντος **ἔβαλον αὐτὸν εἰς βοῦττιν μεγάλην βαλανείου γέμουσαν ὕδατος χλιαροῦ**, **καταγελῶντες τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος καὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος**. Giovanni di Nikiu, viceversa, definisce fredda l'acqua contenuta in una grande vasca di bronzo e non in una botte: Jo. Nicien., *chron*. 77 (éd. H. Zotenberg, Paris 1883, 305): «Ceux-ci versèrent de l'eau froide dans un grand bassin d'airain et se mirent à mimer ceux qui allaient au saint baptême des chrétiens».

[37] Jo. Mal., *chron.* 12,50, cit. 242: Ὁ δὲ αὐτὸς Γελάσινος ὁ μῖμος **βαπτισθεὶς καὶ ἀνελθὼν ἐκ τοῦ βουττίου καὶ φορέσας ἱμάτια λευκὰ οὐκέτι ἠνέσχετο θεατρίσαι λέγων ἐπὶ τοῦ δήμου, ὅτι· 'χριστιανός εἰμι· εἶδον γὰρ δύναμιν θεοῦ φοβερὰν ἐν τῷ βαπτίζεσθαί με ἐν τῷ βουττίῳ καὶ χριστιανὸς ἀποθνήσκω'**. Se Giovanni Malala riferisce che Gelasino avrebbe visto "la tremenda potenza di Dio" mentre era 'battezzato' per immersione all'interno della botte (εἶδον γὰρ δύναμιν θεοῦ φοβερὰν ἐν τῷ βαπτίζεσθαί με ἐν τῷ βουττίῳ), alludendo alla divina 'potenza' insita nel battesimo (cfr. anche *A. Thom.* 132; Ephr., *epiph.* 9,5), diversamente nel *Chronicon Paschale* l'"impressionante splendore" sarebbe stato scorto sulla botte dal mimo (*Chron. Pasch*., cit. 513: […] εἶδον γὰρ δόξαν φοβερὰν εἰς τὸ βοῦττιν), il quale, invece, avrebbe assistito a un non ben definito «grand miracle», secondo Giovanni di Nikiu (*chron*. 77, cit. 305).

[38] Jo. Nicien., *chron*. 77, cit. 305: «Il se trouvait au milieu d'une foule de gens adonnés au culte des idoles, habitants de la ville d'Heliopolis du Liban […]. Puis, comme il s'était un peu éloigné de cette eau, tous les assistants, mécontents et remplis de colère, car ils étaient païens, descendirent du théâtre, saisirent ce saint homme et le lapidèrent».

[39] Jo. Mal., *chron.* 12,50, cit. 242: Καὶ ἀκούσας ταῦτα ὁ δῆμος ὅλος ὁ θεωρῶν ἐν τῷ θεάτρῳ τῆς πόλεως **ἐμάνη σφόδρα**· καὶ **ὁρμήσαντες ἐκ τῶν βάθρων εἰς τὴν θυμέλην** ἐκράτησαν αὐτὸν καὶ **σύραντες αὐτὸν ἔξω τοῦ θεάτρου**, **ὡς φορεῖ τὰ λευκὰ ἱμάτια αὐτοῦ**, λιθοβολήσαντες ἐφόνευσαν αὐτόν, καὶ οὕτως ἐτελειώθη ὁ δίκαιος.

[40] A tal riguardo, cfr. anche Reich, *Der Mimus* cit., 97; Lugaresi, *Santità e spettacolo* cit., 158-163.

[41] Jo. Mal., *chron.* 12,50, cit. 242: Καὶ λαβόντες τὸ λείψανον αὐτοῦ οἱ ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ ἀπήγαγον αὐτὸ **εἰς τὴν κώμην τὴν λεγομένην Μαριάμμην**, ὅθεν ὑπῆρχεν, **ἔξω οὖσαν Δαμασκοῦ τῆς πόλεως ἀπὸ ἑνὸς ἡμίσεος μιλίου**. Καὶ **ἐκίσθη αὐτῷ εὐκτήριος οἶκος**. Diversamente Giovanni di Nikiu, pur confermando che Gelasino fosse originario «de la ville de Mériammé, située près de Damas» (Jo. Nicien., *chron*. 77, cit. 305), omette il luogo della sua sepoltura, lasciando intendere che fosse Eliopoli, dove «construisirent une église sur l'endroit où son corps avai été déposé» (Jo. Nicien., *chron*. 77, cit. 306), ma, anche in questo caso, non possediamo prove in tal senso. Daniel Papebroch, inoltre, formula un'ipotesi – destituita di fondamento secondo Weissman (*Gelasinos von Heliopolis* cit., 63) – di traslazione del corpo di Gelasino a Costantinopoli, poiché lì sarebbe stato venerato: *Ephemerides graeco-moscae* (AA.SS. *Mai* 1, XVI): […] *non possum dubitare, quin is* […] *valde solennem cultum habuerit Constantinopoli vel in ejus vicina:*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

«En dehors des ces trois chroniques, le souvenir de Galasinos ne semble guère s'être perpétué», poiché – continua Jacques Noret – l'introduzione «du martyr dans la liturgie grecque fut tardive, hésitante, et n'alla pas sans un changement de nom» [42]. Effettivamente, la memoria del nostro mimo martire ricorre in maniera esplicita solo nei calendari metrici di Cristoforo Mitileneo, poeta bizantino dell'XI secolo, in cui il *dies natalis* dell'ormai denominato Gelasio [43] è rubricato al 27 febbraio [44].

Nei calendari metrici di Cristoforo, inoltre, è possibile notare alcuni cambiamenti rispetto a quanto narrato nelle cronache già considerate, poiché non solo il nome di Gelasino è mutato in Gelasio, ma è anche menzionata una diversa tipologia di martirio: il mimo, infatti, non sarebbe stato lapidato da una folla inferocita, bensì decapitato [45], stando a quanto riportato dal calendario giambico [46] (Φώτισμα μέλλων ἐκγελᾶν γελᾶς πλάνην, / πλυθεὶς δέ, Γελάσιε, τέμνῃ τὴν κάραν) [47], dal calendario in esametri [48], secondo il quale l'esecuzione sarebbe avvenuta il giorno 27 (Βαπτίσθης, Γελάσιε, καὶ ἑβδόμῃ εἰκάδι τμήθης) [49], e dal calendario in metro innografico [50] (*stich. Febr.* 27, *can. Febr*. 156-160):

> Ti fai beffe dell'errore, o martire Gelasio, tu che, ricevuto l'ordine di schernire con una parodia il battesimo, fosti veramente battezzato e subisti il martirio, decollato con la spada [51].

unde suspicio nascitur corpus ex Heliopoli Phoeniciae illum allatum, cum aliqua notitia Passionis, circa idem fere tempus quo scriptum est Chronicon. Cfr. anche Weissman, *Gelasinos von Heliopolis* cit., 46-47.

[42] Noret, *Gelasinos* cit., 307.

[43] La probabile connotazione di Gelasino e Gelasio come nomi 'parlanti', poiché, derivando dal verbo γελάω, alluderebbero al sorriso e alla comicità, spiegherebbe, forse, il ricorso da parte di Cristoforo Mitileneo al *calembour*, frequentemente adoperato dal poeta nei suoi calendari anche in relazione ad altri martiri, cfr. Weismann, *Gelasinos von Heliopolis* cit., 48.64; E. Follieri (a cura di), *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, I, Bruxelles 1980, 404; Ead., *I calendari in metro innografico* cit., II, 178; Ead., *Un bollandista «ante litteram»: Cristoforo Mitileneo*, in P.L. Leone (a cura di), *Studi bizantini e neogreci*. Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Bizantini (Lecce-Calimera, 21-24 aprile 1980), Galatina 1983, 282. Cfr. anche H. Delehaye, *Le synaxaire de Sirmond*, Analecta Bollandiana 14, 1895, 369-434.

[44] Il 27 febbraio è indicata come data del martirio del mimo Gelasio anche nei codici della classe M*, risalenti al XII secolo, del *Sinassario di Costantinopoli*, i quali, secondo Enrica Follieri, avrebbero ripreso tale notizia dai calendari cristoforei: *Synax. Eccl. CP.* (*selecta*), *Febr.* 27 (ed. H. Delehaye, Bruxellis 1902, 493): Γελασίου, ὃς το ἅγιον βάπτισμα κελευσθεὶς διαπαῖξαι παρὰ τοῦ ἄρχοντος βαπτίζεται ἀληθῶς καὶ ξίφει τελειοῦται; cfr. Follieri, *I calendari in metro innografico* cit., II, 179. Inoltre, nei codici più antichi del *Sinassario di Costantinopoli* e in vari Menei è rubricato al 26, al 28 e al 29 febbraio il *dies natalis* di un santo omonimo di Gelasio, ma del quale non è menzionata la professione, cfr. *Synax. Eccl. CP.* (*selecta*), *Febr.* 26-28; E. Tomadakis (ed.), *Canones Februarii*, in I. Schirò (ed.), *Analecta Hymnica Graeca*, VI, Roma 1974, 411-418.480-481; Follieri, *I calendari in metro innografico* cit., II, 178-179.

[45] Cfr. Follieri, *I calendari in metro innografico* cit., II, 180: «Il supplizio della decollazione, si noti, fu quello inflitto a un omonimo Gelasio, commemorato nei Sinassari della classe M* con una notizia e senza distico al 6 giugno. Di questo oscuro personaggio i Sinassari dicono solo che in tempo di persecuzioni distribuì i suoi beni ai poveri, assistette i martiri, quindi confessò Cristo, fu flagellato e infine decapitato». Cfr. anche *Synax. Eccl. CP.* (*selecta*), *Iun.* 6; Tomadakis, *Canones Februarii* cit., 411.413.415.480-481.

[46] Christ. Myt., *cal.*: BHG 1617qII; BHG (*Nov. Auct*.) 1617qII.

[47] Christ. Myt., *cal.* (Follieri, *I calendari in metro innografico* cit., II, 178).

[48] Christ. Myt., *cal.*: BHG 1617qI; BHG (*Nov. Auct*.) 1617qI.

[49] Christ. Myt., *cal.* (Follieri, *I calendari in metro innografico* cit., II, 178).

[50] Christ. Myt., *cal.*: BHG 1617qIII; BHG (*Nov. Auct*.) 1617qIII-IV.

[51] Christ. Myt., *cal.* (Follieri, *I calendari in metro innografico* cit., I, 404).

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Se il culto per san Gelasino-Gelasio si diffonde tra XI e XV secolo nell'Oriente non solo greco ma anche slavo [52], viceversa la cristianità occidentale viene a conoscenza del nostro mimo martire probabilmente solo a partire dal 1658: anno della pubblicazione negli *Acta Sanctorum* della *Sylloge historica*, dedicata al Santo e redatta da Godefroid Henschen [53].

Da quel momento, però, la vicenda del santo di Eliopoli si 'intreccia' con quella dell'unico santo mimo venerato in Occidente: Genesio, decapitato a Roma sotto Diocleziano dopo la sua professione di fede cristiana, avvenuta a seguito di un battesimo, che da parodiato si rivela, anche in questo caso, miracolosamente efficace [54].

La somiglianza dei nomi (Gelasino-Gelasio / Genesio) e le analogie tra le due tradizioni agiografiche, che hanno il proprio 'epicentro' nel *topos* della conversione del mimo a seguito di un miracoloso battesimo impartito durante una parodia anticristiana, hanno determinato l'apparentamento [55] se non addirittura una vera e propria identificazione tra i due mimi martiri, come attestato da una nota del Du Cange (1610-1688) al succitato *Chronicon Paschale* – edito in *Patrologia Graeca* –, in cui è affermato che il mimo di Eliopoli *Genesium alii vocant* [56].

Da allora le due tradizioni agiografiche sono state non solo sovrapposte, ma pure considerate dipendenti, motivando, in tal modo, l'assenza di san Gelasino-Gelasio nei martirologi occidentali: congetture, tuttavia, già respinte nel 1724 da Adrien Baillet:

> Alcuni ritengono che Gelasino non sia che un nome che richiama una professione, significando buffone che fa ridere, e che non si sappia il nome proprio del Santo. Ciò è abbastanza comune per i teatranti. Ma questa congettura su nient'altro che somiglianza del nome con quello di san Genesio commediante romano non è sufficiente per farci accogliere l'opinione di coloro i quali ritengono che gli orientali abbiano modellato la storia del loro san Gelasino su quella di san Genesio [57].

Ciononostante, simili ipotesi di dipendenza tra le due tradizioni agiografiche sono state ribadite nei secoli successivi, pur essendo destituite di fondamento. Alla fine del XIX secolo, per esempio, Bertha von der Lage afferma che Genesio sia una corruzione

[52] Cfr. J. Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, Bruxellis 1863, 80-81; Weissman, *Gelasinos von Heliopolis* cit., 64-65.

[53] AA.SS., *Febr.* 3, 680.

[54] Sul santo mimo romano ritornerò più diffusamente in altra sede, qui mi limito a rimandare a: S. Prete, *Genesio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, 121-124; A.M. Nieddu, *San Genesio*, in S. Boesch Gajano, T. Caliò, F. Scorza Barcellona, L. Spera (a cura di), *Santuari d'Italia. Roma*, Roma 2012, 238.

[55] Cfr. T. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Parisiis 1689, 283: *Porro idem fere quod Romae Genesio, in Heliopolitanorum urbe in Libaniensi Gelasio seu Gelasino contigit*; L.-S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servire à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, IV, Venise 1732 (ed. or. Parisiis 1697), 420-421.

[56] *Chron. Pasch*. (PG 92, 685 n. 23).

[57] A. Baillet, *Les vies des Saints*, I, Paris 1724, *Fév.* 27, 359: «Quelquesuns estiment que Gelasin n'est qu'un nom appellatif de profession signifiant bouffon qui fait rire, et qu'on ne sçait pas le nom propre du Saint. Ce qui est assez ordinaire à l'égard des gens de theâtre. Mais cette conjecture non plus que la proximité du nom avec celui de saint Genès comédien de Rome, ne suffit pas pour nous faire recevoir l'opinion de ceux qui veulent que les orientaux ayent formé l'histoire de leur saint Gelasin sur celle de saint Genès».

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

del nome del nostro martire Gelasio [58], per altro ritenuto come un nome 'parlante', poiché deriverebbe dal verbo γελάω («ridere») e sarebbe, quindi, allusivo alla comicità propria del mimo [59].

In base alla vicenda del martire di Eliopoli, perciò, sarebbe stata modellata la storia del mimo Genesio [60]: un'ipotesi, tra le varie non supportate da alcuna fonte specifica, che viene ribadita agli inizi del XX secolo da Charles van de Vorst, il quale considera la vicenda di Gelasino-Gelasio non solo storicamente fondata, ma anche come l''archetipo' della storia del mimo occidentale e, inoltre, suppone l'esistenza di una «légende unique» [61] all'origine di tutte le tradizioni agiografiche dei santi mimi, ivi comprese quelle degli orientali Ardalione e Porfirio [62], i quali, convertitisi miracolosamente durante un mimo anticristiano, sarebbero stati martirizzati fra III e IV secolo [63].

***

Dopo Charles van de Vorst, è stato Werner Weismann, più di quarant'anni fa, a considerare credibile la vicenda Gelasino-Gelasio [64], in merito alla quale, in realtà, non disponiamo di nessun'altra fonte, se non delle succitate cronache di VI-VII secolo, che tramandano, come è emerso, notizie limitate, tardive, non suffragate da altre testimonianze e persino contraddittorie relativamente alla datazione del martirio [65] di un personaggio dal nome che ha suscitato non poche perplessità nel corso dei secoli.

[58] Un'ipotesi che trae 'ispirazione' da una congettura a sua volta formulata da William Wright, il quale ha curato la prima edizione del Martirologio siriano, in cui al 29 settembre è rubricato il *dies natalis* di un santo omonimo di Genesio, un nome che secondo Wright sarebbe la versione corrotta di Gelasio: W. Wright, *An Ancient Syriac Martyrology*, Journal of Sacred Literature and Biblical Record NS 8, 1866, 430 n. w: «[…] if *n* be a mistake for *l*, *Gelasinus*»; cfr. B. von der Lage, *Studien zur Genesiuslegende*, I, Berlin 1898, 19. In merito alla mutazione di Gelasio in Genesio, in anni recenti è stata avanzata «l'ipotesi che un non identificato agiografo romano, nel corso del IV secolo, abbia per errore attribuito a Gelasio il nome di Genesio – a lui ben più familiare grazie al culto di Genesio di Arles – e che lì si sia originata quella tradizione leggendaria che, di agiografo in agiografo, di *Martirologio* in *Calendario*, ha finito per accreditare la figura di un Genesio mimo martirizzato a Roma all'epoca di Diocleziano» (I. Gagliardi, *Agiografia e territorio: il caso di San Genesio presso San Miniato al Tedesco*, Hagiographica 22, 2015, 143); cfr. anche J.A. Jiménez Sánchez, *Acerca de la fecha del martirio de Genesio de Roma*, Anuari de Filologia 25-26: Studia Graeca et Latina 12, 2003-2004, 206; riguardo a Genesio di Arles, cfr. *e.g.* S. Cavallin, *Saint Genès le notaire*, Eranos 43, 1945, 149-175.

[59] von der Lage, *Studien zur Genesiuslegende* cit., 19-20. Cfr. *supra* n. 57.

[60] von der Lage, *Studien zur Genesiuslegende* cit., 18-21.

[61] C. van de Vorst, *Une Passion inédite de S. Porphyre le mime*, Analecta Bollandiana 29, 1910, 265.

[62] van de Vorst, *Une Passion inédite de S. Porphyre le mime* cit., 264-267. Cfr. anche von der Lage, *Studien zur Genesiuslegende* cit., 21.

[63] Su queste come su altre tradizioni agiografiche conto di tornare in altra sede; qui mi limito a rimandare a: E. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, I, Berlin 1899, n. 35, 291; J. Link, *Die Geschichte der Schauspieler nach einem syrischen Manuskript der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin 1904, 5-30; A. Vogt, *Études sur le théâtre byzantin*, Byzantion 6, 1931, 624-640; M. Japundžić, *Ardalione*, in *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma 1962, 384-385; J.-M. Sauget, *Porfirio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma 1968, 1043-1045.

[64] Weismann, *Gelasinos von Heliopolis* cit., 39-66; Weismann, *Die «Passio Genesii mimi»* cit., 25: «[…] historisch weit glaubhafteren Martyrium des Mimen Gelasinos aus Heliopolis».

[65] Sussistono dubbi anche in relazione alla tipologia di martirio, dato che nei calendari cristoforei è indicata la decapitazione e non la lapidazione come causa della morte di Gelasino, cfr. *supra*.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Sebbene non sia possibile, quindi, dimostrare storicamente l'esistenza del santo di Eliopoli, la tradizione agiografica di Gelasino-Gelasio, al pari di quelle di altri mimi martiri e santi, è comunque l'espressione di un fenomeno culturale e cultuale di particolare interesse per lo studio del problematico rapporto tra cristianesimo e teatro tardoantico.

Come messo in evidenza, infatti, il mimo anticristiano, un genere teatrale diffuso in Oriente e osteggiato nel corso della tarda antichità, subisce una radicale rielaborazione in ambito letterario cristiano: attraverso la messinscena, per esempio, del battesimo si manifesta l'intervento divino, che nullifica l'originario intento blasfemo di tale parodia e, viceversa, rende 'efficace' il rito, causando la conversione del mimo Gelasino-Gelasio, il quale, dismessi i panni dell'attore, si rifiuta di proseguire lo spettacolo, dimostrando, a costo della vita, la propria autentica adesione al cristianesimo.

La tipologia agiografica del mimo martire è, dunque, espressione di un processo storico-culturale, caratterizzato, come è emerso, dall'opposizione cristiana al teatro e, a partire dal V-VI secolo, dalla «conquista cristiana del teatro» [66], totalmente 'ribaltato' nella funzione, poiché sulla finzione scenica e sulla blasfemia prevale la forza del sacramento e, quindi, del cristianesimo, che, tramutando dei teatranti in martiri e santi, sancisce la propria 'vittoria' sul mimo: il genere teatrale tra i più amati e avversati della tarda antichità, in quanto tacciato, insieme alla pantomima, di idolatria, immoralità e falsità da parte di numerosi esponenti della gerarchia ecclesiastica [67].

Abstract
This essay presents a brief overview of the complex relationship between Christianity and mime and analyses the available sources on anti-Christian mimes. Furthermore, it is focused on the story of saint Gelasinus of Heliopolis, critically discussing what has been said about him, especially in relation to the hagiographic traditions of other martyred mimes, first and foremost saint Genesius of Rome.

Résumé
Cet essai donne un bref aperçu de la relation complexe entre le christianisme et le mime et analyse les sources disponibles sur le mime antichrétien. Il se concentre ensuite sur l'histoire de saint Gelasinus d'Héliopolis, en examinant de manière critique ce qui a été dit à son sujet, notamment par rapport aux traditions hagiographiques d'autres mimes martyrisés, en premier lieu saint Genesius de Rome.

Parole chiave: agiografia, storia del teatro, mimo, san Gelasino di Eliopoli, san Genesio di Roma.
Keywords: Hagiography, Theatre History, Mime, Saint Gelasin of Heliopolis, Saint Genesius of Rome.

Mario Resta
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
mario.resta@uniba.it

[66] Lugaresi, *Santità e spettacolo* cit., 142. Cfr. anche Reich, *Der Mimus* cit., 97.
[67] Cfr. *supra*, pp. 1-2.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 177-198

Renata SALVARANI

Tra vie di terra e di mare: porti e imbarchi per Gerusalemme. Percorsi storiografici e traiettorie metodologiche: elementi per un *framework* interpretativo

Veri e propri fulcri della viabilità medievale, snodi chiave fra vie di terra e rotte marittime, luoghi di genesi di nuove simbologie, le aree di porto sono finora rimaste meno evidenti, se non marginali, nel panorama della storiografia europea. Proprio la loro centralità e il loro dinamismo pongono l'esigenza di focalizzare l'attenzione su questioni di metodo, per riconsiderare l'insieme delle ricerche sul viaggio in prospettiva critica ed ermeneutica, come chiave per mettere in luce fenomeni storico culturali trasversali.

A fronte di una massa rilevante di dati, fonti documentarie ed analisi puntuali, emerge la necessità di individuare linee interpretative che possano congiungersi con questioni generali, quali le migrazioni, gli scambi interreligiosi, i percorsi di semantizzazione sacrale dello spazio, la costruzione delle alterità, i processi di assimilazione culturale, la capacità di inglobare elementi esterni in un *milieu* identitario forte e composito al tempo stesso.

Aspetti propriamente antropologici (l'uso e le percezioni del corpo nell'esperienza del cammino, il gesto come costruzione di significato), contribuiscono a configurare percorsi, strade e itinerari come tessuto connettivo delle culture euro mediterranee. Incontri, scambi e circolarità assumono il ruolo di agenti rivelatori di mutamenti profondi.

Qual è il futuro di questi studi? Una riflessione sul metodo e sulle implicazioni dell'utilizzo di *framework* interdisciplinari può indicare risposte e assume rilievo anche in relazione con la valorizzazione del territorio e dell'*heritage*, concepita come processo culturale orientato in una prospettiva di coesione sociale.

Linee storiografiche

Ci collochiamo a valle di un percorso storiografico straordinariamente ricco, sia di contributi generali, sia di analisi su base regionale e puntuale.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Il tema del cammino e del pellegrinaggio continua a catalizzare motivi di indagine, anche da prospettive non strettamente storiche. Il viaggio a Gerusalemme si conferma una cartina di tornasole per evidenziare le più diverse dinamiche mediterranee: occasione di confronto e di scontro, oggetto di narrative ad alto contenuto simbolico, elemento di verifica di realtà religiose ed ecumeniche in continuo cambiamento, spesso molto diverse da come venivano percepite in madre patria.

I porti e le aree di porto sono oggetto di una specifica linea, che, negli ultimi cinquant'anni, ha incrociato prospettive urbanistiche, storia della città, attenzione alle tecniche di navigazione, storia della cultura materiale [1]; *focus* specifici sono stati dedicati alle dimensioni sociali, antropologiche e alla vita quotidiana [2]. Gli aspetti storico economici sono stati considerati prevalenti [3], anche se è andata via via articolandosi una visione integrata della dimensione portuale, protagonista e anticipatrice di tutte le trasformazioni della vita urbana in età preindustriale [4].

Le strutture materiali sono state considerate come tracce dell'organizzazione delle società; il Mediterraneo si è confermato un campo di indagine privilegiato, spazio di contaminazione fra ambiti diversi: i suoi porti sono stati i punti di accelerazione per la gran parte dei processi che hanno interessato i popoli insediati sulle sue sponde, i grandi bacini dell'Europa, dell'Africa settentrionale e il mosaico culturale del Vicino Oriente.

Gli scali della penisola italica sono stati oggetto di analisi puntuali che hanno coniugato approcci propri della storia locale e cittadina con impostazioni più generali [5]. Hanno assunto progressivamente rilievo le indagini sulle strutture e le infrastrutture, a partire dagli arsenali, affrontate in modo interdisciplinare [6]. Rotte, porti e città portuali sono via via emerse anche come spazi delle migrazioni, punti chiave nell'osmosi fra le due sponde del Mediterraneo, elementi imprescindibili per la conoscenza dei fenomeni storici che hanno interessato l'intera area [7].

[1] Come antecedente anche degli studi più recenti cfr. *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, Atti XXV Settimana di studio CISAM, Spoleto 1978, che raccoglie saggi su diversi aspetti: i porti italiani nell'Alto Medioevo, i porti bizantini, porti e cantieri nel Mediterraneo musulmano, la navigazione fluviale e i suoi porti, la regolazione giuridica delle attività portuali e delle aree di porto.

[2] C.E. Dufourq, *La vie quotidienne dans les ports méditerranéens au Moyen Age (Provence-Languedoc-Catalogne)*, Paris 1975.

[3] Cfr. S. Cavaciocchi (a cura di), *I porti come impresa economica.* Atti della XIX Settimana di studi, Istituto Internazionale di Storia Economica F. Datini, Firenze 1988; G. Hutchinson, *Medieval Ships and Shipping*, Leicester 1994.

[4] P.A. Simbula, *I porti del Mediterraneo in età medievale*, Milano 2009.

[5] Cfr., a titolo di esempio, L. Grossi Bianchi, E. Poleggi, *Una città portuale del Medioevo. Genova nei secoli X-XVI*, Genova 1980; G. Doria, P. Massi Piergiovanni (a cura di), *Il sistema portuale della Repubblica di Genova (secc. XII-XVIII)*, Genova 1988; P.A. Toma, *Storia del porto di Napoli*, Genova, 1991; A. Musarra, *Genova e il mare nel Medioevo*, Bologna 2015.

[6] E. Concina (a cura di), *Arsenali e città nell'Occidente Europeo*, Venezia, 1987; E. Poleggi (a cura di), *Città portuali del Mediterraneo. Storia e archeologia*, Genova 1989; M. Mollat de Jourdin, *L'Europa e il mare*, Bari 1993; U. Pizzarello, *Pietre e legni dell'arsenale di Venezia*, Venezia 1983; R.C. Davis, *Shipbuilders of the Venetian Arsenal*, Baltimore-London 1991.

[7] Per gli aspetti metodologici cfr. M.E. Parker, *Pisan Migration Patterns along Twelfth Century*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Parallelamente, spesso ricorrendo in modo implicito alle medesime categorie metodologiche ed ermeneutiche, ma molto più raramente trovando chiari punti di tangenza, si è sviluppata la ricca storiografia sul pellegrinaggio medievale, che ha avuto alcuni importanti saggi di riferimento negli anni Ottanta del secolo scorso e una considerevole fioritura intorno al Duemila (e alle sue scadenze giubilari e simboliche). La storia dei cammini è andata definendosi anche come studio delle strade, dei tracciati e delle aree di strada. Ricostruzione di fenomeni generalizzati, se non di massa, essa si è sovrapposta per molte questioni cruciali alla storiografia di crociata, mutuandone l'approccio documentario e la cronologia di riferimento.

Si è andata ponendo l'esigenza di arrivare a una definizione del pellegrinaggio stesso, nelle sue componenti non solo religiose, ma antropologiche e geostoriche [8]. Al contempo, si è delineato il concetto di strada di pellegrinaggio, considerando evidenze spaziali, materiali, geoantropiche [9]. Si è trattato di un processo di mentalizzazione, di astrazione e di messa a punto di un *framework* metodologico, che si è arricchito di elementi provenienti da discipline diverse e che arriva fino a includere il tempo presente, con le sue istanze di religiosità e di esperienzialità diretta [10].

Il tratto di metodo che più si impone e che si apre all'innovazione è proprio l'interdisciplinarità: su questo terreno appare possibile non solo una proficua intersezione con lo studio delle aree di porto, ma anche un'apertura alle applicazioni alla valorizzazione del territorio e dell'*heritage*, nel quadro di una progettazione fondata sulla ricerca storica [11].

Diventa centrale la figura del pellegrino, *focus* prospettico dei diversi sguardi metodologici [12], ed emergono prospettive prettamente antropologiche [13].

Tali approdi sono radicati in alcune tappe fondative della storiografia europea, marcate da saggi e passaggi ineludibili. Tra questi, gli studi di Raymond Oursel hanno

Eastern Mediterranean Trade Routes, in J. Bird (ed.), *Papacy, Crusade, and Christian-Muslim Relations*, Amsterdam 2018, 97-116.

[8] M.G. Bull, *Pilgrimage*, in *The Oxford handbook of medieval Christianity*, Oxford 2014, 201-216.

[9] J.M. Bogstad, *Pilgrimage Routes*, in *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, Leiden 2010 http://dx.doi.org/10.1163/2213-2139_emp_SIM_00042

[10] Per l'integrazione fra il piano documentario e quello materiale cfr. P. Yeoman, *An archaeology of pilgrimage*, in *The Oxford Handbook of Later Medieval Archaeology in Britain*, Oxford 2014, 641-657; per le implicazioni contemporanee cfr. A.M. Pazos, *Redefining Pilgrimage: New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages*, Farnham 2014.

[11] Per approfondimenti sulle applicazioni progettuali cfr. R. Salvarani, *Storia locale e valorizzazione del territorio. Dalla ricerca ai progetti*, Milano 2018.

[12] Fra gli studi recenti cfr. E. Chatzetryphonos (ed.), *Routes of faith in the medieval Mediterranean: history, monuments, people, pilgrimage perspectives,* International symposium, Thessalonike 2008; J. Kuuliala, J. Rantala (eds.), *Travel, pilgrimage and social interaction from antiquity to the Middle Ages*, London 2019; M.R. Boyle, *To Be a Pilgrim: a Comparative Study of Late Medieval Accounts of Pilgrimage from Germany and England to the Holy Land*, Oxford 2016 (http://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?did=273&uin=uk.bl.ethos.728708).

[13] J.R. Dìaz Vera, *Exploring the Relationship between Emotions, Language and Space: Construals of Awe in Medieval English Language and Pilgrimage Experience*, Studia neophilologica 88, 2016, 165-189. In questo alveo si collocano anche alcuni significativi studi sugli aspetti di genere: C.A. Gonzàles Paz (ed.), *Women and pilgrimage in medieval Galicia*, Burlington 2015.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

fissato l'importanza dei tracciati e delle rotte come tessuto della costruzione culturale e sociopolitica del mondo cristiano medievale [14]. In Italia, Renato Stopani ha avviato lo studio territoriale delle grandi vie di pellegrinaggio, evidenziandone la concretezza geografica e abbozzando le premesse anche per una ricognizione ulteriore, in grado di integrare i percorsi di terra con le rotte marittime [15]. Paolo Caucci von Saucken, a partire dalle complesse implicazioni del fenomeno iacopeo, ha iniziato la riconsiderazione scientifica delle riscritture da parte a parte fra fonti scritte, tracce materiali, aspetti devozionali [16]. Franco Cardini ha prospettato la pluralità di implicazioni dialettiche fra pellegrinaggi, *passagia ultramarina* e crociate [17].

L'assunto della centralità di Gerusalemme e di una Terrasanta cristiana ha aperto la prospettiva dello studio delle integrazioni fra viaggio, percorsi terrestri e istituzioni create dai latini nella Città Santa, insieme con fenomeni di colonizzazione e di mutuazioni culturali [18]. In questo alveo di studi, sviluppati tra Europa, Israele e mondo anglosassone, le aree di porto hanno assunto un'evidenza significativa [19].

[14] R. Oursel *Les pèlerins du Moyen Âge. Les hommes, les chemins, les sanctuaries*, Paris 1963.

[15] Sulle *peregrinationes maiores* e sui percorsi secondari cfr. R. Stopani, *Le grandi vie di pellegrinaggio del medioevo. Le strade per Roma*, Firenze 1986; Id., *La via Francigena del Sud: l'Appia Traiana nel Medioevo*, Firenze 1992; *La via Francigena in Lombardia: storia e cultura di una strada medioevale*, Firenze 1998; Id., *Il «camino» italiano per Santiago de Compostela: le fonti itinerarie di età medievale*, Firenze 2001; Id., *L'altra Francigena: la quotidianità del pellegrinaggio medievale*, Firenze 2010; cfr. le sintesi recenti di R. Stopani, F. Vanni (a cura di), *La via Teutonica.* Atti del Convegno internazionale, Firenze 2013; R. Stopani, *Vie Romee: dall'altomedievale Via Francigena alla pluralità di percorsi romipeti del Basso Medioevo*, Firenze 2019.

[16] Numerosissimi i suoi contributi, già a partire dagli anni Settanta; mi limito a segnalare P. Caucci von Saucken, *Il Cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago di Compostella e l'Italia*, Perugia 1984; Id., *Santiago de Compostela: 1000 jaar Europese bedevaart*, Gent 1985; Id., *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus. Secolo XII*, Milano 1989; Id., *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona 1993; Id. (a cura di), *Il mondo dei pellegrinaggi: Roma, Santiago, Gerusalemme*, Milano 1999; Id. (a cura di), *Francigena. Santi cavalieri, pellegrini*, Milano 1999; Id. (a cura di), *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Pomigliano d'Arco 2005; Id. (a cura di), *Santiago e i cammini della memoria*, Pomigliano d'Arco (Napoli) 2006.

[17] Per la rilevanza metodologica cfr. F. Cardini, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce: Pellegrini, crociati, sognatori d'oriente fra 11 e 15 secolo*, Milano 1991; Id., *Il pellegrinaggio: una dimensione della vita medievale*, Manziana 1996; Id., *In Terrasanta: pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002; per le implicazioni interdisciplinari cfr. anche F. Cardini, M. Piccirillo, R. Salvarani, *Verso Gerusalemme. Crociati, santuari, pellegrini*, Bergamo 2000.

[18] Fra gli studi che hanno anticipato questo approccio interdisciplinare cfr. P. Dalena, *Culto dei Santi nelle aree rupestri e tramiti viari*, in *Agiografia e Iconografia nelle aree della Civiltà rupestre*, Spoleto 2013, 63-78; Id., *Fonti per lo studio della viabilità del Mezzogiorno medievale*, Schede medievali 48, 2011, 105-120; Id., Militia Sancti Sepulcri. *La Storia, i Luoghi, gli Itinerari*, Bari 2006 (*Itinerari medievali per la Terrasanta*, 17-36; *Il Santo Sepolcro nelle fonti memorialistiche del Medioevo*, 48-61; *Gli itinerari delle reliquie della Passione*, 62-95); Id., *Dagli* Itinera *ai percorsi: viaggiare nel Mezzogiorno medievale*, Bari 2003.

[19] Per una visione d'insieme cfr. D. Jacoby, *The Latin kingdom of Jerusalem and the sea (late 11th-13th century)*, in *The Sea in history. 2. The medieval world*, Jerusalem 2017, 346-356; Id., *Evolving Routes of Western Pilgrimage to the Holy Land, Eleventh to Fifteenth Century: an Overview*, Unterwegs im Namen der Religion 2, 2016, 75-97; B. Kedar, *Franks, Muslims and oriental Christians in the Latin Levant: studies in frontier acculturation*, Burlington 2006; *Merchants in crisis: Genoese and Venetian men of affairs and the 14th-century depression*, New Haven 1976. Si veda anche S. Menasheh, B.Z. Kedar, M. Balard (eds.), *Crusading and trading between West and East: studies in honour of David Jacoby*, London 2019;

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Infine, l'analisi delle relazioni fra percorsi maggiori e reti stradali locali, proprio intorno ai porti, ha messo in luce le proficue interconnessioni fra mondi rurali e aree urbane, che hanno alimentato le fasi di trasformazione delle società mediterranee: il tema del pellegrinaggio è stato colto nella sua duplice dimensione locale e mediterranea di largo raggio, fino a preconizzare un'idea di "percorso aperto", in grado di ricondurre a unità simbolica e culturale manifestazioni devozionali e sistemi religiosi apparentemente frammentati [20].

A partire da questo scenario particolarmente variegato e fecondo, ma altrettanto frammentato, è possibile oggi tracciare alcune linee di metodo, scegliendo proprio le aree di porto come elemento chiave, in grado di evidenziare aspetti più ampi e trasversali, all'interno del tema storico antropologico del viaggio.

Oggi siamo nelle condizioni di intraprendere una riflessione, a partire dai *patterns* interpretativi che sono stati utilizzati, preconizzando alcuni elementi di modellizzazione.

Approcci interpretativi

Le aree di porto sono lo spazio in cui si incrociano, si sovrappongono e si trasformano vicendevolmente la dimensione urbana, le aree di strada e l'ambito mutevole delle rotte di navigazione. Possono, quindi, essere lette sia come diaframmi fra realtà opposte, sia come elementi di unione: o, meglio, si configurano come nodi in cui interagiscono dinamicamente reti diverse (istituzionali, politiche e militari, religiose, ecclesiastiche, linguistiche e culturali) e in cui si integrano codici simbolici propri di gruppi e di contesti apparentemente estranei gli uni agli altri.

Si può, così, passare da un approccio divergente, che considerava in modo autonomo strade e rotte, evidenziando le specificità di due modalità di viaggio alternative, a una lettura integrata e interdisciplinare. Strade e rotte si congiungono nei punti di imbarco, intorno ai quali si crea una vera e propria area portuale, caratterizzata da servizi ai viaggiatori, attività economiche specifiche, circuiti di informazioni, gruppi professionali ed etnici, forme di religiosità locali legate alla dimensione del passaggio. Essa si inserisce, talvolta in una dimensione di liminalità, all'interno della città.

Un approccio interpretativo unitario rispetto a tale complessità non può che basarsi su un *focus* antropologico incentrato sul pellegrino e sulla sua esperienza. La concretezza esistenziale dei singoli protagonisti dell'epoca del viaggio verso Gerusalemme può portare in primo piano implicazioni e connessioni di senso prima lasciate sullo sfondo.

Essa richiede il ricorso a una pluralità di fonti, in grado di fondare ipotesi su aspetti tecnico-materiali e su altri propriamente antropologici. Tutti, infine, convergono intorno alle domande sull'identificazione del viaggiatore, inteso come portatore sia di identità aperte sia di necessità vitali, mosso da motivazioni che affondano le loro radici nelle

sull'approccio interdisciplinare sintesi metodologica in Y. Hen Y, I. Shagrir (eds.), Ut videant et contingant*: Essays on Pilgrimage and Sacred Space in Honour of Ora Limor*, Raanana 2011.

[20] Per la struttura metodologica di questo approccio cfr. A. Guerreau, *Les pèlerinages du Mâconnais: une structure d'organisation symbolique de l'espace*, Ethnologie française 12, 1982, 7-30, e, per l'idea di "percorso aperto", D. Haberman, *Journey Through the Twelve Forests*, Oxford 1994.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

profondità delle appartenenze, ma al contempo esposto a confrontarsi con l'"altro", il diverso, sulla base di una comune matrice umana ed esistenziale.

I due ordini di aspetti si esplicano nell'analisi di singoli elementi. Ad esempio, sono elementi caratterizzati in modo specifico: le tecniche di navigazione (tempi di imbarco, tempi e modalità delle soste, scali tecnici, costi, approvvigionamenti); le infrastrutture degli scali; le strutture di servizio (ospizi e locande, fondachi, luoghi di mercanzia, botteghe); le aree e le strutture intermodali (canali, collegamenti fluviali, porti fluviali); i raccordi fra strade e città, gli elementi urbani di collegamento fra i porti e l'insediamento. Essi interagiscono nel contesto dinamico generale, emergendo in modo chiaro dall'analisi delle fonti.

Allo stesso modo, motivazioni, aspetti emozionali, devozioni e pratiche cultuali, esperienze liturgiche e, in generale, *embodied experiences*, contribuiscono a conferire consistenza al fenomeno nel suo insieme. In molti casi, vengono esplicitati proprio dentro lo spazio vissuto delle aree di porto: le fonti ne danno evidenza in relazione con gli scali, gli sbarchi e gli eventi che si registrano nelle città costiere.

Una classificazione e una catalogazione di questi elementi è un passaggio di chiarificazione: contribuisce a sistematizzare una prassi metodologica in grado di riportare a un'unità interpretativa una casistica quanto mai ampia, sia dal punto di vista geografico, sia da quello della pluralità dei soggetti che hanno affrontato l'esperienza dell'*iter* verso Gerusalemme in un arco cronologico che copre almeno l'intero Medioevo e le sue premesse cristiane tardo antiche.

Due periodi chiave per lo sviluppo del pellegrinaggio cristiano [21] marcano con maggiore forza queste dinamiche: l'epoca Tardo Antica e i secoli successivi all'XI, che coincidono con la presenza istituzionale latina in Terrasanta e con il suo lento declino.

Le aree di porto presentano alcuni motivi caratterizzanti, riconducibili alla loro dimensione intermodale al loro ruolo specifico rispetto al contesto urbano di riferimento. Esse sono poli di circuiti diversi che proprio nel loro spazio si sovrappongono, interagendo reciprocamente. Sono spazi antropologici compenetrati e mutevoli, accolgono gli apporti di reti culturali, intese nel senso più ampio, così come contenuti di circuiti iconografici, *network* devozionali, tradizioni rituali diffuse in aree diverse, percorsi agiografici, sistemi di disseminazione di motivi religiosi legati allo spazio e a spazi differenziati.

Proprio le interazioni profonde fra tutti questi elementi costituiscono lo specifico metodologico degli studi sul viaggio e sul pellegrinaggio medievale.

Oggetti di studio

Si vanno definendo, così, singoli oggetti di studio, le cui caratteristiche emergono in relazione con la persona del pellegrino. A partire dalla sua necessità di servizi di base, dalle sue abitudini culturali e dalle modalità di spostamento, le strade, gli ospizi, le armi,

[21] G. Otranto, *Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, Il Veltro. Rivista della civiltà italiana. 43, 1999, 239-256.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

il cibo, gli stessi mezzi di trasporto vengono letti come segni materiali di una complessa cultura del viaggio, nella quale si incrociano bisogni primari, visioni pregresse di sé e del mondo, nuove acquisizioni e sperimentazioni [22].

Le relazioni personali, un alveo sempre presente nelle fonti testuali dirette, indagate come oggetto specifico, evidenziano un insieme di *network* formali e informali che interessano la famiglia, gli ordini religiosi, le *nationes*, le corporazioni, i gruppi mercantili e professionali, arrivando poi a comporre gradualmente, nel corso dei secoli, la categoria complessa delle relazioni diplomatiche.

Le devozioni praticate dai singoli, e restituite dalle fonti alla luce degli sviluppi del viaggio, si configurano come una costruzione progressiva che si esplica anche come *narratio per loca* interagita da gesti, icone e reliquie. Essa appare in grado di integrare forme di religiosità del *milieu* di provenienza, elementi comuni alla tradizione religiosa di appartenenza, elementi comuni ad altri gruppi, così come novità mutuate da incontri, santuari, luoghi memoriali e abitudini locali sperimentati lungo il percorso.

Il *work of memory* di cui sono protagonisti i singoli viandanti è un altro *focus* di indagine in grado di mettere in rilievo le modalità di integrazione di memorie identitarie e religiose della comunità di partenza, elementi fondativi di tipo scritturistico, liturgico e devozionale. Diari e cronache sono frutto di un punto di vista intradiegetico, interno al processo memoriale stesso. Prendono forma in funzione delle caratteristiche dei destinatari: il loro potenziale documentario può esplicarsi proprio grazie ad un'esegesi che sia in grado di considerare le diverse componenti dell'intreccio che ruota intorno a vicende personali. La narrazione stessa è oggetto specifico di indagine. Essa presuppone immagini mentali, strutturate in una genesi culturale di lungo periodo; include eventi e componenti del viaggio; si sovrappone a racconti agiografici e pratiche devozionali; assume modelli da forme codificate di discorso [23]. Entra a far parte di circuiti di destinazione e di circolazione, via via sempre più complessi, che spesso riescono a valorizzare l'esperienza del singolo viaggiatore come aggregatore di motivi culturali e come agente dinamico di trasformazioni e di proiezioni più ampie.

Alcuni casi di studio enucleano passaggi e potenzialità di un *framework* metodologico basato su questa ripartizione contenutistica e su questi primi elementi. Sono stati individuati perché sono già stati oggetto di indagini storiche fondate su criteri di metodo chiari e condivisi nella comunità scientifica e perché si basano su tipologie diversificate di fonti. Sono localizzati in punti diversi delle rotte dirette alla Terrasanta cristiana e a Gerusalemme: in Puglia, in area balcanica, a Cipro, sulla costa orientale del Mediterraneo.

[22] G. Otranto, *Pericoli, patimenti e disavventure dei pellegrini in Occidente tea Tarda Antichità e Medioevo*, Vetera Christianorum 55, 2018, 5-32

[23] Cfr. G. Sergi, *I pellegrinaggi altomedievali e lo spaesamento della comunicazione*, Atti LII Settimana di studi CISAM, Spoleto 2005, 1165-1188; G. Otranto, *Il pellegrinaggio micaelico narrato*, in G. Casiraghi, G. Sergi (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale*, Atti XVI Convegno Sacrense, Bari 2009, 125-148.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Case studies

Il sistema dei porti della Apulia. Il sistema dei porti della *Apulia* evidenzia come le città affacciate sul mare siano state nodi di circuiti di immagini mentali, di motivi devozionali e iconografici attivati dai viaggiatori, che nei secoli del Medioevo si sono imbarcati, diretti verso il Levante e che da là sono approdati diretti alle madrepatrie d'Occidente. Riflessa e variamente narrata in una ricca e consolidata storiografia, quella galassia urbana aperta ai passaggi di pellegrini, mercanti, armati e avventurieri, si pone come ambiente culturale complesso in grado di fare emergere dinamiche socio religiose generali.

La sua geografia del sacro si connota integrando i poli civici costieri, le loro istituzioni ecclesiastiche e politiche, con i centri dell'interno, monasteri, santuari, eremi, comunità rurali. Fungeva da tessuto connettivo la rete delle strade, che si diramava intorno al tracciato principale della via Appia, articolandosi in percorsi secondari [24].

L'insieme, un *unicum* territoriale posto fra Roma, la Terrasanta e l'Oriente mediterraneo, appare caratterizzato proprio dalla presenza dinamica dei porti e dai due santuari dominanti: San Michele a Monte Sant'Angelo [25] e la basilica di San Nicola a Bari [26], essi stessi mete di pellegrinaggi [27], forti di specificità e capacità di attrazione

[24] Fra gli studi sugli assetti viabilistici e paesaggistici in epoca romana cfr. F. Grelle, M. Silvestrini, *La Puglia nel mondo romano. Storia di una periferia*, I, Bari 2013, 202-203; cfr. anche R. Cassano, *Gnatia/Egnatia*, in R. Cassano, M. Chelotti, G. Mastrocinque (a cura di), *Paesaggi urbani della Puglia in età romana. Dalla società indigena alle comunità tardoantiche*, Bari 2019, 401-435; G. Mastrocinque, *Egnazia in età romana: un approccio multidisciplinare allo studio del paesaggio rurale*, in G. Mastrocinque (a cura di), *Paesaggi mediterranei di età romana. Archeologia, tutela, comunicazione*, Atti del Convegno internazionale (Bari-Egnazia, 5-6 maggio 2016), Bari 2017, 223-239; P. Rescio, *La via Traiana e le vie francigene di Puglia*, in P. Arthur, M.L. Imperiale (a cura di), Atti del VII Congresso nazionale di archeologia medievale, 1, Sesto Fiorentino 2015, 522-526; L. Piepoli, *Il percorso della via Appia antica nell'Apulia et* Calabria*: stato dell'arte e nuove acquisizioni sul tratto Gravina-Taranto*, Vetera Christianorum 51, 2014, 239-261; R. Parisi, *Pellegrinaggi in Puglia: dalla* "cartografia devota" *alla* memoria della carne, in A. Musco, G. Parrino (a cura di), *Santi, Santuari, Pellegrinaggi*, Palermo 2014, 183-200.

[25] C. Carletti, G. Otranto (a cura di), *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale*. Atti del Convegno (Monte Sant'Angelo, 9-10 dicembre 1978), Bari 1980; G. Otranto, C. Carletti, *Il Santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990; P. Santer, *Geschichte der Michaelsgrotte auf dem Monte Gargano im Mittelalter (490 - 1507): Monte Sant' Angelo-Apulien-Italien*, Münster 2011; P. Belli D'Elia (a cura di), *L'Angelo, la Montagna, il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano: archeologia, arte, culto, devozione dalle origini ai nostri giorni*, Foggia 2003; cfr. la ricognizione storiografica di A. Campione, *Dalla Puglia all'Europa: trenta anni di studi micaelici. Bilancio e prospettive di ricerche*, Rivista di storia del cristianesimo 8, 2011, 147-161.

[26] G. Otranto (a cura di), *San Nicola di Bari e la sua Basilica. Culto, arte, tradizione*, Volume ufficiale del IX Centenario della traslazione delle reliquie di San Nicola, Milano 1987; G. Cioffari, *Storia della basilica di san Nicola di Bari. L'epoca normanno-sveva*, Bari 1984; G. Cioffari, A. Laghezza (a cura di), *Alle origini dell'Europa. Il culto di S. Nicola tra Oriente e Occidente*, Atti del Convegno internazionale, Bari 2011; per le implicazioni documentarie e metodologiche cfr. M. Bacci (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra, Milano 2006.

[27] Per il santuario micaelico cfr. G. Otranto, *Il pellegrinaggio micaelico dal Gargano all'Europa*, in R. Barcellona, T. Sardella (a cura di), *«Munera amicitiae». Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli 2003, 329-360; G. Otranto *et alii, Historical routes of pilgrims and crusaders to reach the basilica of San Michele in Monte Sant'Angelo (Gargano, Apulia, Italy)*, in G. Bambi, M. Barbari (a cura di), *The European Pilgrimages Routes for Promoting Sustainable and Quality Tourism*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

proprie, non strettamente connesse con i tracciati che conducevano alle destinazioni devozionali maggiori.

Prima ancora, gli stessi vescovi hanno contribuito a stringere legami e a creare connessioni fra le sponde del Mediterraneo: provenienze e vicende individuali, la partecipazione ai concili, lo sviluppo di culti e memorie legati alle origini delle sedi episcopali hanno trovato proprio nei porti l'*humus* più favorevole [28]. *Network* istituzionali, reti monastiche e insediamenti degli ordini cavallereschi hanno, così, contribuito a stratificare valenze identitarie e ad arricchire la costruzione simbolica del territorio [29].

Tale complesso geo-antropologico si è collocato al centro dell'osmosi fra due mondi, quello greco bizantino, aperto verso le profondità dell'Asia e quello latino, dilatato verso le aree transalpine per mezzo delle vie Francigene. Mentre la contrastata dialettica con l'Islam rimane sullo sfondo, una sorta di cornice di alterità con cui fare i conti all'esterno, è nell'ambito plurale della Cristianità che avvengono gli scambi religiosi e devozionali profondi, quelli in grado di modificare abitudini, ritualità e modelli di comportamento.

Ecco che, nei secoli centrali del Medioevo, un'onda di reliquie e immagini simboliche si è riversata da Oriente verso Occidente, lasciando sulle coste pugliesi oggetti, colori, disegni, che, in un movimento di risacca, sono stati poi ridistribuiti verso gli entroterra, lungo cammini, percorsi, strade secondarie [30].

Quei singoli oggetti hanno avuto un proprio ambito di circolazione, connesso con movimenti e circuiti di persone; hanno marcato non solo i punti litoranei in cui sono stati collocati, ma hanno improntato della loro forza simbolica anche i territori circostanti.

in Rural Areas, International conference proceedings, Firenze 2015, 387-414; per la basilica nicolaiana cfr. G. Cioffari, *Pellegrini a san Nicola nella storia*, Bari 2007.

[28] G. Otranto, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Bari 2009, 137-191. Particolarmente importante il ruolo svolto da Sabino, vescovo di Canosa nel VI secolo, che si recò più volte in Oriente come legato pontificio e vescovo ambasciatore: G. Cioffari, *San Sabino e l'Oriente*, in L. Bertoldi Lenoci (a cura di), *San Sabino. Uomo di dialogo e di pace tra Oriente e Occidente*. Atti del Convegno, Trieste 2002, 47-58; A. Campione, *La Vita di Sabino vescovo di Canosa: un* exemplum *di agiografia longobarda*, in *Bizantini, Longobardi, Arabi ed Ebrei in Puglia nell'alto medioevo*. XX Congresso Internazionale di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Altomedioevo, Spoleto 2012, 391-399.

[29] Sullo sviluppo di reti e devozioni locali legate alle reti stradali cfr. L. Carnevale, *Santuari, pellegrinaggi e territorio alla luce di una fonte ecclesiastica: la visita pastorale alla cappella di San Michele* in vertice montis *a Calvanico*, in A. Laghezza (a cura di), *Il Santuario di San Michele di Cima e il culto micaelico a Calvanico*, Bari 2014, 15-30; sulla Daunia cfr. R. Infante, *I cammini dell'angelo nella Daunia tardoantica e medievale*, Bari 2009. Fra gli studi sulle reti monastiche in ambito locale: R. Bianco, *Sant'Egidio, i Benedettini e i percorsi di pellegrinaggio nella Puglia medievale*, in *Storie di cultura scritta: studi per Francesco Magistrale*, I, Spoleto 2012, 109-126. Cfr. anche P. Dalena, *Il sistema viario della Puglia dal tardo antico all'alto medioevo (secc.V-X)*, Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo, Spoleto 2012, 86-104; Id., *La via Francigena del Sud e i luoghi di ricovero*, in M. Spedicato (a cura di), *Tra Letteratura e Storia* 4, Galatina 2008, 43-52; Id., *Viabilità e porti della Calabria tirrenica tra tardo-antico e medioevo*, in *La Calabria tirrenica nell'antichità*, Soveria Mannelli (CZ) 2008, 595-616; Id., *Passi, porti e dogane marittime: dagli Angioini agli Aragonesi; le "lictere passus" (1458 - 1469)*, Bari 2007.

[30] Come riferimenti metodologici e critici cfr. A. Vauchez, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa. 1. L'antichità e il Medioevo*. Roma 2000, 455-483; L. Canetti, *Frammenti di eternità: corpi e reliquie tra antichità e Medioevo*, Roma 2002; cfr. anche P.J. Geary, Furta sacra*: la trafugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX-XI)*, Milano 1996.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Terra di passaggi e di incontri, la Puglia offre alcuni casi particolarmente significativi sul piano metodologico che dimostrano come la circolazione di oggetti e di testi liturgici di *Outremer* sia stata strumento per processi di semantizzazione ampi e radicati. Evidenziano come le reti istituzionali ecclesiastiche (siano esse monastiche o legate agli ordini cavallereschi) si affermino come contesti di diffusione di motivi rituali, devozionali, iconografici. Inoltre, per il loro radicamento nella ritualità sacramentale e per il loro legame con Gerusalemme, fulcro memoriale della Cristianità perennemente reso presente proprio nell'azione liturgica, esse hanno assunto un ruolo tale da porsi a cerniera fra il mondo latino tutto e le crociate, anche sul piano simbolico.

Oggi, quegli oggetti e quei testi manoscritti, arrivati spesso fortunosamente nei porti della Puglia sono le tracce materiali di tanti complessi fenomeni storico religiosi. Nei secoli hanno aggregato ulteriori stratificazioni, originando tradizioni religiose ed agiografiche locali, memorie e legami simbolici, espressi nello spazio pugliese [31].

Per questo, l'approccio all'indagine non può che essere interdisciplinare [32].

Il viaggiatore anglosassone Saewulf tratteggiava la geografia dei porti di Puglia, ricordando di essere partito il 13 luglio del 1102: «Ci sono pellegrini che si imbarcano da Bari, altri da Barletta e altri da Siponto o da Trani. Certamente ci sono altri pellegrini che preferiscono affrontare il mare da Otranto, l'ultimo porto apulo, ma io e i miei compagni ci siamo imbarcati a Monopoli, che è a un giorno di cammino da Bari» [33].

Si definiva, quindi, una pluralità di imbarchi disseminati lungo il litorale. Durante l'età delle crociate, andò affermandosi Brindisi [34], anche grazie ad insediamenti di ordini militari, che finirono per aggregare non solo forme di servizio ai viaggiatori, ma gesti, liturgie e segni del sacro, di cui i cavalieri si sentivano depositari, difensori e protettori, soprattutto dopo la caduta delle istituzioni latine di Terrasanta.

Nel suo *Itinerarium terrae sanctae* il fiammingo Giovanni Adorno, nel 1470, dedica alla città e al suo porto sicuro un'attenzione specifica, descrivendo le reliquie venute dal mare venerate nella cattedrale: uno dei grandi vasi del miracolo alle nozze di Cana,

[31] Un esempio di questi processi semantici e devozionali aggregati intorno a un oggetto è il reliquiario della Croce conservato a Monte Sant'Angelo e ritenuto un dono fatto al santuario dall'imperatore Federico II al ritorno dalla Terrasanta: P. Belli D'Elia, R. Mavelli, A.M. Tripputi, *L'Angelo, la Montagna, il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano dalle origini ai nostri giorni*, Foggia 1999.

[32] Si considerino come esempi significativi di tale approccio: M. Bacci, *Portolano Sacro. Santuario e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra Tardo Medioevo e prima età Moderna*, in E. Thunø, G. Wolf (eds.), *The Miraculous Image in the Middle Ages and Renaissance*, Roma 2004, 223-248; M.S. Calò Mariani, *Il culto dei Santi sulle vie dei pellegrini e dei crociati*, in Ead. (a cura di), *I Santi venuti dal mare*. Atti del V Convegno internazionale di studio, Bari 2006, 291-324; cfr. i contributi di M.S. Calò Mariani, *Puglia e Terrasanta. I segni della devozione*; P. Belli D'Elia, *Il ruolo della Terra Santa nell'origine e nella diffusione delle immagini di devozione: esempi dalla Puglia*, in M.S. Calò Mariani (a cura di), *La Terrasanta e il crepuscolo della crociata. Oltre Federico II e dopo la caduta di Acri*, Atti del I Convegno di studio, Bari 2006, 3-82. 287-302.

[33] Saewulf, *1102, 1103 A.D. An account of the Pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land*, London 1892, I-II, 1-2 https://archive.org/details/cu31924028534299/page/n51/mode/2up/search/Bari

[34] G. Curzi, *Ordini di Terrasanta a Brindisi: tracce materiali e documentarie*, in Id., A.M.S. Paone, M.C. Rossi (a cura di), *Conversano nel Medioevo*, Roma 2018, 141-154.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

il corpo di san Teodoro, un braccio di san Giorgio [35]. L'elemento più simbolicamente forte di questa raccolta era un reliquiario della Santa Croce (oggi conservato al Cleveland Museum of Art), datato al 1214, nel suo assetto composito finale [36]. Al centro vi è inserita una doppia croce, una delle "croci dei pellegrini" che si realizzavano a Gerusalemme durante il Regno Latino crociato, perché fossero vendute e portate nel resto della Cristianità, la quale contiene al suo interno alcuni frammenti della Santa Croce. Struttura e funzioni dell'oggetto non sono di per sé originali: questo tipo di oreficerie ebbe una notevole fortuna. Ciò che è significativo per il nostro tema è il racconto, inciso a niello, sulle valve esterne del reliquiario: la narrazione dell'origine sacrilega del Santo Legno, arrivato nel porto pugliese e, proprio lì, destinato ad essere onorato grazie alle liturgie celebrate dai Templari. Tutt'intorno gira l'iscrizione, in caratteri gotici: «Se vuoi avere notizie sulla croce, leggi qui. Un prete, un autentico discendente di Giuda, rubò la reliquia e si imbarcò su una nave. Invece della brezza favorevole che tutti si aspettavano, l'equipaggio e i passeggeri si ritrovarono in una violenta tempesta. Il prete impazzì e cominciò a mangiarsi le mani. La Vergine Maria gli apparve dicendogli: Tornerai in te se restituirai quello che hai rubato. Egli allora lasciò la reliquia in eredità ai Templari (*Fratribus Templi*) e rifletté su se stesso: finché resterò in vita, le onde continueranno a formare orribili vortici, se verrò gettato in mare si placheranno. Esalò l'ultimo respiro e il suo corpo fu gettato in acqua. Così i pellegrini sbarcarono felicemente a Brindisi e ritornarono salvi in patria con la reliquia della Croce che vedi splendidamente inserita in questo contenitore. Il reliquiario in forma di tabula è stato realizzato nell'anno 1214 dall'Incarnazione, nel mese di febbraio».

La restituzione, mediata dai cavalieri, ha come effetto diretto la sicurezza per i compagni di viaggio e la guarigione dalla malattia che si era diffusa a bordo. «*Brundusium leti veniunt cum cruce*» è l'epilogo: il porto è l'approdo sicuro per l'intera vicenda e il luogo definitivo per la continuità simbolica della reliquia [37].

Pur non accompagnata da un racconto così esplicito sulla sua origine, ha una storia e una funzione simile anche la croce patriarcale di Barletta (che a sua volta è stata rapportata ad altri manufatti simili, sparsi in Europa) [38]. Giunse da Gerusalemme direttamente in Puglia, nella chiesa amministrata dai Canonici Regolari del Santo Sepolcro. Nel *recto*, quasi tutta la lunghezza è segnata da una sottile cavità cruciforme contenente la reliquia, ai cui lati si sviluppa un decoro filigranato impreziosito da

[35] Anselmo Adorno, *Itinerarium Terrae Sanctae*, in J. Heers, G. de Groer (eds.), *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte*, Paris 1978; B. Borghi, *Il Mediterraneo di Anselmo Adorno*, Bologna 2019.

[36] The Cleveland Museum of Art, inv. 52.89; scheda e foto del reliquiario in https://www.clevelandart.org/art/1952.89# [consultato il 20 aprile 2020].

[37] Il tema è esaminato in M.S. Calò Mariani, *Saints, relics and "Madonne venute dal mare": the Apulia in the cultural Mediterranean routes*, in A. Trono (a cura di), *Cultural heritage for the sustainable development of Mediterranean countries*, Galatina 2015, 3-31.

[38] G. Boraccesi, *Oreficeria sacra in Puglia: tra medioevo e Rinascimento*, Foggia 2005; S. Di Sciascio, *Reliquie e reliquiari dai Luoghi Santi in Puglia: prodotti crociati ed imitazioni locali*, in M.S. Calò Mariani (a cura di), *Il cammino di Gerusalemme*. Atti del II Convegno Internazionale di Studio, Bari 2002, 327-342. La croce, conservata nella chiesa del Santo Sepolcro, è stata accostata alla croce di Denkendorf, oggi al Württembergisches Landesmuseum di Stoccarda, alla croce del monastero cistercense di Kaisheim, oltre che alle due stauroteche oggi al Cleveland Museum of Art.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

gemme e pietre preziose, mentre al termine di ogni braccio compaiono sei cornici in filigrana quadrilobate, atte a custodire reliquie e schegge di roccia della Tomba di Cristo. L'unica certezza cronologica di questa e delle altre croci ad essa assimilabili è che furono prodotte in corrispondenza delle prodighe commissioni della regina Melisenda (1105-1161), moglie di Folco [39].

Oltre alla stauroteca collocata nella chiesa del Santo Sepolcro, a Barletta sono custodite altre quattro croci patriarcali [40]. Tutti questi *signa* dovevano marcare nello spazio portuale la presenza della Città Santa. Tale presenza era resa viva e ininterrotta grazie alla ripetizione di liturgie agiopolite [41].

Un altro oggetto chiave deve essere considerato all'interno di questo *corpus*: il codice "Gerosolimitano" di Barletta, che dimostra come un porto possa configurarsi come luogo di germinazione per una tradizione liturgica di alto valore universale che, finita nel suo spazio originario, può essere mantenuta in vita per essere replicata altrove, in altri punti dell'ecumene cristiana. Si tratta di un ordinale che contiene le indicazioni necessarie per le celebrazioni durante l'anno liturgico. La sua compilazione risale a un arco di tempo compreso fra il 1173 e il 1228, gli anni di canonizzazione di Thomas Becket e di Francesco di Assisi, entrambi inseriti nel calendario, il secondo come ultima aggiunta. Inoltre, il codice comprende anche una cronaca di Terrasanta fra il 1097 e il 1202, cosa che fa pensare a una data successiva a quest'ultima e all'attività dello *scriptorium* di San Giovanni d'Acri, dove si erano concentrate le attività superstiti del regno di Gerusalemme dopo la conquista da parte di Saladino e dove si erano trasferiti anche i canonici del Santo Sepolcro. Potrebbe essere stato realizzato in funzione del reinsediamento dei latini nel Santo Sepolcro tra il 1229 e il 1244 e in vista del ripristino del rito dei canonici, oppure – e questo è più probabile - risponde all'esigenza di codificare e tramandare celebrazioni che non avevano più un proprio spazio liturgico, ma si volevano diffondere altrove, all'interno della rete delle comunità canonicali. A questa finalità fa pensare la ricchezza di particolari anche descrittivi che caratterizza i contenuti. Il codice è arrivato a Barletta, dove si trova tutt'oggi presso la chiesa del Santo Sepolcro, con ogni probabilità all'inizio del Trecento, grazie a Raoul di Granville, patriarca di Gerusalemme che, dopo avere speso i suoi ultimi anni nella comunità dei canonici di Barletta, è stato inserito nel codice, in una nota obituaria aggiunta al calendario [42].

Il testo, che attende ancora un'edizione completa, fornisce una dettagliata serie di indicazioni per lo svolgimento delle celebrazioni, con riferimenti sia alla struttura del Santo Sepolcro "crociato", sia alla topografia di Gerusalemme [43]. La parte del

[39] M. Spinucci, *Nota sulle stauroteche medievali in Italia· in OADI* [DOI: 10.7431/RIV03022011] http://www1.unipa.it/oadi/oadiriv/?page_id=774 (consultato il 20 aprile 2020).

[40] S. Di Sciascio, *Reliquie della Vera Croce in Puglia e Basilicata fra XI e XV secolo*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo Mediterraneo: L'Occidente, Bisanzio e l'Islam*, Milano 2007, 360-370.

[41] Sul tema generale cfr. R. Bartal, N. Bodner, B. Kuhnel (eds.), *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place, 500-1500*, New York 2017.

[42] Barletta, Archivio della Chiesa del Santo Sepolcro, ordinarium "gerosolimitano"; C. Dondi, *The liturgy of the canons regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem*, 77-79, part. 78.

[43] Il testo è esaminato e parzialmente trascritto in Ch. Kohler, *Un rituel et un bréviaire du Saint Sépulchre de Jérusalem (XII^e-XIII^e siècle)*, Revue de l'Orient Latin 8, 1900-1901, 383-560.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

codice dedicata alla Settimana Santa e al Triduo Pasquale presenta alcuni elementi che fanno propendere per legare l'origine del codice direttamente a Gerusalemme. Per il Sabato Santo riporta le modalità di svolgimento della cerimonia del "fuoco sacro": fa riferimento espressamente alla Reliquia della Croce: i penitenti riammessi il giorno prima venivano introdotti presso il luogo dove era conservata la Croce per un atto di devozione personale che tutti compivano a piedi nudi; nella chiesa iniziava l'intonazione del *Kyrie* e del *Miserere*. La Croce veniva portata processionalmente intorno alla Tomba, più volte, girando intorno. La Domenica di Pasqua il matutino è iniziato da quattro canonici anziani, che avviano una sequenza di canti intonati dagli altri in forma antifonale e responsoriale. Si svolge poi il rito del *Quem queritis*, recitato da due gruppi di due e di tre chierici che rappresentano l'Angelo e le donne che recavano gli unguenti [44].

Il rituale di Barletta presenta altre due particolarità significative per il nostro tema: l'indicazione della festa del 15 luglio, che doveva essere celebrata come dedicazione della chiesa del Santo Sepolcro [45] e la festa del Ritrovamento della Croce, indicata prima della festa del Natale degli apostoli Filippo e Giacomo [46]. Entrambe venivano perpetuate non solo a Barletta, ma nella rete canonicale che aveva contatti con la comunità pugliese.

Vie di terra attraverso i Balcani. Le vie di terra fra Costantinopoli, la Serbia e l'Adriatico, insieme con le aree di porto che fungevano da snodi intermodali, sono state analizzate come rete che ha contribuito a saldare l'area del Mediterraneo orientale con i Balcani.

Sono oggetto di una modellizzazione topologica messa a punto da Johannes Preiser-Kapeller nell'ambito di un progetto promosso da Austrian Academy of Sciences, Römisch-Germanisches Zentralmuseum, National Hellenic Foundation. Sono state considerate sia le tracce materiali dei percorsi, sia le informazioni provenienti da fonti scritte [47]. Sulla base di un'integrazione fra tipologie di informazioni diverse vengono ricostruiti i tracciati ed evidenziati i nodi della rete stradale: mercati, centri urbani, luoghi di sosta e di assistenza, imbarchi e aree di servizio adiacenti.

Questa schematizzazione spaziale può essere utilizzata per rilevare dinamiche più generali di trasformazione, continuità e discontinuità, che vengono catalizzate intorno ai viaggi e agli spostamenti. Rilievi di tipo geografico e matematico mettono in evidenza come i percorsi si siano strutturati collegando punti intermedi, che si caratterizzano

[44] Kohler, *Un rituel* cit., 423.

[45] Kohler, *Un rituel* cit., 429-430.

[46] Kohler, *Un rituel* cit., 424-425.

[47] La ricerca è pubblicata in A. Ginalis, D. Heher, A. Külzer, J. Preiser-Kapeller, G. Simeonov, *Harbours and landing places on the Balkan coasts of the Byzantine Empire (4th to 12th centuries)*, in L. Werther, H. Müller, M. Foucher (eds), *European Harbour Data Repository*, vol. 4 (Jena 2019). DOI: https://doi.org/10.22032/dbt.38384 (pdf), https://doi.org/10.22032/dbt.38386 (csv), https://doi.org/10.22032/dbt.38385 (excel). Per ulteriori pubblicazioni dello stesso gruppo di ricerca cfr. http://oeaw.academia.edu/JohannesPreiserKapeller (consultato il 20 aprile 2020)

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

come fulcri viabilistici, assumendo via via valenze strategiche, territoriali e simboliche. La distanza fra i punti corrisponde, in buona parte dei casi, alla lunghezza del percorso che si poteva compiere in una giornata, come se l'unità di misura dell'intera rete fossero le capacità fisiche dell'*homo viator*[48].

Criteri di tipo geospaziale stanno alla base della classificazione delle informazioni e della loro restituzione analitica: le località (città, città portuali, villaggi) funzionano come nodi di una rete e le strade fra uno e l'altro come *links*. Per integrare lo "spazio reale" nel modello la forza dei legami fra un luogo e l'altro è stata "pesata" considerando la distanza, le condizioni del tracciato, le strutture di servizio, il costo del viaggio.

Sulla base di dati e analisi raccolti nella storiografia precedente, sono stati presi in esame due casi di diffusione spaziale di altrettanti fenomeni storici: il dilagare della Peste Nera a partire dalla Crimea[49] e l'espansione militare e organizzativa dell'Impero Ottomano dall'Asia Minore nordoccidentale[50].

In tutto il bacino considerato emerge una rilevante persistenza dei tracciati, tra l'età romana tardo imperiale e l'epoca ottomana. Gli stessi nuclei insediativi legati al transito delle persone e delle merci si affermano con continuità, assumendo di volta in volta nel corso dei secoli funzioni prevalenti di tipo militare, commerciale o religioso. Le strade si configurano come sistemi di relazioni fra questi nodi. Il perno della relazione è il passaggio stesso dei viaggiatori, che emerge nella sua dimensione antropologica e culturale nei testi e nella documentazione cronachistica. I percorsi maggiori si irradiano, poi, in reticoli locali, che rispecchiano non solo l'organizzazione economica e rurale dei territori, ma anche la configurazione di sistemi amministrativi.

Si evidenzia una prevalenza dei percorsi terrestri per finalità politico militari e per l'organizzazione imperiale. Le rotte marittime, con orientamento Ovest-Est e parallele ma più meridionali rispetto agli assi stradali maggiori, permangono come luogo di scambi commerciali e come elemento di connessione meno stabile, più variabile. Esse inoltre presentano il vantaggio di consentire gli spostamenti a costi minori (nel modello si ipotizza un rapporto di 1:5 rispetto ai percorsi terrestri). Risultano quindi un elemento di grande rilievo nel contesto generale della mobilità dell'area.

[48] Si vedano i testi teorici di M. Barthélemy, *Spatial Networks*, Physics Reports 499, 2011, 1-101; J. Conolly, M. Lake, *Geographical Information Systems in Archaeology*, Cambridge 2006; per la metodologia cfr. F.W. Carter, *An Analysis of the Medieval Serbian Oecumene: A Theoretical Approach*, Geografiska Annaler. Series B, Human Geography 51, n. 1, 1969, 39-56; C. Knappet, T. Evans, R. Rivers, *Modelling maritime interaction in the Aegean Bronze Age*, Antiquity 82, 318, 1009-1024; M. Popovic, *Networks of Border Zones: A Case Study on the Historical Region of Macedonia in the 14th Century AD*, in K. Krizetal (ed.) *Understanding Different Geographies*, Berlin-Heidelberg 2013, 227-241; L.J. Gorenflo, Th.L. Bell, *Network Analysis and the Study of past regional Organization*, in C.D. Trombold (ed.), *Ancient road networks and settlement hierarchies in the New World*, Cambridge1991, 80-98.

[49] Testo di riferimento O.J. Benedictow, *The Black Death, 1346-1353. The complete history*, Rochester 2004.

[50] La base è stata J. Haldon, *The Palgrave Atlas of Byzantine History,* Basingstoke 2005. Sono stati inseriti dati anche da W. Scheidel, *ORBIS: The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World*: http://orbis.stanford.edu/.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Viene ponderato anche il grado di "betweeness centrality" delle città e degli insediamenti, il loro vantaggio di essere a metà fra altri nodi della rete, più o meno numerosi a seconda dei casi.

Sul piano metodologico, il viaggiatore è al centro del modello: in base alle sue caratteristiche, ricostruite sulla base delle fonti scritte, si chiarificano le distanze percorribili fra un nodo e l'altro, le forme e le funzioni delle strutture di servizio, i rapporti fra le città dell'interno e i porti. La durabilità della rete è data dalla ripetizione dei passaggi, le trasformazioni della rete e quelle dei suoi punti intermodali sono legate ad eventi e processi generali.

Rispetto al nostro tema, l'elemento più interessante che viene rilevato in questa modellizzazione è il ruolo dinamico svolto dagli snodi intermodali. Essi hanno il massimo grado di centralità fra percorsi diversi, sia d'acqua sia di terra. Questi ultimi poi si moltiplicano, congiungendo ulteriori reti secondarie di centri. Non solo Costantinopoli-Istanbul, ma anche i porti del Mar Nero, dell'Egeo e della costa Adriatica, si presentano sì come elementi di congiunzione fra vie di terra e rotte marittime, ma anche come punti di sviluppo di fenomeni politici e di processi organizzativi generali. Essi, quindi, sono i nodi della rete in cui i cambiamenti e i fenomeni si verificano più rapidamente e più precocemente, estendendosi poi agli altri nodi.

Cipro: porti e "pathways network" nell'entroterra. Cipro si conferma in modo pressoché unanime nelle fonti di pellegrinaggio come tappa obbligata e come luogo di soste prolungate lungo le rotte per la Terrasanta.

Una precoce attestazione è il soggiorno dell'aristocratica romana Paola, ospitata da Epifanio di Salamina-Constantia negli anni Ottanta del IV secolo, e impegnata nella visita dei monasteri e dei luoghi memoriali dell'isola [51].

Wilbrand di Oldenburg, intorno al 1211, racconta di avere fatto visita a una reliquia del Buon Ladrone, crocifisso con Gesù, e dal luogo dove era conservata, di "essere salito" al monastero di Stavrouvouni, all'interno del quale in una piccola cappella era conservata la reliquia della Santa Croce, che era ritenuta restare sospesa e oscillare miracolosamente nel vuoto, senza supporto [52]. Il diario di Wilhelm von Boldensele (1334) fa riferimento alla presenza di numerose reliquie (parte della croce del ladrone, un chiodo della Passione di Gesù, il corpo di sant'Ilarione, la testa di san "Zozonius o Zozomius" conservata nella cappella reale); cita anche l'apostolo Barnaba, le cui reliquie erano venerato a Salamina, la sua città natale, che allora era distrutta e disabitata, mentre la città portuale importante di riferimento per l'area era Famagosta [53].

Iacopo da Verona, partito nel 1335, presenta insieme il viaggio di pellegrini e mercanti, protagonisti delle medesime situazioni. Tutti, compreso l'equipaggio della nave, andarono alla chiesa di Santa Maria de la Cava a Famagosta. Parla poi del

[51] Hier., *Ep.* 108.7.

[52] Cobham, C.D. (ed.), *Excerpta Cypria. Materials for a History of Cyprus* (= *Excerpta Cypria*), Cambridge 1908,14.

[53] *Excerpta Cypria*,16.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

monastero della Santa Croce e della reliquia della croce del buon ladrone, onorata da una larga moltitudine. Ricorda di esservisi fermato al suo ritorno da Nicosia, confermando quindi l'esistenza di un circuito devozionale che includeva più punti dell'isola, che veniva percorso seguendo i collegamenti fra le città, partendo e tornando al porto di sbarco [54].

Molto più dettagliato è il racconto di Nicolò de Martoni, che dà conto della tappa cipriota riferendosi al viaggio compiuto nel 1394 [55]. La descrizione di Famagosta presenta una città quanto mai vivace, connotata in senso latino grazie a numerose chiese che corrispondono a devozioni cattoliche e che sono officiate da ordini religiosi "romani": sono evidentemente queste comunità ad assistere i pellegrini. Il suo percorso ha toccato il monastero di Santa Maria del Cammino, nella cui chiesa ha onorato le reliquie di santa Orsolina, di san Leone papa, di san *Sosius*, un pezzetto del Legno della Santa Croce. Di Nicosia ricorda la cattedrale di Santa Sofia e i conventi di Domenicani, Francescani e Agostiniani. Con pochi tratti carichi di emozione viene ripercorso il cammino per il monastero di Stavrovouni, una vera e propria ascensione in mezzo alle montagne, culminata con la visione del prodigio della Croce sospesa e innalzata «che sembra un grande miracolo». Vi si aggiunse la possibilità di vedere e venerare un'altra serie di reliquie, mostrate dai monaci.

Nelle narrative di viaggio lo spazio dell'isola si connota in funzione della presenza dei pellegrini che vi sviluppano uno specifico sistema devozionale legato espressamente a santuari locali. Tracce di questa trama di semantizzazioni sono evidenti in alcuni luoghi ed edifici, che restituiscono testimonianze della presenza ripetuta di cristiani latini in transito, impegnati a compiere pellegrinaggi locali ben connotati, intorno a mete radicate nella tradizione greca dell'isola.

I porti di Kyrenia, Famagosta e Salamis si configurano come spazi di sosta e come punti di partenza per tragitti articolati in tappe e *stationes* liturgiche [56]. I poli principali sono i monasteri di Stavrouvouni e della Vergine di Machairas di Kykkos, in grado di attrarre insieme i fedeli dell'isola, la sua aristocrazia e i pellegrini.

La reliquia della Santa Croce conservata nel primo centro cenobitico viene ricordata come oggetto di pratiche rituali specifiche, legate anche alla Festa del 14 settembre e a Elena, madre di Costantino. Viene descritta come una sorta di anticipazione della visita a Gerusalemme e al Calvario. Anche la Tomba di Lazzaro a Larnaca è citata in relazione con la resurrezione operata da Gesù a Betania. Tuttavia la sosta cipriota non assume valore religioso solo in relazione con gli *ipsissima loca* di Terrasanta: essa sembra connotarsi in modo proprio, grazie alla sovrapposizione fra i percorsi compiuti dai pellegrini con quelli dei devoti che si spostavano da un centro all'altro dell'isola, dai loro villaggi ai santuari. Su quei passi si integrano memorie agiografiche spazializzate nell'intera area mediterranea, ma radicate nei luoghi e negli edifici

[54] *Excerpta Cypria*, 16-18.

[55] *Excerpta Cypria*, 22-28.

[56] Sul tema generale si vedano i saggi raccolti in M.J.K. Walsh (ed.), *Famagusta Maritima: mariners, merchants, pilgrims and mercenaries*, Leiden 2019.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

dell'isola. L'arcangelo Michele, Pietro e gli altri apostoli, Cosma e Damiano polarizzano l'attenzione, aggregando narrazioni e memorie originate in altre aree, destinate pii ad essere riecheggiate in forma mutata dopo il ritorno nelle madrepatrie.

Le tracce della presenza dei pellegrini sono particolarmente evidenti in un *corpus* di segni apparentemente minimi lasciati in forma di graffiti all'interno di alcuni luoghi di devozione. Si tratta per lo più di segni individuali impressi, per marcare una presenza e per renderne durevole la memoria, all'interno di spazi a cui si attribuiva un valore sacrale specifico, in posizioni precise (stipiti, archi, absidi e *ieron*, archi trionfali) e in relazione con immagini dei Santi o della Vergine. Nomi, date, stemmi, schizzi talvolta rivelano lo *status* dei viaggiatori, la loro provenienza, le motivazioni del loro agire, il legame con il luogo e con il suo valore simbolico [57].

I pellegrini avevano caratteristiche diversificate, sia per posizione sociale, che per sesso ed età, che per appartenenza linguistica (greci, latini, russi). Sono da ricondurre, con ogni probabilità, anche a gruppi religiosi differenziati. Il viaggio, in senso ampio, e i passaggi nella rete dei santuari ciprioti possono configurarsi come esperienze condivise, spazi di sovrapposizione e di osmosi fra pratiche rituali diversificate, in grado di unire i contesti di appartenenza, nella straordinarietà del tempo sacro.

Sembra che chi ha lasciato traccia di sé non visitasse solo siti officiati dal suo stesso gruppo religioso. I Latini si fermavano presso numerose chiese ortodosse, tanto che si potrebbe ipotizzare un impegno del clero locale nell'attirare più persone possibile, con tutti i benefici che ciò comportava sia dal punto di vista economico, sia da quello della rete di contatti politico diplomatici che si poteva sviluppare grazie agli incontri con devoti di passaggio. Quest'ultimo aspetto risulta tanto più interessante se si considera il carattere composito e cosmopolita della società cipriota durante il dominio dei Lusignan [58]. L'analisi di questo tipo di fonti materiali, integrata con le informazioni provenienti dai testi memoriali, permette di ricostruire un vero e proprio reticolo di tracciati che univano i porti delle coste settentrionale e orientale con l'interno.

Devozioni e liturgie celebrate nei due monasteri maggiori, largamente partecipate dai ciprioti e radicate nella tradizione popolare, appaiono riecheggiate in una rete di luoghi secondari: chiese, cappelle, grotte. In particolare, emergono alcuni edifici, la cui rilevanza può essere messa in rapporto diretto con le reti viarie locali. La chiesa della Panagia tou Araka, che presenta al suo interno un *corpus* ben evidente di iscrizioni e graffiti, si trova nel mezzo dei percorsi che dalla valle di Trodos raggiungono Kikkos.

[57] Il tema è oggetto di studi e mappature recenti: M.G. Trentin, *Mediaeval and post Medieval graffiti in the Churches of Cyprus*, in S. Christodoulou, A. Satraki (eds.), *Postgraduate Cypriot Archaeology Conference*, Newcastle 2010, 297-321; M.G. Trentin, I. Hadjikiriakos, *I graffiti nelle chiese cipriote: primi risultati della ricerca*, Report of Antiquity Department. Cyprus 2007, Nicosia 2007, 449-467; G. Grigoryan, *On the Interpretation of the Crosses Carved on the External Walls of the Armenian Church in Famagusta*, in M. Walsh (ed), *The Armenian Church of Famagusta and the Complexity of Cypriot Heritage*, New York 2017, 125-139.

[58] M. Olympios, *Shared Devotions: non-Latin Responses to Latin Sainthood in Late Medieval Cyprus*, Journal of Medieval History 39, 2013, 321-341; cfr. anche: G. Grivaud, *Pèlerinages grecs et pèlerinages latins dans le royaume de Chypre (1192-1474): concurrence ou complémentarité?*, in C. Vincent (ed.), *Identités pèlerines*, Rouen 2003, 67-76.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Agios Dimitrianos a Dali, Agios Sozomenos a Potamià e gli Agii Apostoli a Pera Chorio sono collocati sulla via medievale che da Larnaca conduceva a Nicosia; Agios Georgios a Xilofagou sorge lungo il tracciato fra Larnaca e Famagosta.

Nel contesto della definizione di linee metodologiche generali, il caso di Pafos riveste un ruolo specifico, sia per la posizione rispetto ai circuiti terrestri interni all'isola, sia per la rilevanza che assunse sulle rotte provenienti da Occidente tra Medioevo e inizi dell'Età Moderna.

La chiesa di Agia Solomoni conserva al suo interno un insieme di iscrizioni latine collocabili fra XV e XVI secolo, il periodo in cui Pafos e Larnaca si consolidano come principali scali lungo la rotta per Acri, aree di porto sicure per i veneziani, che sviluppano un vero e proprio sistema di trasporto organizzato dei pellegrini. La rilevanza dei due centri sarebbe poi andata declinando in modo irreversibile con la conquista ottomana dell'isola.

Nell'insieme dei graffiti e delle scritture esposte finora catalogati e studiati, sono relativamente numerose le rappresentazioni stilizzate di imbarcazioni, per lo più in località dell'entroterra [59]. Con ogni probabilità, chi li ha realizzati non si dedicava ad attività marittime, ma era, piuttosto, un viaggiatore in transito, che voleva esplicitamente fare riferimento, anche in forma votiva, al suo viaggio e ai pericoli che aveva e avrebbe affrontato.

Cipro e il suo sistema stradale interno si configurano, in altre parole, come una tappa in mezzo al mare, strutturata e stratificata, dotata di un proprio sistema simbolico specifico. Si può ipotizzare, quindi, che chiese e monasteri erano visitati da pellegrini che sbarcavano nei due porti principali, Famagosta e Larnaca, per poi seguire un *network* già ben connotato e organizzato di percorsi e di visite, che offrivano una serie di servizi, tra cui il ricovero notturno o la possibilità di pernottamento.

Tale assetto sembra essere confermato anche da alcune fonti cartografiche. In particolare, due mappe, risalenti alla metà del Trecento, in due diversi manoscritti che contengono trattati medici, uno alla Biblioteca Ambrosiana a Milano e l'altro a Venezia alla Biblioteca Nazionale Marciana, indicano i centri più rilevanti dell'isola, le relazioni reciproche e le gerarchie di importanza [60]. Fra i toponimi riportati, solo Nicosia si trova all'interno; gli altri sono villaggi e città costieri o località facilmente raggiungibili dai porti (Capo Andreas, la Karpasia, Kyrenia, Pendayia, Poli Chrysochous, Pyrgos, il porto di Paphos, la penisola di Akrotiri, Limassol, Aradippou, Famagusta). Appare significativo che siano stati inclusi anche tre importanti mete di pellegrinaggio locale: il monastero di Stavrouvouni, la basilica di Sant'Auxibio a Soloi e Sant'Epifanio a Salamina, evidentemente ancora frequentati nel XIV secolo.

[59] S. Demesticha, *Seamen on Land? A Preliminary Analysis of Medieval Ship Graffiti on Cyprus*, The International Journal of Nautical Archaeology 46/2, 2017, 346-381.

[60] Milano, Biblioteca Ambrosiana, A95 sup.; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. XI.21 (il secondo è una copia del primo); per una presentazione critica cfr. M. Cronier, P.G. Dalché, *A Map of Cyprus in Two Fourteenth-Century Byzantine Manuscripts*, Imago Mundi 69/2, 2017, 176-187.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Jaffa e i porti della Terrasanta. Il caso di Jaffa e degli altri approdi alla Terrasanta dimostra come le condizioni politico militari abbiano determinato un diverso uso degli scali e, al contempo, si siano verificati processi di semantizzazione religiosa e di genesi di culti legati in modo variabile a luoghi specifici [61]. La cosiddetta "età delle crociate", nel suo lungo sviluppo, ha visto successive trasformazioni che mettono in evidenza le relazioni fra luoghi e rotte di pellegrinaggio. Lo stabilirsi di istituzioni politico territoriali latine ha favorito lo sviluppo dei viaggi e l'arrivo anche massivo di pellegrini di vari strati sociali, con un uso prevalente, anche se non esclusivo, dei porti e delle vie di mare [62].

Jaffa sembra attestarsi come punto di sbarco primario, se non unico, prima e durante la breve vita del Regno Latino di Gerusalemme. Viene ripetutamente citata nelle fonti di viaggio: Saewulf racconta di avere assistito dalla spiaggia al naufragio di 33 navi [63]; l'igumeno Daniil Palomnik, pellegrino fra il 1106-1108, rilevava che non esisteva un vero e proprio porto [64]; Teodorico, intorno al 1169, annotava che il pericolo maggiore veniva dal vento del sud [65]. Secoli più tardi, i rischi restavano immutati: Ghillebert of Lannoy, nel 1422, riscontrava che le galere non potevano accedervi [66]; Gabriele Capodilista, nel 1458, parla di un passaggio stretto fra le rocce [67].

Jaffa, quindi, non era dotata di strutture portuali, non aveva santuari propri, né ha dato origine a circuiti devozionali locali, ma è ricordata per alcuni luoghi memoriali. Nei resoconti è associata alla figura di Giona, assimilata a sua volta a quella di Cristo (come il primo rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce per poi essere rigettato in vita, così Gesù è rimasto nel sepolcro prima di risorgere dai morti) [68]. È, poi, il luogo in cui si ricordano momenti della vita di Pietro: vi si localizzava il miracolo della resurrezione di Tabita, l'episodio della pesca, la visione in cui Cristo gli ordinò di predicare ai pagani. La figura dell'Apostolo divenne un polo agiografico in grado di attivare collegamenti semantici e processi simbolici di cui i pellegrini stessi erano i portatori.

[61] Nella abbondante bibliografia sull'argomento cfr. D. Jacoby, *Ports of Pilgrimage to the Holy Land, Eleventh-fourteenth Century: Jaffa, Acre, Alexandria*, in M. Bacci, M. Rohde (eds.), *The Holy Portolano. The Sacred Geography of Navigation in the Middle Ages*. *Le portulan sacré. La géographie religieuse de la navigation au Moyen Âge*, Berlino 2014, 51-72.

[62] Per gli sviluppi cronologici e per il raccordo fra scali e vie di terra cfr. M.E. Cambil Hernández, *De Venecia a Jaffa: Los puertos en el viaje a Jerusalén del Marqués de Tarifa*, in T.M. García Arévalo (ed), *Viajes a Tierra Santa: navegación y puertos en los relatos de viajes judíos, cristianos y musulmanes (siglos XII-XVII)*, Granada 2014, 217-258; K. Polejowski, *Between Jaffa and Jerusalem: a few remarks on the defence of the southern border of the kingdom of Jerusalem during the years 1229-1244*, in J. Schenk, G. Jochen, M. Carr (eds.), *The Military Orders 6. Culture and Conflict*, vol. I, Farnham 2016, 62-69.

[63] *Peregrinationes tres. Saewulf, John of Würzburg, Theodoricus*, ed. R.B.C. Huygens, CChCM 139, 61.

[64] J. Wilkinson, J. Hill, W.F. Ryan (eds.), *Jerusalem Pilgrimage, 1099-1185*, London 1988, 126.

[65] *Peregrinationes tres*, 197, 28.

[66] C. Potvin (ed.), *Oeuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur, diplomate et moraliste*, Louvain 1878, 140.

[67] A. Momigliano Lepschy (a cura di), *Viaggio in Terrasanta di Santo Brasca, 1480, con l'itinerario di Gabriele Capodilista, 1458*, Milano 1966, 180.

[68] Sugli sviluppi simbolici della figura di Giona cfr. N. Bonansea, *Simbolo e narrazione. Linee di sviluppo formali e ideologiche dell'iconografia di Giona tra III e VI secolo*, Spoleto 2013.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Daniil Palomnik attesta che vi sorgeva una chiesa intitolata a San Pietro. I fedeli provenienti da Occidente non potevano non leggere in questa trama di memorie e di dedicazioni un'affermazione del legame della Terrasanta cristiana con Roma: il loro viaggio univa, così, idealmente questa città con Gerusalemme, la Tomba venerata in Vaticano con il Sepolcro vuoto di Cristo. Lo spazio fisico di congiunzione era proprio lo scalo di Jaffa.

Legami con Santiago di Compostela emergono invece nei testi di pellegrinaggio intorno ai significati portati dalle reliquie. Secondo narrazioni originate nel Duecento e riecheggiate nelle guide, quando Dio ordinò a san Giacomo di viaggiare verso la Galizia, la roccia verso cui puntò il dito si divise in due: una metà andò a Santiago e l'altra rimase davanti a Jaffa; inoltre, secondo i pescatori locali, una volta all'anno molti pesci vi si avvicinano come pellegrini e vanno a baciarla. Un'altra tradizione si riferisce a san Giacomo decapitato: il corpo sarebbe stato portato in Galizia, la testa sarebbe rimasta a Jaffa, probabilmente conservata nella chiesa di San Pietro [69]. La *Cronaca* del cosiddetto Templare di Tiro riporta, infatti, che quando i Mamelucchi nel 1268 conquistarono la città costiera portarono via la testa insieme con il reliquiario che la conteneva e con il corpo di Santa Cristiana [70].

Le tradizioni devozionali appaiono molto discontinue: non sembrano attestare una rilevante fondatezza di usi locali, né la forza di una comunità o di un santuario in grado di attrarre fedeli che non fossero già di passaggio, tant'è che l'importanza di questo centro nel contesto cristiano è altalenante e intermittente, fino a declinare, proprio in relazione con i flussi delle rotte in arrivo dall'Europa. Contemporaneamente andò aumentando il rilievo di Acri che, già nella prima metà del XII secolo, sembra attestarsi come approdo prevalente. Da quando Saladino la occupò, dal 1187 al 1191, Jaffa cominciò ad essere descritta e ricordata come "città desolata". Il complesso presidiato dalla cittadella di San Giovanni d'Acri restò invece in funzione come porto fino al 1291; in seguito, quando i *passagia* diventeranno più difficoltosi e rarefatti, verranno intrapresi anche itinerari via terra [71].

La città fortificata non aveva santuari specifici, né una propria connotazione devozionale, né si configurava come tappa religiosa sulla via di Gerusalemme. Le fonti vi ricordano per lo più soltanto le sorgenti di Oxen, dentro le mura, dove si svolgevano riti di ebrei e musulmani, e il cimitero latino di San Nicola, appena fuori le mura. Fino al 1187 fu solo un porto di transito, mentre successivamente vi avverrà un processo di re-localizzazione delle istituzioni e dei gruppi presenti a Gerusalemme, nonché delle chiese della Città Santa. Dopo il 1191, vi si registra un accumulo di reliquie, di codici e di oggetti liturgici, portati dai cristiani che vi si erano rifugiati e che lì decisero di rimanere, o che ripartirono per le madrepatrie o per altre destinazioni. Non si affermò

[69] F. Romanini, B. Saletti, *I Pelrinages communes, Pardouns de Acre e la crisi del Regno Crociato. Storia e testi*, Padova 2012, 83-85.

[70] L. Minervini, *Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314). La caduta degli Stati Crociati nel racconto di un testimone oculare*, Napoli 2000, 124.

[71] Sui temi critici e i passaggi principali della storia della città in età medievale cfr. J. France (ed.), *Acre and its falls: studies in the history of a crusader city*, Leiden 2018.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

mai come una meta di pellegrinaggio, ma fu associata sempre più alla dimensione della sofferenza, della sconfitta, dell'impotenza e della penitenza: le origini del *Pardouns d'Acre*, una pratica che si diffuse a partire dal Duecento, affondano proprio nelle vicende dello scalo da cui transitarono i protagonisti dell'ultima fase del periodo crociato. Dopo la sua caduta, sarà Alessandria a rafforzarsi come porto di sbarco, ma tornerà ad essere documentata ancora anche la pericolosa costa davanti a Jaffa.

Conclusioni

Astrazioni e rielaborazioni su casi ampiamente ricostruiti storicamente vanno nella direzione di una modellizzazione degli approcci metodologici: le aree di porto si definiscono come nodi nel *network* unitario delle strade e delle rotte; il ricorso a chiavi interpretative e documentarie diversificate evidenzia la loro centralità nello sviluppo dei fenomeni culturali e religiosi. I casi esaminati illuminano alcuni aspetti specifici, che vanno inseriti in un *framework* generale.

Gli studi condotti sui porti pugliesi e sul loro patrimonio liturgico devozionale indicano le modalità di un'integrazione esegetica di oggetti, immagini e fonti liturgiche all'interno di circuiti e reti istituzionali.

L'*unicum* mediterraneo composto dai percorsi devozionali di Cipro che partivano dalle città portuali è un esempio di come i pellegrini possano essere indagati anche come attori di dinamiche locali che si esplicano in marcature simboliche durevoli dello spazio.

Il caso del modello matematico di rilevazione e interpretazione delle strade e degli snodi intermodali dell'area balcanica dimostra l'importanza delle fonti materiali e geo spaziali per la comprensione generale dei fenomeni.

Il terreno complesso delle ricostruzioni messe a punto intorno agli scali della Terrasanta crociata sovrappone storia evenemenziale, narrazioni agiografiche e fondative in un intreccio inestricabile, nel quale proprio i porti sono elementi di passaggio e di trasformazione.

Tale molteplicità di fonti e di approcci interpretativi aspetta uno sforzo di razionalizzazione e di semplificazione, che permetta alle conoscenze storiche di entrare come elemento attivo e positivo negli studi critici più generali e in progetti di valorizzazione sul campo. Persone, pellegrini, viaggiatori, committenti sono il fulcro di ogni indagine e proprio la loro concretezza antropologica conferisce attualità alla ricerca, aprendola alle interazioni con la cultura contemporanea.

Abstract

The rich tradition of historical studies on pilgrims routes and shipping routes still waits for a general methodological framework. This *focus* on ports and port areas draws documentary strategies and hermeneutic perspectives: identifies some elements of a replicable interpretative model (objects, analytic approaches, typologies of sources).

It traces some European historiographical lines, considered as starting points. Four case studies are provided: the ports of Apulia, the devotional pathways in Cyprus inland, a mathematical

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

and geographical model detecting the roads network in the Balkans, landing places along the Eastern coast of the Mediterranean. On this bases an interdisciplinary grid of reading emerges.

Résumé
La complexité des études historiques autour des chemins et des routes de pèlerinage pose aujourd'hui l'exigence de dessiner une méthodologie générale. Ce focus dédié aux ports et aux espaces portuaires contribue à la définition de stratégies documentales et de perspectives herméneutiques. Il identifie les éléments d'un modèle réplicable: objets d'étude, approches interprétatives, typologies de sources. Les principales lignes historiographiques italiennes et européennes sont esquissées et considérées comme point de départ. Quatre cas d'étude, localisés long de l'itinéraire vers Jérusalem, expliquent différentes stratégies de recherche: les ports de *Apulia*, les chemins de dévotion dans l'arrière-pays de Chypre, un modèle mathématique et topologique pour la détection des routes dans les Balkans, les escales sur la côte orientale de la Méditerranée. À partir de ces présupposés, va se définir un cadre interprétatif enrichi par des importants implications interdisciplinaires.

Parole chiave: Metodologia, Medioevo, porti, rotte, pellegrinaggio, Gerusalemme.
Keywords: Methodology, Middle Ages, Harbours, Historical Routes, Pilgrimage, Jerusalem.

Renata Salvarani
Università Europea di Roma
info@renatasalvarani.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 199-214

Note e discussioni
Alessandro ROSSI

Il punto di vista di Caino: l'autocomprensione e la narrazione donatista della repressione costantiniana. Considerazioni a proposito di un recente articolo di É. Fournier

1. *Introduzione*

Caino, vedendo Dio preferire i sacrifici offerti dal fratello secondogenito Abele (Gn 4,3-5), pensò certo – dal proprio punto di vista – di avere buoni motivi per fare quel che fece; allo stesso modo, dal proprio punto di vista, ritenne "esagerata" la punizione di quella colpa (Gn 4,13-14).

Il racconto genesiaco precede da gran tempo la presunta "scoperta" della storiografia moderna: non dovrebbe dunque costituire una sorpresa che il punto di vista del protagonista di un avvenimento possa divergere da quello degli altri [1] e, soprattutto per quel che riguarda la presente riflessione, che il punto di vista di chi venga punito sia ben diverso da quello di chi – dal medesimo giudizio – riceva soddisfazione.

Non è pertanto di particolare novità neppure l'assunzione che quanto i donatisti [2] lamentarono circa le violenze che accompagnarono l'espropriazione di alcune delle

[1] Basti qui riprendere, a puro titolo d'esempio, quanto scriveva Lellia Cracco Ruggini in un lavoro collettaneo che più di vent'anni fa si presentava esplicitamente come un manuale, non certo orientato a presentare "novità metodologiche": «Occorre innanzi tutto essere consapevoli che nessun fatto del passato – quindi, nel nostro caso, dell'antichità – è conoscibile se non attraverso le interpretazioni che il passato stesso ne ha dato… non è in verità possibile fare ricerca storica senza storiografia, ossia senza valutare con attenzione e sottigliezza il filtro attraverso il quale la registrazione di un fatto storico ci è giunta, senza domandarsi quale sia stato, in ogni tipo di fonte di cui s'intende avvalersi, il ruolo svolto dal ripensamento dello scrittore, dagli intenti del compilatore di un documento, dalle richieste dell'eventuale committente, dalla pressione esercitata dalle aspettative e prevedibili reazioni del pubblico cui l'opera è destinata e, più in generale, dalla mentalità dell'epoca e del paese»: L. Cracco Ruggini, *La storia antica oggi*, in Ead. (ed.), *Storia antica. Come leggere le fonti*, Bologna 2000², 9-36 spec. 14. Per chi, come la mia generazione, si sia metodologicamente formato in anni più risalenti, fu di particolare impatto M. Bloch, nel capitolo II della sua *Apologie pour l'histoire ou Métier d'Historien*, pubblicato per la prima volta nel 1949.

[2] Sulla sterminata produzione storiografica sul donatismo rinvio al mio A. Rossi, Muscae moriturae donatistae circumvolant. *La costruzione di identità "plurali" nel cristianesimo dell'Africa Romana*, Milano 2013, 17-76; in questo studio ho offerto anche un quadro complessivo del fenomeno donatista, cui rinvio per ulteriori approfondimenti. Come recenti ricostruzioni di ampio respiro dello stesso fenomeno credo sia opportuno in questa sede segnalare soprattutto i lavori di: C.G. Garcia Mac Gaw, *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, Bordeaux 2008; E. Hermanowicz, *Possidius of Calama. A Study of the North Af-*

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

loro basiliche sia certo marcato dal loro **punto di vista**: così come, del resto, val la pena rammentare che nei principali resoconti di cui disponiamo il **punto di vista** dei narratori, i vescovi cecilianisti Ottato di Milevi e Agostino d'Ippona, abbiano cercato di sminuirne la gravità e soprattutto di attribuirne alle stesse vittime la responsabilità, la colpa.

Che queste operazioni siano state messe in atto dai protagonisti degli avvenimenti e dai loro immediati successori, dunque, è cosa abbastanza scontata; meno scontata ne appare la ripresa da parte di uno storico moderno. Quelle che sottopongo qui al lettore sono le prime considerazioni a caldo suscitate dalla lettura di un recente articolo di Éric Fournier[3], che propone un'esegesi delle fonti relative alla repressione costantiniana del donatismo (317-321) con qualche pretesa di novità, ma viziata da pesanti ipoteche di metodo. Suscita una certa perplessità, infatti, veder attribuire ai soli donatisti la responsabilità delle violenze, motivata con la loro ostinata «resistenza passiva» alle decisioni dell'imperatore: quest'ultimo, animato da buone intenzioni, avrebbe semplicemente sottovalutato la determinazione dei donatisti nel mantenere le proprie posizioni e, con pretesa ingenuità, non avrebbe considerato che dare l'ordine di confisca delle basiliche a soldati che solo pochi anni prima avevano eseguito lo stesso ordine di Diocleziano[4] – dando così avvio alla più feroce delle persecuzioni anticristiane – avrebbe potuto portare a eccessi e violenze di cui egli non dovrebbe perciò essere ritenuto responsabile. L'attribuzione alle vittime della responsabilità di quanto abbiano subito fa certo parte degli strumenti della propaganda e, più avanti, si vedrà come questa strategia sia stata effettivamente impiegata dall'imperatore e dai polemisti di parte cecilianista (e, più in generale, nelle repressioni operate da regimi antidemocratici di ogni tempo e latitudine): dunque non sorprende tanto il trovarla riproposta, quanto piuttosto la pretesa di novità con cui essa viene avanzata; tuttavia, dal punto di vista storiografico, così si finisce con il ricondurre il dibattito indietro nel tempo, quando ancora – almeno fino al XIX secolo – si tentava di dare un'interpretazione in chiave confessionale agli avvenimenti attraverso l'uso di categorie morali e di semplificazioni psicologizzanti[5].

Queste sono solo le prime reazioni suscitate dalla lettura del recente articolo di Éric Fournier, che propone un'esegesi delle fonti relative alla repressione costantiniana del

rican Episcopate at the Time of Augustine, Oxford-New York 2008; A. Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten*, Berlin-New York 2009; B.D. Shaw, *Sacred Violence. African Christian and Sectarian Hatred in The Age of Augustine*, Cambridge 2011; più sintetico G. Whitehouse, *The Scholarship of the Donatist Controversy*, in R. Miles (a cura di), *The Donatist Schism. Controversy and Contest*, Liverpool 2016, 34-53.

[3] É. Fournier, *Constantin et la persécution présumée des donatistes*, Revue des Ètudes Tardo-antiques 7 suppl. 5 (*Canistrum fiscis plenum*: *hommages à Bertrand Lançon*), 2017-2018, 169-185. Il medesimo autore assume posizioni metodologicamente più mature in É. Fournier, *The Christian Discourse of Persecution in Late Antiquity: An Introduction*, in É. Fournier, W. Mayer (a cura di), *Heirs of Roman Persecution: Studies on a Christian and para-Christian Discourse in Late Antiquity*, New York 2020, 1-22, spec. 4-5. Il fatto che le conclusioni ivi contenute siano perfettamente condivisibili non modifica però le mie perplessità sulle scelte metodologiche che ne hanno caratterizzato il raggiungimento, delle quali intendo discutere in questo contributo.

[4] Cfr. *infra,* par. 3.

[5] Sintesi in Rossi, Muscae Moriturae cit., 31-47.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

donatismo (317-321) viziata, come s'è anticipato, da diverse ipoteche pregiudiziali: tale proposta interpretativa merita comunque una disamina critica, offrendo l'occasione di rimettere a fuoco alcune considerazioni a proposito dei contenuti, altre propriamente di metodo.

2. *Il provvedimento repressivo di Costantino (1): genesi e caratteristiche formali*

Subito dopo la sconfitta di Massenzio dell'ottobre 312, Costantino poté annoverare tra i territori da allora sottoposti alla sua autorità tutte le province d'Africa. Fu in questo frangente che egli entrò ufficialmente in contatto con la questione che maggiormente travagliava le Chiese di quelle regioni: un nutrito gruppo di vescovi africani gli indirizzò infatti una supplica, pregandolo di nominare dei giudici per le molte dispute di carattere civilistico che in quella fase interessavano le comunità cristiane d'Africa [6]. È opportuno in questa sede sottolineare la dimensione civilistica delle dispute ivi accennate [7], che evidentemente vertevano sull'attribuzione di proprietà delle basiliche in quelle comunità ove già si contrapponessero due vescovi rivali: nella sostanziale carenza di fonti per questa prima fase dello scisma africano, è presumibile che queste situazioni si presentassero sul territorio "a macchia di leopardo [8]", laddove si verificasse la necessità di consacrazione di un nuovo vescovo e le comunità si dividessero sulle candidature secondo la contrapposizione fra *traditores* e *filii martyrum*.

Convolto nella vicenda, l'imperatore si mosse inizialmente lungo due direttrici: da un lato, egli cercò di individuare una via d'uscita intra-ecclesiastica, convocando prima la commissione episcopale che si riunì a Roma nel 313, poi il concilio di Arles del 314; dall'altro, mise in atto una strategia di accomodamento per mezzo dei donativi imperiali e dell'esenzione dai *munera*, accordati esclusivamente a quei vescovi che avessero confermato la propria comunione con il contestato Ceciliano [9]. Al termine di questi tentativi e dopo aver avocato al proprio giudizio la questione, fra il 316 e il 317

[6] Il testo della supplica è conservato in Opt., *Tract.* 1,22,2: SCh 412, 22. Nel corso del tempo sono stati sollevati dubbi sulla sua autenticità, ma ormai essa è accolta dal consenso degli studiosi: ne ho proposto una disamina più approfondita in A. Rossi, De genere iusto. *Elementi di propaganda costantiniana nella supplica donatista del 313 (Opt. 1,23,2)*, Vetera Christianorum 49, 2012, 117-141 (la citazione nel titolo è erronea: leggasi Opt 1,22,2).

[7] Opt. 1,22,2: SCh 412, 22: *In Africa inter nos et ceteros episcopos contentiones sunt*. Sugli aspetti giuridici della questione cfr. Rossi, De genere iusto cit. 137-138.

[8] È assai probabile che la generalizzazione del conflitto, che avrebbe portato alla costituzione di due Chiese concorrenti, abbia avuto come catalizzatore proprio le modalità attraverso le quali l'imperatore ritenne di rispondere alla sollecitazione rappresentata dalla supplica: rinvio per questa parte alla disamina offerta in A. Rossi, ... ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἣ Καικιλιανὸς ἐφέστηκεν (Eus., *Hist. eccl.* X,7,2: GCS 6/3 NF, 891): *le ripercussioni africane dell'opzione 'cattolica' di Costantino*, in R. Macchioro (a cura di), *Costantino a Milano. L'editto e la sua storia (313-2013)*, Milano 2017, 273-282.

[9] Cito qui, per praticità, secondo la sinossi offerta in appendice nel saggio di N. Lenski, *Imperial Legislation and the Donatist Controversy: from Constantine to Honorius*, in Miles (a cura di), *Donatist Schism* cit., 166-219: si tratta dei documenti 2 e 3 (Eus., *Hist. eccl.* X,6,1 GCS 6/3 NF, 890); 4 (Eus., *Hist. eccl.* X,7,1-2: GCS 6/3 NF, 891). Cfr. S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*, Oxford 2002², 153 e 155. Cfr. anche *Caecilianus 1* (*s.v.*), in A. Mandouze, *Prosopographie Chretiénne du Bas-Empire* I, Paris 1982, 165-175.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Costantino emanò una *lex*, dunque un provvedimento di carattere generale [10] e non un estemporaneo intervento su una singola questione specifica, che comportava la confisca dei luoghi di culto donatisti – con la riattribuzione di quei beni ai cecilianisti – e l'esilio di vescovi [11] che possono essere definiti "dissidenti" soltanto a questo punto della vicenda e dal particolare punto di vista dell'imperatore.

Credo sia necessario insistere sul carattere di questo provvedimento: una *lex* infatti, pur nella fluidità lessicale del diritto tardoantico [12], indica in ogni caso e senza alcun dubbio un provvedimento di carattere generale [13]. Così ne parla Agostino, quando vi fa riferimento come a una *severissima lex* [14], sebbene Fournier finisca con il sottovalutare il sostantivo focalizzandosi solo sul significato piuttosto vago dell'aggettivo *severissima*. È poi oggetto di discussione se questa *lex* corrisponda al provvedimento costantiniano – già ripreso da Costanzo II e infine da Valentiniano I [15] – a cui sembra far riferimento il provvedimento del 17 ottobre 377 [16] emanato da Valente, Graziano e Valentiniano II e conservato in CTh 16.6.2 [17], cui si richiama anche Agostino nella già citata *ep.* 105.

Insisto sul carattere generale della *lex* costantiniana perché a mio avviso ciò comporta di per sé, insieme al riferimento a una pur generica pluralità di liti giudiziarie contenuto nella supplica donatista del 313, la necessità di respingere la dimensione

[10] Sulla politica antiereticale di Costantino cfr. M.V. Escribano Paño, *Creación y límites del discurso heresiológico imperial: rectificaciones, negociaciones y claudicaciones de Constantino*, in R. Fiori, J.-P. Corat, E. Metzger (a cura di), *Inter cives necnon peregrinos. Essays in Honour of B. Sirks*, Göttingen 2014, 181-197.

[11] Per la presenza della riattribuzione delle basiliche e l'esilio dei vescovi vedi *infra*, par. 5.

[12] Cfr. P. Bianchi, Iura-leges. *Un'apparente questione terminologica della tarda antichità. Storiografia e storia*, Milano 2007, 133135.

[13] Così Noel Lenski che nella sua sinossi cataloga questo provvedimento tra gli *Edicta*, aventi carattere generale o almeno regionale: Lenski, *Imperial Legislation* cit., 167 e 204 nr. 39.

[14] Aug., *Ep.* 105,9 (CSEL 34.2, 601).

[15] CTh 16.6.2pr: *sicut lege divali parentum nostrorum Constantini Constanti Valentiniani decreta sunt*. Secondo R. Delmaire [in J. Rougé, R. Delmaire et al., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, 1, *Code théodosien Livre XVI*, Paris (SCh 497) 2005, 343 n.1], invece di Costanzo II si potrebbe intendere Costante e dunque il riferimento potrebbe anche essere ai provvedimenti del 347 (che diedero origine alla *persecutio macariana*).

[16] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 179.

[17] Uno dei dubbi al riguardo consiste nel fatto che CTh 16.6.2 (ripreso parzialmente in CI 1.6.1) prevede la confisca dei beni relativi all'esercizio del culto da parte dei "ribattezzatori", ma non il loro esilio; d'altro canto, in tema di contrasto al donatismo secondo alcuni studiosi il riferimento ai ribattezzatori contenuto in questo provvedimento potrebbe corrispondere a un'inserzione successiva [cfr. F. Pergami, *Clemenza e rigore nei rapporti fra Stato e Chiesa nella seconda metà del IV secolo d.C.*, ora in Id., *Nuovi studi di diritto romano tardoantico*, Torino 2014, 51-63, qui 61-62 (= Atti dell'Accademia Romanistica Costantinana. *In onore di R. Martini* 18, 2012, 409-423), sulla scorta di P.G. Caron, *Ne sanctum baptisma iteretur (CTh 16.6-C 1.6)*, Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 6, 1986, 167-178]. Ritengo tuttavia sensato non escludere definitivamente, seppur solo in via di ipotesi, che tale riferimento potesse trovarsi già nel provvedimento di Costantino: in fondo, la prima definizione allora disponibile per identificare i vescovi della *pars Donati* derivava dall'inchiesta romana del 313 presieduta da Milziade, ove la questione del ribattesimo era stata annoverata tra le motivazioni della condanna di Donato: cfr. Opt. 1,24,1; la questione fu poi nuovamente discussa e normata al concilio di Arles del 314, per cui cfr. il relativo canone in Ch. Munier, *Concilia Galliae, a. 314-a. 506,* Turnhout (CCL 148) 1963 (=2001), 6 e 10-11; J. Limmer, *Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt*, 2 voll., Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2004, vol. 1, 50-58.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

puramente cartaginese delle conseguenze della repressione imperiale che Fournier [18] ricava induttivamente dalla carenza di altre testimonianze oltre alla *Passio Donati* [19], di cui si tratterà più oltre. Qui è doverosa, per completezza, un'ultima considerazione: credo sia abbastanza fuori luogo definire, anche solo induttivamente, il provvedimento di Costantino come «édit d'union postulé par tous les historiens [20]» poiché il problema non è soltanto quello di «présenter une interprétation plus nuancée […] en ce qui a trait à cette persécution présumée [21]», ma che sia necessario riconoscere l'impossibilità di un editto di vera e propria "unificazione" in un contesto nel quale non si erano ancora chiaramente delineate le due Chiese concorrenti [22]. Quale che sia la data della consacrazione di Ceciliano [23], che avrebbe dato origine allo scisma, ancora al momento della supplica del 313 i donatisti non si qualificano come una "Chiesa" chiaramente separata da quella cecilianista: essi scrivono che i conflitti nelle aule giudiziarie si svolgerebbero «tra noi (= i firmatari) e tutti gli altri vescovi [24]» e, se è vero che la supplica viene sottoscritta da un gruppo di presuli che si qualificano come «vescovi della parte di Donato [25]», il significato di *pars* va ancora circoscritto al suo impiego in un contesto giudiziario. Poiché infine al momento della sottoscrizione doveva essere ancora regnante il primo vescovo nominato al posto di Ceciliano, cioè Maggiorino [26], la sostituzione di quest'ultimo con Donato deriva probabilmente dalla sintesi ottaziana che potrebbe avervi introdotto *pars* per condensare le firme di tutti gli altri ricorrenti che, nell'originale, avrebbero dovuto secondo prassi essere riportate una per una.

[18] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 170-178.

[19] *Passio sancti Donati*, ed. F. Dolbeau in AA.VV., Memoriam sanctorum venerantes. *Miscellanea in onore di monsignor V. Saxer*, Città del Vaticano 1992, 251-267. Benché ancora basato sulla precedente edizione settecentesca di L.E. Dupin (*Monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia*, Paris 1700), è utile l'analisi offerta da K. Schäferdiek, *Der* Sermo de passione sanctorum Donati et Advocati *als donatistiches Selbstzeugnis*, in P. Papandreu, W. A. Bienert, K. Schäferdiek (a cura di), *Oecumenica et Patristica: Festschrift für W. Schneemelcher zum 75. Geburstag*, Genf -Stuttgart-etc. 1989, 175-198.

[20] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 71 e 181; si tratta di una posizione decisamente poco diffusa, in realtà, tra gli studiosi, ma ripresa recentemente da J. Wienand, *Religiöse Toleranz als politisches Argument. Konzeptionelle Überlegungen zur konstantinischen Wende*, in M. Wallraff (a cura di), *Religiöse Toleranz. 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, Berlin 2016, 67-100, qui 75.

[21] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 170.

[22] Su questa posizione, sebbene con scarsità di motivazioni, anche lo stesso Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 177 e 179: egli riconduce sensatamente tale suggestione all'influenza della retorica ottaziana. Questo argomento va comunque ulteriormente sfumato: se ancora non si poteva parlare di "unificazione", la retorica imperiale aveva comunque fatto perno sul concetto di *concordia* che può esserne considerato il precursore [cfr. l'*Epistola episcopis per Africam et plebi ecclesiae catholicae* del 321, conservata tra le *Appendici* ottaziane (nr. 9: H. von Soden, H. von Campenhausen, *Urkunden zur Entstehungsgeschichtedes Donatismus*, Berlin 1950, 51-52; Lenski, *Imperial Legislation* cit., 205-206 nr. 43)].

[23] Tradizionalmente collocata nel 311/312, questa datazione è ormai da alcuni decenni considerata troppo bassa: tra le due datazioni alternative proposte, 306/308 e 310/312, a ricevere maggior consenso tra gli storici è la più risalente, proposta in realtà – senza trovare altro seguito fino a tempi più recenti – per la prima volta da C. Baronius, *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, Romae 1588-1607, *ad annum* 306. Per una panoramica cfr. J.S. Alexander, *Donatism*, in Ph.F. Esler (a cura di), *The Early Christian World*, 2 voll., London N.Y. 2000, vol. 2, 952-974; Rossi, Muscae moriturae cit., 87-94.

[24] Opt. 1,22,2: SCh 412, 222: *inter nos et ceteros episcopos* ***contentiones*** *sunt*.

[25] Opt. 1,22,2: SCh 412, 222: […] *et ceteris episcopis partis Donati*.

[26] *Maiorinus 1* (*s.v.*): Mandouze, *Prosopographie Chretiénne* cit., I, 666-667.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

3. *Ingenuità e paternalismo: il curioso Costantino "buon cristiano" di Fournier*

Se l'obiettivo di Fournier consiste, programmaticamente, nel dimostrare che alla repressione costantiniana non possa essere ascritta la dimensione di una vera e propria "persecuzione[27]", le vie scelte per sostenere questa tesi portano a esiti poco convincenti. Per esempio, in un primo momento si richiama la familiarità di Costantino con le idee di tolleranza e di *patientia* che gli sarebbero state trasmesse da Lattanzio[28]: poiché queste sarebbero state in conflitto con il presunto editto "di unione", Fournier ne deduce che sarebbe contradditorio attribuire al medesimo imperatore l'aver ordinato «aux dissidents africains d'intégrer l'église catholique sous peine de répression violente»[29]. Basterebbe qui ricordare, di sfuggita, la macabra fine della moglie Fausta e del figlio di primo letto Crispo, nella crisi dinastica del 326[30], per ammettere che la coerenza morale non sia stata, tra le linee guida dell'imperatore, quella più assiduamente frequentata; quanto alla coerenza rispetto alle istanze di carattere religioso, si rammenti a puro titolo di esempio l'istituzione di un sacerdozio *per Africam* dedicato alla gens Flavia a Cirta, poco dopo la vittoria su Massenzio[31] e probabilmente nello stesso anno del cosiddetto "editto di Milano": Cirta è quella medesima città nella quale l'imperatore "cristiano" finanzierà la costruzione di una basilica destinata ai cecilianisti, che finirà poi al centro di una disputa con i donatisti per la sua attribuzione[32].

Perplessità ancor maggiori suscita la già citata, pretesa ingenuità attribuita a Costantino: secondo Fournier l'imperatore non avrebbe in alcun modo previsto la resistenza dei donatisti alla confisca e riattribuzione delle basiliche[33], sottovalutando la circostan-

[27] In un articolo precedente, in modo più misurato, Fournier ha offerto argomenti decisamente più convincenti sottolineando come i provvedimenti costantiniani – di fatto limitati all'esilio per i vescovi recalcitranti e alla confisca di basiliche – non prevedessero punizioni corporali o condanne a morte, in questo differenziandosi nettamente dalle repressioni precedenti del cristianesimo. Le pene previste avrebbero dunque riconosciuto i vescovi da esse colpiti tra le élites sociali (*honestiores*) del Tardo Antico e sarebbero, comunque, state sempre conseguenti a determinazioni conciliari: cfr. È. Fournier, *Constantine and Episcopal Banishment: Continuity and Change in the Settlement of christian Disputes*, in J. Hillner, J. Enberg, U. Jörg, *Clerical Exile in Late Antiquity*, Frankfurt am Main-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Warszawa-Wien 2016, 47-65. In questo articolo è già presente la distinzione tra «measure of coercion» e «way to enforce decisions» che viene poi posta alla base del rifiuto della qualifica di "persecuzione" all'azione costantiniana: di questo si tratterà più avanti.

[28] Così Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 171-172 sulla scorta di due studi E. Palma Diegeser, citati in nota 8.

[29] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 172.

[30] Cfr. T. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*[2], Chichester 2014, 144-150; si veda anche la lucida sintesi offerta in J. Wienand, *La famiglia e la politica dinastica di Costantino* (*s.v.*), in *Enciclopedia Costantiniana* I, Roma 2013, 23-52 spec. 38-39.

[31] Aur. Vict., *Caes.* 40,26: ed. F. Pichlmayr, Leipzig 1991, 124.

[32] Cfr. l'*Epistola ad Episcopos Numidarum* del 330, conservata tra le *Appendici* di Ottato (nr. 10: von Soden, von Campenhausen, *Urkunden* cit., 53-56; Lenski, *Imperial Legislation* cit., 207 nr. 49).

[33] Anche a questo proposito, la pretesa "ingenuità" di Costantino va confrontata con quanto lo stesso imperatore scrisse nell'autunno 315, dunque ben prima di dare avvio a una sistematica azione repressiva: nella lettera indirizzata al vicario d'Africa Celso (cfr. *infra*, nota 46), dopo aver annunciato la sua intenzione di recarsi in Africa per giudicare personalmente i donatisti egli precisò che costoro non avrebbero potuto *beatitudines martyris* […] *conquirere*, con ciò chiaramente dimostrando di essere a piena conoscenza del significato che la sua azione avrebbe assunto ai loro occhi [questa lettera è conservata tra le *Appendici* ottaziane (nr. 7: von Soden, von Campenhausen, *Urkunden* cit., 34-36; Lenski, *Imperial Legislation* cit.,

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

za per la quale a essere incaricate di portare a esecuzione le decisioni dell'imperatore sarebbero state, sul terreno, le stesse truppe che solo un decennio prima erano state incaricate della persecuzione dioclezianea [34], tra l'altro con la particolare ferocia con cui questa fu condotta dalle autorità provinciali africane. Eppure, per un sovrappiù di prudenza, «les soldats chargés de cette delicate mission l'accomplirent […] prenant toutefois la précaution d'utiliser des gourdins plutôt que leurs épées usuelles» [35]; si tralasci pure la curiosa contraddizione tra la ferocia dei soldati e la precauzione di dotarsi di bastoni al posto delle spade: il problema qui, assai più banale, è che Fournier fraintende completamente il riferimento ai *fustes* contenuto nella fonte da cui attinge, cioè ancora la *Passio Donati*. I *fustes* costituiscono infatti parte integrante dell'armamento dei militari romani quando impiegati in funzioni di ordine pubblico, certificandone il potere di infliggere punizioni: molti di loro si sono fatti ritrarre insieme a questo strumento sulle proprie pietre sepolcrali, rendendo evidente come esso costituisse un ulteriore elemento di prestigio atto a qualificare l'importanza del defunto [36].

Di Costantino sono stati prodotti innumerevoli ritratti, spesso giudicati imbarazzanti dai loro stessi autori a causa della contemporanea plausibilità e contraddittorietà di molti di essi: Edward Gibbon confessò, a proposito dell'azione di Costantino nel di poco successivo conflitto tra Ario e Alessandro di Alessandria, che «il mio primo saggio intorno a questa materia mi disgustò a segno, che gettai tra le fiamme cinquanta fogli di già scritti [37]». Tuttavia l'immagine di un Costantino così ingenuo da non intuire che, in Africa, un provvedimento di confisca dei beni ecclesiastici non potesse non rievocare le modalità di avvio della persecuzione dioclezianea mi pare decisamente ingeneroso nei suoi confronti, rilasciandogli una patente di insipienza che sarà anche funzionale al prosieguo dell'argomentazione di Fournier, ma rimane decisamente irrealistica.

4. *La responsabilità donatista per la violenza delle autorità*

S'è fatto cenno alla pretesa "ingenuità" costantiniana come funzionale alla proposta interpretativa di Fournier: essa costituisce la necessaria premessa all'affermazione

203 nr. 33). Nel 321 lo stesso imperatore, annunciando agli africani la sospensione delle misure repressive e invitandoli alla *patientia*, rivendicò invece alle eventuali vittime della *insolentia* e della *intemperantia* donatiste il titolo martiriale (*maxime cum debeat fides nostra confidere quicquid ab huiusmodi hominum furore patietur martyrii gratia apud deum esse valiturum*: per questa lettera, cfr. *supra* nota 19).

[34] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 178.

[35] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 178; cfr. da ultimo anche N. Lenski, *Constantine and the Cities. Imperial Authority and Civic Politics*, Philadelphia [PA] 2016, 52.

[36] Cfr. J. Coulston, *How to Arm a Roman Soldier*, Bulletin of the Institute of Classical Studies - Supplement 71, 1998 [*Modus Operandi: Essays in Honour of Geoffrey Rickman*], 167-190; M.P. Speidel, *The "Fustis" as a Soldier's Weapon*, Antiquités africaines 29, 1993, 137-149; per un più ampio inquadramento cfr. Id., *Dressed for the Occasion. Clothes and Context in the Roman Army*, in Id., *Heer und Herrschaft im Römischen Reich der Hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 2009, 235-248 [= in M.-L. Nosch (a cura di), *Wearing the Cloak*: *Dressing the Soldier in Roman Times*, Oxford 2012, 1-12].

[37] E. Gibbon, *The Miscellaneous Works of Edward Gibbon. Esquire: With Memoirs of His Life and Writings* I, London 1814², 230: «and so much was I displeased with the first essay, that I committed to the flames above fifty sheets». Il testo è citato secondo un'anonima traduzione ottocentesca: *Memorie intorno alla vita ed alle opere di Edoardo Gibbon scritte da lui medesimo*, Palermo 1838, 142-143.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

della completa responsabilità donatista sia per quanto riguarda le violenze seguite alle confische, sia per quanto riguarda la costruzione narrativa di cui gli storici sarebbero rimasti "finora" inconsapevoli vittime. All'origine di questa influenza si porrebbe la *Passio Donati*, incautamente considerata da molti studiosi, secondo Fournier, come un documento coevo agli avvenimenti che descrive, cioè alla "presunta persecuzione" costantiniana degli anni 317-321 [38]. La composizione di questa *Passio*, che in realtà è un sermone [39] pronunciato assai credibilmente in occasione di una celebrazione liturgica in memoria dei martiri che vi sono un po' confusamente ricordati, è correntemente collocata in prossimità della *persecutio Macariana* che infierì in Africa sotto l'imperatore Costante nel 347 [40]; meno convincente risulta la proposta di collocare la redazione del testo agli inizi del V secolo, fondata sulla possibile omonimia tra uno dei persecutori, il tribuno Marcellino [41], e il *tribunus et notarius* Marcellino che fu incaricato della conduzione della *Collatio* del 411 [42]. Indubbiamente, la costruzione retorica del sermone è

[38] Anche recentemente, comunque, è stata riproposta una datazione al 320: Wienand, *Religiöse Toleranz* cit., 67-78. In ogni caso, la datazione della *Passio Donati* era già stata collocata fra il 340 e il 347 dal suo primo editore: cfr. Dupin, Monumenta vetera cit., premessi a *Sancti Optati Afri Milevitani episcopi De schismate donatistarum libri septem*, Paris 1700, 298 [posizione immutata nell'edizione antwerpina del 1702, 190 (ne esiste anche una parigina datata allo stesso anno), poi riprodotta nella *Patrologia Latina*].

[39] Sarebbe troppo lungo elencare qui tutti gli studiosi evidentemente "non ingenui" che hanno concordato su questa interpretazione del testo: basti qui ricordare l'introduzione dell'editore moderno, F. Dolbeau e, da ultimo, A. Dearn, *Donatist Martyrs. Stories and Attitudes*, in Miles (a cura di), *Donatist Schism* cit., 70-100 spec. 94-96.

[40] Sui problemi di datazione cfr. la sintesi offerta in A. Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit* cit., 263 nota 138. Per una disamina degli avvenimenti cfr. almeno G.A. Cecconi, *Elemosina e propaganda. Un'analisi della 'Macariana persecutio' nel III libro di Ottato di Milevi*, Révue des Études Augustiniennes 36, 1990, 42-66; per una disamina più ampia della *Macariana persecutio* nel quadro delle contemporanee tensioni religiose attorno al Mediterraneo cfr. Rossi, Muscae moriturae cit., 217-224.

[41] Cfr. *Passio Donati* 2 e, verosimilmente, 7: Dolbeau, *Passio* cit., 257-258 e 260-261.

[42] La suggestiva omonimia è stata rilevata in tempi moderni da Maier, *Dossier* cit., I, 202 nota 35, il quale suggerisce con formula dubitativa soltanto che l'inciso *Marcellino tunc tribuno* potrebbe forse costituire di una maliziosa inserzione operata nel V secolo. Fournier (*Constantin et la persecution* cit., 173 nota 14) lamenta che Dolbeau, nella sua edizione critica, abbia scartato questa ipotesi senz'altro commento: essa a mio avviso è semplicemente pretestuosa, poiché il testo presenta una precisa sequenza gerarchica nelle autorità di comando a partire dal *comes*, passando per il *dux*, terminando con il *tribunus* per poi disvelare come in cima a questa catena di comando, messa in moto proprio da Ceciliano, dovesse riconoscersi l'azione del diavolo (*diabolo tamen omnium istorum consiliario existente*). Dunque l'inciso si inserisce perfettamente nel testo, di cui deve aver fatto parte fin dall'origine: d'altronde il Marcellino della *Passio* [*Marcellinus 1* (*s.v.*): Mandouze, *Prosopographie Chretiénne* cit., I, 671; *Marcellinus 3* (*s.v.*): A.H.M. Jones, *The Prosopography of the Later Roman Empire* I, 545] è soltanto un ufficiale di rango intermedio dell'esercito, mentre l'omonimo *tribunus et notarius* che diresse i lavori della *Collatio* era un funzionario di altissimo rango dell'amministrazione civile centrale che agiva *vice Caesaris* [*Flavius Marcellinus* (*s.v.*) *2*: Mandouze, *Prosopographie Chretiénne* cit., I, 671-688; *Flavius Marcellinus 10* (*s.v.*): J.R. Martindale, *The Prosopography of the Late Roman Empire* II, 711-712). Segnalo infine a questo proposito che la possibilità di identificare i due Marcellini era già stata vagliata ed esclusa, semplicemente come del tutto inverosimile, anche dal primo editore della *Passio Donati*, L. Ellies Dupin, fin dalla prima edizione dei suoi *Monumenta vetera* cit., 298. Questa proposta fu comunque riproposta da Otto Seeck in *Anhang zum dritten Bande*, Stuttgart 1921 (seguiti alla pubblicazione del terzo volume della sua monumentale *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Stuttgart 1921[2]), 518 ove si dà per certa l'identificazione, senza tuttavia fornire alcun sostegno al riguardo: senza accoglierne le conclusioni, si limita a darne notizia in nota S. Fialon, *Mens immobilis. Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine (II^e^-VI^e^ siècles)*, Paris 2018, 190 n. 86.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

indirizzata a suscitare l'indignazione e l'orrore degli ascoltatori: programmaticamente, del resto, l'autore indica lo scopo del proprio testo affermando esplicitamente che esso è destinato a rafforzare la capacità di discernimento dei fedeli, affinché non si lascino ingannare dal Nemico che si presenta sotto le mentite spoglie dei *traditores* e delle autorità imperiali che li sostengono [43].

In realtà anche la pretesa ingenuità degli storici moderni, che sarebbero tanto facili a subire l'influenza dalla retorica donatista [44] fino a lasciarsi convincere dell'esistenza di una vera e propria "persecuzione" costantiniana [45], è funzionale nel discorso di Fournier all'affermazione della piena responsabilità donatista per gli esiti sanguinosi dell'iniziativa costantiniana. In primo luogo, la scelta della «désobéissance civile [46]» alla consegna delle basiliche, pur nella piena coscienza della determinazione delle autorità alla loro confisca, costituirebbe un chiaro e cosciente segnale della ricerca di un "martirio volontario" da parte dei donatisti: in questo non ci sarebbe alcunché di nuovo, se si pensa quanto questo tema abbia attraversato il dibattito interno alle Chiese fin dal II secolo. Fin dai tempi della diffusione della Nuova Profezia montanista qualunque forma di martirio, essendo possibile evitarlo, poté essere qualificata come "ricerca volontaria": questa equivalenza però venne posta in essere con valenza negativa solo nei confronti dei martiri rivendicati da una Chiesa rivale, e dunque costituisce più una categoria della teologia e della retorica antiereticale che una categoria storiografica; eppure, fino a tempi abbastanza recenti anche molti storici hanno usato la ricerca attiva del martirio come cartina al tornasole per identificare - in assenza di altre giustificazioni - i martiri "montanisti". Quel che più colpisce, in questa parte della riflessione di Fournier, è lo scivolamento lessicale che lo porta poche righe più sotto a parlare di un Costantino sorpreso da «cette résistance **farouche**»: l'aggettivo, prima ancora di costituire un'argomentazione fallace, finisce così con il postulare la transizione della determinata propensione alla violenza dai militari alle loro vittime, con l'ingenuo Costantino che sarebbe rimasto sconcertato dall'imprevisto esito delle sue determinazioni [47].

Dunque, la "persecuzione" di Costantino altro non sarebbe che la deformazione propagandistica operata da una fonte donatista integra (la *Passio Donati*) e da alcuni altri frammenti conservati in Ottato e Agostino [48], poi accolta acriticamente dagli studiosi. Lasciando al prossimo paragrafo la specifica disamina di questi documenti, vale qui la pena di riflettere ancora sulla presunta "novità" metodologica proposta da Fournier,

[43] Cfr. *Passio Donati* 1: Dolbeau, *Passio* cit., 256-257.

[44] A proposito delle caratteristiche di questa costruzione narrativa cfr. E. Zocca, *Retorica della violenza e violenza della retorica nella letteratura donatista*, in *Cristianesimo e violenza: Gli autori cristiani di fronte a Testi biblici 'scomodi'. XLIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 5-7 maggio 2016), Roma 2018, 305-321.

[45] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 174-175.

[46] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 178.

[47] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 178. Un Costantino, del resto, che per Fournier avrebbe tutt'al più «minacciato» di impiegare la forza contro i dissidenti: Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 183.

[48] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 170.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

cioè sulla necessità per lo studioso di garantirsi una distanza prospettica dalle fonti evitando di lasciarsi influenzare dalle chiavi di lettura degli avvenimenti proprie delle fonti stesse. È così, dunque, che egli ritiene di disvelare la chiave di lettura donatista, tesa ad attribuire a Costantino e ai cecilianisti la responsabilità delle violenze: soprattutto è così che, ritenendosi finalmente libero dalle suggestioni delle fonti antiche, può giungere a sostenere la piena ed esclusiva responsabilità dei donatisti per quelle morti, da qualificarsi come forme di martirio volontario assai più propriamente riconducibili a una ricerca intenzionale e cosciente della morte [49].

"Liberarsi dalla suggestione delle fonti antiche" è un commendevole proposito, per uno storico, e un impegno a mantenere costante la propria vigilanza [50]; se però questa pretesa liberazione si basa sulla mancata disamina di buona parte della documentazione pervenuta, il rischio di offrire interpretazioni per nulla innovative si fa concreto:

> […] poiché è assolutamente chiaro **che nessuno può procurarsi la beatitudine di un martire [se è] di quella genia**, che si manifesta come estranea alla verità della religione e incoerente [51].

> In ordine di successione voi lamentate che sotto Leonzio e sotto Ursacio moltissimi [dei vostri] abbiano subito dei torti, che altri siano stati uccisi sotto Paolo e Macario, che da parte dei loro successori non so quanti siano stati proscritti per un certo tempo. Perché questo dovrebbe avere a che vedere con noi, perché [dovrebbe avere a che vedere] con la Chiesa cattolica? **Tutto quello che rinfacciate l'avete provocato voi**, voi che spontaneamente non avete voluto conservare la pace affidata [in eredità] da Dio, considerando di maggior valore l'eredità di uno scisma rispetto ai precetti insegnati dal Salvatore [52].

> Coloro che non volevano dare ascolto a queste parole con buona disposizione e non vollero devotamente metterle in pratica, se hanno subito qualche punizione – benché essere uccisi sia un male – **sono stati essi stessi causa del proprio male** [53].

[49] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 178: «le texte indique plutôt que la violence fut en grande partie le résultat de la forte résistance des donatistes à la politique de Constantin […], de méme qu'à leur résolution à mourir pour leur cause».

[50] Cfr. *supra*, nota 1.

[51] […] *cumque satis clareat* ***neminem posse beatitudinis martyris eo genere*** *conquirere quod alienum a veritate religionis et incongruum esse videatur*». Il brano è tratto dall'*Epistola ad Celsum vicarium Africae*, conservata tra le *Appendici* di Ottato (nr. 7: von Soden, von Campenhausen, *Urkunden* cit., 34-36; Lenski, *Imperial Legislation* cit., 203 nr. 33) e datata all'autunno del 315: la considerazione dell'imperatore dimostra che già nel 315 egli era cosciente della chiave interpretativa attraverso cui i donatisti avrebbero giudicato e propagandato il durissimo intervento che egli andava minacciando, mentre prometteva di recarsi personalmente in Africa.

[52] Opt. 3,4,12-13: SCh 413, 44-46: *Querelam per ordinem deponitis sub Leontio, sub Ursacio iniuriatos esse quam plurimos, sub Paulo et Macario aliquos necatos, a sequentibus eorum nescio quos ad tempus esse proscriptos. Quid hoc ad nos, quid ad ecclesiam catholicam pertinet?* ***Quicquid obiecistis vos fecistis****, qui pacem a deo commendatam noluistis libenter excipere, cariorem aestimantes hereditatem schismatis quam praecepta proposita salvatoris*.

[53] Opt. 3,6,2: SCh 413, 50: *Hoc qui nec libenter volebant audire nec devote facere voluerunt, quicquid potuerunt pati, si occidi malum est,* ***mali sui ipsi sunt causa***.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

> Infine, richiamando anche certi improbabili morti che tu affermi essere stati uccisi dai nostri: benché tu sia ben piantato nel campo della tua eloquenza, riesci a esagerare in modo sproporzionato il tono del **discorso nel quale vi paragonate ai martiri** [54] …
>
> … tu hai parlato mosso dall'odio e in modo menzognero. L'uomo, cui ti rivolgi (il *tribunus et notarius* Dulcizio) [55] non ha ricevuto l'ordine di farvi morire, ma di correggervi; se lo rifiutate, sarete esiliati affinché non impediate ad altri di correggersi. […] invece questo tribuno al quale tu scrivi, cui è stato delegato il dovere di far rispettare le leggi emanate a favore dell'unità, vuole che tu viva a tal punto da temere che tu stesso ti uccida. Ecco, mettiti bene davanti agli occhi lui e te stesso: egli vuole che tu viva nella pace di Cristo, **tu nel partito di Donato cerchi di ucciderti. Riconosci chi di voi due sia il persecutore** [56].

Come si può osservare dagli esempi proposti, la chiave di lettura che attribuisce ai donatisti la responsabilità dei caduti nelle diverse fasi di repressione (la *Macariana persecutio* della metà IV secolo e quella dispiegatasi dopo la *Collatio* del 411) rifiutando loro la dignità martiriale (fin dal 315) ha, a propria volta, una lunga storia che prende le mosse dallo stesso Costantino, attraversa la narrazione ottaziana e si completa nell'opera agostiniana.

> Nihil sub sole novum nec valet quisquam dicere «ecce hoc recens est» iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos (Eccl 1,9-10).

5. *Il provvedimento di Costantino (2): contenuti*

Non sono tuttavia solo «fragments de revendications donatistes transmis par Optat de Milève et Augustin [57]» a testimoniare della *lex* costantiniana di repressione del donatismo. Se, come si è già visto, CTh 16.6.2 fa esplicito riferimento a tale *lex*, questo dimostra di per sé che tale provvedimento sia realmente stato emanato, lasciando eventualmente incerto quanto di esso sia stato effettivamente conservato nel nuovo dispositivo e quanto vi sia stato implementato [58]; circa la mancata trasmissione del suo testo come prova della improbabile esistenza di un vero e proprio editto di unione alla base della repressione [59], val la pena ricordare almeno cursoriamente che di molti editti antichi è giunta notizia senza che se ne sia conservato il testo e senza che per questo ne

[54] Aug., *Cresc.* 3,46: CSEL 52, 452-453: *Deinde commemorans etiam nescio quos mortuos, quos a nostris dicis occisos, tamquam in campo facundiae tuae positus latissime exaggeras* ***locum, in quo vobis videmini similes martyrum*** *[...]*.

[55] *Dulcitus 2* (*s.v.*): Mandouze, *Prosopographie Chretiénne* cit., I, 330-333; *Dulcitus 1* (*s.v.*): Martindale, *Prosopography* cit., II, 381-382.

[56] Aug., *c. Gaud.* 1,12: CSEL 53, 206-207: *[...] ille quippe, ad quem loqueris, non tale praeceptum accepit ut occidamini, sed ut corrigamini; quod si nolueritis, ne correctionem impediatis aliorum, in exilium mittemini. […] iste autem tribunus ad quem scribis, cui legum pro unitate latarum cura mandata est, usque adeo vult ut vivas, ut timeat ne ipse te occidas. Ecce constitue tibi ante oculos ipsum et te ipsum! Ipse te in Christi pace vult vivere,* ***tu in parte Donati te quaeris occidere: quis vestrum sit tuus persecutor agnosce***.

[57] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 170.

[58] Cfr. *supra* nota 16.

[59] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 177 e 179.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

venga posta in dubbio l'esistenza, in primis per esempio quelli che diedero avvio alla persecuzione dioclezianea.

Agostino tratta a più riprese di questa *lex* in termini che dimostrano la sua conoscenza diretta del provvedimento (non si dimentichi il grande impegno profuso dall'Ipponense nelle ricerche d'archivio: fu lui a recuperare, ad esempio, le notizie circa il concilio di Arles del 314, sconosciuto a Ottato). Da esse si possono desumere con certezza due caratteristiche della *lex* e in primo luogo la confisca dei beni, destinati a essere avocati a favore del patrimonio privato imperiale:

> [Costantino] fu il primo ad emanare una legge contro la vostra parte, affinché fossero confiscati a favore del fisco imperiale i luoghi delle vostre assemblee [60].

> L'imperatore fu il primo in questa causa a stabilire che le proprietà dei soccombenti che avessero ostinatamente opposto resistenza all'unità fossero confiscate a favore del fisco imperiale [61].

> Costantino fu il primo a emanare una legge severissima contro la parte di Donato [62].

In secondo luogo, è attendibile pure la notizia dell'impiego della pena dell'esilio, come si deduce da un'altra testimonianza che consente di datare con precisione anche il provvedimento di revoca delle sanzioni al 5 maggio del 321:

> […] e nell'anno del consolato di Crispo e del secondo di Costantino, al terzo giorno prima delle None di maggio, il medesimo imperatore inviò una lettera al viceprefetto del Pretorio (per l'Africa) Valerio a proposito del condono della pena dell'esilio loro comminata e della necessità di affidarli all'ira del giudizio di Dio […] [63].

Rimane invece effettivamente confinata a fonti di parte donatista la notizia secondo la quale lo stesso Costantino avrebbe ordinato l'esecuzione dei vescovi donatisti scon-

[60] Aug., *ep.* 88,3: CSEL 34/2, 409: *primus contra vestram partem legem constituit, ut loca congregationum vestrarum fisco vindicarentur*. Cfr. anche Aug., *c. litt. Pet.* 2,205: CSEL 52, 130: *Constantinus vobis basilicas iussit auferri*.

[61] Aug., *ep.* 93,14: CSEL 34/2, 458: *ille quippe imperator constituit in hac causa, ut res convictorum et unitati pervicaciter resistentium fisco vindicarentur*. Qualche riga più sopra, nello stesso passo, l'Ipponense definisce l'intervento costantiniano come un *decretum* (cfr. Lenski, *Imperial Legislation* cit., 167: «*Decreta*: imperial judicial decisions, which carried the force of law»), ossia come facente parte di una sentenza intervenuta dopo il suo giudizio nella causa (presumibilmente del 316).

[62] Aug., *ep.* 105,9: CSEL 34/2,601: *tunc Constantinus prior contra partem Donati severissimam legem dedit*. Cfr. infine Aug., *c. litt. Pet.* 2,205: CSEL 52, 130: *Constantinus vobis basilicas iussit auferri, Iulianus restitui: quid horum christianae paci conveniat vultis nosse?*

[63] Aug., *c. Don.* 56: CSEL 53, 158: *[…] et idem imperator ad Valerium vicarium de illorum exsilio soluto, et eorum furore Deo vindici dimittendo, litteras dedit, Crispo et Constantino iterum consulibus, tertio Nonas Maias […]*. Il passo è inserito in una lunga digressione nella quale, avendo finalmente avuto accesso ad alcuni dei documenti escussi alla *Collatio* del 411, Agostino ne ricostruisce puntigliosamente la datazione e la successione cronologica. Cfr. anche Aug., *c. Don.* 54: CSEL 53, 154-156; Aug., *breuic.* 3,40: CSEL 104, 305; *ep.* 141,9: CSEL 44, 242-243; Marcellus, *Capitulatio* 3,548: CSEL 104, 72; Lenski, *Imperial Legislation* cit., 205 n. 42.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

fitti nei giudizi di Roma e Arles ma, anche ammesso che la notizia fosse attendibile [64], essa non potrebbe essere messa in relazione con la *lex* oggetto di questo studio:

> «Certo Parmeniano ardisce perfino lamentare che Costantino abbia dato ordine che fossero condotti al luogo del supplizio coloro che erano risultati soccombenti davanti ai giudici ecclesiastici [65]».

Restano ancora alcune considerazioni: per esempio, secondo la *Passio Donati* la confisca delle basiliche sarebbe stata finalizzata alla loro immediata riattribuzione ai cecilianisti (anzi allo stesso Ceciliano, dato che gli avvenimenti narrati si sarebbero svolti a Cartagine), mentre come si è visto sopra la testimonianza di Agostino parla in due riprese di un loro conferimento al tesoro privato dell'imperatore. Credo tuttavia che questa difficoltà possa essere agevolmente superata, considerando l'incameramento al fisco come veicolo giuridico per la riattribuzione: come ho avuto modo di sostenere altrove [66], a indurre all'irrigidimento l'episcopato e le comunità donatiste non avrebbe potuto essere la semplice confisca – non è conservata alcuna testimonianza di una resistenza a questo proposito in tutto l'impero, al momento delle espropriazioni e delle demolizioni decretate da Diocleziano solo un decennio prima – quanto piuttosto proprio la loro riattribuzione ai cecilianisti. Nel corso del IV secolo, e a mio avviso proprio a partire dalla restituzione degli edifici confiscati da Diocleziano, il possesso delle basiliche venne a costituire una potente "macchina" per la costruzione identitaria delle comunità cristiane: si è del resto già accennato a come la supplica donatista del 313 consenta di verificare come già a quell'altezza cronologica fossero in corso molte dispute in sede civilistica al fine di rivendicare l'attribuzione di questi beni. Quanto a questa restituzione, vale la pena di ricordare che non può essere stato il provvedimento costantiniano a scatenare il conflitto: esso doveva essere già in corso da prima, dall'analogo provvedimento di *in integrum restitutio* varato da Massenzio di cui è rimasta labile traccia in Ottato e Agostino [67], e del quale il provvedimento costantiniano dovrebbe costituire una riconferma dopo la prevedibile *rescissio actorum* determinata dalla proclamazione di Massenzio come usurpatore [68].

[64] Risulta invece dalle fonti che i vescovi donatisti presenti ad Arles abbiano fatto rientro in Africa: cfr. la lettera – del 28 aprile 315 – dei prefetti del Pretorio indirizzata al viceprefetto per l'Africa Eumalio, conservata come *Appendice* dell'opera ottaziana (nr. 8: von Soden, von Campenhausen, *Urkunden* cit., 34; Lenski, *Imperial Legislation* cit., 202 nr. 26).

[65] Aug., *c. ep. Parm.* 1,13: CSEL 51,33: *[…] quin etiam conqueri audet Parmenianus, quod eos Constantinus ad campum id est ad supplicium duci iussit, qui uicti aput ecclesiasticos iudices […]*. Su questo testo cfr. G. Catapano, *La giustificazione dei provvedimenti antidonatisti di Costantino nel primo libro del 'Contra epistulam Parmeniani' di Agostino*, Etica e Politica 16, 2014, 472-486.

[66] Rossi, Muscae moriturae cit., 207-230; A. Rossi, Non lingua, sed causa defecit *(Aug.* CGaud *1,14,15). Declinazioni conflittuali del magistero ambrosiano in terra d'Africa: l'assedio della basilica di Thamugadi*, in c.d.s.

[67] Opt. 1,18,1: SCh 142, 210; Aug., *Breuic*., 3,34: CCSL 104, 301-302; Aug., *ad Don* 17: CCSL 104, 337-338.

[68] Sull'argomento cfr. almeno W. Escribano, *Constantino y la* rescissio actorum *del tirano-usurpador*, Gerión 16, 1998, 307-338; B. Kriegbaum, *Die Religionspolitik des Kaisers Maxentius*, Archivum Historiae Pontificiae 30, 1992, 7-54; S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government (a.d. 284-324)*, Oxford 2000², 44-145; Rossi, Muscae moriturae cit., 132-139.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

6. *Conclusioni*

Un'ultima considerazione di metodo può chiudere questa riflessione: se suscita una certa perplessità veder riesumato tra le "novità" l'antico argomento psicologizzante dell'avidità donatista [69], per la quale il conflitto sarebbe stato scatenato dalla pretesa di aver parte all'assegnazione dei donativi e dei privilegi concessi da Costantino ai vescovi, è interessante come Fournier si muova per correlare questa affermazione con la questione della restituzione delle basiliche.

Il procedimento, sul piano logico-argomentativo, è illuminante:

- in primo luogo, l'attribuzione di benefici e regalie da parte di Costantino avrebbe preceduto le questioni di confisca e riattribuzione delle basiliche [70]: questo può ovviamente essere sostenuto solo accogliendo in termini letterali le fonti filocostantiniane, che intendono evidenziare la generosità dell'imperatore e la sua devota attenzione per i bisogni della Chiesa;
- in secondo luogo, viene operato uno scarto non indifferente, sul piano giuridico, equiparando il riconoscimento di controllo sulle basiliche a un beneficio del patronato imperiale:

> […] les dissidents […] étaient exclus des bénéfices matériels que le patronage impérial comportait, incluant le contrôle des propriétés ecclésiales. […] Constantin […] s'abstint de déployer l'appareil coercitif de l'État pour imposer l'unité religieuse. Il le fit pour confisquer les propriétés, en application de ses mesures de générosité, mais pas dans le but de punir les récalcitrants religieux [71].

Grazie a quest'ultimo passaggio, Fournier ritiene di poter infine sostenere che quella costantiniana non possa essere considerata a tutti gli effetti una "persecuzione": a dimostrarlo, le buone intenzioni dell'imperatore, che non avrebbe avuto «l'intenzione di punire i recalcitranti [72]», la sua incapacità di prevedere la deriva di violenza dei militari, comunque suscitata e fomentata dalle loro vittime, l'ossimorica "feroce resistenza passiva" dei donatisti.

Infine, il lavoro di Fournier sembra caratterizzato da una serie di fallacie logiche:

- *Slippery slope argument* [73] o "argomento della propagazione": «rapprocher l'édit sévère mentionné par Augustin de la persécution présumée des donatistes comme un fait historique revient à accepter leur version des faits, leur revendication d'être victimes de mesures coercitives, dans un contexte hautement polémique [74]». È del resto

[69] Opt., 1,19,1: SCh 412, 210: *Scisma igitur illo tempore confusae mulieris iracundia peperit, ambitus nutrivit, avaritia roboravit*.
[70] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 182-183.
[71] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 183.
[72] Cfr. *supra*, nota 27.
[73] Cfr. https://www.britannica.com/topic/slippery-slope-argument, consultato il 05.01.2019.
[74] Fournier, *Constantin et la persecution* cit., 182.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

interessante come in questo assunto sia contemporaneamente presente una fallacia genetica, basata sull'errore di attribuzione della notizia ai donatisti invece che allo stesso Agostino: dunque, poiché l'informazione proverrebbe dai donatisti, non sarebbe corretto considerarla attendibile (*fallacia ad personam*).

- *Texas sharpshooter fallacy*, o "trappola di Feynman" [75]: avendo sostenuto che – oltre alla *Passio Donati* – "tutte" le fonti che parlano della repressione costantiniana siano di origine donatista, Fournier ha sistematicamente ignorato o sottovalutato le fonti "non donatiste", come lo stesso Agostino.

- *Petitio principii*: poiché Costantino "non può" aver preso una posizione che contrasterebbe con la sua proclamata politica di tolleranza, allora "non può" aver emanato un editto di repressione del donatismo; se dunque vi sono state violenze, la responsabilità va attribuita agli esecutori delle disposizioni imperiali o – ancor meglio! - direttamente alle vittime. "Poiché" l'imperatore non può aver messo in opera un atteggiamento punitivo, "allora" le confische diventano una semplice fase dell'applicazione delle sue misure di generosità.

Occorre infine riprendere una questione lasciata in sospeso all'inizio, quella lessicale: se cioè si possa parlare di una vera e propria "persecuzione" quando si parla del provvedimento costantiniano senza con ciò risultare influenzati dalla propaganda donatista; due ultime considerazioni possono essere formulate a questo riguardo.

In primo luogo, va rilevato che nel lessico giuridico *persecutio* indica l'azione esperita dal proprietario di un bene contro il suo detentore, per rivendicarne il possesso [76]: dunque, l'azione di confisca e riattribuzione delle basiliche, direttamente discendente dal riconoscimento della titolarità della sede episcopale, può essere ricompresa nella categoria giuridica della "persecuzione [77]". L'argomentazione potrebbe sembrare capziosa, se lasciata a sé stessa; va però considerato che anche la repressione di Valeriano [78] e quella di Diocleziano [79] avevano preso inizio dalla confisca dei beni ecclesiastici, per poi presentare un quadro di rapido aggravamento delle sanzioni e della loro applicazione: se dunque i donatisti avessero praticato l'inferenza, ben fondata nella storia recente, che portava a riconoscere nelle confische costantiniane i prodromi di una nuova persecuzione religiosa, del resto subito confermata dalle violenze dei soldati, tacitarli di una mera esagerazione a fini propagandistici è forse eccessivo.

D'altronde, lo stesso imperatore Costantino diede un'interpretazione analoga della propria azione in Africa quando, scrivendo nel 324 ad Alessandro di Alessandria e ad Ario per indurli a sopire le loro divisioni, esordì ricordando loro la propria azione antidonati-

[75] Cfr. G. Smyth, *The AI Delusion*, Oxford 2018, 95-96.

[76] Cfr. A. Berger *persecutio* (*s.v.*) in Id., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, 628.

[77] È esattamente in questi termini, del resto, che Opt., *Tractatus* 2,17,3: SCh 412, 272 definisce l'azione che, prima della sua repentina morte, l'imperatore Giuliano sarebbe stato sul punto di intraprendere su richiesta dell'episcopato donatista, subito dopo avere concesso agli esiliati il diritto di tornare presso le proprie sedi.

[78] Cfr. da ultimo, R. Selinger, *The Mid-Third Century Persecution of Decius and Valerian*, Frankfurt 2002. Della previsione di una confisca dei luoghi di culto cristiani fa fede la *restitutio in integrum contra sententiam* decretata dal figlio Gallieno, per cui cfr. Eus., *Hist. eccl.* 7,13: GCS 6/3 NF, 890.

[79] Cfr. Corcoran, *Empire of Tetrarchs* cit., 179-181 nr. 12.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

sta negli anni precedenti. Riferendosi a quella azione come tesa a ricondurre all'unità le credenze religiose e a restaurare in tal senso «il corpo dell'impero», Costantino dichiara:

> considerando questi problemi, l'uno lo valutavo con il segreto occhio del pensiero, l'altro **cercavo di risolverlo con la forza delle armi dell'esercito**, sapendo che se avessi istituito una comune concordia tra i servi di Dio, in modo conforme ai miei voti, anche le esigenze della cosa pubblica avrebbero tratto giovamento da un mutamento conforme alle pie aspirazioni di tutti [80].

Infine, come dimostrano ripetutamente l'opera di Ottato, quella di Agostino e il verbale della *Collatio* del 411, la contestazione di stampo cecilianista non mise mai in discussione il tenore delle repressioni, ma solo il diritto dei donatisti a rivendicare lo statuto martiriale per i propri caduti: essi, nell'ottica cecilianista, sarebbero stati semplicemente puniti per i loro delitti contro le leggi dello stato e contro quelle divine.

Abstract
Recognizing the point of view of the donatist sources, in one of his articles È. Fournier has given an "innovative" interpretation of Constantine's antidonatist policies denying the persecutory dimension and giving the responsibility of the violence as well as of the hardness of the confiscations and exiles to the Donatists. This thesis is here disputed due to the misleading logics upon which his reasoning is based.

Résumé
En proposant l'application d'une clé d'interprétation qui veut reconnaître le point de vue des sources donatistes, dans un article récent (2018) È. Fournier a proposé une lecture «innovante» de la politique anti-donatiste de Constantine qui nie sa dimension persécutrice et attribue aux donatistes eux-mêmes la faute de la violence et de la rudesse des confiscations et des exils. Cette thèse est contestée ici en vertu des erreurs logiques qui sous-tendent son argumentation.

Parole chiave: Costantino, persecuzione, donatismo, esilio.
Keywords: Constantine, Persecution, Donatism, Exile.

Alessandro Rossi
prof_rossi@yahoo.it

[80] La lettera è conservata in Eus., *v. C.* 2,64-73: GCS 7.1, 74-79; il passo citato si trova in 2,65,2: GCS 7.1, 74 ed è offerto nella traduzione di L. Franco, Milano 2009, 229. Nella versione di Laura Franco, τὸ τῆς κοινῆς οἰκουμένης σῶμα viene reso come «corpo dello Stato», ma questo indurrebbe a pensare che l'azione di forza sarebbe da riferirsi alla guerra appena conclusa contro Licinio: tuttavia mi pare che il contesto, soprattutto nel riferimento immediatamente successivo alla «comune concordia tra i servi di Dio», riconduca senza possibilità di equivoco all'azione antidonatista [cfr. M. Marcos Sánchez, *Echoes of the Great Persecution: Punishment in Constantine's Legislation*, in J. Vilella Masana (a cura di), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y politica en el siglo IV*, Barcelona 2015, 427-437, spec. 434. Questo saggio è particolarmente efficace nel mostrare come l'attività repressiva di Costantino, nel contrasto a scismi ed eresie, si ispirasse senza dubbio ai medesimi strumenti delle politiche di soppressione del cristianesimo messe in atto dai suoi predecessori; cfr. a questo proposito anche C. Humfress, *Roman law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III-VI Centuries)*, in S. Elm, É. Rebillard, A. Romano (a cura di), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Rome 2000, 125-147; M. Escribano Paño, *El edicto de Constantino contra los heréticos: la desviación religiosa como categoría legal*, in Vilella (a cura di), *Constantino ¿el primer emperador cristiano?* cit., 377-392].

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 215-237

Schede bibliografiche

G. Squillace, *Il profumo nel mondo antico. Con la traduzione italiana del «Sugli odori» di Teofrasto*. Nuova edizione aggiornata. Prefazione di L. Villoresi, Olschki, Firenze 2020, XX + pp. 282 con 8 tavole f.t. a colori.

Preceduto da una *Prefazione* del maestro profumiere L. Villoresi e da una *Premessa* dell'A., questa nuova edizione aggiornata propone la traduzione italiana, con testo greco a fronte, dell'opuscolo *Sugli odori* di Teofrasto di Ereso, successore di Aristotele alla guida del Liceo e autore di numerose opere. Il trattato costituisce il primo tentativo di analisi scientifica della natura delle *osmai*, di classificazione degli odori e di studio della composizione dei profumi secondo una *techne* sofisticata. L'*Introduzione* espone le notizie biografiche su Teofrasto e il contenuto del *De odoribus*, che si colloca nella temperie culturale delle conquiste orientali di Alessandro Magno e dei viaggi di esplorazione degli ammiragli Nearco e Onesicrito, con le notizie relative alle regioni esotiche e aromatifere dell'Arabia e dell'India. Mentre la *Parte Prima* del volume, come s'è detto, offre la traduzione italiana con testo greco a fronte del *De odoribus* (pp. 14-59), secondo l'edizione critica di Eigler e Wöhrle, la *Parte Seconda* esplora l'arte della profumeria nel mondo antico, con particolare attenzione al linguaggio tecnico, al legame tra profumo e mito, alla creazione e conservazione dei profumi (pp. 63-72). Segue un'*Appendice documentaria*, in cui sono «raccolti, in traduzione italiana, i passi più significativi sul tema del profumo» (p. 73), divisi per temi e autori: si va da Omero a Eliano, con ampi stralci tratti da Plinio il Vecchio e da Ateneo. A complemento del vasto florilegio, dopo le unità di misura, utili tabelle riassuntive elencano tipologie dei profumi, metodi di estrazione delle essenze, nomi e composizione dei profumi, e così via; non mancano cenni biografici sugli autori antichi presi in esame, cartine geografiche e tavole fuori testo, *Abbreviazioni* e *Bibliografia*. Dettagliati *Indici* (*Indice dei nomi e dei luoghi*; *Indice delle piante, dei profumi e delle sostanze aromatiche*; *Indici delle fonti letterarie ed epigrafiche*) agevolano la consultazione di un preziosissimo repertorio sulla profumeria antica e sull'importanza della dimensione olfattiva nel mondo ellenistico-romano (*Giovanni Antonio Nigro*).

M. Pesce, *Gesù e i suoi seguaci. Identità e differenze*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 283.

«La convinzione che l'assetto ecclesiastico-dogmatico del cristianesimo dei secoli IV-VI (il cristianesimo dei grandi concili) corrisponda fedelmente al Nuovo Testamento e che questo a sua volta riproduca fedelmente il messaggio di Gesù, tende a escludere che una storia del primo

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

cristianesimo sia una imprescindibile necessità conoscitiva» (p. 33). Mauro Pesce ha speso molte delle sue energie di studioso impegnandosi a contrastare appunto questa convinzione, radicata negli ambienti in cui la storia del cristianesimo si basa su un impianto teologico, ma affiorante anche in contesti accademici di matrice laica. Egli raccoglie dunque in questo volume, aggiornati e rielaborati, undici saggi esemplificativi delle sue ricerche, precedentemente pubblicati in italiano o in inglese. I saggi sono suddivisi in tre sezioni: *Certezze e incertezze di Gesù*; *Dopo Gesù*; *Questioni di metodo*.

Dei cinque capitoli che costituiscono la prima parte, il capitolo d'esordio ripercorre le tappe del processo che, a partire dal XVI secolo, ha condotto la storia delle origini cristiane a essere considerata disciplina pienamente storica – processo dialettico, nient'affatto lineare, in taluni casi ancora da giudicarsi incompiuto. Nella medesima direzione si muove il secondo contributo, che riprende il dibattito sul pieno inserimento di Gesù nel suo ambiente giudaico e sulle conseguenze di tale consapevolezza negli studi delle origini cristiane («quando nasce il cristianesimo, visto che Gesù non l'ha fondato? E perché nasce? In che misura il cristianesimo è infedele a Gesù?»: p. 44). Dal riconoscimento della poliedricità del giudaismo del Secondo Tempio emergono l'originalità creativa di Gesù e le conseguenti difficoltà legate ai diversi tentativi di collegarlo con una corrente specifica (enochica, essenica, proto-rabbinica, zelotica etc.). Prendendo le mosse da G. Scholem e da M. Idel, nel terzo capitolo Pesce affronta il tema del misticismo di Gesù – quale affiora soprattutto nei sinottici – e il problema delle fonti, in particolare scritturistiche, cui egli attingeva. Nel quarto capitolo, facendo riferimento al bacino culturale del giudaismo e a un ampio spettro di testimonianze, l'A. esplora i metodi e i tramiti attraverso i quali Gesù poteva aver maturato le sue certezze religiose; si sofferma poi sul modo in cui aveva scelto di comunicarle (*e.g.* preghiera del *Padre Nostro*) e sul fondamentale rapporto con Giovanni Battista. Il capitolo conclusivo della sezione è dedicato all'analisi dei flussi di trasmissione dei detti e fatti di Gesù e all'evidenziazione di pluralità, divergenza e dunque reciproca indipendenza di tali flussi; sondando i processi mnemonici, le modalità di accesso alle informazioni dei testimoni e la loro attendibilità, Pesce affronta il problema della affidabilità dei testi evangelici nonché della possibilità stessa di ricostruire storicamente gli eventi della vita di Gesù.

La seconda parte si apre con un capitolo sui racconti di apparizione *post mortem* di Gesù, esaminati attraverso il filtro dei vangeli di *Luca, Giovanni, Matteo* e *degli Ebrei* e individuati, nella loro sostanziale disomogeneità, quali espressioni di gruppi diversi di ebrei seguaci di Gesù in Gerusalemme, ove non «esisteva un'unica "comunità"» (p. 159). Seguono tre capitoli incentrati su testi evangelici canonici e apocrifi, intesi a mostrarne le specificità. Del *Vangelo di Marco* è esaminata la prospettiva sottesa alla descrizione marciana del rapporto di Gesù con le case, nelle quali egli – a dispetto della sua pratica di vita itinerante – sembra volersi rifugiare con il preciso scopo di sottrarsi al pubblico e di trasmettere ai discepoli insegnamenti di carattere privato. Quanto al *Vangelo di Giovanni* e all'*Ascensione di Isaia*, l'A. mostra come quest'ultimo testo (soprattutto nei capitoli 6-11) sia una fonte essenziale per comprendere alcuni aspetti del quarto vangelo, con il quale condivide il medesimo schema cristologico-cosmogonico: dalla interpretazione giovannea di *Isaia* 6,9-10 (Io 12,41) fino alla stessa concezione cristologica della pre-esistenza di Gesù come *Logos*. Altra fonte importante, con riferimento a Io 8,56-58, sembra essere stata la *Apocalisse di Abramo*, «unico testo che attribuisce ad Abramo la visione del messia negli ultimi tempi» (p. 214). Ancora, attraverso un'analisi del *Vangelo di Giuda* nel suo rapporto con *Giovanni* e i sinottici, Pesce osserva come *Giuda* presupponga gli altri vangeli, che contesta, pur manifestando una relazione profonda con il quarto. Gesù è infatti concepito come un essere soprannaturale tanto in *Giuda* quanto in *Giovanni*, ma in quest'ultimo non vi

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

è opposizione insanabile tra la sua origine e la sua umanità, mentre per il *Vangelo di Giuda* la dimensione umana è un male da cui egli deve essere liberato mediante la morte; inoltre, se in *Giovanni* la salvezza viene da un contatto con il Cristo risorto mediante lo Spirito, in *Giuda* strumento fondamentale di salvezza è la conoscenza.

La terza parte del volume accoglie due capitoli metodologici: nel primo, Pesce precisa che l'interpretazione storica e socio-culturale di un testo non è in contrasto con l'analisi letteraria della sua unità; nondimeno, egli discute i limiti (evidenti soprattutto nello studio di testi protocristiani) delle teorie dell'unità letteraria, che costituisce solo l'organizzazione più superficiale di un testo, finalizzata a «provocare una serie di reazioni mentali nel cervello di chi la utilizza» (p. 250). Nel secondo capitolo, ultimo del volume, a partire da una più ampia esplorazione del rapporto politica/potere/società e in dialogo con le principali risultanze delle ricerche sociologiche (a partire da Durkheim) e antropologiche (*e.g.* T. Parsons), viene focalizzato il rapporto religioni/potere attraverso «alcuni esempi di applicazione di una prospettiva antropologica a testi biblici o a fenomeni e fatti presenti nella Bibbia» (p. 269) (*Laura Carnevale*).

E. Lupieri (a cura di), *I mille volti della Maddalena. Saggi e studi*, Carocci, Roma 2020, pp. 134.

Proseguendo il lavoro iniziato con la pubblicazione di *Una sposa per Gesù. Maria Maddalena tra antichità e post moderno* (Carocci, Roma 2017), Lupieri presenta qui un avanzamento delle ricerche sulla *Reception History* della figura magdalenica. Il volume consta di sette capitoli preceduti da un'introduzione del curatore, in cui la donna è definita «pietra d'inciampo» e ne viene rimarcata l'importanza ai nostri giorni, in quanto vessillo di nuove istanze femministe. Nel I capitolo, B. van Os si focalizza su fonti non cristiane, in particolare Celso e Porfirio, che trasformano la resurrezione di Gesù in *escamotage* per schernire la Maddalena. Il primo sostiene la tesi della sua isteria; il secondo, sovrapponendo la donna di Mt 28,9/Lc 24,10 e Mc 16,9/Lc 8,2, la rende testimone poco attendibile, visti i suoi trascorsi da prostituta «proveniente da qualche infimo villaggio». J.M. Tripp si concentra (II capitolo) sulla cosiddetta disputa delle tre Maddalene, considerando l'arco temporale che va dall'Umanesimo all'Illuminismo e attingendo agli studi di J. Lefèvre d'Étaples, J. Clichtove, M. de Grandval, e J. Fisher. I primi due screditano l'idea di Gregorio Magno, che accomuna la donna alle altre Marie, così da renderla garanzia di redenzione per i fedeli; il terzo e il quarto accusano Lefèvre di mettere in discussione il messaggio di Gregorio e della Chiesa in generale, che perderebbe la sua peccatrice affrancata e il suo esempio più alto di fede. La questione del *Vangelo della moglie di Gesù*, apparentemente un dialogo gnostico di carattere postresurrezionale, è analizzata da D.A. Creech nel III capitolo. Autorevoli studiosi hanno dimostrato che le righe del frammento sono un centone di frasi tratte dal *Vangelo di Tommaso*, onde la "Harvard Theological Review" ne ha sospeso la pubblicazione. Il IV capitolo si apre con riflessioni di J.S. Mastaler sulle spiritualità New Age della Dea e della Natura, che connettono Maria Maddalena, quale contraltare del divino maschile rappresentato da Gesù e legato alla ragione astratta, con la Terra e i cicli naturali. Si ripercorrono quindi le istanze coercitive della Chiesa che, a partire da Gregorio, bollava la donna di Magdala come prostituta peccatrice. Infine, l'accento è posto sulla problematicità etica delle nuove comunità LGBTQ^{+}, che non si riconoscono nelle narrazioni binarie di Dio, proposte tanto dalla Chiesa tradizionale quanto dalle spiritualità New Age della Dea e della Natura. P. Piovanelli (V capitolo) esamina il "viaggio" della Maddalena dalla Galilea all'India. L'*incipit* del suo studio inquadra l'ingresso tardivo della donna di Magdala nel *Vangelo di Marco*, ove pure assume un ruolo di prim'ordine, essendo depositaria del messaggio di Gesù e contrastando la visione lucana del «transfert» (in *Luca* prevale l'idea che Maria Maddalena sia stata guarita dalla posses-

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

sione di sette demoni: la sua devozione sarebbe scaturita da quest'evento). L'autore si sofferma quindi sulla confusione tra la Madre di Gesù e la Maddalena, generata dal "terremoto" mariano, culminato con il Concilio di Efeso (431). Il "viaggio magdalenico" continua toccando India e Tibet. In *Gesù in India*, M. Ghulam Ahmad illustra come Gesù sarebbe sopravvissuto alla crocifissione e fuggito nelle terre orientali proprio con la Maddalena. Su questa linea, lo scrittore francese G. Messadié, nel suo *L'affare Maria Maddalena*, rende la donna di Magdala artefice della fuga di Gesù che, una volta in salvo, racconterà l'accaduto al suo amico Dositeo. Dunque Maria Maddalena, nell'arco di poco più di un decennio, passerà dall'essere «isterica» all'essere «inviata del Signore». Nel VI capitolo J. Via condivide la propria esperienza religiosa, da docente di Nuovo Testamento a prete e vescovo della Mary Magdalene Apostle Catholic Community. Questa comunità segue il rito romano, ma in una prospettiva inclusiva ed egalitaria, che ha portato, tra l'altro, a modificare alcuni lemmi del Credo e al riconoscimento del discepolato di tutte le donne in/di Gesù. L. Eugenio, nell'ultimo capitolo, sottolinea l'abuso perpetrato ai danni di Maria Maddalena che, quale peccatrice redenta, dai Legionari di Cristo è paragonata al loro fondatore, padre Marcial Maciel, accusato di pedofilia, tossicodipendenza ed evasione fiscale: eppure i due non hanno nulla in comune, giacché la donna di Magdala, dopo anni di ingiuste valutazioni, è diventata *apostola apostolorum*, mentre i Legionari di Cristo, anche dopo la morte di Maciel, ne negano i trascorsi (*Nunzio Castano*).

A. Valerio, *Maria Maddalena. Equivoci, storie, rappresentazioni*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 127.

Con questo libro l'A. opera una ricostruzione storica, evangelica, letteraria e artistica della controversa figura di Maria Maddalena, allo scopo di verificare la legittimità e l'attendibilità di certe rappresentazioni della santa all'interno di un tessuto sociale e comunitario in cui vige una logica androcentrica e al fine di promuovere una "rivoluzione ermeneutica" che investe il ruolo della donna dalle origini del cristianesimo ai giorni nostri.

Il lavoro prende avvio dall'analisi del nome che, secondo la tradizione esegetica, confortata dagli studi di alcuni archeologi, sarebbe riferibile al luogo di provenienza della donna, mentre per Origene e Girolamo sarebbe piuttosto un attributo o un soprannome. La Maddalena è una delle poche donne menzionate per nome all'interno dei Vangeli: con ogni probabilità era una discepola di Gesù, Maestro inclusivo capace di costruire importanti relazioni empatiche anche con le donne. Ella è presente tra i dodici in ascolto attivo della parola del Cristo, ai piedi della croce, partecipe delle apparizioni post-pasquali. L'A. sottolinea che il termine *mathetés*, traduzione dell'ebraico *talmid*, privo di corrispettivo femminile, deve considerarsi attribuibile anche alle donne. Nel secondo capitolo, la Maddalena è presentata attraverso la testimonianza dei vangeli gnostici, i quali riconoscono alla donna un ruolo determinante all'interno della comunità apostolica (per esempio come mediatrice tra Gesù e gli apostoli) e di "discepolo prediletto", sovente in conflitto con Pietro. Negli apocrifi la Maddalena, invece, è spesso confusa con le altre Marie dei canonici. Il terzo capitolo è dedicato prevalentemente alla diffusione dell'equivoco, generato da Gregorio Magno, per il quale la Maddalena sarebbe la *peccatrice penitente*, e alle interpretazioni medievali del personaggio, per cui ella sarebbe esempio non solo di mortificazione e povertà, ma anche di amore contemplativo. In età moderna, le scrittrici esaltano il valore dell'esperienza femminile, sicché la Maddalena diventa simbolo di forza, speranza, fede, amore incondizionato e conversione. Il culto della Maddalena sopravvive anche nell'ambito della Riforma: viene infatti recuperato dal tedesco Hermann Bonnus e testimoniato dalle opere di Lucas Cranach il Vecchio, pittore presso la corte di Federico di Sassonia. La Maddalena è un soggetto

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

frequente nella produzione artistica – si pensi a Tiziano e a Georges de La Tour – e nella riflessione teologica controriformista. Il capitolo quinto analizza l'evoluzione del personaggio da manifestazione dell'amore salvifico a coprotagonista della vicenda storica di Gesù: donna tradita per M. Yourcenar, prostituta in cerca di attenzione nel romanzo di J. Saramago, essere umano al quale Gesù restituisce la dignità nella lirica di A. Merini. I romanzi *L'ultima tentazione* di N. Kazantzakis e *Il codice da Vinci* di D. Brown, che hanno ispirato due celebri film, propongono una visione lontana dalle fonti bibliche e storiche, ma suscitano quesiti e suggestioni di grande attualità. Il Concilio Vaticano II e l'ermeneutica critica femminista hanno favorito lo sviluppo di un filone speculativo per il quale la Maddalena avrebbe ricoperto un ruolo essenziale nella nascita del cristianesimo, obliterato dai criteri patriarcali e androcentrici affermati già dagli evangelisti e dagli apostoli. Recentemente papa Francesco ne ha riconosciuto l'importanza elevandone la memoria al grado di festa.

Patrona di diverse categorie (profumieri, parrucchieri, giardinieri), la santa è stata effigiata in numerose opere nelle vesti di mirofora, eremita, prostituta, penitente, soggetto di conoscenza, apostola e predicatrice, immortalata nel ciclo della Passione e nell'incontro col Risorto: compare come soggetto di numerosi pittori (Masaccio, Tiziano, Guttuso) e scultori (Niccolò dell'Arca).

Un ampio apparato iconografico sulla figura agiografica della Maddalena è posto a corredo del sesto capitolo. Chiudono il testo le *Abbreviazioni* e, in luogo della bibliografia, segnalazioni e rimandi alle ricerche più recenti (*Per saperne di più*) (*Maria Addolorata De Francesco*).

R. Penna, *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini*, Carocci, Roma 2020, pp. 247.

La presente monografia di Romano Penna, esegeta sperimentato nello studio del cristianesimo delle origini, dell'inculturazione del Vangelo, di Paolo di Tarso, del suo epistolario e delle cristologie neotestamentarie, scandaglia le scritture neotestamentarie con l'obiettivo di trovarvi tracce di una possibile prima articolazione ministeriale, e di conseguenza l'origine di una divisione fra laicato e clero, con la consapevolezza che la diversificazione, e a volte l'opposizione fra laicato e sacerdozio comune, non compare in maniera esplicita nella predicazione di Gesù di Nazaret e nelle epistole e testi del Nuovo Testamento.

Lo studio è diviso in quattro capitoli: 1. Cristianesimo e religione; 2. Il sacerdozio in ambito greco e romano; 3. La laicità nel cristianesimo nascente; 4. Il sacerdozio nel cristianesimo delle origini. L'A. apre la sua esposizione con una voluminosa *explicatio terminorum* sui concetti moderni di secolarizzazione e laicità, che dobbiamo usare con cautela parlando di periodi in cui tutto era ascrivibile alla sfera del divino, di religione e di fede nella loro comunicazione e distinzione all'interno della religione greca, romana e poi cristiana con riferimento all'uso dei termini nei Padri. Si entra nel vivo dello scritto con un'analisi del vocabolo e dell'identità del sacerdote e del sacerdozio in ambito greco e romano. Contrariamente all'ebraismo, nel quale solo a un'intera tribù e alla sua discendenza, quella di Levi, era delegato il compito di officiare il culto, presso Greci e Romani non esiste un clero, cioè un ceto sacerdotale a se stante come gruppo chiuso ed autorevole con proprie tradizioni. Al contrario il giudaismo ha una gerarchia sacerdotale fortemente strutturata, all'interno della progenie levitica, che va dai semplici inservienti al sommo sacerdote. L'autore si domanda poi se sia possibile parlare di laicità in queste antiche società e analizza le occorrenze del termine *laikòs* nei testi antichi e nelle traduzioni della Scrittura in greco. Lo studio prosegue con l'esame della figura di Gesù di Nazaret che, pur essendo di discendenza davidica e quindi, secondo le nostre categorie, un laico, parla e agisce come se fosse un sacerdote e per giunta al di fuori di tempi e luoghi cultuali. Il suo stesso nome

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Yeshua-Dio salva è rivelato come programma cultuale non dipendente dai sacrifici templari ma dalla sua stessa persona. Segue un'approfondita disamina della vita delle comunità di Gerusalemme, Antiochia, Tessalonica, Corinto, Roma, Filippi, Efeso nel tentativo di ricostruirne l'organizzazione, grazie all'utilizzo delle fonti disponibili. È quindi trattata la vita delle chiese domestiche e la loro interessante vicinanza, in alcuni tratti, alle scuole filosofiche coeve. Il quarto capitolo si apre con una digressione preliminare sull'uso del lessico sacerdotale nel NT. Sono esaminati i testi della Lettera agli Ebrei, la predicazione scritta di Paolo e dei Padri della Chiesa, con una progressiva distinzione e approdo a un sacerdozio ordinato: sono menzionati testi eucologici e canoni conciliari.

Il volume è corredato da un ampio e interessante apparato di note, in cui è elencata una ricchissima bibliografia cui attingere per approfondire argomenti trattati o solo accennati dall'A. Di lettura scorrevole e di facile comprensione, richiede tuttavia una conoscenza di base del cristianesimo antico e del Nuovo Testamento. Conclude l'opera un indice dei nomi degli autori citati (*Mario Caldararo*).

C. Gianotto, A. Nicolotti (a cura di), *Il Vangelo di Marcione*, Einaudi, Torino 2019, pp. 239.

Collocandosi in maniera originale nel contesto degli studi, rilanciati nell'ultimo decennio, sul ruolo giocato dal *Vangelo di Marcione* (qui di seguito Mcn) per la costituzione del canone scritturistico, questo volume consta di due parti: una sezione teorico-metodologica e il testo di Mcn stesso. La prima parte, a sua volta, è distinta in una sezione storica affidata a Gianotto ("Marcione e il suo Nuovo Testamento") e una sezione filologico-critica di Nicolotti ("Marcione e il suo Vangelo"). Gianotto ricostruisce il profilo di Marcione sottolineando come il suo lascito alla storia del cristianesimo risieda non tanto nella riflessione teologica che, avversa com'era all'eredità del giudaismo, non poteva attecchire nella chiesa di Roma, quanto nel peso da lui esercitato sullo sviluppo di «due fenomeni caratteristici: da un lato, l'avvio del processo di formazione del canone delle Scritture cristiane, vale a dire l'identificazione di un elenco chiuso di scritti di riferimento, considerati normativi per tutti; e dall'altro l'attivazione di specifici meccanismi di esclusione per i dissidenti» (pp. VIII-IX). Egli dimostra come la posizione degli studiosi, anche moderni, su Mcn sia sempre stata condizionata dalle affermazioni degli eresiologi, che è essenziale rileggere con coscienza storico-critica: a una analisi ravvicinata, per esempio, appare chiaro come le riflessioni di Tertulliano non inducano automaticamente a concludere che Marcione lavorasse sul *Vangelo di Luca* nella redazione che ci è pervenuta. Alla luce di questa consapevolezza, Gianotto ripercorre la storia degli studi da Semler (1783) a Gramaglia (2017), focalizzandosi in particolare sul ruolo di Harnack, Vinzent e Klinghardt; si concentra sul problema sinottico, sottolineando come non vi siano elementi certi per datare la composizione dei vangeli canonizzati nella forma in cui oggi sono pervenuti; si sofferma quindi non solo sul rapporto fra Mcn e Lc, ma anche sul possibile influsso esercitato da Mcn sulla formazione del "vangelo tetramorfo" (secondo la definizione di Ireneo di Lione).

Nella sezione affidata a Nicolotti vengono illustrate in primo luogo le difficoltà poste da qualsiasi tentativo di ricostruzione testuale di Mcn, che è testimoniato per tradizione indiretta a partire da Tertulliano fino a Yeznik di Koghb. Le fonti principali restano Tertulliano (dal cui *Adv. Marcionem* risulta che circa un quinto di Lc canonico non trova corrispondenze in Mcn, e che molti passaggi indicati come mutilazioni marcionite di Lc sono assenti in Lc, ma presenti in Mt); Epifanio (in cui solo la metà delle citazioni di Mcn rimanda a un testo prossimo al Lc canonico); Adamanzio (che presenta spesso un testo di Mcn più vicino al Mt canonico che a Lc). Nicolotti intende ricostruire un testo interamente leggibile di Mcn, come già aveva fatto

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Klinghardt (integrando cioè le parti non citate dagli eresiologi, ma che verosimilmente o sicuramente erano presenti nell'*euaggelion*). A tale scopo egli adopera la versione di Lc trasmessa dal *Codex Bezae Cantabrigiensis*, il testimone più significativo della cosiddetta "tradizione occidentale" del NT, ancorché molto discusso – come lo stesso Nicolotti ammette – sul piano della correttezza testuale. La scelta è motivata *in primis* dal fatto che diversi indizi associano il testo occidentale al tipo testuale di Mcn; *in secundis* dalla considerazione che raramente i vangeli vengono tradotti su base testuale occidentale (Klinghardt ha utilizzato il Nestle-Aland, 27° edizione). Nicolotti conclude la sezione introduttiva presentando le peculiarità di Mcn e ribadendo, come evidenziato da altri studiosi, che in questo vangelo non paiono riconoscibili gli effetti di un'epurazione intesa a sopprimere passaggi teologicamente scomodi: il materiale mancante rispetto a Lc, infatti, non contiene nulla di inaccettabile per un marcionita, mentre il materiale presente in Mcn sembra a tratti addirittura contraddire la dottrina marcionita. Nella seconda parte del volume, Nicolotti offre al lettore la sua ricostruzione del testo, con traduzione a fronte (intenzionalmente molto letterale, ma sempre scorrevole e piacevole a leggersi) e apparato critico, che rende conto non solo delle varianti di tradizione indiretta, ma anche delle diverse scelte critiche degli editori precedenti. Seguono agili note di commento, utili a inquadrare i diversi episodi presenti in Mcn (*Laura Carnevale*).

M. Dell'Isola, *L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*, Il Pozzo di Giacobbe (Oi Christianoi, Sezione Antica 30), Trapani 2020, pp. 182.

Nella seconda metà del II secolo E.V. fiorì in Asia minore il movimento della "Nuova profezia", poi chiamato "Montanismo" dal nome del suo profeta Montano. Degli oracoli dei profeti di questo movimento non abbiamo altro che poche reminiscenze scritte; pertanto i moderni tentativi di scrivere la storia del movimento hanno dovuto fare i conti con la parzialità delle fonti, tutte interne alla nascente Chiesa cattolica che si avviava a strutturarsi in un modo sempre meno compatibile con esso. Da queste voci ostili si percepisce come il contrasto all'inizio si giocò su un tavolo non prettamente dottrinale, per poi perseguire, con il passare del tempo, un indirizzo sempre più volto alla forzata riconduzione del movimento montanista alla categoria ormai ben formata e stereotipata di "eresia".

È questa una delle conclusioni del lavoro di Maria dell'Isola, la quale riprende in mano l'intero *dossier* montanista, in un dialogo fecondo con gli studiosi che l'hanno preceduta, fornendo anzitutto una traduzione commentata degli oracoli montanisti che ci sono pervenuti e includendo anche quelli che alcuni considerano non autentici perché tardivi (comunque utili per ricostruire il tenore della polemica contemporanea), e commentandoli uno a uno. Dopo aver presentato i testi, l'A. tenta un'analisi complessiva del rapporto fra gli oracoli e i testi scritturistici, quest'ultimi più allusi e ripresi anche involontariamente, piuttosto che citati – lasciando trasparire dalle allusioni non tanto «una intenzionalità esegetica ma piuttosto un fenomeno di trasmissione mnemonica delle immagini letterarie, nella forma di un'assimilazione involontaria ma naturale di un patrimonio culturale sedimentatosi nell'esperienza religiosa collettiva» (p. 116).

Infine, inquadrando tutte le fonti pervenute nel loro contesto e nel loro genere letterario di critica inter-religiosa, con ciò che ne consegue dal punto di vista retorico, ella ricostruisce il quadro di tipizzazione eresiologica del movimento, con tutto il suo tradizionale armamentario di capi d'accusa, usati in maniera cangiante e talvolta anche contraddittoria (arrivando addirittura alla identificazione della figura di Montano con quella, estremamente negativa e già ben nota alla polemica, di Marco il Mago, che in realtà ben poco ha da spartire con Montano). Fino al punto in cui, non prima del IV secolo, alla "Nuova profezia" montanista si addosserà anche

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

l'incredibile accusa di compiere riti eucaristici con farina impastata col sangue di bambini trafitti.

Il fatto che Dell'Isola abbia voluto condurre il lavoro con uno scopo non tanto indirizzato a capire che cosa esattamente fosse il montanismo, ma soprattutto a vedere come le uniche fonti ostili abbiano deciso di presentarlo, ha dato ottimi frutti. In questo modo ella riesce a dire molte cose nuove su un tema sul quale, stante la scarsità delle fonti, poteva sembrare che ci fosse poco altro da aggiungere (*Andrea Nicolotti*).

A Diogneto. Introduzione, testo critico, traduzione e note di commento a cura di F. Ruggiero, Città Nuova, Roma 2020, pp. 176.

"Città Nuova Editrice" inaugura la sua ultima iniziativa editoriale, la collana *Nuovi testi patristici*, diretta da E. Prinzivalli ed E. Castelli, con la pubblicazione di un testo fra i più affascinanti e misteriosi del cristianesimo primitivo: l'*A Diogneto* (= *AD*). Appartenente al genere protrettico, composta in greco da autore anonimo, verosimilmente fra la seconda metà del II secolo e gli inizi del III, l'opera presenta i contenuti della fede cristiana in maniera accessibile a un interlocutore pagano.

L'*Introduzione* è suddivisa in tre capitoli. Nel primo (*Inquadramento storico-letterario*, pp. 7-26) Ruggiero riporta i giudizi (perlopiù favorevoli) degli studiosi sullo scritto, si sofferma sull'utilizzo dell'*AD* nei documenti del Concilio Vaticano II, affronta la questione dell'unità dell'opuscolo, ravvisando una discontinuità tra i capitoli 1-10 e 11-12 e propende, infine, per l'inautenticità degli ultimi due, sulla base di puntuali osservazioni critiche concernenti contenuti e stile. Dopo aver esposto le ipotesi formulate nel corso dei secoli circa l'epoca e il luogo di composizione dell'*AD*, lo studioso lo attribuisce in via cautelativa all'ambiente romano, senza azzardare congetture sull'identità dell'autore e del destinatario, ipotizzando che quest'ultimo occupasse una «posizione piuttosto elevata (…) in seno ai ceti dirigenti dell'Impero romano» (p. 25). Il secondo capitolo (*Guida alla lettura*, pp. 27-62) è rivolto alla disamina degli aspetti retorico-stilistici e dei contenuti del breve scritto, i cui temi principali sono Dio e il suo culto, l'amore vicendevole, la presunta novità del cristianesimo, la necessità di spogliarsi dell'*ethos* pagano, la polemica contro l'idolatria dei Greci e contro la smodata devozione dei Giudei, l'irragionevolezza e l'inganno cui entrambi sono soggetti, il ruolo dei cristiani, posti da Dio al servizio della comunità terrena come l'anima nel corpo (6, 1-3). Gli ultimi capitoli dell'*AD* (7-10) illustrano il piano salvifico di Dio, predisposto per l'umanità sin dalla creazione mediante l'invio del Figlio per la redenzione, il cui accoglimento produce frutti di grazia per mezzo dell'amore di Dio, per Dio e verso i fratelli. Il terzo capitolo dell'*Introduzione* (*Osservazioni critiche*, pp. 63-87) ripercorre le avventurose vicende del manoscritto, dal fortuito ritrovamento al mercato di Costantinopoli a opera di un chierico toscano fra il 1435 e il 1437 sino alla distruzione, avvenuta a Strasburgo nel 1870 nel corso del conflitto franco-prussiano, la storia degli apografi e delle edizioni critiche, per esporre infine i caratteri generali alla base della presente edizione e i passi controversi, con proposte di emendamenti testuali.

Seguono l'edizione critica dell'*AD* e la traduzione italiana con note di apparato, citazioni o allusioni scritturistiche e brevi note di commento al testo. La *Bibliografia* si distingue per la sua rimarchevole completezza (pp. 141-159). Gli *Indici* (scritturistico, dei nomi antichi, delle cose notevoli) impreziosiscono un volume frutto d'intenso lavoro e di notevole accuratezza filologico-testuale (*Giovanni Antonio Nigro*).

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

F. Ghedini, *Giulia Domna. Una siriaca sul trono dei Cesari*, Carocci, Roma 2020, pp. 268.

A quasi quarant'anni dalla prima edizione del suo *Giulia Domna tra Oriente e Occidente*, l'A. pubblica questo nuovo volume, che non è solo una versione aggiornata del precedente, come dichiara nella *Premessa*, ma costituisce l'atto di omaggio verso una donna che non ha pari nel panorama del potere al femminile e che ha segnato per più di un ventennio la storia dell'Impero romano. L'A. ricostruisce la biografia di Domna sulla base della più recente bibliografia e di una rigorosa lettura delle fonti (letterarie, epigrafiche e monumentali), raccontandone la storia fino al tragico epilogo, cercando di «dare un'anima alla protagonista» (p. 15). Passando nuovamente al vaglio la ricca documentazione storica (Cassio Dione, Erodiano, l'*Historia Augusta* etc.) e archeologica (monete, statue, rilievi, iscrizioni, monumenti pubblici e privati), dunque, l'A. fornisce un quadro degli eventi e della società in cui l'imperatrice visse, nel tentativo di ricostruire i tratti salienti della sua complessa personalità, che ha suscitato grande interesse fra gli antichi non meno che fra i moderni.

Il volume consta di sette capitoli che scandiscono la vita dell'Augusta: dalla nascita, tra il 170 e il 174, nella città di Emesa al «matrimonio con uno sconosciuto» (p. 26), il futuro imperatore Settimio Severo; il prestigioso conferimento di numerosi titoli onorifici, da quello di *mater castrorum* a quello, mai attribuito prima ad alcuna donna, di *mater senatus et patriae*; gli scontri con l'ambizioso prefetto del pretorio Gaio Fulvio Plauziano, a cui Severo aveva affidato un pericoloso potere; la vita nella capitale, dove l'imperatore promosse un importante programma di rinnovamento edilizio, cui l'Augusta partecipò con azioni evergetiche e ove nel 204 si celebrarono i fastosi *ludi saeculares* e *honorarii*; il ruolo di intellettuale nel "circolo" culturale che gravitava intorno a lei; la morte del marito dopo lunghi mesi di malattia al termine dell'"ultima campagna" britannica, fino al cruento fratricidio, due drammatici eventi che al dolore aggiunsero la necessità di prendere in mano la situazione. Seguono le vicende successive agli assassinii di Geta e di Caracalla, in cui l'A. immagina Domna come *mater dolorosa*, ormai lontana dal potere, al punto da darsi la morte, forse per inedia, nell'estate del 217, con lo stesso orgoglio e coraggio con cui aveva vissuto. La narrazione prosegue fino all'uccisione nel 235 di Alessandro Severo – figlio di Giulia Mamea e nipote di Giulia Mesa, sorella di Domna – l'ultimo dei Severi, con cui termina anche la storia imperiale delle Auguste venute dalla Siria; infine, l'A. si sofferma sulle emissioni monetali, le statue iconiche, le preziose incisioni e i rilievi che conservano il suo ritratto ufficiale.

Completano la monografia un'utile *Cronologia*; una *Mappa dell'Impero al tempo di Settimio Severo*; due *Alberi genealogici*, rispettivamente di Giulia Domna e di Settimio Severo; una nutrita *Bibliografia*; l'*Indice dei nomi* (di persone, popoli, divinità e personificazioni) e l'*Indice dei luoghi* (*Raffaella Maria Melilli*).

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di san Giovanni*. Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Agnosini, Città Nuova, Roma 2020, pp. 444.

Il presente volume offre la prima traduzione integrale italiana della *Parafrasi del Vangelo di san Giovanni* (= *Parafrasi*), poema epico in esametri composto nel V secolo d.C. da Nonno di Panopoli, autore egizio di lingua e cultura greca. Nell'*Introduzione*, l'A. ripercorre lo *status quaestionis* degli studi sulla «questione nonniana», a partire dalle testimonianze presenti nell'*Antologia Palatina* (*A.P.* IX 198), in Agazia di Mirina e nel *P. Berol.* 10567, il più antico testimone manoscritto delle *Dionisiache*. Allusioni ai carmi di Gregorio di Nazianzo e di Claudio Claudiano e riprese letterarie dell'opera nonniana consentono di collocare, con una certa

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

verosimiglianza, la vita di Nonno in un periodo compreso fra il 400 e il 470 d.C. Agnosini inclina a fissare fra il 428 e il 438 la composizione della *Parafrasi*, influenzata dalla cristologia del Logos di Cirillo di Alessandria, mentre il *terminus post quem* delle *Dionisiache* sarebbe più tardo, all'incirca risalente al triennio 448-450 d.C.

Dopo aver elencato le proposte di identificazione del poeta Nonno avanzate in passato – vescovo di Edessa (Livrea), ovvero abate autore di scolii mitologici (Accorinti) – l'A. dedica ampio spazio al problema della coesistenza di un'opera mitologica e di una cristiana nella produzione letteraria di uno stesso autore. Le ipotesi tradizionali circa l'affiliazione religiosa di Nonno sono discusse con grande equilibrio, al fine di analizzare e valorizzare gli elementi comuni a entrambi i poemi. All'esposizione dei contenuti delle *Dionisiache* e della *Parafrasi*, segue la trattazione dei problemi legati all'autenticità del poema, inserito nella storia del genere letterario della parafrasi biblica, fiorente nell'Oriente greco e nell'Occidente latino fra IV e VI secolo. La *Parafrasi*, aderente alla macrostruttura del modello, ricorre tuttavia a espansioni e aggiunte che la rendono un testo autonomo dotato di una sua specifica identità. Nella composizione del poema, Nonno si è avvalso con notevole libertà del *Commento al Vangelo di san Giovanni* di Cirillo di Alessandria, delle *Omelie* di Giovanni Crisostomo e dei commenti di Teodoro di Eraclea e Teodoro di Mopsuestia, autore della scuola esegetica antiochena avversata da Cirillo.

Il testo greco di riferimento è quello di Scheindler (1881), fatti salvi i canti per i quali siano disponibili edizioni critiche recenziori. La resa italiana conserva lo stile magniloquente dell'originale. Si segnalano le corpose note di commento a pie' di pagina, con indicazione delle varianti adottate. Corredano il volume un'ampia *Bibliografia*, l'*Indice scritturistico* e l'*Indice dei nomi* (*Giovanni Antonio Nigro*).

R. González Salinero, *Potere e conflitto religioso nel nord dell'Africa. Quodvultdeus di Cartagine e i vandali*. Traduzione di Federica Domenica Barreca, Graphe.it, Perugia 2020, pp. 118 (tit. or. *Poder y conflicto religioso en el norte de África: Quodvultdeus de Cartago y los vándalos*, Signifer Libros, Madrid 2002).

Il volume, preceduto da una meditata *Prefazione* del compianto Antonio V. Nazzaro e da un'*Introduzione* dell'A., è la versione italiana, riveduta e aggiornata, di una monografia edita nel 2002 su Quodvultdeus di Cartagine. Amico e discepolo di Agostino d'Ippona, nonché autore di un *corpus* omiletico e letterario di tutto rispetto, Quodvultdeus successe a Capreolo nel 431 sul soglio episcopale cartaginese e testimoniò nei suoi scritti i danni, materiali e spirituali, arrecati dall'invasione vandalica nell'Africa settentrionale. Morì nel 454 a Napoli, esiliato da Genserico pochi mesi dopo la presa di Cartagine.

Nel primo capitolo l'A. ripercorre la storia degli studi su Quodvultdeus e sul suo *corpus* letterario, oggetto di un imponente lavoro di restituzione di opere compiuto nel corso del Novecento da diversi studiosi internazionali (Morin, Braun, Kappelmacher, Simonetti), sul percorso ecclesiastico e sulla formazione intellettuale del presule, sulle sue conoscenze nel campo della letteratura biblica, profana (Sallustio, Cicerone, Virgilio, letteratura ermetica e sibillina) e patristica (Ticonio, Rufino, Girolamo, Orosio). Il secondo capitolo è dedicato alla vita cittadina di Cartagine nella Tarda Antichità, dove la religione cristiana coesisteva con gli antichi culti e spettacoli pagani e con una folta comunità giudaica, oggetto di violente invettive al pari degli eretici ariani. Il terzo capitolo analizza l'insediamento dei Vandali nell'Africa settentrionale e le ripercussioni politiche, socio-economiche, religiose sul clero, sull'aristocrazia fondiaria provinciale, sulla popolazione cattolica. Particolare rilievo è dato alla situazione della Chiesa

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

cattolica alla vigilia della conquista vandalica e alla politica religiosa di Genserico, che mise a dura prova la resilienza della Chiesa con esili, confische di beni e altri provvedimenti. Nel quarto capitolo l'A. illustra le modalità di reazione del clero cattolico alle persecuzioni religiose dei Vandali, in particolar modo per mezzo dello strumento omiletico. Pur condannando l'eresia ariana, Quodvultdeus non istigava i fedeli alla sovversione dell'autorità politica, ma li incitava a restare saldi nella fede cattolica, anche a costo del martirio. La sua predicazione presenta una prospettiva provvidenzialistica, escatologica e millenarista della Storia, assente in Agostino, in cui i Vandali assumono i connotati di «strumento del castigo divino per i peccati commessi» (p. 86) e di precursori della fine dei tempi.

Completano il volume le *Conclusioni*, una ricca appendice iconografica con foto e cartine, le *Fonti*, un'ampia ed esaustiva *Bibliografia*, *Sigle e abbreviazioni* e l'*Indice generale* (*Giovanni Antonio Nigro*).

Sidonio Apollinare, *Epistolario*. Introduzione, traduzione e note a cura di P. Mascoli, Città Nuova, Roma 2021, pp. 372.

In questa sede è presentata la prima versione italiana completa dell'*Epistolario* di Sidonio Apollinare, autore galloromano del V secolo d.C. Nell'*Introduzione* sono illustrate le tappe della biografia e del *cursus honorum*, ricostruite sulla base delle fonti più antiche (un epitafio in endecasillabi faleci di V-VI secolo, le testimonianze di Gennadio e di Gregorio di Tours). Nato da famiglia aristocratica provinciale in una data compresa fra il 430 e il 433, Sidonio sposò Papianilla, figlia di Flavio Eparchio Avito, effimero imperatore d'Occidente (455-456). Onorato del favore imperiale anche da Maggioriano e Antemio, per i quali pronunciò panegirici, Sidonio si ritirò a vita privata dopo il 468 e ritornò in Gallia, ormai in buona parte sotto il dominio visigoto. Successivamente assunse la carica di vescovo di Clermont, nel tentativo di tutelare gli interessi della popolazione alverniate, minacciata dagli invasori goti: morì probabilmente nel 486.

L'*Introduzione* si sofferma sulla produzione letteraria, suddivisa in *Carmina* e in *Epistole*: queste sono ripartite in nove libri, a imitazione dell'epistolario di Plinio il Giovane. L'A. esamina partitamente alcuni temi trattati nel *corpus* epistolare di Sidonio: l'importanza dei legami familiari e dell'amicizia, la descrizione di paesaggi rurali e di ville suburbane, la condivisione dei valori culturali propri della romanità, la circolazione dei testi nella Gallia tardoantica. Degna di nota è l'attenzione prestata agli inserti poetici dell'*Epistolario*, alle opere perdute, al *Fortleben* altomedievale e umanistico di Sidonio, la cui produzione godette di larga fama nella Gallia postromana, come si ricava dagli epistolari di Ruricio di Limoges e di Avito di Vienne. I giudizi dei letterati di età umanistica (Sicco Polenton, Pietro Crinito, Lilio Gregorio Giraldi) furono invece generalmente negativi. Preceduta da una *Bibliografia* e dall'*Elenco delle abbreviazioni*, la traduzione si confronta con successo con le asperità della lingua di Sidonio, autore dallo stile tortuoso e ampolloso, sovente enigmatico, a causa dell'abbondanza di figure retoriche che conferiscono al testo un'impostazione stilistica definita "preziosa" da Loyen. Elemento importante di questa prassi retorica sono i giochi di parole, molto frequenti nelle lettere: si tratta di accostamenti verbali che non sempre è possibile mantenere in un'altra lingua, ma che l'A. si è sforzata di ricalcare tutte le volte che ciò non turbasse l'intelligibilità della traduzione. Il testo critico e la datazione delle lettere sono quelli proposti dallo stesso Loyen (Paris 1970). I puntuali *Indici* (*dei nomi e dei luoghi*, *dei passi citati*, *dei passi biblici*) sono a cura di I. Losito (*Giovanni Antonio Nigro*).

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Severo di Antiochia, *Omelia sulla risurrezione.* Introduzione, traduzione, note e appendici a cura di G. Cattaneo, Città Nuova, Roma 2019, pp. 154.

Severo di Antiochia (465 circa-538) fu un prolifico scrittore e teologo di lingua greca, patriarca di Antiochia fra il 512 e il 518, venerato come santo dalla Chiesa ortodossa siriaca. Distintosi per la strenua opposizione alle dottrine cristologiche del concilio di Calcedonia (451), i suoi scritti, tacciati di monofisismo, furono condannati come eretici dall'imperatore Giustiniano I e da un sinodo costantinopolitano del 536. Ciò portò da un lato alla perdita pressoché totale della sua produzione in lingua originale, dall'altro alla traduzione in siriaco di omelie, lettere, trattati fra il VI e l'VIII secolo. La riscoperta della figura e delle opere di Severo, avviata dall'orientalista Assemani nel XVIII secolo, fu portata a termine da Brooks, Lebon, Graffin, Hespel e da altri studiosi con l'edizione critica delle opere severiane fra i primi anni del XX e del XXI secolo. Il presente volume offre la prima traduzione italiana del testo greco dell'*Omelia* 77 dell'Antiocheno, sopravvissuta integralmente perché tramandata dai mss. sotto il nome di Gregorio di Nissa e di Esichio di Gerusalemme.

L'*Introduzione* ricostruisce minuziosamente il profilo biografico, il pensiero cristologico e le opere di Severo di Antiochia, in particolare gli scritti polemici contro Giovanni di Cesarea e Giuliano di Alicarnasso. L'A. tratta quindi struttura e contenuto, datazione, problemi di attribuzione dell'*Omelia* 77, a carattere esegetico, che ha per tema la risurrezione di Cristo e che tenta di conciliare e spiegare le discrepanze fra i racconti evangelici. Largo spazio è dedicato alla tradizione manoscritta, testimoniata da alcuni codici e frammenti catenari, alle traduzioni in siriaco e in copto, alle edizioni e traduzioni moderne. Lo studioso identifica le fonti dell'*Omelia* 77 nelle *Domande a Marino* di Eusebio di Cesarea, opera appartenente al genere delle *quaestiones et responsiones* sui Vangeli. L'episodio evangelico della risurrezione di Cristo, peraltro, è attestato anche altrove nella superstite produzione severiana. La *Nota bibliografica* è scrupolosamente ordinata per temi.

Integrano il libro due *Appendici*, che riportano un frammento greco di una lettera sulla sepoltura di Cristo e i decreti di condanna di Severo, nonché gli *Indici* (scritturistico, delle opere di Severo citate, di nomi, luoghi e cose notevoli, degli autori moderni) (*Giovanni Antonio Nigro*).

B.D. Ehrman, *Inferno e Paradiso. Storia dell'aldilà*, Carocci, Roma 2020, pp. 290.

Gli studi sulla storia del pensiero, sulla genesi e sulla persistenza delle idee costituiscono un filone di ricerca di grande interesse per gli storici e gli studiosi del cristianesimo antico. In questo caso, l'obiettivo ambizioso dell'A. è la ricostruzione e comprensione delle diverse prospettive sull'aldilà con uno studio diacronico che va dalla Mesopotamia dell'Età del Bronzo all'epoca di Agostino (IV-V secolo d.C.), mediante l'esame di numerosi documenti letterari. All'*Introduzione*, segue un'analisi di testi del cristianesimo primitivo contenenti racconti di visioni dell'aldilà: l'*Apocalisse di Pietro*, la *Passione di Perpetua e Felicita*, gli *Atti di Tommaso*. Nel II capitolo, si indaga il tema della paura della morte nell'*Epopea di Gilgamesh* e nel *Fedone* platonico. Il III capitolo traccia un *excursus* sulla vita dopo la morte in Grecia e a Roma. Partendo dall'*Iliade* e dell'*Odissea*, l'A. rileva il cambio di paradigma intercorso fra il VII secolo a.C. e il I secolo a.C.: da un'esistenza umbratile nell'Ade, uguale per tutti i defunti, si passò alla credenza in un sistema di punizioni e ricompense per le anime, che includeva la possibilità della reincarnazione. Secondo Ehrman, il concetto di retribuzione *post mortem* e d'immortalità dell'anima non sarebbe antecedente ai dialoghi platonici (IV secolo a.C.): d'altra parte, l'A. riconosce la difficoltà dello stabilire in che cosa credessero le masse.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

I capitoli V-VII trattano dell'aldilà nella Bibbia ebraica, della vita ultraterrena e della resurrezione. L'originaria concezione pessimistica giudaica sul destino dell'uomo dopo la morte evolvette a contatto con l'ellenismo, e dalla riflessione sulla teodicea si sviluppò una visione apocalittica, che pose le basi per la dottrina della risurrezione dei morti nel giorno del giudizio. Il libro di Daniele e gli apocrifi intertestamentari giudaici forniscono altrettante attestazioni dell'idea di una resurrezione escatologica collettiva dei giusti e della distruzione dei malvagi.

L'A. ritiene che l'insegnamento gesuano supponesse l'annientamento dei peccatori e la risurrezione dei salvati, «che vivranno per sempre nel regno glorioso di Dio» (p. 152): allo stesso modo, la Geènna riservata ai malvagi di Mt 10,28 consisterebbe nella condanna eterna all'inesistenza (cap. VIII). Con Paolo di Tarso, la prospettiva apocalittico-escatologica del cristianesimo comportò la resurrezione e la glorificazione dei corpi dei fedeli in Cristo, e si affacciò l'idea di uno stadio intermedio dell'anima fra la morte e la resurrezione (cap. IX). Gli ultimi capitoli sono dedicati ai vangeli tardi e all'alterazione del messaggio di Gesù (cap. X), all'aldilà nell'*Apocalisse* di Giovanni (cap. XI), alla vita eterna nella carne (cap. XII), alla fisicità nell'aldilà cristiano (cap. XIII), al purgatorio, alla reincarnazione e all'apocatastasi (cap. XIV). Chiudono il volume un apparato di *Note* divise per capitolo e l'*Indice analitico* (*Giovanni Antonio Nigro*).

E. Elm, N. Hartmann (eds.), *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*, De Gruyter, Berlin 2019, pp. 176.

Il volume raccoglie otto contributi sulla rappresentazione dei demoni nei testi della tarda antichità, presentati in occasione di una conferenza tenutasi nel 2015 a Berlino. Gli autori si propongono di esaminare il ruolo dei generi letterari della letteratura greca, latina e siriaca nel plasmare i modi in cui gli scrittori hanno modellato la loro rappresentazione dei demoni. Nel I capitolo (*Demons and Disease*), curato da C. Markschies, viene dimostrata la relazione causale tra demoni e malattie umane: partendo dagli antichi amuleti magici progettati per scongiurare malattie e passando per l'analisi di alcuni testi filosofici, lo studioso offre un esempio di demoni evocati «in modo positivo per guarire le malattie» (p. 23). Nel II capitolo (*Disease and Healing in Changing World*), A. Weissenrieder affronta il tema dei demoni e della malattia attraverso episodi di esorcismo che hanno luogo durante il ministero di Cristo nella *Vetus Latina*. La studiosa segnala che i traduttori della *Vetus* facevano ricorso a vocaboli che ricordavano descrizioni mediche di disturbi noti e ritiene, pertanto, che gli esorcismi praticati da Gesù siano stati tramandati con il linguaggio della medicina romana. Nel III capitolo (*On Demons in Early Martyrology*), N. Hartmann sostiene che nella maggior parte dei racconti dei martiri le nozioni demonologiche sono completamente assenti e nessun *daimon* malevolo è considerato coinvolto nella persecuzione di un santo. Nel IV capitolo (*Demons of the Underworld in the Christian Literature of Late Antiquity*), E. Grypeou prende in esame la letteratura apocalittica, che dipinge con dettagli cruenti le punizioni che attendono i peccatori nell'aldilà e il ruolo dei demoni nell'infliggere questa sofferenza, con particolare attenzione a due noti testi apocrifi cristiani: l'*Apocalisse di Pietro* e l'*Apocalisse di Paolo*. In questi testi i demoni vengono spesso chiamati "angeli del Tartaro", dettaglio che permette alla studiosa di analizzare specularmente il ruolo degli angeli nella prima demonologia cristiana. Nel V capitolo (*Demons in Early Latin Hagiography*), R. Wiśniewki offre un'utile panoramica del genere agiografico. Qui sono presenti due importanti distinzioni: la presenza dei demoni è attestata in maggiore misura nelle *Vite* dei santi monaci, piuttosto che nelle *Vite* dei vescovi. Il VI capitolo (*Hilarion and the Bactrian Camel*), redatto da E. Elm, si sofferma sulla presenza dei demoni nella *Vita di Ilarione* di Girolamo. Il VII capitolo (*The Ambiguity of the Devil*), di N. Vos, offre un'analisi linguistica di capitoli selezionati

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

della *Vita di Martino* di Sulpicio Severo. L'VIII capitolo (*Demonic Speech in Hagiography and Hymnography*), di S. Lunn-Rockliffe, analizza la presenza dei demoni negli inni liturgici siriaci e greci. Chiude il volume la conclusione redatta da J.N. Bremmer (*Federica Calabrese*).

M.L. Fele, *Le fonti dei* Romana *di Iordanes*. I. *Dalle origini del mondo ad Augusto (*Rom. *I-257)* (Nuova Biblioteca di Cultura Romanobarbarica I), Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2020, pp. XXXV-313.

Il volume costituisce il primo numero di una collana di testi e studi che la SISMEL Edizioni del Galluzzo intende presentare, in diretta prosecuzione della "Biblioteca di Cultura Romanobarbarica" fondata nel 1998 da B. Luiselli, antesignano degli studi su quell'età della storia dell'Occidente (secoli V-VIII), un periodo ormai considerato non come rivolto ad un mondo antico ormai in profondo declino, ma come l'alba di una nuova era che portò alle origini dell'Europa moderna. L'autrice del volume, Maria Luisa Fele, è studiosa ben nota nel campo della storiografia latina di età imperiale, in considerazione dei suoi studi su Floro, le *periochae* di Livio, Rufio Festo. Questa sua pubblicazione analizza le fonti dei *Romana* dello scrittore goto Iordanes, una sorta di storia universale (concepita come successione dei regni o *translatio imperii*), che ha inizio da Adamo per arrivare ai tempi dell'Autore, cioè al 550/551 d.C., ventiquattresimo anno dell'imperatore Giustiniano. In particolare, in *Rom*. 85 Iordanes si sofferma a lungo sulla nascita di Cristo, sottolineando la coincidenza del regno terreno del figlio di Dio con la fondazione augustea dell'impero destinato ad una durata eterna. In questo primo volume (cui seguirà a breve un secondo) la ricerca si spinge fino all'età augustea (*Rom*. 1-257), che vide un regno unificato sia sul versante politico sia su quello religioso. Si tratta di un'opera che peraltro, pur meno studiata dei *Getica*, costituisce un punto di riferimento di notevole importanza nella tradizione del testo di Floro e permette anche di confrontare le altre fonti di Iordanes utili a rivalutare la sua personalità di scrittore. L'A. si sofferma sulle altre fonti dei *Romana*: Rufio Festo, Gerolamo e Marcellino Comes. Iordanes stesso dichiara la pluralità delle sue fonti con la significativa espressione *late sparsa collegimus* di *Rom*. 3; come afferma Fele: «Le notizie desunte dalle varie fonti vengono collegate tra loro e armonizzate dall'autore con interventi più o meno rilevanti, che vanno da singole parole a interi brani» (p. 267). L'opera è dedicata a un tal Vigilio (difficilmente identificabile con il papa che regnò dal 537 al 555), che Iordanes ringrazia per avergli offerto l'opportunità di scrivere l'opera. La narrazione della storia dalla creazione del primo uomo fino all'età di Augusto, che riguarda essenzialmente le vicende dei popoli dominanti, va sicuramente inserita nel filone della storiografia universale, anche se qui è evidente una forte sproporzione tra la storia universale (*Rom*. 7-84) e la storia romana (*Rom*. 87-338): Iordanes, infatti, si dimostra particolarmente interessato alle conquiste territoriali di Roma, senza alcun cenno ai suoi avvenimenti interni, né, tantomeno, come sottolinea ancora Fele (pp. 262-263), agli aspetti socio-economici di quell'epoca della storia.

In una stagione di particolare fervore per gli studi su Iordanes ha visto la luce di recente anche una fondamentale edizione critica con commento filologico-storico dei *Getica*, a cura di A. Grillone, che si è già ampiamente occupato del nostro Autore. A questo lavoro si affianca ora il contributo di M.L. Fele, che presuppone un meticoloso lavoro di raccolta delle testimonianze letterarie, attraverso le quali si sviluppa una narrazione di esemplare chiarezza, pur nella complessità degli argomenti trattati; inoltre, le ricche note che corredano il testo mettono in evidenza una particolare cura nella ricostruzione della bibliografia specifica sull'autore e sull'epoca in cui visse. Il volume coniuga solidità di contenuti ed eleganza editoriale: davvero un buon auspicio per il prosieguo della collana fiorentina in cui è inserito (*Immacolata Aulisa*).

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

F. Gasti, *La letteratura tardolatina. Un profilo storico (secoli III-VII d.C.)*, Carocci, Roma 2020, pp. 287.

Il presente volume, articolato in undici capitoli, dà un quadro completo e aggiornato della letteratura tardolatina, ripercorrendo la sua storia dalla fine del II secolo fino all'età carolingia. Sebbene l'età tardoantica sia compresa fra il 284 e il 565 (dal regno di Diocleziano alla morte di Giustiniano), il termine *Spätantike* indica un periodo culturalmente autonomo rispetto alla letteratura latina, che vede convivere la cultura classica con quella cristiana, mediante un dialogo originale e costruttivo, capace di dar forma ad una nuova letteratura. Tuttavia, questa convivenza non è sempre stata pacifica, e sovente ha conosciuto conflitti che hanno raggiunto il culmine nel V secolo, quando i cristiani da perseguitati diventano persecutori. Nonostante i cristiani nel IV secolo ottengano vittorie significative anche dal punto di vista politico (si pensi alla controversia sull'Ara della Vittoria tra Simmaco e Ambrogio), essi non negano la cultura pagana che sovente è alla base della formazione degli aristocratici. La letteratura cristiana è sensibile alla cultura del proprio tempo e ne riflette gli eventi: dal IV secolo fiorisce una produzione letteraria finalizzata a combattere le eresie, con trattati e lettere pastorali, ma non manca la rielaborazione della cultura classica, mediante la scrittura di opere storiche caratterizzate da una visione provvidenzialistica della storia stessa, che sarà poi ereditata dal Medioevo. Ma la letteratura risponde anche ad altre esigenze, con opere di erudizione, di compendio o di commento dei classici, opere enciclopediche (si pensi a Isidoro di Siviglia) che sintetizzano il sapere di età tardoantica, che darà poi origine alle discipline del trivio e del quadrivio, delle quali si trova traccia già nel *De nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marziano Capella. Non mancano neppure opere di evasione, che rielaborano il repertorio favolistico ed elegiaco della letteratura pagana, anche se non tutti gli autori approvano questi generi, in quanto si pongono il problema del ruolo che la poesia possa avere nella cultura cristiana. La storia letteraria di questo periodo, pertanto, mostra come gli autori cerchino di risolvere la dialettica fra la tradizione classica, riscontrabile nella scuola e nella autorevolezza dei modelli, e la cultura cristiana, che cerca di ritagliarsi uno spazio adeguato nel campo letterario. Chiudono il volume una ricca bibliografia e un indice dei nomi antichi e delle cose notevoli (*Chiara Barbarito*).

Il bambino nelle fonti cristiane (Studia Ephemeridis Augustinianum 154). XLV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 11-13 maggio 2017), Nerbini International, Roma 2019, pp. 430.

La miscellanea raccoglie i numerosi contributi presentati durante il XLV incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana sul tema della concezione dell'infanzia nelle fonti cristiane d'Oriente e d'Occidente, dalle origini agli inizi del VI secolo. L'età infantile, argomento a lungo trascurato dalla storiografia critica, in tempi recenti ha registrato un fiorire di ricerche, progetti interdisciplinari e pubblicazioni, essendo considerata, dal punto di vista della sua rappresentazione, un potenziale indicatore dei mutamenti apportati nella cultura e nelle mentalità dallo sviluppo di concezioni antropologiche proprie del cristianesimo.

I tre saggi raccolti nella *Sessione inaugurale* si configurano come una introduzione generale: E. Zocca, presentando una breve storia degli studi sull'infanzia e, in particolare, su infanzia, cristianesimo e agiografia, richiama molti dei nuclei tematici che vengono sviluppati nello specifico dagli altri autori (il bambino nel pensiero cristiano dei primi secoli, infanzia e Sacre Scritture, infanzia negli apocrifi, infanzia e santità), prima di soffermarsi più propriamente su bambini e santità; L. Canetti ripercorre prototipi, significati e sviluppo di alcuni modelli ricorrenti sia nelle

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

fonti più antiche, compreso il Nuovo Testamento, sia in quelle altomedievali, quali la figura del *puer senex*, dell'*infans loquens*, del bambino divinato (preannunciato da una visione), divinante (profeta in tenera età e/o *post mortem*), posseduto dal demonio, per ognuno dei quali offre una nutrita e dettagliata casistica di esempi; R. Barcellona propone una riflessione sulla condizione di liminalità del neonato, sul valore (talvolta non riconosciuto, se non osteggiato) della maternità nelle sue diverse dimensioni (umana, divina, spirituale) negli apocrifi e nella letteratura tardoantica fino al VI secolo, su tempi e modalità in cui la religione cristiana ha inciso nella riconsiderazione degli atti del dare la vita e del venire al mondo. Pur privilegiando le fonti letterarie, il volume ha un taglio interdisciplinare e accoglie ventisette saggi divisi in cinque sezioni tematiche dedicate a *Martirio e celebrazione*; *Greci e Oriente*; *Cappadoci*; *Canoni*; *Padri Latini*; *Dalla realtà alla metafora*, chiosate da un bilancio finale e tuttavia aperto al prosieguo delle ricerche, *Prospettive.* L'ampiezza dello spazio d'indagine, delle opere e degli autori trattati, la natura multiforme dell'approccio metodologico adottato dagli studiosi rendono poco efficace qualsiasi analisi conclusiva, ma, al contempo, offrono un *bouquet d'échantillons* (p. 422) per ulteriori e proficue piste di indagine (*Angela Laghezza*).

E. Zocca, *Infanzia e santità. Un difficile incontro alle origini del cristianesimo antico* (Sanctorum. Scritture, pratiche, immagini 7), Viella, Roma 2020, pp. 160.

Il volume si inserisce in una fortunata temperie storiografica che da circa un trentennio è impegnata nelle ricerche sulla concezione e sulla rappresentazione dell'infanzia nelle società antiche e, in particolare, nel pensiero cristiano delle origini. Un tema complesso e sfaccettato, che necessita di un approccio multidisciplinare e che, fra i quesiti più stringenti, si interroga intorno a tempi e modalità in cui il messaggio contro-culturale di Gesù e la nascita di una antropologia cristiana possano aver inciso sul cambiamento della visione della *prima aetas*, contribuendo alla nascita del sentimento dell'infanzia inteso in senso attuale.

L'A. ricostruisce i passaggi che hanno portato al consolidarsi del binomio infanzia-santità nell'agiografia tardoantica e medievale, per niente scontato se si considera il giudizio generalmente negativo sull'età infantile espresso nelle Scritture e nella letteratura cristiana delle origini, in linea di massima riconducibile alla natura intrinseca del bambino, alla sua debolezza e alla sua incompiutezza fisica e morale.

L'indagine, ben documentata e circoscritta alle fonti cristiane in latino, si cala nello scorrere delle epoche e nell'evoluzione culturale, dottrinale e teologica dei primi cinque secoli, in ossequio all'assunto che vede sia il concetto di infanzia sia quello di santità come costruzioni sociali fluide, soggette ai mutamenti del contesto spaziale e cronologico in cui sorgono e si radicano.

La trattazione si sviluppa in sei brevi e densi capitoli dedicati a: riportare nella giusta prospettiva storica il rapporto fra Gesù e i bambini, iconicamente rappresentato dal *sinite parvulos venire ad me* riportato dai Sinottici, anche per meglio comprendere l'apparente incongruenza fra il messaggio gesuano e la suddetta concezione sui bambini, condivisa dalla maggioranza degli autori cristiani fra I e V secolo; descrivere il retroterra culturale dell'immaginario cristiano, giudaico, biblico ed extra-biblico, relativo a figli e bambini; precisare le prime attestazioni del termine santità riferito all'infanzia, a partire dalla testimonianza di Paolo, che avrebbe posto le basi per il superamento di quella oggettiva e, al contempo, soggettiva incompatibilità fra i due termini; indagare questo processo di "avvicinamento", che passa attraverso il noto *topos* del *puer senex*, analizzando alcune figure di bambini intorno ai santi e l'infanzia di alcuni santi nelle letterature martiriale e ascetica, per poi illustrare i rari casi di bambini santi

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

– o meglio martiri – presentati dall'agiografia, dall'epigrafia e dalle fonti liturgiche. Il lettore è accompagnato in un percorso articolato che giunge ad un primo momento di svolta nel V secolo: l'A. individua nelle omelie di Leone Magno la testimonianza di un'apertura verso la santità dei bambini, come esito del dibattito teologico sulla Trinità che aveva portato l'attenzione sull'Incarnazione, sull'umanità, quindi sulla nascita e sulla *infantia Christi*. Il volume si conclude con una nutrita bibliografia e gli indici: scritturistico, dei nomi antichi e dei nomi moderni (*Angela Laghezza*).

C. Torre (a cura di), *La Passio dei santi Senatore, Viatore, Cassiodoro e Dominata. Redazioni greche BHG e Novum Auctarium 1622, 1623, 1623c*. Introduzione, testo critico, traduzione, note di commento e indici a cura di C. T. (Φιλοπονία 1), Tab Edizioni, Roma 2020, pp. 141.

La "Tab Edizioni" inaugura la collana Φιλοπονία, diretta da Claudio De Stefani e Gioacchino Strano, con la pubblicazione dell'*editio princeps* delle redazioni greche a noi pervenute della *Passio* che vede protagonisti i fratelli Senatore, Viatore, Cassiodoro e la loro madre Dominata. Il nucleo più antico del testo agiografico è tràdito dal ms. *Chis.* R.VI. 39, ff. 24r-31r, trascritto con ogni probabilità in Calabria alla fine dell'XI secolo (*BHG* e *Nov. Auct.* 1622); la versione più recente è stata tramandata dal monaco messinese Daniele Scevofilace nelle due redazioni del codice *Bruxell. Bibl. Regiae* IV. 459 (*BHG* e *Nov. Auct.* 1623c) e del Menologio *Messan. gr.* 29 (*BHG* e *Nov. Auct.* 1623).

Il lavoro, come sottolinea l'A. nella *Premessa*, è stato sviluppato nel solco delle ricerche del suo compianto maestro, Filippo Burgarella (Università della Calabria); Cristina Torre manifesta grande riconoscenza anche verso Gioacchino Strano, curatore della *Prefazione* al volume.

Segue un'ampia e articolata *Introduzione*, in cui si discutono la genesi e la diffusione del culto di Senatore Cassiodoro, alla luce della questione dello sdoppiamento del personaggio storico, avvenuto in un luogo e in un tempo non precisabili. A partire dagli studi di Delehaye e di Burgarella, l'A. mette in evidenza il processo di amplificazione e di rielaborazione di una tradizione locale di culto riguardante il celebre fondatore del monastero di *Vivarium* Senatore Cassiodoro (ca. 485/490-580), nato nel territorio di Squillace e poi estesosi nella Calabria bizantina. Tale processo comportò la moltiplicazione dei personaggi: a Senatore e Cassiodoro si aggiunsero Viatore e Dominata (forse in virtù di un fraintendimento epigrafico), il cui culto si legò, ad un certo punto, a quello dei Santi Quaranta, soldati convertitisi al cristianesimo e martirizzati nel Lametino. È proprio il Lametino, secondo l'A., il luogo-chiave ove le tradizioni di culto relative a Senatore Cassiodoro da una parte e ai Santi Quaranta dall'altra si sono fuse, sul finire del IX secolo, dando vita alla nuova leggenda agiografica descritta dall'anonimo autore della *Passio*. La studiosa tiene conto del problema della ricezione del culto in ambiti geo-culturali nuovi, come la Sicilia bizantina e normanna, prendendo in considerazione anche testimonianze di carattere liturgico (soprattutto i *Typika*) e innografico, comprese quelle in lingua latina. L'A., quindi, esamina la documentazione manoscritta, giungendo a definire i rapporti tra la versione chigiana e messinese della *Passio*: quest'ultima, con ogni probabilità, è una rielaborazione della prima, da ritenersi più antica.

L'edizione critica della *Passio* è preceduta da: *La tradizione manoscritta*, *Criteri di edizione*, *Lingua e stile*. Il testo è corredato di apparato scritturistico, traduzione a fronte e interessanti note di commento. Il volume si conclude con una ricca *Bibliografia* ragionata e con tre utili *indices*: un *Index graecitatis*, un *Indice dei nomi propri* e un *Indice dei nomi di persona e di luogo menzionati nell'introduzione* (*Raffaella Maria Melilli*).

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

C. Lombardi, L. Silvano (a cura di), *Apocalisse ieri oggi e domani.* Atti della giornata di studio in memoria di Eugenio Corsini (Torino, 2 ottobre 2018), Edizioni dell'Orso, Alessandria 2019, pp. 172.

Il volume, che accoglie gli atti di una giornata di studi torinese dedicata a Eugenio Corsini, offre un'ampia panoramica delle ricerche che hanno unito studiosi di ieri e di oggi nella ricerca su temi apocalittici; è suddiviso in tre sezioni. Alla prefazione dei curatori, contrassegnata dalle indicazioni metodologiche dello stesso Corsini, fautore di un approccio trans-attivo e multidisciplinare all'*Apocalisse*, segue la prima parte, di carattere introduttivo (*L'uomo, l'amico e il collega*), in cui amici e colleghi ricordano un uomo (prima che uno studioso) dotato di un acume critico tale da abbracciare passato e presente.

La sezione centrale del libro (*Lo studioso*) si compone di tre contributi. Il primo, affidato a E. Lupieri (*L'Apocalisse dopo Corsini: un'eredità in evoluzione*), esalta la creatività e il *furor* della ricerca corsiniana che ha condotto verso la storicizzazione dell'*Apocalisse*, e individua Gerusalemme dietro "la prostituta, quella grande". Nel secondo intervento (*La passione di Eugenio Corsini per l'Apocalisse*), in continuità col precedente, C. Mazzucco ripercorre la *querelle* intellettuale tra Lupieri e Corsini su due questioni specifiche: l'interpretazione del sangue della pigiatura in Ap 14,20 e la lettura del raduno di Gog e Magog da parte di Satana in Ap 20,8. Chiude la sezione l'intervento di D. Micalella (*Corsini e l'Utopia degli* Uccelli *di Aristofane*), innestato sulla passione corsiniana per il mondo classico, in particolare per una commedia visionaria e distopica – non distante dagli stilemi criptici del mondo apocalittico – di cui è proposta una lettura politica, a partire da un lavoro di decostruzione filologica.

La terza sezione (*Apocalisse e Apocalittica: ricezione e riscritture*) accoglie sette contributi. L. Silvano (*Apocalisse e apocalittica a Bisanzio: stato degli studi e prospettive di ricerca. Primi appunti*) esplora il mondo bizantino, caratterizzato da vaticini di memoria veterotestamentaria e profetica, e indaga sulle ragioni della scarsa considerazione dei cristiani d'Oriente nei confronti del testo giovanneo, facendo il punto sullo stato degli studi. Segue il saggio di A. Mascia (*Lo specchio di Patmos. L'iconografia dell'Apocalisse nella pittura moderna, tra visione e visionarietà*), che studia la tradizione iconografica del testo, inteso come trattato ecclesiologico e morale, mediante dieci *exempla* (miniature, dipinti, tavole illustrate, xilografie), in cui affiora l'idea di *Apocalisse* come autobiografia di Giovanni. Il terzo intervento, di B. Zandrino (*Campanella: un progetto apocalittico*), esamina gli scritti dello Stilese, incentrandosi sul tema e sul significato della profezia, per cui il profeta – come il buon poeta – diviene portavoce di consigli e ammonimenti divini, interprete di messaggi simbolici. Il contributo di C. Lombardi esamina l'impianto giovanneo nell'Inghilterra elisabettiana e giacomiana (*Allegoria e Storia: l'Apocalisse nel teatro inglese tra Cinque e Seicento*), ove il linguaggio visionario trova terreno fertile. Nei poemi e drammi di Spencer, Marlowe e Shakespeare si ricercano gli effetti di un'impostazione apocalittica, laica e teatrale, nella cultura del tempo. L'esame di un testo moderno è affidato a B. Castiglioni (*L'Apocalisse di Dostoevskij: I* Demoni). Sulla scia dell'*Apocalisse*, Dostoevskij ritrae un affresco a tinte cupe in cui la società russa – vicina al crollo – pare affacciarsi sul baratro del nichilismo, rea di una perversa adorazione dell'industria e della società capitalistica. Nell'articolo successivo (*Una prova di forza. Brahms e l'Apocalisse*), A. Rizzuti approfondisce aspetti del lavoro sinfonico-vocale in sette quadri di Brahms, *Ein deutsches Requiem* (1865-69) e rileva la presenza dell'*Apocalisse* nella sezione conclusiva del *movimento* n. 6 – basata su Ap 4,11 – e nell'intero n. 7 – basato su Ap 14,13. Chiude il volume il contributo di A. Brondino (*Apocalissi postmoderne. Smarrimenti e senso della fine in* Gravity's Rainbow *e ne* Il pendolo di Foucault), che riflette sulle ricadute di questo testo biblico nella recente letteratura

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

"postmoderna": *mistery novels* e *detective stories*, di cui sono esempi le opere di Pynchon e di Eco (*Ismaele Argento*).

F. Zambon, *Metamorfosi del Graal*, Carocci, Roma 2019, pp. 414.

F. Zambon ricostruisce la storia delle metamorfosi medioevali e moderne del grande mito occidentale del Graal: dai racconti di Chrétien de Troyes, alla trilogia di Robert de Boron, sino alla musica wagneriana, all'esoterismo di R. Guénon e J. Evola, concludendo con le "parodie romanzesche" di I. Calvino e U. Eco.

La sua ricerca prende avvio dall'analisi delle origini del mito del Graal e degli aspetti del contesto cavalleresco e cortese in cui nasce e si sviluppa, ricalcandone alcuni tratti peculiari. La disamina parte dai romanzi d'Oltralpe di Chrétien de Troyes e dalla loro diffusione e approda ai testi del de Boron, chiave di volta di un grande "edificio letterario e teologico". L'A. si concentra sull'analisi letteraria di quello che definisce un "*revival* contemporaneo" della leggenda del Graal, che trova ispirazione nel *Parsifal* di Wagner, ma che poi si sviluppa in direzioni diverse e speculari: lo studioso esamina soprattutto la strumentalizzazione che ne fu fatta da parte di cerchie di occultisti all'inizio del Novecento, sino all'elaborazione di *best seller* contemporanei.

L'A. indaga sul personaggio di Tristano, considerato come amante e come narratore delle *Folies*; analizza nel dettaglio i *Lais* di Maria di Francia, componimenti in cui i titoli espressi in più lingue diventano parte della narrazione stessa; prende in esame le opere di Chrétien de Troyes e l'impiego di elementi meravigliosi del mito celtico, per creare un effetto di alterità e fornire all'eroe protagonista lo strumento per la rivelazione della propria identità. Zambon si sofferma, quindi, sul problema della finzione, regolata da leggi e ordinamenti propri, sul personaggio di Dinadan, protagonista del *Tristan en prose* e sulla realizzazione storica che il mitico "tempio del Graal" ebbe nel XIII secolo, la *Sainte-Chapelle* fatta edificare da re Luigi IX nella dimora reale parigina. L'A. analizza poi l'opera completa di Robert de Boron, trilogia in prosa composta dal *Joseph*, dal *Merlin* e dal *Perceval.* Il primo, in particolare, crea una linea di discendenza sacra del Graal, segnando la conclusione della "Grant Estorie" di salvezza iniziata con la Passione di Cristo. Segue una riconsiderazione della figura di Pilato sulla base di alcuni apocrifi, come gli *Acta Pilati*, la *Vindicta Salvatoris* e la *Cura sanitatis Tiberii*: il prefetto di Giudea viene rivalutato rispetto alla concezione latina occidentale, rientrando in un disegno mistico qual è quello della storia del Graal. La parte terza del volume è dedicata al *Parsifal* di Wagner, rappresentazione artistica del futuro. L'ultimo capitolo è dedicato alle *Parodie romanzesche* di Italo Calvino e di Umberto Eco: l'episodio dei cavalieri del Graal nel *Cavaliere inesistente* (1959) di Calvino è il primo vero esempio di caricatura letteraria del mito in età moderna, cui fa seguito il *Pendolo di Foucault* di Eco 29 anni dopo. Chiude il volume una ricca bibliografia (*Federica Calabrese*).

G.M. Vian, *I libri di Dio. Breve storia dei testi cristiani*, Carocci, Roma 2020, pp. 268.

Questo libro costituisce la versione rivista e aggiornata di *Bibliotheca divina*, opera pubblicata per la prima volta nel 2001 da Giovanni Maria Vian per i tipi di Carocci editore.

L'A. ripropone, sebbene in una rielaborazione più breve, una storia complessiva dei testi cristiani e del loro significato nella storia della cultura, dalle origini della Bibbia fino al Novecento, attraverso il confronto con il giudaismo e l'ellenismo, la nascita della filologia cristiana con Origene, Eusebio e Girolamo, il Medioevo tra Oriente bizantino e Occidente latino, la

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

grande stagione umanistica, l'erudizione tra Cinque e Settecento, il rapporto problematico della tradizione culturale cristiana con la modernità.

Dal punto di vista metodologico, Vian, facendo propria la concezione della filologia come disciplina storica che va ben al di là dell'esclusiva critica del testo – una visione alla quale era particolarmente legato anche il compianto Manlio Simonetti, maestro dell'A. –, delinea una storia dei testi cristiani senza perdere mai di vista la determinante influenza esercitata dai differenti contesti cronologici, etnici, culturali e geografici di redazione e circolazione di tali opere.

Chiude il volume una nota finalizzata ad indicare una bibliografia essenziale ma ragionata, che risulta decisamente utile per chiunque voglia avviarsi agli studi cristianistici (*Mario Resta*).

U. Grassi, *Sodoma. Persecuzioni, affetti, pratiche sociali (secoli V-XVIII)*, Carocci, Roma 2019, pp. 206.

Questo libro di Grassi ricostruisce la storia dell'omosessualità nell'Occidente cristiano a partire dalla tarda antichità sino all'età dei lumi. L'indagine è condotta soprattutto sulla base delle fonti criminali: costituti di processi, testimonianze, deposizioni, confessioni, condanne, abiure e descrizioni di esecuzioni capitali. Si tratta di attestazioni dell'intensa attività giudiziaria di controllo e repressione dell'omosessualità, intrapresa in gran parte dell'Europa a partire dal tardo medioevo.

Viene in tal modo tratteggiata una storia sociale e culturale delle trasgressioni sessuali e di genere, caratterizzata dalla discrasia tra le proibizioni prescritte contro gli atti sessuali non procreativi, che rispecchiavano le condanne dottrinali e normative di ambito ecclesiastico e civile nei riguardi dell'omosessualità e sancite a partire dai primi secoli dell'era cristiana, e l'esperienza di vita quotidiana, caratterizzata da tendenze contraddittorie: dalla negoziazione tra ingiunzioni morali e volontà di trasgressione, all'aperta opposizione nei riguardi delle istituzioni e della morale pubblica. Al di là delle vicende dei personaggi noti, l'A. focalizza l'attenzione sulle storie di uomini e donne comuni, poste in rilievo attraverso l'analisi delle fonti processuali ma anche letterarie, le cui vicissitudini si intrecciano con gli sviluppi del controllo istituzionale, assurgendo a rappresentazione simbolica di ogni manifestazione di dissidenza religiosa, politica e sociale.

Sebbene le fonti criminali riflettano soprattutto l'interesse dell'autorità giudiziaria per la 'meccanica' del rapporto sessuale proibito e per le circostanze, attenuanti o aggravanti, che lo avevano accompagnato, l'A., facendo ricorso ai recenti apporti offerti dalla storia delle emozioni, pone in evidenza la vita affettiva e sentimentale degli imputati ambosessi: attaccamenti passionali, amori profondi, odi, gelosie e paure; in tal modo, l'A. ridimensiona il ruolo dei rapporti pederastici nelle manifestazioni dell'omosessualità premoderna e presenta in una narrazione intrecciata l'omosessualità maschile e femminile.

Grassi, infine, rilegge la storia dell'omosessualità in chiave 'globale', ossia alla luce delle relazioni materiali e simboliche intessute dall'Occidente europeo con il resto del mondo: dai rapporti coll'Islam, all'interazione con le culture amerinde, sottomesse con la conquista dell'America. Chiudono il volume una dettagliata bibliografia e l'utile indice dei nomi (*Mario Resta*).

A. Schubert, *Pasto divino. Storia culinaria dell'eucarestia*, Carocci, Roma 2019 (ed. or. München 2018), pp. 227.

Per quanto il pane e il vino siano comunemente identificati come elementi costitutivi ed esclusivi del rito eucaristico, lo studio di A. Schubert dimostra che tali lo sono diventati a partire

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

da un certo periodo storico (dal IV sec. in Oriente e dal IX sec. in Occidente) e per specifiche ragioni.

L'A. ricostruisce la storia culinaria e, quindi, culturale degli 'ingredienti' eucaristici, a partire dalla comunione celebrata nel I sec. col pasto comune – ricalcando il modello del simposio ellenistico –, durante il quale si consumavano i cibi portati da casa e offerti a Cristo e ai poveri.

Il graduale aumento di convertiti al cristianesimo, però, diede avvio al progressivo distacco tra il pasto in comunione e quello rituale e alla 'trasformazione' del pane dei fedeli in pane della Chiesa e, nel corso dei secoli, in pane della professione di fede, poiché agli inizi del XVII secolo i calvinisti introdussero l'uso del pane lievitato, mentre i cattolici e i luterani mantennero l'ostia di frumento.

Ai confini dell'Europa, inoltre, il pane e il vino erano sconosciuti e, perciò, le tradizioni cristiane si 'mescolarono' alle abitudini enogastronomiche locali: acqua, orzo e birra in Scandinavia, vino di mirtilli in Islanda e Groenlandia, riso e vino di palma nel Sud-Est asiatico; una tendenza a cui il Concilio di Trento pose fine, imponendo l'uso esclusivo dell'ostia di frumento e del vino d'uva: gli unici elementi eucaristici ad essere esportati e ammessi anche nelle colonie di America, Africa e Asia.

L'A., infine, dedica parte del suo studio all'analisi di fenomeni più recenti: dal movimento postcoloniale e al conseguente rifiuto della tradizione occidentale del vino e del frumento, alla tendenza di alcune Chiese evangeliche europee di ritornare alle 'origini', ossia reintrodurre la pratica del pasto in comune.

Attraverso la storia culinaria dell'eucarestia, delineata disponendo di un numero limitato di diverse fonti (letterarie, tradizioni locali, aneddoti storici, *etc.*) attinenti soprattutto al cristianesimo latino, l'A. ricostruisce, secondo questa specifica prospettiva, la storia non solo culturale ma anche teologica, dato che non era per nulla evidente come dovesse essere inteso, per esempio, il pane eucaristico: fu anche questo uno dei motivi che condussero allo scisma del 1054 tra Chiesa d'Occidente e Chiesa d'Oriente. Secondo l'analisi dell'A., inoltre, determinate scelte 'eucaristiche' sarebbero influenzate pure dall'antisemitismo, a partire dagli antichi divieti nei riguardi dell'uso del pane non lievitato, fino all'introduzione nel XIX secolo del vino analcolico.

Chiudono il volume la dettagliata bibliografia e gli utili indici dei nomi (*Mario Resta*).

J. Andreu, A. Blanco-Pérez (a cura di), *Signs of Weakness and Crisis in the Western Cities of the Roman Empire (c. II-III AD)* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 68), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2019, pp. 232.

Oggetto di questo volume è l'analisi e l'interpretazione delle trasformazioni cui andarono incontro gli impianti urbani della parte occidentale dell'Impero Romano a partire dalla fine del II secolo d.C. Stando alla documentazione archeologica, epigrafica e giuridica, infatti, è possibile leggere un processo di deterioramento, che, pur non universale, è chiaramente diffuso. Tale processo è più evidente nelle realtà urbane di modeste dimensioni che andarono frequentemente incontro a contrazione, a crisi e in alcuni casi al completo abbandono. Molti edifici pubblici sembrano aver perso il proprio *decus*, un fenomeno seguito da una progressiva privatizzazione degli spazi pubblici; i programmi di monumentalizzazione si riducono bruscamente e la *custodia viarum* all'interno dei centri urbani appare in gran parte abbandonata.

Il testo è organizzato in due sezioni. La prima, di carattere generale, tratta dell'instabilità dei processi urbani nell'Impero occidentale (N. Purcell, 13-24), delle minacce affrontate – in particolare nel territorio spagnolo – (J. Andreu, 25-35), delle risposte a tali minacce da parte imperiale (A. Blanco Perez, 37-45) con la formulazione di un modello delle cause ideologiche

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

e istituzionali dietro la crisi del sistema municipale latino in Spagna (D. Espinosa, 71-80), con due approfondimenti tematici sui proventi dei *vectigalia* (L. Martínez de Morentin, 47-57) e sugli investimenti nella costruzione di acquedotti in Spagna (J. Martínez, 59-70). La seconda parte è dedicata alla presentazione di alcuni casi di studio nella Spagna romana a conforto delle tesi esposte nella prima parte: sul declino di *Sisapo* – La Bienvenida (M. Zarzalejos *et alii*, 83-99), *Carthago Nova* (A. Quevedo, 101-116), *Lucentum* (A. Guilabert *et alii*, 143-161) e *Segobrica* (R. Cebrián, 163-178); sulle dinamiche urbane nella valle dell'Ebro (P. Diarte-Blasco, 117-130), nella Meseta Sur (J.F. Palencia, 131-141) e nella *Iulia Lybica* (C. Carreras *et alii*, 179-190); e sul ruolo delle reti di comunicazione tra centri abitati (L. Brassous, 191-205; A. Carneiro, 207-220). Come conclusione al testo, vi è il solo intervento di carattere letterario (A. Wallace-Hadrill, 223-232) sulla fine della città antica attraverso l'esame dell'opera *De gubernatione Dei* di Salviano di Marsiglia (*Luca Avellis*).

S. Nagel, *Die figürlich gravierten Gläser der Spätantike. Archäometrische und archäologische Untersuchungen*, Verlag Schnell & Steiner GmbH, Regensburg 2020, 2 voll., pp. 672.

L'opera di S. Nagel, basata sulla tesi di dottorato dell'A., ha per oggetto lo studio dei vetri incisi con decorazione figurata ascrivibili alla tarda antichità. La pubblicazione, che consta di due volumi, prende in esame l'intero panorama oggi tangibile a livello internazionale, che viene nuovamente discusso e valutato sulla base di una documentazione uniforme e aggiornata, e – soprattutto – avvalendosi di un approccio multidisciplinare, inclusi dettagliati studi di carattere paleografico e filologico, e di un'intensa attività di laboratorio, con approfondite indagini microscopiche e archeometriche.

Il volume 1 offre una visione d'insieme di questo gruppo di esemplari vitrei, ed è organizzato in due macrosezioni. La Parte 1, contenente una disamina dei vetri incisi "come oggetto di indagini archeometriche", si sofferma su aspetti quali ad esempio le proprietà e la composizione chimica, l'origine delle materie prime, la cui determinazione è avvenuta attraverso analisi isotopiche, e i fenomeni di corrosione e invecchiamento. La Parte 2 pone la ricerca su di un piano squisitamente archeologico. Dopo aver enunciato le tipologie frequentemente citate e le forme dei recipienti vitrei, una ricca sezione è dedicata all'incisione sul vetro. L'accento è posto innanzitutto sull'aspetto tecnologico, per la cui conoscenza si è fatto uso anche di una nuova generazione di microscopi digitali 3D, i quali non si limitano a offrire solo immagini ad alta risoluzione, ma fornendo la scansione tridimensionale della superficie, consentono anche di ottenere misurazioni precise delle incisioni, come anche di determinarne la profondità. Segue una classificazione tipologica dei vetri incisi figurati, distinti in sette gruppi (A-G) su basi stilistiche connesse all'osservazione della resa di alcuni specifici dettagli come, per esempio, gli occhi, i capelli, gli effetti chiaroscurali, le dimensioni delle figure. La sezione successiva si dedica ai vetri incisi con iscrizioni, delineandone il panorama epigrafico con l'inclusione di note di carattere tecnologico e paleografico. A conclusione di questa seconda parte l'autrice si sofferma sulla "difficile questione dell'uso e della funzione dei vetri incisi con decorazione figurata nella società tardoantica". L'accento è posto *in primis* sulla distinzione tra uso presunto e uso effettivo, mettendo in discussione il tentativo di derivare la destinazione d'uso esclusivamente, o quasi, dalla forma del vaso, per poi illustrare quelli che erano gli usi e le funzioni sociali e religiose dei recipienti vitrei, considerati anche nella loro essenza di doni – la pratica del dono, infatti, era largamente diffusa nella tarda antichità – , di oggetto di una vivace produzione di *souvenirs* di viaggio, e di "bene sepolcrale" avente un uso e una funzione sacra.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Il volume 2 contiene il catalogo con le schede analitiche di 373 recipienti e frammenti vitrei incisi, organizzati secondo una suddivisione in quattro macrosezioni basata sui temi iconografici: rappresentazioni profane, rappresentazioni mitologiche, raffigurazioni cristiane, rappresentazioni non identificabili in quanto conservate parzialmente.

L'intera opera, infine, si caratterizza per la presenza di un ricco apparato di illustrazioni, che oltre a mostrare gli esemplari vitrei, riporta anche attività e risultati di laboratorio, nonché per la presenza di tabelle esemplificative sulla composizione chimica dei vetri analizzati, e sulle attestazioni epigrafiche di cui sono testimonianza.

In conclusione, l'opera di S. Nagel, per le informazioni, i dati e il ricco apparato illustrativo, si pone l'obiettivo di offrire una solida base, il più possibile completa, per la ricerca futura, nonostante la consapevolezza della notevole quantità di materiale ancora in attesa di studio e pubblicazione (*Annarita Parise Saraceni*).

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Vetera Christianorum
58, 2021, 239-240

Libri pervenuti in Redazione

Aglietti S., Busch A.W. (a cura di), Ager Albanus: *von republikanischer Zeit zur Kaiservilla / dall'età repubblicana alla villa imperiale*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2020.

Audano S., Cipriani G., (a cura di), *Aspetti della fortuna dell'antico nella cultura europea*. Atti della sedicesima giornata di studi (Sestri Levante, 15 marzo 2019), Il Castello Edizioni, Campobasso 2020.

Augenti A., *Prima lezione di archeologia medievale*, Editori Laterza, Bari 2020.

Avram A., Buzoia L. (a cura di), Varia epigraphica et archaeologica. *Volume dédié à la mémoire de Maria Bărbulescu*, Musée d'Histoire Nationale et d'Archéologie, Constanța 2019.

Bianco R. (a cura di), *Bari-Santiago-Bari : il viaggio, il pellegrinaggio, le relazioni*: Atti del Convegno internazionale di studi (Bari, 21 marzo 2019), Edizioni Compostellane, Perugia 2020.

C. Torre (a cura di), *La Passio dei santi Senatore, Viatore, Cassiodoro e Dominata*. *Redazioni greche BHG e Novum Auctarium 1622, 1623, 1623c*, Tab Edizioni, Roma 2020.

Calvo Trias M., Costa B. (a cura di), *La presencia púnico-ebusitana en las Baleares revisada: nuevos enfoques, nuevos hallazgos, nuevas perspectivas. 31. Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica* (Eivissa, 2016), Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, Ibiza 2020.

Carnevale L., *Obbedienza di Abramo e sacrificio di Isacco. La ricezione di un racconto violento tra giudaismo e cristianesimo antico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020.

Carrato C., Cibecchini F. (a cura di), *Nouvelles recherches sur les Dolia. L'exemple de la méditerranée nord-occidentale à l'époque romaine (Ier s. av. J.-C. - IIIe s. ap. J.-C.)*. Actes de la table ronde tenue à Aspiran les 26 et 27 septembre 2013, Éditions de l'Association de la Revue archéologique de Narbonnaise, Montpellier 2020.

Cattaneo A., Corbellini S. (a cura di), *Sguardi globali: mappe olandesi, spagnole e portoghesi nelle collezioni del granduca Cosimo 3. de' Medici*, Mandragora, Firenze 2019.

Ciancio A., Palmentola P. (a cura di), *Monte Sannace-Thuriae: nuove ricerche e studi*, Edipuglia, Bari 2019.

De Felice G., *Archeologia di un paesaggio contemporaneo*: *le guerre del Novecento nella Murgia pugliese*, Edipuglia, Bari 2020.

Eramo I., Exempla *per vincere e dove trovarli*. *Introduzione agli* Strategemata *di Frontino*, Edipuglia, Bari 2020.

Ferreri L., *Coppie e catene simposiali nella silloge teognidea*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2020.

Foi, M.C., Panizzo P. (a cura di), *Trieste 1768: Winckelmann privato*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2019.

Germano G., Deramaix M. (a cura di), Dulcis alebat Parthenope: *memorie dell'antico e forme del moderno all'ombra dell'Accademia Pontaniana*, Iniziative Editoriali, Napoli 2020.

Giacobello F., Pouzadoux C. (a cura di), *Savoir-faire antichi e moderni tra Ruvo di Puglia e Napoli. Il cratere dell'Amazzonomachia e la loutrophoros con il mito di Niobe*, Centre Jean Bérard, Naples 2020.

Giard J.-B., *L'illusion du portrait*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2020.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Giuliani R., Russo S. (a cura di), *Venti anni di archeologia, arti e storia nell'Università di Foggia. Tra ricerca e terza missione*, Edipuglia, Bari 2020.
Greco E., *En Grèce et en Grande Grèce : archéologie, espace et sociétés. Quatre conférences au Collège de France* (Paris, 2014), Centre Jean Bérard, Naples 2020.
Hannestad N., *What did the sarcophagus of Symmachus look like? Late Antique pagan sarcophagi*, Aarhus University Press, Aarhus 2019.
Heinzelmann M., Forma urbis Ostiae. *Untersuchungen zur Entwicklung der Hafenstadt Roms von der Zeit der Republik bis ins fruhe Mittelalter*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2020.
Lewis S., *Tyranny: New Contexts*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2021.
López I Vilar J. (a cura di), *L'antic museu de la Societat Arqueològica Tarraconense (1844-1867)*, Reial Societat Arqueológica Tarraconense, Tarragona 2020.
Lucioni A., Scharf G.P.G. (a cura di), *Le fonti duecentesche per la storia del territorio della provincia di Varese. Documenti degli Archivi minori*, Vita e Pensiero, Milano 2021.
Manderscheid H. (a cura di), Nil magis mirandum in toto orbe terrarum. *Wasserbewirtschaftung, Hydrotechnik und Wasserarchitektur von Minturnae, mit Beiträgen von Hansgeorg Bankel*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2020.
McGinn B., *La* Summa Theologiae *di Tommaso d'Aquino: una biografia*, Vita e Pensiero, Milano 2020.
Medard F., *L'artisanat du textile à Pompéi au 1. siècle après J.-C. Vestiges textiles et outillages*, Centre Jean Bérard, Naples 2020.
Mège F., *Le fait urbain en Sicile hellènistique*: *l'habitat à Mégara Hyblaea aux 4e et 3e siècles av. J.-C.*, Centre Jean Bérard, Naples 2021.
Modolo M. (a cura di), *Una lezione di archeologia globale: studi in onore di Daniele Manacorda*, Edipuglia, Bari 2019.
Muntoni I.M., Grenzi C., *Foggia sotterranea. Sulle tracce del palazzo imperiale di Federico II tra leggenda, fonti documentarie e ricerca archeologica*, Claudio Grenzi Editore, Foggia 2019.
Nagel S., *Die figürlich gravierten Gläser der Spätantike: archäometrische und archäologische Untersuchungen*, Schnell & Steine, Regensburg 2020.
Nigro G.A. (a cura di), *La parabola dell'amministratore infedele: l'interpretazione di Lc 16,1-13*, Edizioni Nerbini, Milano 2020.
Nonnus Panopolitanus, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*. Introduzione, traduzione e note a cura di Matteo Agnosini, Città Nuova, Roma 2020.
Oliosi F., *Giustizia divina, diritti umani: il conflitto tra diritti umani e diritti religiosi nell'Europa multiculturale*, Editoriale scientifica, Napoli 2020.
Pesando F., *Cinque pezzi facili sulla casa romana. Studi e conferenze (1999-2018)*, Arbor Sapientiae, Napoli 2020.
Polara G. (a cura di), Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci. *Studi in onore di Arturo De Vivo*, Satura editrice, Napoli 2020.
Potestà G.L., *Dante in conclave*. *La lettera ai cardinali*, Vita e Pensiero, Milano 2021.
Quintilian, *The poor man's torture.* [*Major declamations, 7*], ed. by Bé Breij, Università di Cassino, Cassino 2020.
Resta M., *Cristo vale meno di un ballerino? Danza e musica strumentale nel vissuto dei cristiani di età tardoantica*, Edipuglia, Bari 2021.
Sammartano R. (a cura di), *Palermo nella storia della Sicilia e del Mediterraneo: dalla Preistoria al Medioevo*. Atti del Convegno, Palermo, 13-14 dicembre 2018, Palermo University Press, Palermo 2020.
Stella A., *Provincia 1.: Udine; Aquileia, Comune di Aquileia*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2020.
Volpe G., *Archeologia pubblica: metodi, tecniche, esperienze*, Carocci Editore, Roma 2020.
Volpe G., *Il bene nostro*. *Un impegno per il patrimonio culturale*, Edipuglia, Bari 2019.
Zedda C., *Ai piedi dell'apostolo. Sede apostolica e spazio tirrenico (secoli 11.-12.)*, Vita e Pensiero, Milano 2020.

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Elenco referee *Vetera Christianorum* annata 2021

Arcari Luca, Università degli Studi di Napoli "Federico II"
Berti Vittorio, Università degli Studi di Padova
Camplani Alberto, Sapienza Università di Roma
Cioffari Gerardo *op*, Centro Studi Nicolaiani, Bari
Corsi Pasquale, Università degli Studi di Bari Aldo Moro
De Palma Luigi, Pontificia Università Lateranense
Drago Corinna, Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Gasbarro Nicola,Università degli Studi di Udine
Gianotto Claudio, Università degli Studi di Torino
González Salinero Raúl, UNED, Madrid
Infante Renzo, Università degli Studi di Foggia
Lagioia Alessandro, Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Lettieri Gaetano, Sapienza Università di Roma
Lugaresi Leonardo, Università Alma Mater Studiorum di Bologna
Limone Vito, Università Vita-Salute San Raffaele
Marin Marcello, Università degli Studi di Foggia
Micaelli Claudio, Università di Macerata
Monaci Adele, Università degli Studi di Torino
Panarelli Francesco, Università degli Studi della Basilicata
Piacente Luigi, Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Rinaldi Giancarlo, Università di Napoli L'Orientale
Saggioro Alessandro, Sapienza Università di Roma
Sergi Giuseppe, Università degli Studi di Torino
Schiano Claudio, Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Zocca Elena, Sapienza Università di Roma

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it

Stampato da Services4media
per conto di Edipuglia

OPEN ACCESS - EDIPUGLIA www.edipuglia.it