Quis est qui ligno pugnat?
Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (secc. IV-XIII)

~

Quis est qui ligno pugnat?
Missionaries and Evangelization in Late Antique and Medieval Europe (4th - 13th centuries)

A cura di

Emanuele Piazza

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT?
MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)

~

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT?
MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES)

A CURA DI
EMANUELE PIAZZA

ENTE PROMOTORE
Alteritas ~ Interazione tra i popoli
Sede: via Seminario 8 – 37129 Verona (Italia).
www.progettoalteritas.org

COMITATO SCIENTIFICO
Luigi Andrea Berto (Western Michigan University)
Alfredo Buonopane (Università degli Studi di Verona)
Maria Clara Rossi (Università degli Studi di Verona)
Biagio Saitta (Università degli Studi di Catania)
Carmelina Urso (Università degli Studi di Catania)

PROGETTO GRAFICO
Simona Marchesini

REDAZIONE A CURA DI
Emanuele Piazza

STAMPA
La stampa in formato digitale di questo volume, a cura di Alteritas, è disponibile presso www.progettoalteritas.org.
ISBN e-book: 978-88-907900-4-1

Finito di stampare in formato digitale a Verona nel mese di luglio 2016.

SOMMARIO

Premessa 5

VITTORIO GIOVANNI RIZZONE
La cristianizzazione dell'arcipelago maltese alla luce delle indagini sulle pratiche funerarie 7

VALENTINA CASELLA
Gratis accepistis, gratis date. La fortuna dei santi anargiri a Roma nel tardo impero 27

VIOLA GHELLER
Prima di Ulfila, accanto a Ulfila: missionari (in)volontari tra i Goti 45

BEATRICE GIROTTI
Sugli *insignes apicibus sacerdotes* di *Pacatus* e il *Chorus beatorum* di Gerolamo: forme di convivenza religiosa o resistenze pagane ad Emona e ad Aquileia? 65

ELISABETTA COLAGROSSI
Non uno itinere. La disputa tra Simmaco e Ambrogio nel quadro del conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d.C. 81

IVO TOPALILOV
Christianity, Heresies, and Paganism in the Religious Policy of Theodosius I in Thrace 99

GIANCARLO GERMANÀ BOZZA
Persistenze pagane a Siracusa in età tardoantica 123

LUIS A. GARCÍA MORENO
La misión Arriana como instrumento y símbolo de la hegemonía de la Monarquía goda Balta sobre otras Monarquías militares bárbaras en el siglo V 141

NICO DE MICO
Quod verba non explicant, facta conclamant (*Vita Lupicini* 5). I santi della Gallia merovingica strumenti di conversione per attrazione 163

ELENA GRITTI
Benivola societate. San Severino nel *Noricum* e il *regnum* germanico dei Rugi 191

GIULIA MARSILI
Il cantiere episcopale di età tardoantica: attività edilizia ed evangelizzazione nel Mediterraneo orientale 209

NIKOLOZ ALEKSIDZE
A Nation among other Nations: The Political Theology of the Conversion of Georgia 227

EMANUELE PIAZZA
La regina Berta, il vescovo Liudardo e gli inizi del cattolicesimo in Britannia 245

CARMELINA URSO
Brunechilde e Colombano: storia di un rapporto difficile e di una missione fallita 257

REMUS MIHAI FERARU
Mission chrétienne et confession de la foi au VIIe siècle: Maxime le Confesseur et la politique religieuse des empereurs de la dynastie des Héraclides 281

ARMANDO BISANTI
Il convertito che opera conversioni: san Dionigi nel *Dionysius* di Rosvita di Gandersheim 299

HELEN HIMHOFF
«Before the Coming of Patrick»: Literary Depictions of Conversions in Pre-Christian Ireland 315

ANDREA VANINA NEYRA
Tu sanctus, amicus Dei, uerus Israhelita: entre la violencia y la burla. Los obispos misioneros en la Europa Central medieval y el impacto de la misión 335

ALAN V. MURRAY
Catholic Missionaries in the Evangelization of Livonia, 1185-1227 353

CAMILLE ROUXPETEL
Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills (13th-14th centuries) 367

Premessa

Neque enim non habemus iam multas gentes barbaras credidisse Christo; quo nondum porrectum est Romanum imperium, iam Christus possidet; quod adhuc clausum est eis qui ferro pugnant, non est clausum illi qui ligno pugnat. Dominus enim regnavit a ligno. Quis est qui ligno pugnat? Christus. De cruce sua vicit reges, et subiugatis ipsam crucem in fronte fixit[1].

La fede in Cristo, che, secondo l'esegesi agostiniana del salmo XCV, si era propagata sino a raggiungere quei territori che la forza dell'esercito romano non era stato in grado di conquistare, aveva potuto valicare i confini dell'Impero grazie all'incessante opera di coloro i quali, i missionari, si erano prodigati nella conversione di quei popoli che non avevano ancora conosciuto la parola del Vangelo.

Quis est qui ligno pugnat? Il vescovo di Ippona, con il suo interrogativo, offre uno spunto prezioso nell'individuazione della tematica di questo volume, ossia il processo di evangelizzazione compiutosi nell'Europa tardoantica e medievale che, in alcuni dei contributi qui riuniti, a testimonianza del vasto respiro del fenomeno missionario[2], è stato approfondito sconfinando oltre gli originari limiti geografici e cronologici del progetto. La *Call for papers* ha riscosso l'attenzione da parte di autorevoli studiosi, che hanno analizzato le testimonianze archeologiche relative alla diffusione del cristianesimo nel bacino del Mediterraneo, l'affermazione dei santi guaritori all'interno della società pagana tardo-imperiale, la figura di Ulfila e l'arianesimo dei Goti, le vicende di singole comunità pagane e cristiane, la disputa sull'altare della Vittoria, la politica religiosa degli imperatori bizantini, i missionari e l'agiografia in età merovingia e tardo carolingia, la cristianizzazione di aree quali l'Irlanda, l'Europa centrale, la Georgia, la Livonia, nonché la predicazione dei Domenicani nel Medio Oriente.

Mi è gradito, infine, ringraziare l'Ente promotore della presente iniziativa editoriale, "Alteritas-Interazione tra i popoli" (Verona), e la Coordinatrice, dott.ssa Simona Marchesini, che ha supervisionato le diverse fasi del progetto. Desidero inoltre esprimere la mia gratitudine ai membri del Comitato scientifico, i professori Luigi Andrea Berto, Maria Clara Rossi, Biagio Saitta, Carmelina Urso, e, in particolare, Alfredo Buonopane, ispiratore del programma di ricerca, i cui preziosi consigli e la generosa pazienza hanno permesso al curatore di condurre felicemente a termine la realizzazione di questa raccolta di studi.

Emanuele Piazza

---

[1] Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, III, edd. T. Mariucci, V. Tarulli, Roma 1976, XCV 2, p. 337: «E difatti non sono poche le nazioni barbare che hanno abbracciato la fede di Cristo. Anche là dove non si è ancora esteso l'impero di Roma, già Cristo vi regna. Ciò che è stato finora impenetrabile a chi combatte con le armi s'è aperto a chi combatte con il legno. Il Signore, infatti, domina mediante il legno [della croce]. E chi è che combatte con il legno? Cristo: il quale con la sua croce assoggettò i re e, dopo averli resi suoi sudditi, scolpì loro in fronte la sua croce».

[2] Sul tema, più di recente, vd. *Credo: Christianisierung Europas im Mittelalter*, I-II, cur. C. Stiegemann, M. Kroker, W. Walter, Petersberg 2013; *Aux marges du monde germanique: l'évêque, le prince, les païens (VIIIe-XIe siècles)*, cur. G. Bührer-Thierry, Turnhout 2014.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

La cristianizzazione dell'arcipelago maltese alla luce delle indagini sulle pratiche funerarie

VITTORIO GIOVANNI RIZZONE
Facoltà Teologica di Sicilia-Studio Teologico "San Paolo", Catania
vgrizzone@tin.it

ABSTRACT
Although the evangelization of Malta knows the illustrious beginnings due to Saint Paul, the archaeological evidence of the diffusion of Christianity in the islands, is silent for a long time. Through the study of the architecture of the sepulchral types, and, mainly, of the funerary rituals (organizations of the funerary spaces, inner articulation of the tombs, arrangements for funerary banquets, arrangements for libations) in the Maltese Roman and late antique hypogea, it is possible, anyway, to single out some distinctive features. The novelties of the burial practices and of the funerary customs depend on a new and different sensitivity for the person, and they are undoubtedly due to the spreading of the Christianity through the Maltese Islands. However, the Punic tradition and the social system of clan type, contrasting with the structure primarily communitarian of the first Christian society, until now don't allow to recognize Christian communitarian cemeteries if not well into fourth or fifth century.

KEYWORDS
Christianisation/Malta/Funerary Customs

Acta Apostolorum 27, 39-28, 11, è la fonte più antica che narra il sopraggiungere di un cristiano nell'isola di Malta: l'Apostolo Paolo durante il viaggio di prigionia che lo porta nella capitale, poiché in qualità di cittadino romano si è appellato all'imperatore, naufraga presso l'isola di *Melite*, abitata da "barbari" caratterizzati da un'ospitalità non comune. Paolo si ferma per tre mesi nell'Isola e opera delle guarigioni, tra le quali viene ricordata, in particolare, quella del padre di Publio, *prôtos* dell'Isola, il quale lo ospita per tre giorni. Se non sussistono seri dubbi in merito alla localizzazione del naufragio sulla costa di un'isola dell'arcipelago maltese[1], si pone invece il problema della effettiva cristianizzazione dell'Isola da parte dell'Apostolo. Come è stato rilevato per la vicina Sicilia[2], dove, a Siracusa, Paolo si sarebbe fermato solo tre giorni, l'azione evangelizzatrice difficilmente può avere comportato la fondazione di una prima comunità cristiana. Il Buhagiar ritiene, infatti, che non si possa parlare di una tradizione paolina prima del tardo Medioevo, allorquando, assecondando uno spirito controriformista[3], tale tradizione diventa anzi il primo

[1] C. REYNIER, *Paul de Tarse en Méditerranée. Recherches autour de la navigation dans l'Antiquité (Ac 27-28,16)*, Paris 2006, pp. 127-158; M. BUHAGIAR, *The Christianisation of Malta. Catacombs, cult centres and churches in Malta to 1530*, Oxford 2007, pp. 1-10. I contributi del Buhagiar citati in questa sede sono ora contenuti nel volume, *Essays on the Archaeology and Ancient History of the Maltese Islands. Bronze Age to Byzantine*, Santa Venera 2014. Sul naufragio di San Paolo vd. anche T. FRELLER, *The site of St Paul's shipwreck: the claims of Mljet, Lesbos, Crete, and Malta. Some lost medieval traditions and their political implications*, in «OS», 61 (2012), pp. 147-176.

[2] S.L. AGNELLO, *La discussa origine del cristianesimo in Sicilia*, in «Storiografia», 1 (1997), pp. 327-332. Vd. anche I.L.E. RAMELLI, *Annotazioni sulle origini del cristianesimo in Sicilia*, in «RSCI», 53 (1999), pp. 4-5.

[3] Cfr. anche A. BLONDY, *The Pauline Cult and the Counter-Reformation*, in *The Cult of St Paul in the Christian Churches and in the Maltese Tradition. Acts of the International Symposium* (Malta, 26-27 June 2006), cur. J. Azzopardi, Malta 2006, pp. 83-88, in particolare 87-88.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 7-25 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

fattore nella formazione dell'identità nazionale maltese[4]. L'*evidence* archeologica della cristianizzazione dell'arcipelago maltese in ogni caso non risale a prima del IV secolo.

Certamente tale processo di evangelizzazione deve tenere conto delle coordinate storico-geografiche ed inquadrarsi nel contesto più ampio di quelle rotte, che collegavano la parte orientale del bacino del Mediterraneo con quella occidentale e l'Africa con Roma e l'Europa in senso Nord-Sud[5]. In tale quadro l'arcipelago maltese, come anche la Sicilia, costituiva un crocevia importante. Si tratta innanzitutto di rotte commerciali, ma esse veicolavano anche uomini, idee, culture, religioni…

Si è potuto appurare così che il paganesimo si incontra anche con l'ebraismo. L'ipogeo giudaico 10 del gruppo SS. Paolo e Agata a Rabat è in origine appartenente a una famiglia di cultura punica e il nome originario di una proselita ebrea noto da un'iscrizione della catacomba 17 di Sant'Agata – *Dionysia*, la quale assume da proselita il nome "ebraico" di *Eirene* – è tipicamente pagano[6]. Al pari dell'ebraismo anche il cristianesimo ha fatto proseliti tra i pagani. Anzi si è avuta già occasione di rilevare come nell'arcipelago maltese, a dispetto del processo di romanizzazione avviato a partire dalla fine del III secolo a.C., permanga una tenace e persistente tradizione punica[7], connessa con l'organizzazione sociale di tipo clanico. Questa conferisce un aspetto peculiare alle testimonianze del cristianesimo maltese, in particolare alla dimensione dell'architettura "in negativo", quale quella degli ipogei funerari[8].

Ma in questa tradizione si inseriscono progressivamente elementi di novità, che in parte hanno in comune sia la tradizione religiosa giudaica sia quella cristiana, e che rivelano il maturare di una sensibilità diversa nei confronti dei defunti e un mutamento delle pratiche funerarie.

Caratteristica della tradizione è la sepoltura all'interno di camerette alle quali si accede tramite anguste porte-finestre, praticate in prossimità del fondo di un pozzo. All'interno di queste camere i cadaveri sono disposti supini in banchine ricavate

[4] M. BUHAGIAR, *St. Paul's Shipwreck and Early Christianity in Malta*, in «CHR», 93 (2007), p. 3; *Essays* cit., p. 87; vd. anche A. PACE, *Acts 27 and 28 in the shaping of a nation's identity. A convergence of literary form, art, architecture and landscape*, in *San Pawl f'Malta u l-formazzjoni ta' identità ta' nazzjon*, cur. J. Azzopardi, A. Pace, Valletta 2010, pp. 37-53.

[5] Per un quadro storico di Malta in epoca romana e bizantina vd. F.P. RIZZO, *Malta e la Sicilia in età romana: aspetti di storia politica e costituzionale*, in «Kokalos», 22/23 (1976/1977), pp. 173-214. Vd. anche A. BONANNO, *Malta in the third century*, in *The Roman West in the Third Century. Contributions from Archaeology and History*, cur A. King, M. Henig, Oxford 1981, pp. 505-513; B. BRUNO, *L'arcipelago maltese in età romana e bizantina. Attività economiche e scambi al centro del Mediterraneo*, Bari 2004; M. CASSIA, *L'arcipelago maltese sotto il dominio romano*, in *Malta in the Hybleans, the Hybleans in Malta/Malta negli Iblei, gli Iblei a Malta. Proceedings International Conference* (Catania, 30 September - Sliema, 10 November 2006), cur. A. Bonanno, P. Militello, Palermo 2008, pp. 133-194.

[6] V.G. RIZZONE, A.M. SAMMITO, *Ebrei e non Ebrei in Sicilia e a Malta nella tarda antichità: il punto di vista delle necropoli*, in *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages, IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Fédération Internationale des Institus d'Études Médiévales). In memoriam Leonard E. Boyle (1923-1999)* (Palermo, 23-27 june 2009), cur. A. Musco, G. Musotto, Palermo 2014, pp. 1266-1267.

[7] T.C. GOUDER, *Phoenician Malta*, in «Heritage», 1 (1978), pp. 173-186; vd. anche P. VIDAL GONZALEZ, *Du rituel funéraire punique à l'époque romaine: le cas maltais*, in *Actes du III*ème *Congrès international des études phéniciennes et puniques* (Tunis, 11-16 novembre 1991), Tunis 1995, pp. 443-448, per quanto concerne l'aspetto della continuità di certi costumi funerari.

[8] V.G. RIZZONE, *Elementi di tradizione punica nelle catacombe di Malta*, in *VIII Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Carbonia - Sant'Antioco, 21-26 ottobre 2013), in c.d.s.

dapprima ai lati di una fossa centrale, e quindi, privi di alcuna protezione, sul piano di deposizione di nicchioni caratterizzati da un'arcata appiattita al cervello, impropriamente definiti "arcosoli" dalla letteratura archeologica[9]. È stato messo in evidenza come questa fossa-trincea centrale già a partire dal I secolo a.C. tenda a trasformarsi in un corridoio in cui si può deambulare, talvolta accessibile per mezzo di una rampa di gradini, indizio cronologico di seriorità; le deposizioni allora avvengono su banchine a destra e a sinistra di questo spazio centrale[10]. Esemplare è il caso della catacomba 3 dei SS. Paolo e Agata (tav. I, fig. 1)[11]: al suo interno, infatti, l'ambiente IV è alla fase iniziale di questo sviluppo in quanto lo spazio tra le nicchie della cameretta presenta un piano di calpestio a un dislivello di appena m 0,10 rispetto al piano di deposizione dei nicchioni circostanti (tav. I, fig. 2); gli ambienti I, II e III si pongono in un momento più avanzato, con un corridoio assiale a gradini, il cui piano di calpestio è a un livello inferiore (dislivello di m 1,00 circa) rispetto al piano di deposizione dei nicchioni: questi sono talora muniti di setti divisori (ambiente II) e nella parete di fondo dell'ambiente I si apre finalmente un vero e proprio arcosolio (tav. II, fig. 3).

Il processo di trasformazione dei nicchioni in arcosoli risulta più avviato nella catacomba 4 dei SS. Paolo e Agata, per la quale valgono osservazioni simili: mentre l'ambiente "f", al quale si accede da una porta-finestra non presenta arche scavate nei nicchioni, nell'ambiente "e", cui pure si accede da una porta-finestra, il nicchione 16 non presenta arche, nel 15 ne è stata ricavata una soltanto – e sul suo davanzale sono scavati anche un paio di loculi – mentre i recessi 17-19 inquadrano due arche ciascuno[12].

In connessione con lo spazio centrale che tende a trasformarsi in corridoio, anche l'angusta porta-finestra di forma rettangolare, che caratterizza l'ingresso delle camere funerarie delle tombe a pozzetto e che si ritrova nell'ingresso delle camere degli ipogei e di alcuni tipi di tombe peculiari dell'ambiente maltese, da chiudere con una lastra di pietra o con un blocco con dado aggettante che si adatta alla luce dell'ingresso, tende a trasformarsi in una porta: tale processo si può cogliere nel suo maturarsi all'ingresso del citato ipogeo "giudaizzato" 10 di SS. Paolo ed Agata, la cui porta d'accesso principale è ancora di dimensioni piuttosto ridotte (soltanto m 1,02 x 1,05)[13].

L'ingrandimento progressivo della porta-finestra e la praticabilità dello spazio centrale tra i nicchioni laterali trasformatosi in un corridoio evidenziano un mutamento del rituale funerario e, in particolare, si presentano come soluzioni architettoniche attraverso le quali si rivela la preoccupazione di facilitare l'accesso all'interno della camera funeraria e di potere avvicinarsi ai defunti. Per quanto concerne le deposizioni, esse sono plurime sul piano di deposizione all'interno dei nicchioni, i quali non prevedono, all'inizio dello sviluppo, fosse o arche per la

[9] Cfr. le osservazioni di V. BORG, B. ROCCO, *L'ipogeo di Tac-Caghqi a Malta*, in «Sicilia Archeologica», 5 (1972), pp. 63-64.

[10] V.G. RIZZONE, *Nascita e sviluppo degli ipogei funerari di Rabat*, in *Gli ipogei di Wignacourt a Rabat*, cur. V.G. Rizzone, F. Sabatini, Palermo 2008, pp. 184-186.

[11] M. BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs and Related Burial Places in the Maltese Islands*, Oxford 1986, p. 97, fig. 25. Le denominazioni degli ipogei funerari e di parti di essi fanno riferimento a questa opera del Buhagiar che rimane fondamentale per la conoscenza delle antichità paleocristiane dell'arcipelago maltese.

[12] Ivi, pp. 100-101, 111, fig. 31, A.

[13] Ivi, pp. 112-113, fig. 32.

sepoltura. I defunti risultano allineati fino a più di una decina, supini all'interno di nicchioni, sovente con il capo poggiato su un guanciale risparmiato. Esemplare è il caso del nicchione "1a" del complesso ipogeico 10 di Wignacourt, altrimenti noto come "Grotta di San Paolo"[14], profondo più di m 2,50 e dotato di basso guanciale per tutta la sua profondità.

Ma con la trasformazione della camera funeraria in un ambiente in cui i vivi accedono per meglio accostarsi ai defunti, si abbandonano i piani di deposizione comuni all'interno dei nicchioni e gli spazi destinanti ai defunti vengono distinti da bassi setti, come, ad esempio, negli ambienti III e IV della citata catacomba 3 dei SS Paolo e Agata e nella catacomba 20 dello stesso gruppo (tav. II, fig. 4 e tav. VIII, fig. 15)[15], e quindi protetti ora il sistema della copertura "a cappuccina", come, ad esempio, nell'ambiente "e" della ricordata catacomba 10 dei SS. Agata e Paolo (tav. III, fig. 5)[16], oppure accomodati individualmente all'interno di arche scavate nel piano di deposizione dei nicchioni stessi (tav. III, fig. 6).

Si pongono, per tale via, le premesse per l'escavazione di arche nel piano di deposizione dei nicchioni, come nell'arcosolio di fondo dell'ambiente IV della catacomba 3 dei SS. Agata e Paolo. La sperimentazione è ancora più palese nell'ambiente I dell'ipogeo 23 dello stesso gruppo: la porta-finestra della tomba, di tradizione punica, immette in una camera con nicchioni ai lati; il piano di deposizione di quello meridionale è parzialmente scavato per la realizzazione di un'arca[17].

La pratica delle inumazioni multiple si registra anche all'interno delle cosiddette tombe a finestra e dei sepolcri a baldacchino, in particolare quelli del tipo a cameretta con tetto piano o displuviato, in cui l'immissione dei cadaveri all'interno avveniva per il tramite di una porta-finestra praticata su uno dei lati corti.

Nel caso delle tombe a finestra[18] è evidente come negli esemplari più tardi tende a ridursi il numero degli inumati, come è stato già rilevato a proposito del complesso ipogeico 12 dei SS. Paolo e Agata, giudaico, nel quale l'ala "I" presenta due tombe a finestra, scavate a destra e a sinistra di un bassissimo corridoio non approfondito, una per sei e una per sette inumazioni, mentre le tombe a finestra dei cubicoli "II e "III", realizzati successivamente, sono previste per una o due inumazioni e solo in un caso per tre[19]. Nel caso dei sepolcri a baldacchino lo spazio unificato all'interno, in particolare quello dei baldacchini a cameretta, tende ad accogliere pochi inumati,

[14] V.G. RIZZONE, *I complessi ipogeici 7-15 di Wignacourt*, in *Gli ipogei di Wignacourt* cit., pp. 112-113, tav. VIII.

[15] BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., pp. 138-139, fig. 44.

[16] Ivi, p. 112, fig. 32.

[17] Simile comportamento, in linea con la tradizione punica di realizzare nicchioni con un unico piano di deposizione, è adottato, ad esempio, nell'ipogeo 16 dello stesso gruppo (ivi, pp. 128-130, fig. 40 A); nel contesto della sequenza di arcosoli che si aprono lungo le pareti, il piano di deposizione è risparmiato intatto oppure vi vengono ricavate arche e *formae* (spesso per bambini), che mal si adattano alla conformazione del nicchione: cfr. ancora i nicchioni ai lati del corridoio "hh" nel settore Nord della catacomba 7 dei Santi Paolo e Agata (ivi, pp. 107-109, fig. 29) e quelli del settore I della catacomba 22B dello stesso gruppo (ivi, p. 141, fig. 45B).

[18] Per questa tipologia sepolcrale vd. F. TOMASELLO, *The Rector's Garden Hypogeum (Ipogeo 16). Una piccolo catacomba a Rabat (Malta). Per una ricerca mirata*, in *Gli ipogei di Wignacourt* cit., pp. 136-138, con bibliografia precedente.

[19] BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., pp. 114-117, fig. 33; RIZZONE, SAMMITO, *Ebrei e non Ebrei* cit., p. 1266.

distinti da setti[20]. Questo è il caso degli ipogei giudaici 13 e 14 dei SS. Paolo e Agata (realizzati più tardi rispetto al citato ipogeo 12 dello stesso gruppo), degli ipogei cristiani 1, 2, 4, 5, 10, 11, 15 del gruppo di Sant'Agata[21], 16, 17, 18, 19, 22A del gruppo SS. Paolo e Agata[22], 1-3 del gruppo di Sant'Agostino[23], e dell'ipogeo di San Cataldo[24], da considerare certamente fra quelli realizzati in un momento più avanzato: le arche dei baldacchini sono previste per contenere inumazioni singole distinte da setti (tav. I, fig. 1 e tav. IV, fig. 7), ma lo spazio può essere talvolta unificato per sepolture al massimo bisome, per le quali si può agevolmente ipotizzare che esse siano state programmate per coppie di coniugi (tav. IV, fig. 8)[25].

Un altro aspetto che occorre prendere in considerazione è la pratica delle libagioni funerarie e dei pasti consumati in compagnia dei defunti, ben attestata nella tradizione pagana[26]. Nella fase più antica, documentata dalle camerette I-IV della catacomba 3 del gruppo dei SS. Paolo e Agata, e dall'ipogeo Sud/Est di Tac-Caghqi, i portelli litici con dado aggettante che chiudono le porte-finestre sono muniti di un orifizio per l'introduzione di liquidi all'interno degli ambienti, libagioni evidentemente non destinate al singolo defunto, ma a tutti i defunti presenti all'interno dello stesso vano funerario (tav. V, figg. 9-10). Connessa con tale usanza, con cui, in maniera non selettiva, ci si accostava all'ambiente dei morti, è la presenza di banchine all'interno dei singoli vani funerari o nei vestiboli a pianta generalmente quadrangolare dai quali si accede ai singoli vani[27]. Si può facilmente avanzare l'ipotesi, a tale riguardo, che nei vani funerari forniti di banchine, le celebrazioni funebri vi fossero praticate ma, con ogni probabilità, solo in occasione della deposizione di ogni nuovo defunto; cioè, una volta chiuse le camere, da un lato le celebrazioni funerarie periodiche si dovevano svolgere solamente nel vestibolo, dall'altro le libagioni si introducevano attraverso i fori passanti praticati nei portelli litici, quindi in maniera sostanzialmente non selettiva[28]. Altrove, come nell'ambiente "cc" della catacomba 20 dei SS. Paolo e Agata

[20] Per questa tipologia sepolcrale vd. TOMASELLO, *The Rector's Garden Hypogeum (Ipogeo 16)* cit., pp. 138-140, con bibliografia precedente; RIZZONE, *Nascita e sviluppo* cit., pp. 196-199.

[21] BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., pp. 71 e sgg.

[22] Ivi, pp. 129-140, figg. 40-45.

[23] D. CARDONA, G. FARRUGIA, *The St. Augustine's Catacombs Complex: history and general description*, in *Archaeotur. Gestione integrate e promozione dei siti archeologici a Ragusa e Malta*, Palermo 2013, pp. 55-66.

[24] BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., pp. 160-161, 163-164, fig. 52.

[25] Cfr. A. MAYR, *Die Insel Malta im Altertum*, München 1909, p. 114.

[26] Per tale usanza nell'ambito della cultura punica vd. M. GRAS, P. ROUILLARD, J. TEIXIDOR, *The Phoenicians and Death*, in «Berytus», 39 (1991), p. 139; A.M. NIVEAU DE VILLEDARY, *El vino en la liturgia funeraria fenicio-púnica: banquets y libaciones rituales en la necrópolis de Gadir*, in *Actas do III Simpósio da Associação Internacional de História e Civilização da vinha e do vinho* (Funchal, 5 a 8 de Outubro de 2003), Funchal 2004, pp. 387-389; per la pratica dei pasti funebri vd. anche A. QUERCIA, *Pasti rituali nella Malta punica*, in «Malta Archaeological Review», 4 (2000), p. 31.

[27] Queste si trovano nei complessi ipogeici più antichi quali nell'ipogeo I di Hal Pilatu (A.A. CARUANA, *Ancient pagan tombs and christian cemeteries in the Islands of Malta explored and surveyed from the year 1881 to the year 1897*, Malta 1898, p. 91, tav. XXIII; BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., p. 162, fig. 53 A, pp. 168-169), nell'ipogeo 7 di Sant'Agata (ivi, pp. 82-84, fig. 21), nelle catacombe 6 (settore Ovest), 10, 20 e 22B dei SS. Paolo e Agata (ivi, pp. 87, 89, 103, 105, 136, 138-139, figg. 23,a, 27 e 44, B), nonché nel complesso ipogeico 2 di Wignacourt (F. SABATINI, *I complessi ipogeici 1-6 di Wignacourt*, in *Gli ipogei di Wignacourt* cit., pp. 66-72, tav. III).

[28] Cfr. BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., p. 186.

(tav. VI, fig. 11)[29] o dell'ambiente II della catacomba 23 (tav. VI, fig. 12) dello stesso gruppo cimiteriale (in questo secondo caso si trattava di una camera con accesso da porta-finestra secondo la tradizione punica prima che venisse trasformata in un ambiente con esedra), sembra che l'immissione di liquidi potesse avvenire attraverso un foro praticato nella parete, a sinistra dell'ingresso.

Ma in una fase seriore, alla possibilità di accostarsi direttamente alla singola sepoltura si accompagna l'uso di introdurre le libagioni all'interno del singolo sarcofago. A tal fine rispondono i fori passanti praticati nelle pareti delle tombe a baldacchino 16/2 e 16/3 del complesso ipogeico del Giardino del Rettore a Wignacourt (tav. VII, figg. 13-14)[30]; i condotti diretti verso il guanciale potevano far arrivare i liquidi del *refrigerium* presso la bocca dei defunti, mentre quelli praticati alla base dell'arca servivano a drenarli. Non è improbabile che orifizi di questo genere potessero essere praticati anche nelle lastre di chiusura delle arche, solitamente non conservate, come è stato osservato nell'insolita tomba a mensa, il cosiddetto "sepolcro del santo", nel cimitero comunitario di San Giovanni a Siracusa[31]. Per quanto concerne l'usanza di pasti funebri, essa è attestata a Malta sicuramente a partire dal IV secolo a.C., ma la pratica del banchetto all'interno dell'ipogeo, cui partecipano i congiunti del defunto, sembra affermarsi soltanto con la tarda età ellenistica, come indica l'ipogeo Sud/Est di Tac-Caghqi[32] o il citato ipogeo 20 dei SS. Paolo e Agata (tav. VIII, fig. 15).

Le celebrazioni di tali banchetti funerari si svolgevano nei vestiboli degli ipogei[33], attorno ad una mensa mobile di legno, che, in quanto di tale materia non si è conservata, oppure di pietra come quella rinvenuta nel complesso Nord/Ovest di Tac-Caghqi (tav. VIII, fig. 16)[34], e forse anche quella dell'ipogeo II di Salina[35].

La creazione delle esedre per i triclini (tav. IX, fig. 17)[36], tipologia architettonica funzionale alla pratica che affonda le radici in questa tradizione

[29] Ivi, pp. 136 e 138, fig. 44 B, dove viene inteso, però, come "small lunette-shaped air vent".

[30] TOMASELLO, *The Rector's Garden Hypogeum (Ipogeo 16)* cit., pp. 161-165. Fori passanti di questo genere sono presenti anche nella tomba a finestra (ivi, pp. 156-157).

[31] P. ORSI, *Esplorazione nelle catacombe di S. Giovanni e in quelle di Vigna Cassia*, in «NSA» 1893, pp. 292-294; M. SGARLATA, *S. Giovanni a Siracusa*, Città del Vaticano 2003, pp. 40-44. L. SPERA, *Riti funerari e "culto dei morti" nella tarda antichità: un quadro cronologico dai cimiteri paleocristiani di Roma*, in «Augustinianum», 45/1 (2005), pp. 30-32, cita diversi casi analoghi nei cimiteri romani.

[32] BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., pp. 186, 188, figg. 59-60.

[33] Cfr. *supra*, n. 26.

[34] V. BORG, *Malta and Its Palaeochristian Heritage: a New Approach*, in *Malta: Studies of Its Heritage and History*, Malta 1986, p. 51, tav. 3.

[35] BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., p. 342.

[36] P. CAMILLERI, A. GINGELL LITTLEJOHN, *The Triclinia in the Catacombs of Malta*, in *Proceedings of History Week 1993*, cur. K. Sciberras, Malta 1996, pp. 39-66; M. BUHAGIAR, A. BONANNO, *Archeologia paleocristiana e bizantina di Malta. Nuove acquisizioni e nuove riflessioni,* in *Byzantino-Sicula IV, Atti del I Congresso Internazionale di Archeologia della Sicilia Bizantina* (Corleone, 28 luglio-2 agosto 1898), cur. R.M. Bonacasa Carra, Palermo 2002, pp. 663-664; BUHAGIAR, *The Christianisation of Malta* cit., pp. 26-28; TOMASELLO, *The Rector's Garden Hypogeum (Ipogeo 16)* cit., pp. 140-141; P. DRAG, *Cult of the dead or cult for the dead: studies of jewish catacombs in Malta in context*, in *Cult in context. Reconsidering Ritual in Archaeology*, cur. D.A. Barrowclough, C. Malone, Oxford 2007, p. 114, il quale preferisce il termine *omega table* a *agape table*.

pagana[37], non può essere certamente indice di cristianizzazione, come pure è stato sostenuto[38]. Essa è inusitata presso gli ipogei giudaici[39] a causa delle note norme di purità.

Il tipo dell'esedra semianulare con mensa circolare al centro, piano dello *stibadium* inclinato, evidente traduzione in termini di architettura "astrutturale", cioè ottenuta per via di levare di modelli costruiti[40], diviene un'espressione *standard* dell'architettura funeraria maltese[41]. Anzi, la volontà di aderire alle norme di questo linguaggio architettonico comune fa sì che tale tipologia venga adottata anche laddove bisogna adattarsi a spazi angusti già precostituiti (complesso ipogeico 10 di Wignacourt), o anche laddove sono già presenti spazi adeguati per la celebrazione dei pasti funerari (ipogeo Nord/Ovest di Tac Caghqi e complesso ipogeico 16 di Wignacourt): è probabile che tale duplicazione di ambienti previsti per questo scopo sia dovuta alla volontà di realizzarli in corrispondenza delle espansioni più tarde degli ipogei, in modo che la celebrazione rituale si potesse svolgere anche presso gli inumati più recenti. Nella catacomba 17B dei SS. Paolo e Agata[42], ad esempio, nei settori indipendenti che si dipartono dall'unico e comune vestibolo di ingresso, sono realizzate esedre con triclini (prima quella dell'ala sinistra, poi quelle del ramo principale), certamente per la volontà di partecipazione al banchetto funebre anche con gli inumati dei singoli settori. C'è da chiedersi se le diverse ali, che si dipartono da un unico vestibolo, nelle quali frequentemente si articolano le catacombe maltesi[43], non siano appartenuti a rami differenti dello stesso clan familiare.

Certamente è il prevalere della dimensione familiare su quella comunitaria a determinare il persistere della tradizione dei pasti funebri da celebrare nell'ambito del cimitero privato. Le esedre che costantemente corredano questi ipogei, con il loro piccolo spazio, che impone un ridotto numero di partecipanti ai banchetti funebri, confermano questa connotazione familiare delle catacombe maltesi.

Sono proprio gli stretti vincoli familiari e parentali a caratterizzare in maniera propria – oltre che, naturalmente, la società – anche la tradizione della pratica funeraria maltese, che affonda le sue radici nel retaggio punico[44]. Per altre regioni del Mediterraneo, quali innanzitutto la vicina Sicilia, è possibile individuare cimiteri

[37] Tra gli ipogei pagani si possono ricordare le catacombe 20 (e forse anche 21) del gruppo dei SS. Paolo e Agata (BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., pp. 136-139, fig. 44, B), l'ipogeo I di Hal Pilatu (CARUANA, *Ancient pagan tombs and christian cemeteries* cit., p. 91, pl. XXIII; BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., p. 162, fig. 53 A, pp. 168-169) e la prima fase dell'ipogeo Nord/Ovest di Tac Caghqi (ivi, pp. 185 e 187, fig. 59, A): nel vestibolo di quest'ultimo dovevano essere verisimilmente disposte della banchine mobili in legno attorno alla mensa litica mobile che ancora si conserva.

[38] V. BORG, *Malta and Its Palaeochristian Heritage: a New Approach*, in *Malta: Studies of Its Heritage and History*, Malta 1986, pp. 47-85: in particolare pp. 73-74.

[39] Cfr. M. BUHAGIAR, *The Jewish Catacombs of Roman Melite*, in «AntJ», 91 (2011), p. 90.

[40] Su questi vd. G. VOLPE, Stibadium *e* convivium *in una villa tardoantica (Faragola-Ascoli Satriano)*, in *Studi in onore di Francesco Grelle*, cur. M. Silvestrini, T. Spagnuolo Vigorita, G. Volpe, Bari 2006, pp. 319-345.

[41] RIZZONE, *Nascita e sviluppo* cit., pp. 194-195.

[42] BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., p. 128, fig. 40, B2, pp. 130 e 132.

[43] Vd., per tutti, l'esempio dell'ipogeo 2 di Sant'Agostino (ivi, pp. 149, 152, fig. 48, 2; CARDONA, FARRUGIA, *The St. Augustine's Catacombs Complex* cit.): in ognuna delle diramazioni che si sviluppano dal vestibolo è presente una esedra/triclinio.

[44] Cfr. A. DI VITA, *L'ipogeo di Adamo ed Eva a Gargaresc*, in *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana* (Roma, 21-27 settembre 1975), Roma 1978, pp. 254-255, con altri riferimenti.

inequivocabilmente cristiani connotati dalla dimensione comunitaria già nel corso del III secolo[45]: basti pensare alle fasi più antiche dei cimiteri di Siracusa (Santa Lucia, Vigna Cassia) e dell'entroterra ibleo (catacomba cosiddetta della Larderia a Cava Ispica, ipogeo A di Cava Celone presso Ragusa), organizzati in gallerie con tombe tutte uguali (loculi alle pareti, *formae* nel piano di calpestio) – indice di quell'egalitarismo proprio del primo cristianesimo – e soltanto in un momento successivo (dalla seconda metà del IV secolo) cominciano ad evidenziarsi, all'interno delle comunità, i nuclei familiari e le *élites* emergenti dal contesto sociale, che tendono a distinguersi scegliendo per sé tipologie sepolcrali meno anonime, quali, innanzitutto, i sarcofagi isolati e i sepolcri a baldacchino. Tale modello interpretativo non sembra però essere valido per Malta: nell'Isola, infatti, la prima fase dei cimiteri cristiani di tipo comunitario manca del tutto, e persiste, piuttosto, la tradizione familiare, clanica o, al più, corporativa; gli ipogei mantengono sempre, nel complesso, un numero esiguo di sepolture[46]. La pratica dell'escavazione di cimiteri organizzati secondo corridoi non è prova del processo di cristianizzazione, come pure è stato sostenuto[47]. Le gallerie delle catacombe maltesi, peraltro, sono assai diverse da quelle dei cimiteri paleocristiani della Sicilia e dell'Italia: sono molto brevi e nelle pareti generalmente si apre uno sparuto numero di tombe a finestra, previste per un ridotto numero di inumazioni, da ricondurre sempre a ristretti ambiti familiari[48].

Una organizzazione di tipo comunitario è possibile ravvisarla soltanto in un momento piuttosto avanzato, e, verosimilmente sotto la spinta del confronto tra le diverse confessioni religiose. Ciò è evidente, in particolare, per la comunità giudaica[49]: quattro ipogei vicini tra loro, di cui tre sicuramente connotati come giudaici – 12, 13, 14 (ai quali si aggiunge il 17A) del gruppo dei SS. Paolo e Agata – si sviluppano con gallerie (in particolare il 13, in cui viene sepolto il responsabile della comunità con la moglie) e, per il tramite di passaggi di collegamento appositamente realizzati, vengono messi in comunicazione in maniera tale da realizzare un'unificata grande catacomba comunitaria. È molto probabile che anche il vicino complesso cimiteriale di San Paolo (tav. IX, fig. 18)[50], certamente cristiano, la cui estensione è approssimativamente di

[45] V.G. RIZZONE, *Catacombe degli Iblei: una proposta per la sequenza cronologica*, in *Cultexchange Italia-Malta. La rivalutazione delle catacombe come simbolo comune per la valorizzazione delle tradizioni transfrontaliere*, cur. G. Di Stefano, G. Cassar, Ragusa 2008, pp. 72-76; IDEM, *Catacombe degli Iblei: un primo approccio sociologico*, in *Malta in the Hybleans* cit., pp. 195-208; V.G. RIZZONE, A.M. SAMMITO, *Gli ipogei funerari di tipo comunitario nell'altopiano di Ragusa*, in *Archaeotur* cit., pp. 84-90, e IIDEM, *Le catacombe di tipo comunitario dell'entroterra siracusano*, in Ollus leto datus est. *Architettura, topografia e rituali funerari dell'Italia meridionale e della Sicilia fra antichità e Medioevo. Convegno Internazionale di Studi* (Reggio Calabria, 22-25 ottobre 2013), in c.d.s.

[46] Cfr. le osservazioni di A. FERRUA, *Le catacombe di Malta*, in «CCatt», 100 (1949), III, pp. 506-508.

[47] Da BUHAGIAR, *The Christianisation of Malta* cit., p. 24.

[48] E. BECKER, *Malta sotterranea. Studien zur altchristlichen und jüdischen Sepulkralkunst*, Strassburg 1913, pp. 95-97. Di questo testo vd. ora la traduzione inglese curata da K. FENECH, *Malta Sotterranea. Studies of its Early Christian and Jewish Sepulchral Art*, Santa Venera 2009 (in questa sede si cita dall'edizione tedesca).

[49] RIZZONE, SAMMITO, *Ebrei e non Ebrei* cit. pp. 1268-1269, figg. 5-6. Vd. anche BECKER, *Malta sotterranea* cit., pp. 72-74, tav. VII. Sintomatica è l'esclusione del vicino ipogeo 10 da questa rete, a causa della forte connotazione pagana/punica, che contraddice le severe norme di purità giudaiche.

[50] BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., pp. 49-69, figg. 13-16.

2166 mq, in maniera analoga, in gran parte si sia formato mettendo in comunicazione diversi ipogei di minori dimensioni di diritto privato. I passaggi che mettono in comunicazione tali ipogei sono, però, a volte moderni; altri, invece, sono certamente antichi. Il complesso delle catacombe di San Paolo sembra esprimere la volontà della comunità cristiana locale di avere un grande cimitero comunitario, unificando degli ipogei precedenti, che trovano il centro catalizzatore nel grande vestibolo d'ingresso articolato in due ambienti. Certamente questo avviene in un momento molto avanzato dello sviluppo delle catacombe: indizi di seriorità sono certamente l'occorrenza soltanto sporadica delle tombe a finestra[51], e la presenza di grandi cameroni programmati soltanto per la realizzazione seriale di sepolcri a baldacchino, per i quali è stato osservato che cronologicamente si collocano in un periodo prossimo all'abbandono della pratica *ad catacumbas*[52]. Benché non si possiedano elementi per ancorare ad una cronologia assoluta i diversi complessi ipogeici, in gran parte violati *ab antiquo*, risulta evidente la cronologia relativa del loro sviluppo. Si è visto come il processo di cristianizzazione si coglie all'interno di un periodo di lunga durata, innestandosi nella maturazione di un atteggiamento differente nei confronti dei defunti. La diffusione del cristianesimo promuove certamente tale sensibilità e il riflesso è dato coglierlo in maniera progressiva nella maggiore accessibilità agli spazi riservati ai defunti, nell'attenzione e nel rispetto per le inumazioni singole – o, al più, bisome, per salvaguardare evidentemente il legame sponsale – nel rarefarsi fino a scomparire delle sepolture cumulative, nei riti funerari che si svolgono presso le singole tombe, e, infine, probabilmente anche nella necessità – seppure tardivamente avvertita – di organizzare un cimitero di tipo comunitario. È possibile, pertanto, apprezzare le trasformazioni di alcuni complessi ipogeici di Rabat, originariamente pagani, che progressivamente maturano gli orientamenti indicati, acquisendo, nel corso della tarda antichità, una conformazione che tende a standardizzarsi mediante l'adozione di un linguaggio architettonico comune[53]: tale conversione[54] è manifesta, ad esempio, negli ipogei di Wignacourt 2, 6[55], e 10 (meglio noto come "Grotta di San Paolo")[56], nelle catacombe 13 di Sant'Agata, 3 (tav. I, fig. 1), 4, 6, 7, 20, 22, 23 del gruppo dei SS. Paolo e Agata, negli ipogei Nord/Ovest e Sud/Est di Tac-Caghqi, in alcuni settori dei quali permangono caratteristiche strutturali proprie della tradizione punica[57]. In alcuni di questi, inoltre, la confessione professata dai titolari dei sepolcri si palesa anche attraverso simboli che inequivocabilmente indicano la conversione alla fede cristiana[58].

L'azione evangelizzatrice, pertanto, non si impone dall'esterno in maniera drastica, ma accoglie, nella logica e nella dinamica propria dell'incarnazione, gli

[51] Ivi, p. 68.
[52] RIZZONE, *Nascita e sviluppo* cit., pp. 197-199.
[53] Ivi, pp. 194-195, 199.
[54] Cfr. anche BUHAGIAR, *The Christianisation of Malta* cit., pp. 25-26.
[55] SABATINI, *I complessi ipogeici 1-6* cit., pp. 66-72, 85-97, tavv. III e VI.
[56] RIZZONE, *I complessi ipogeici 7-15* cit., pp. 112-118, tav. VIII.
[57] BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit., pp. 87-90, 94-109, 136-146, 185-190; figg. 23, 25-31 A, 59-60.
[58] BUHAGIAR, *The Christianisation of Malta* cit., pp. 35-36. Al pari di quelli giudaici, nei quali frequentemente una o più vistose *menorot* sono ostentate presso gli ingressi.

elementi della tradizione locale[59]. Sebbene l'arcipelago maltese in età romana sia collegato anche istituzionalmente alla Sicilia, della cui *provincia* faceva parte, legame mantenuto ancora vivo nello scorcio del VI secolo dall'invio dell'abate siracusano Traiano quale vescovo di Malta in luogo del deposto Lucillo (Greg., *Reg. Ep.* IX, 25; X, 1; XIII, 20)[60], e nonostante certe innegabili affinità nell'ambito dell'architettura "astrutturale" di tipo funerario[61], non è necessario pensare all'arrivo di missionari da qui per l'evangelizzazione dell'arcipelago maltese[62]. Le affinità con l'ambiente siciliano[63], e con quello dell'area sud-orientale (iblea) in particolare, si attestano a un livello superficiale e sono determinate soprattutto dalla comune conformazione geomorfologica, che naturalmente condiziona le scelte e le modalità sepolcrali ipogeiche. D'altro canto, anche le connessioni africane, nonostante siano rimarcate dalla notizia del possesso da parte di chierici maltesi di terre della Chiesa d'Africa (Greg., *Reg. Ep.* II,36)[64], risultano piuttosto evanescenti per spiegare le caratteristiche del cristianesimo maltese, così come emerge dalla *evidence* archeologica.

In realtà a Malta, in particolare nel campo dell'architettura sepolcrale ipogeica e delle pratiche funerarie ad essa connesse, le innegabili influenze allogene religiose che, in ragione della posizione geografica da ogni direzione permeavano la cultura dell'Isola, vengono qui rielaborate in un linguaggio proprio, espressione di quell'identità locale che il processo di cristianizzazione non ha appiattito, ma ha reso originalmente eloquente.

[59] RIZZONE, *Elementi di tradizione punica* cit.

[60] Da BUHAGIAR, *The Christianisation of Malta* cit., pp. 63-65; vd. anche G. MAMMINO, *Gregorio Magno e la riforma della Chiesa in Sicilia*, Catania 2004, pp. 42-43, 51, 137.

[61] J. FÜHRER, V. SCHULTZE, *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens*, Berlin 1907, pp. 322-323; G. AGNELLO, *Le catacombe di Sicilia e Malta e le loro caratteristiche strutturali*, in *L'Architettura a Malta dalla Preistoria all'Ottocento. Atti del XV Congresso di Storia dell'Architettura* (Malta, 11-16 settembre 1967), pp. 213-235; RIZZONE, *Nascita e sviluppo* cit., pp. 199-200.

[62] Così MAYR, *Die Insel Malta* cit., p. 117; M. BUHAGIAR, *Early Christian and Byzantine Malta. Archaeological and Textual Considerations*, ora in BUHAGIAR, *Essays* cit., p. 228.

[63] RIZZO, *Malta e la Sicilia* cit., pp. 173-214: l'Autore mette in evidenza, proprio in virtù del *background* culturale punico, più "lo sfondo africano della storia di Malta" e un certo "distacco dalla Sicilia".

[64] Da BUHAGIAR, *The Christianisation of Malta* cit., pp. 62-63.

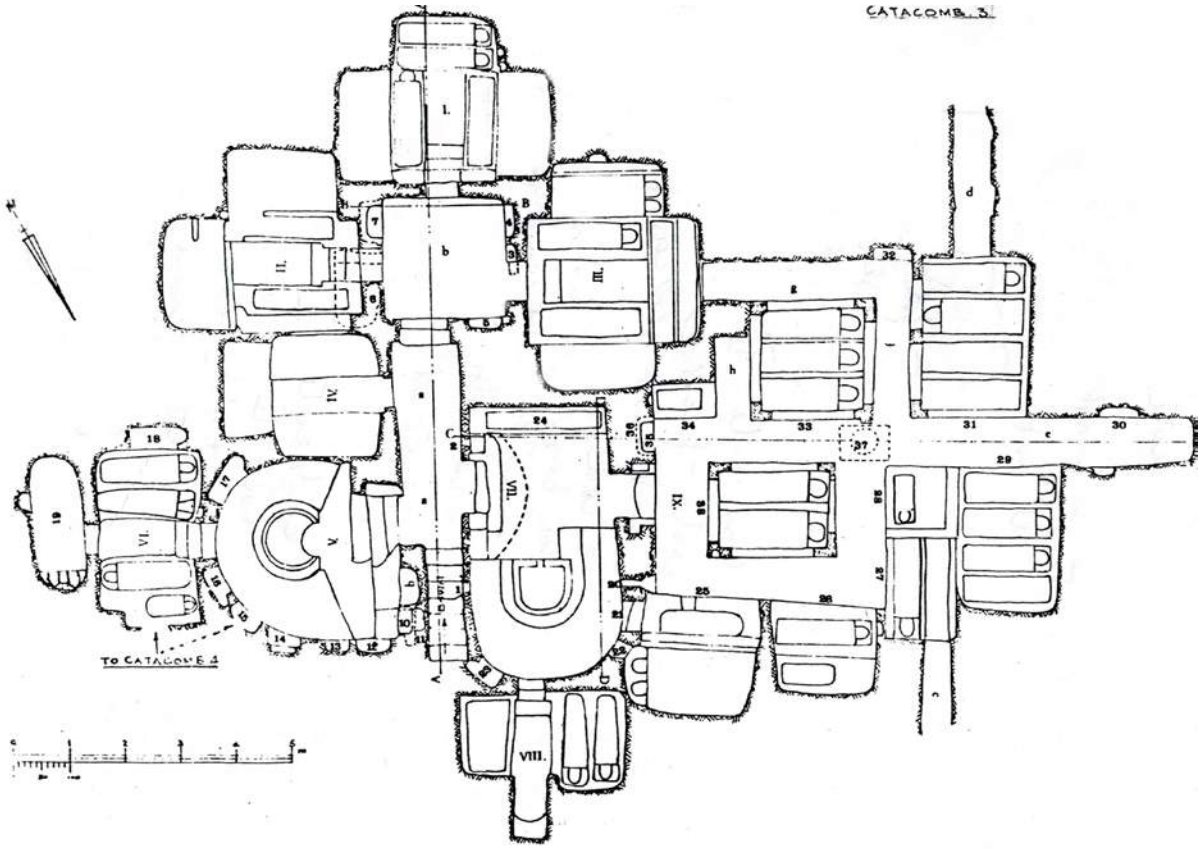

Fig. 1 – SS. Paolo e Agata 3. Planimetria (da BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit.).

Fig. 2 – SS. Paolo e Agata 3. Ambiente IV.

Fig. 3 – SS. Paolo e Agata 3. Ambiente I.

Fig. 4 – SS. Paolo e Agata 20. Nicchione 5.

Fig. 5 – SS. Paolo e Agata 10. Cappuccina.

Fig. 6 – SS. Paolo e Agata 3. Nicchione con arca.

Fig. 7 – SS. Paolo e Agata 16. Baldacchino.

Fig. 8 – Sant'Agata. Baldacchino.

Fig. 9 – Tac Caghqi. Ipogeo Sud/Est. Blocco di chiusura.

Fig. 10 – Tac Caghqi. Ipogeo Sud/Est. Orifizio del blocco di chiusura.

Fig. 11 – SS. Paolo e Agata 20. Ambiente "cc". Ingresso e orifizio per l'immissione delle libagioni.

Fig. 12 – SS. Paolo e Agata 23. Ambiente II. Ingresso e orifizio per l'immissione delle libagioni.

Fig. 13 – Wignacourt 16. Baldacchino 2 con orifizio. Interno.

Fig. 14 – Wignacourt 16. Baldacchino 2 con orifizio. Esterno.

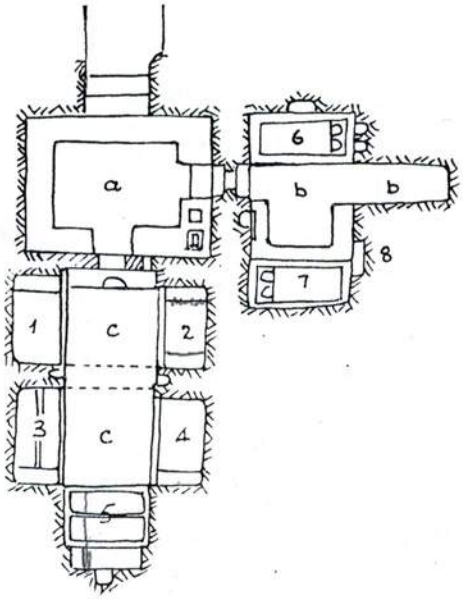

Fig. 15 – SS. Paolo e Agata 20. Planimetria (da Buhagiar, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit.).

Fig. 16 – Tac-Caghqi. Ipogeo. Nord/Ovest. Ambiente con mensa; nello sfondo si scorge il più tardo ambiente con esedra/triclinio.

Fig. 17 – Catacombe di San Paolo. Esedra/triclinio.

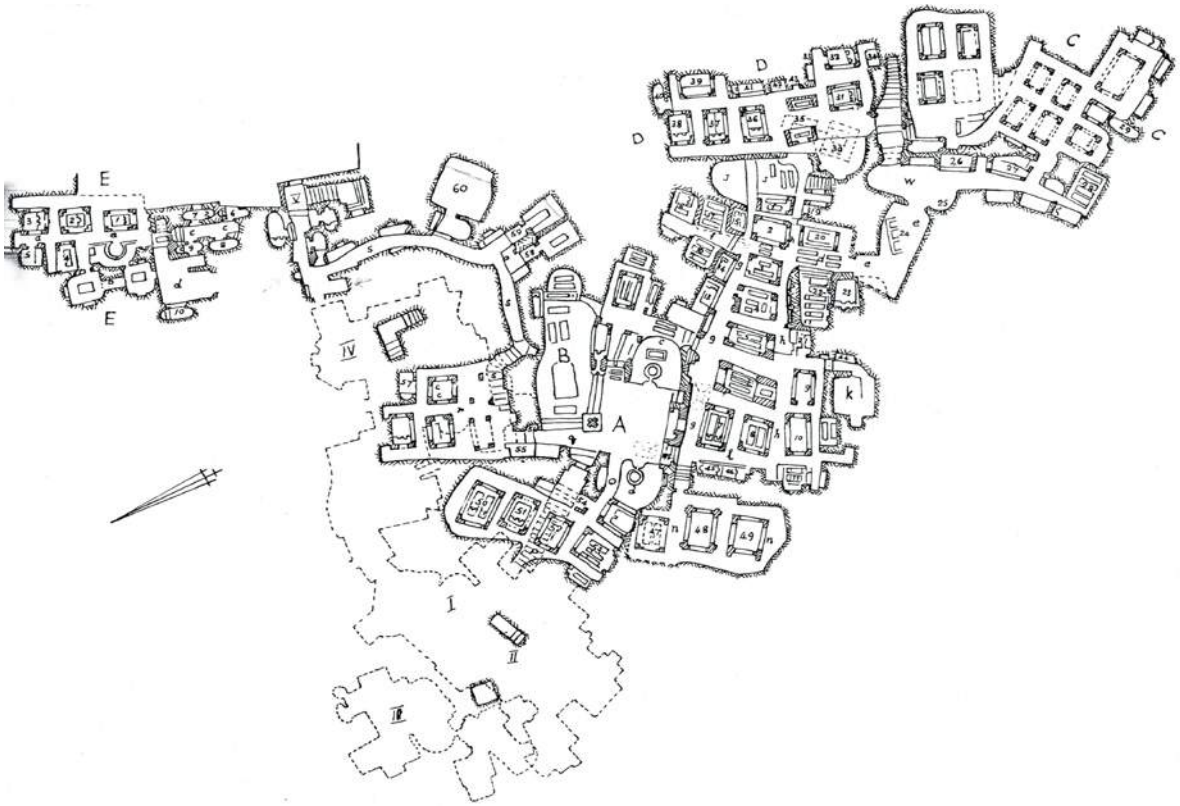

Fig. 18 – Catacombe di San Paolo. Planimetria (da Buhagiar, *Late Roman and Byzantine Catacombs* cit.).

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

Gratis accepistis, gratis date.
La fortuna dei santi anargiri a Roma nel tardo impero

VALENTINA CASELLA
Università degli Studi di Genova
c.vale89@gmail.com

ABSTRACT
This paper aims to address the fortune of the Saints Anargyroi (in particular St. Cosmas and Damian, St. Cyrus and John and St. Pantaleon martyr) during the late Roman Empire and identify the characteristics of the Holy Wonderworkers from a medical, legal-institutional as well as professional and religious point of view, in order to establish, where possible, the terms of the success of their cult in the city of Rome. This is done with the purpose of pointing out how the art of ancient medicine (Hippocrates and Galen) has influenced the Christian thaumaturgical models, therefore emphasizing their fortune and development within the pagan society.

KEYWORDS
Physicians/Saints/Rome

Che «l'immagine della guarigione»[1] fosse fondamentale nel definire l'azione di Dio nei confronti degli uomini era un concetto ampiamente corroborato sia dalle Scritture[2] che dalle successive speculazioni patristiche ma trovava, sicuramente, le sue profonde radici nella tradizione classica. L'idea, infatti, di un Creatore individuato non solo come unica sorgente di salute ma anche di malattia era strettamente collegata al valore medicinale che già la filosofia platonica affidava alla punizione e al castigo in qualità di terapia[3].

Le numerose testimonianze di pestilenze e calamità che si possono rinvenire all'interno delle Scritture[4], identificate come interventi terapeutici di Dio al fine di verificare la vera disposizione d'animo degli uomini[5], rendono evidente lo scopo pedagogico delle pene inflitte (come febbre e itterizia[6]) ai peccatori ma soprattutto l'utilità del frequente parallelismo tra la figura di Dio e quella del medico[7]. Laddove il riferimento alla pratica terapeutica intende giustificare la crudezza, spesso

[1] T. PISCITELLI CARPINO, *Origene: la terapia medica "ombra" della terapia divina*, in *Io sono il Signore, colui che ti guarisce. Malattia* versus *religione tra antico e moderno*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 26-29 maggio 2010), cur. S. Isetta, Bologna 2012, pp. 65-87.

[2] In questo senso è particolarmente rilevante *Esodo*, XV 26 ma anche *Matteo*, X 8.

[3] Plato, *Protagoras*, ed. A. Croiset, Collection des universités de France, Série grecque, XV, (1923) 2002, 324 a-b; Pl. *Leges*, ed. A. Diès, Collection des universités de France, Série grecque, CXXVII, (1956) 2007, IX 862 d-e; Pl. *Gorgias*, ed. A. Croiset, Collection des universités de France, Série grecque, XIV, (1923) 2008, 478 ma anche, più tardi, Plutarchus, *De sera numinis vindicta*, edd. R. Klaerr, Y. Vernière, Collection des universités de France, Série grecque, CCXXXI, 1974, 561 d-e. Vd. S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999, in particolare p. 186 sgg.

[4] Cfr., per esempio, *Es,* IX 8-12 e XII 29-30.

[5] *Deuteronomio*, VIII 3 e *Giobbe*, XL 8.

[6] *Dt*, XXVIII 22, 28.

[7] *Geremia*, XXV 15. Cfr. Origenes, *De Principiis*, edd. H. Crouzel, M. Simonetti, Sources Chrétiennes, CCLII e CCLXVIII, 1978-1980, II 10, 6.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 27-44 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

incomprensibile, dell'intervento divino[8]. Esattamente come il medico, infatti, anche Dio, soprattutto quello dell'Antico Testamento, era spesso costretto ad intervenire con "cure" dolorose per "sanare" il corpo e lo spirito degli uomini poiché, così come evidenziato anche dalla prassi galenica, patologie del corpo e turbamenti dello spirito risultavano inscindibilmente legati, dipendendo dall'equilibrio delle quattro unità/qualità (caldo, freddo, secco e umido) del temperamento[9]. La «fede biblica in un Dio unico, personale, creatore e soprattutto padre, che dispensa ai suoi figli dolori e gioie, malattie e guarigioni in modo misterioso, ma sempre provvidenziale»[10], unita alla vocazione assistenzialistica tipica della soteriologia cristiana, fecero sì, quindi, che una sorta di convivenza si instaurasse tra i diversi "sistemi di guarigione" concorrenti nell'antichità[11]. Tutti comunque intenti a risolvere e appagare il costante e intrinseco desiderio di salvezza (terrena e ultraterrena) radicato nel genere umano.

Come messo in evidenza da Enrico dal Covolo, questo compromesso della dottrina cristiana con la tradizione razionalistica greca, seppure con alcuni punti di disaccordo dovuti sostanzialmente alla dimensione anti-intellettuale della figura di Gesù e al conseguente prevalere, nella sua attività, dell'azione rispetto alla riflessione e alla diagnosi[12], si basava sostanzialmente su alcuni cardini:

- la sostanziale laicità della medicina razionale;
- una forte predisposizione dei cristiani per la rigorosa etica imposta dal giuramento ippocratico (che, per esempio, vietava di somministrare, anche se richiesti, farmaci che causassero la morte e medicinali abortivi[13]);
- l'opinione, molto diffusa a tutti i livelli sociali, che le guarigioni miracolose fossero comunque operate da individui carismatici[14].

La naturale predisposizione del cristianesimo nei confronti della medicina, quindi, fece sì che gli stessi Padri della Chiesa desumessero dalla succitata pratica medica razionale il lessico e le metafore[15] in grado di illustrare quelli che erano i

[8] *Gb*, V 18.

[9] Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, ed. Ph. De Lacy, Corpus Medicorum Graecorum, V 4, 1, 2, 1978-1980, V 2, 35. Cfr. Orig. *Commentarius in Matthaeum*, edd. E. Klostermann, E. Benz, L. Früchtel, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, XXXVIII, XL e XLI, 1933-1955, XIII 4.

[10] E. DAL COVOLO, *Cristo o Asclepio? I primi cristiani e la medicina, l'assistenza e la cura dei malati*, in *Io sono il Signore* cit., pp. 51-63, in particolare pp. 51-52.

[11] L. GIL, *Medicina, religión y magia en el mundo griego*, in *En la frontera de los imposible: Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tempo del Nuevo Testamento*, cur. A. Piñero, Madrid 2001, pp. 179-198, in particolare pp. 185-186.

[12] G. FILORAMO, *La vittoria di Cristo su Asclepio. Malattia e guarigione nella Storia filotea di Teodoreto di Cirro*, in *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*. Atti del Convegno Internazionale Accademia di Studi Mediterranei (Agrigento, 20-21 novembre 2006), cur. E. dal Covolo, G. Sfameni Gasparro, Roma 2008, pp. 113-127, in particolare p. 115.

[13] Hippocrates, *Iusiurandum*, ed. J.L. Heiberg, Corpus Medicorum Graecorum, I 1, 1927.

[14] DAL COVOLO, *Cristo o Asclepio?* cit., p. 52.

[15] Orig. *Princ.*, II 10, 6 e III 1, 12. Sulla centralità di questo tema nella produzione origeniana ed in particolare nell'antologia di testi dell'autore raccolti da Basilio di Cesarea e Gregorio Nazianzeno (*Philocalia*) vd. PISCITELLI CARPINO, *Origene: la terapia medica* cit.; sul suo ruolo nella produzione di Eusebio Gallicano vd. A. BRUZZONE, *Similitudini, metafore e contesto sociale nella lingua degli evangelizzatori. (Saggio di ricerca su Eusebio Gallicano)*, in *Evangelizzazione dell'Occidente dal terzo all'ottavo secolo. Lingua e linguaggi. Dibattito teologico*, cur. I. Mazzini, L. Bacci, Roma 2001, pp. 125-

momenti nodali della "terapia spirituale cristiana", in un costante ed esplicito parallelismo tra malattia e colpa/peccato[16], tra guarigione e riscatto/espiazione[17], laddove anche una pena può essere considerata una grazia nella misura in cui è stata inflitta per il bene di chi la deve sopportare[18]. Il ricorrente riferimento alla metafora della malattia e alla figura del medico si rivelarono perciò proficui nell'ampio contesto della "pubblicizzazione" del nuovo messaggio cristiano ma non mancarono, altresì, di turbare i Padri che non persero occasione di riaffermare la totale supremazia di Dio (fonte della medicina corporale e spirituale) e Cristo (unico vero archiatra)[19] su ogni altro individuo che praticasse tale attività… primo tra tutti Asclepio. Se, infatti, come si è detto, il modello medico al quale il messaggio biblico si ispirava era quello evinto dalla medicina razionale, il vero "campo di battaglia" per pagani e cristiani era rappresentato da quei casi limite in cui questa prassi, affermata e diffusa, non riusciva ad intervenire positivamente. Proprio in questo contesto l'azione di Cristo (o di chi operava in suo nome) si proponeva di sostituire farmaci, medicamenti, incantamenti e pratiche taumaturgiche fallimentari[20]. Secondo Arnobio, infatti, l'unicità delle guarigioni operate da Cristo consisteva proprio nel fatto che si verificassero senza alcun "aiuto esterno", senza osservare alcun rituale o prescrizione, ma solo attraverso la potenza e la virtù del suo nome[21]. Ai *δαίμονες* pagani, effettivamente, non si negavano facoltà taumaturgiche ma si rigettava il ricorso ad esse in quanto opera di potenze identificate come maligne, laddove la semplice capacità di curare un individuo, così come la divinazione, non erano considerate doti sufficienti per designare una divinità come tale[22].

136, in particolare pp. 133-134; sull'importanza della metafora medica in Giovanni Crisostomo vd. P. RENTINCK, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, in particolare pp. 189-190.

[16] Che lo stesso concetto di malattia come punizione non fosse estraneo alla cultura classica lo dimostra anche l'emblematico caso omerico vd. *Ilias*, ed. P. Mazon, Collection des universités de France, Série grecque, LXXXIII, (1937) 1972, I 8-16 e sgg.

[17] Vd. anche P. MAZZARELLO, *Rapporto terapeutico in Occidente: profili storici*, in *I diritti in medicina*, cur. L. Lenti, E. Palermo Fabris, P. Zatti, Palermo 2011, pp. 3-29, in particolare pp. 10-12. È interessante, a questo proposito, fare riferimento al fenomeno della deposizione di dediche a varie divinità (sviluppatosi tra I e III sec. d.C. particolarmente in alcune aree dell'Asia Minore) con un preciso intento conciliativo nei confronti dell'entità divina che avrebbe punito con varie infermità il fedele colpevole di aver trasgredito alle norme etiche e cultuali. Schnabel ritiene che questo fenomeno sia da riconnettere proprio con la diffusione del cristianesimo in queste zone vd. E.J. SCHNABEL, *Divin Tyranny and Public Humiliation: A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions*, in «NT», 45 (2003), pp. 160-188.

[18] G. D'IPPOLITO, *Malattie, malati e povertà nei testi patristici*, in *Poveri ammalati e ammalati poveri. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardo antica*. Atti del Convegno di Studi (Palermo, 13-15 ottobre 2005), cur. R. Marino, C. Molè, A. Pinzone, Catania 2006, pp. 49-66.

[19] *Mt*, IV 23. Sull'argomento si veda, in particolare, G. DUMEIGE, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, in «RAC», 48 (1972), pp. 115-141.

[20] Justinus, *Apologiae*, ed. M.Ch. Munier, Sources Chrétiennes, DVII, 2006, II 6, 5-6.

[21] Arnobius, *Adversus nationes*, ed. H. Le Bonniec, Collection des universités de France, Série latine, CCLV, 1982, I 44: *sine ullis adminiculis rerum*.

[22] Orig. *Contra Celsum*, ed. P.M. Borret, Sources Chrétiennes, CXXXII e CXXXVI, 1967-1968, I 6; 26; 37 e III 25. Vd. M. MONACA, *Iatromantica e iatromagia nei primi secoli del Cristianesimo*, in *Pagani e Cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*. XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 2005), Roma 2006, pp. 805-815 e G. SFAMENI GASPARRO, *Ispirazione delle Scritture e*

Il rischio[23], però, di una competizione/assimilazione della figura del Cristo medico con i *θεῖοι ἄνδρες* pagani, con personalità carismatiche dotate di facoltà taumaturgiche (come Abaris, Zalmoxis[24], Epimenide[25], o gli stessi Pitagora[26] ed Empedocle[27], i sovrani ellenistici[28], ma anche i "taumaturghi di mediazione" della tradizione giudaica, i Patriarchi e i Profeti[29]) ma, soprattutto, con il figlio di Apollo[30], dovette sembrare particolarmente cogente se apologeti come Giustino[31], Clemente Alessandrino[32], Arnobio[33], Lattanzio[34] e Tertulliano[35] non mancarono di notare[36] la somiglianza, non solo tra le due biografie[37], ma anche tra i miracoli operati da Cristo e

divinazione pagana: aspetti della polemica fra Origene e Celso, in *Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, cur. G. Sfameni Gasparro, Roma 1998, pp. 177-194.

[23] Pericolo che sembrò deflagrare, in particolare, con il sincretismo promosso dai Severi (SHA *Alexander Severus*, ed. C. Bertrand-Dagenbach, Collection des universités de France, Série latine, CDVI, 2014, XXIX 2). Basti pensare al già rilevato influsso iconografico esercitato dall'immagine di Asclepio sulle antiche rappresentazioni di Cristo (Arn. *Adv. nat.*, VI 21, 232) vd. E. DINKLER, *Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano*, Heidelberg 1980 e E. DAL COVOLO, *Asclepio/Esculapio nella letteratura cristiana antica (secc. II-IV)*, in *Cristo e Asclepio* cit., pp. 103-112, in particolare p. 110.

[24] Pl. *Charmides*, ed. A. Croiset, Collection des universités de France, Série grecque, III, (1921) 1965, 158 b-c.

[25] Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, ed. M. Marcovich, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, vol I, 1999, I 110-111.

[26] Porphyrius, *Vita Pythagorae*, ed. E. des Places, Collection des universités de France, Série grecque, CCLXXXV, 1982, XXX. Cfr. GIL, *Medicina, religión y magia* cit., p. 190-191.

[27] Diog. Laert., VIII 69-70.

[28] Arrianus, *Anabasis Alexandri*, edd. A.G. Roos, G. Wirth, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, *Flavius Arrianus: Scripta*, vol. I, (1967) 2002, VI 10-13 (è nota, in questo caso, la vicenda della "miracolosa" e controversa guarigione di Alessandro colpito da alcuni dardi, apparentemente mortali, durante la spedizione in India). Esempi significativi della fortuna del modello di "uomo divino" pagano non mancarono, comunque, ancora nei secoli successivi alla nascita di Cristo: basti pensare ad Apollonio di Tiana (la cui biografia filostratea, però, come dimostrato a più riprese da E. dal Covolo, fu fortemente influenzata dalla propaganda severiana, vd. E. DAL COVOLO, *Il sacro in un'età di crisi. L'ideologia religiosa severiana tra «monoteismo» e sincretismo*, in «RicTeol», 4 (1993), pp. 191-196) e Alessandro di Abonotico (vd. G. SFAMENI GASPARRO, *Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani*, in *Cristo e Asclepio* cit., pp. 13-102, in particolare p. 31 sgg.).

[29] Non si trascurerà, infatti, di notare che la tradizione veterotestamentaria aveva già riconosciuto importanti doti taumaturgiche a Mosè, Abramo e Salomone, così come ad Eliseo ed Elia, mentre il giudaismo più tardo le attribuiva, tra gli altri, a Onia il Giusto e Hanina ben Dosa (per i riferimenti bibliografici specifici vd. SFAMENI GASPARRO, *Taumaturgia e culti terapeutici* cit., pp. 26-28).

[30] Just. *Apol.*, I 21-22 ma anche Orig. *C. Cels.*, III 22 e Just. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, ed. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien, XLVII, 1997, LXIX 3. Sulla "fortuna" di Asclepio si veda A. KRUG, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1985, in particolare, per Roma, pp. 163-172.

[31] Just. *Apol.*, I 22, 5-6 e I 54, 10. Cfr. Orig. *C. Cels.*, III 24-25.

[32] Clemens Alexandrinus, *Stromateis*, edd. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 1985, V 1, 13.

[33] Arn. *Adv. nat.*, I 43-50.

[34] Lactantius, *Divinae institutiones*, ed. M. P. Monat, Sources Chrétiennes, CCCXXVI e CCCLXXVII, 1986-1992, I 18 e 19, 3-4; IV 27, 12.

[35] Tertullianus, *Ad nationes*, edd. E. Dekkers, J.G.P. Borleffs *et al.*, Corpus Christianorum, Series Latina, I, 1954, II 14.

[36] Come è stato messo in luce da DAL COVOLO, *Asclepio/Esculapio* cit.

[37] Just. *Apol.*, I 21, 1-2. Non si può trascurare di notare che tra il semi-dio pagano e Gesù di Nazareth esistessero alcuni punti di contatto biografici. Entrambi, per esempio, erano figli di un dio, restituirono la vita a un morto, curarono degli infermi attraverso la pratica iatromagica dell'imposizione delle mani (vd.

quelli compiuti proprio dal semi-dio greco. Una straordinaria identità che venne sfruttata dai Padri sia per difendere la credibilità delle opere del figlio di Dio sia, contemporaneamente, per degradare quelle di Asclepio all'interno di un contesto prettamente demoniaco[38]. Volendo, quindi, discostare il più possibile la figura del Cristo medico da quella del figlio di Apollo, con il quale condivideva la natura di «dio epifanico e salvatore»[39], i Padri si prodigarono lungamente nel tentativo di ridurre le guarigioni operate dal semi-dio al rango di malefiche imitazioni delle precipue facoltà di Cristo (condannando la iatromantica al pari di ogni altra superstizione[40]) e nel mettere parimenti in luce alcuni degli aspetti più oscuri legati al mito dell'idolo pagano.

Facendo leva, in particolare, sugli eventi più scandalosi legati alla nascita e alla morte di Asclepio, le prime autorità intesero, quindi, evidenziare come in nessun caso questa entità si potesse assimilare a quella di un dio ma furono, soprattutto, e non a caso, le accuse mossegli di cupidigia e imperizia nell'esercizio della professione medica a distruggerne la credibilità come *θεῖος ἀνήρ*[41]. Come sembrerebbero dimostrare due passi di Arnobio e Clemente Alessandrino, infatti, non solo Cristo, diversamente dal semi-dio pagano, «portò aiuto, senza distinzione, ai buoni e ai cattivi»[42] ma affermò anche la totale gratuità dell'intervento taumaturgico… poiché proprio in questo consiste la sua potenza, in una benevolenza priva di speculazione. Secondo le fonti sarebbe stata, invece, solo una ricca ricompensa in oro a convincere Asclepio a strappare un uomo dalla morte quando questa lo aveva già afferrato[43].

M. MONACA, *Mantica, magia e guarigioni miracolose: Santi e Monaci taumaturghi nel mondo tardoantico*, in *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico, tra Mantica e Magia*, cur. M. Monaca, Cosenza 2009, pp. 147-199), condannati a morire ascesero al cielo e, dopo la morte, continuarono a manifestarsi ai propri fedeli in forma corporea. Per una diversa versione sulla nascita di Asclepio, figlio di genitori sconosciuti, abbandonato e nutrito (molto significativamente) da un cane, si veda Lactant. *Div. inst.*, I 10, 1-2.

[38] GIL, *Medicina, religión y magia* cit., p. 189.

[39] Caratteristica, questa, che Cristo condivideva non solo con Asclepio ma anche con l'egiziano Imhotep. Vd. G. SFAMENI GASPARRO, ΘΕΟΣ ΣΩΤΗΡ. *Aspetti del culto di Asclepio*, in *Salute e guarigione nella tarda antichità*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 20 maggio 2004), cur. H. Brandenburg, S. Heid, C. Markschies, Città del Vaticano 2007, pp. 245-271, in particolare pp. 256-271.

[40] Come l'uso di amuleti e fattucchierie, il ricorso ad incantesimi e la consultazione di astrologi (Augustinus, *De doctrina christiana*, edd. K.D. Daur, J. Martin, Corpus Christianorum, Series Latina, XXXII, 1962, II 20, 30-32). Sull'argomento, in particolare, vd. M. MONACA, *Disposizioni dei concili gallici contro magia e divinazione: chierici, maghi e indovini (sec. V-VI)*, in *I Concili della Cristianità Occidentale secoli III-V*. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 2-5 maggio 2001), Roma 2002, pp. 117-143. In generale, sulle reciproche denunce di magia tra taumaturgia cristiana e pagana, vd. G. SFAMENI GASPARRO, *Magie et magiciens. Le débat entre chrétiens et païens aux premiers siècle de notre ère*, in Res Orientales *XIV, Charmes et sortilèges, magie et magiciens*, cur. R. Gylesen, Bures-sur-Yvette 2002, pp. 239-266.

[41] Tert. *Ad nat.*, II 14 e *Apologeticum*, edd. E. Dekkers, J.G.P. Borleffs *et al.*, Corpus Christianorum, Series Latina, I, 1954, XIV 5 e XXIII 6. Vd. DAL COVOLO, *Asclepio/Esculapio* cit., p. 111.

[42] Arn. *Adv. nat.*, I 49, 3-4.

[43] Pindarus, *Pythica*, ed. C.M. Bowra, Oxford Classical Texts, 1963, III 3, 55-60; Clem. Al. *Protrepticus*, ed. U. Treu, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, XII, 1972, II 30, 1. L'atteggiamento di Asclepio, come si vede, entra in netto contrasto con quello di Ippocrate che, stando alla tradizione, avrebbe anteposto la sua integrità professionale anche alle ricchissime offerte fattegli pervenire da Artaserse affinché il celebre medico greco si mettesse al suo servizio (Plut. *Cato Maior*, edd. R. Flacelière, E. Chambry, Collection des universités de France, Série grecque, CXCV, 1969, XXIII 4; vd.

Sebbene, quindi, le guarigioni operate da Gesù si distinguessero da quelle portate a compimento da Asclepio anche per alcuni aspetti formali (come per esempio il fatto che le prime si compissero in piena luce mentre le seconde necessitassero dell'intimità dell'*incubatio* o che molte delle guarigioni di Gesù si caratterizzassero per la forte trasgressione dei tabù socio-religiosi dell'epoca[44]) è evidente che l'aspetto più rilevante della critica al modello del semi-dio pagano si concentrò sul fatto che Asclepio accettasse di essere retribuito per i suoi servizi[45].

Non è un caso, quindi, se alcune delle prime grandi figure di cristiani non solo legarono la loro biografia proprio alla professione medica, così pregna di riferimenti all'azione punitrice/sanatrice di Dio e a quella taumaturgica di Cristo, ma soprattutto alla sua pratica gratuita, in netta contrapposizione con il concorrente idolo pagano. Secondo la tradizione, per esempio, lo stesso Luca, uno dei primi discepoli di Cristo, autore del terzo Vangelo e degli Atti degli Apostoli, era un medico[46].

La collettività cristiana, quindi, fin da subito, ispirandosi a questi modelli, sembrò mostrare particolare attenzione alla pratica medica e al suo spiccatissimo aspetto assistenziale, tanto che la cura di malati e disagiati divenne una delle peculiarità di questa nascente comunità. Una pratica che, inizialmente promossa all'interno delle dimore dei singoli membri, poi presso gli episcòpi, favorì la nascita, soprattutto in Oriente[47], di vere e proprie strutture assistenziali specificamente destinate, gli *ξενοδοχε῾α*. Luoghi deputati alla cura di stranieri, poveri e malati, sebbene caratterizzati da una specializzazione funzionale minore, destinati più

J. JOUANNA, *La nascita dell'arte medica occidentale*, in *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e medioevo*, cur. M.D. Grmek, Roma-Bari 1993, pp. 3-72, in particolare pp. 7-8).

[44] J.C. ALBY, *El paso de Asclepio a Cristo en la primera literatura cristiana*, in «Theologica Xaveriana», 179 (2015), pp. 185-208, in particolare pp. 198-199.

[45] Vd. anche Pl. *Respublica*, ed. E. Chambry, Collection des universités de France, Série grecque, LXIX, (1932) 2012, III 408 b-c.

[46] *Colossesi*, IV 14. La testimonianza di Paolo non è l'unica a confortare in merito all'attività medica di Luca. La professionalità di quest'ultimo, infatti, si riscontrerebbe anche nella dovizia di particolari con cui, unico tra gli evangelisti, descrive le guarigioni di Gesù (vd. *Luca*, XIV 2, dove utilizza il termine iperspecialistico "idropico" per definire lo stato di un malato affetto da un accumulo di liquido sieroso nelle cavità, cfr. *Lc*, X 30-37). Peculiarità evidenziata anche dall'iconografia che lo riguarda; si pensi al suo ritratto (risalente al VII d.C.) nella basilica sotterranea dei SS. Felice e Adautto, dove Luca è raffigurato proprio nelle vesti di medico e letterato.

[47] Sulla particolare fortuna di queste strutture assistenziali in Oriente il dibattito è florido e complesso (in particolare, vd. G.B. FERNGREN, D.W. AMUNDSEN, *Medicine and Christianity in the Roman Empire: Compatibilities and Tensions*, in «ANRW», II 37/3 [1995], pp. 2957-2980, in particolare pp. 2974-2975; G. PANNUNZIO, Xenodochia*, il problema delle origini e le tipologie più antiche*, in «QIASA», 5 [1995], pp. 95-108; M. CASSIA, *La piaga e la cura. Poveri e ammalati, medici e monaci nell'Anatolia rurale tardoantica*, Acireale-Roma 2009, in particolare pp. 36-39; A.T. CRISLIP, *From Monastery to Hospital. Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Ann Arbor 2005, in particolare pp. 100-142) ma, generalmente, si fa risalire ad una più rapida e trasversale (sia dal punto di vista economico che geografico) cristianizzazione dei ceti sociali, forse da ricollegare anche alla radicata presenza di un sostrato giudaico nell'area, e all'importante incremento della popolazione non solo cittadina ma anche rurale (vd. DAL COVOLO, *Cristo o Asclepio?* cit., pp. 55-61). Sull'argomento, in particolare, vd. P. BROWN, *Povertà e leadership nel tardo impero romano*, trad. it., Roma-Bari 2003, in particolare pp. 39-65. L'autore sostiene che l'istituzione di queste strutture sia da collocare non prima del 350 d.C., con Costanzo II, benché già il Concilio di Nicea (del 325 d.C.) avesse invitato i vescovi a creare ospizi per i degenti e i pellegrini.

genericamente all'accoglienza[48], iniziarono ad essere approntati anche a Roma verso la fine del IV sec. d.C. Notissimi furono sia il nosocomio fondato da Fabiola che lo xenodochio istituito da Pammachio, rispettivamente nell'Urbe e *in Portu Romano*[49]. Più tardi, successivamente al sacco di Alarico (410 d.C.), fu invece organizzato lo *xenodochium Valerii* abitualmente ubicato sul Celio[50].

Dopo Luca, comunque, la tradizione riconobbe una fiorente attività medica (sia antecedente che successiva alla loro conversione[51]) a Talaleo, nato nel III sec. d.C. a Gerusalemme da famiglia romana e martirizzato, probabilmente, intorno al 284 d.C.[52], ad Ursicino, genovese d'origine che gestì una *taberna* medica a Ravenna dove trovò anche la morte[53] e, più tardi, a Sansone che, di illustri natali romani, dopo aver guarito Giustiniano I e grazie alla sua munificenza, eresse proprio uno xenodochio a Costantinopoli[54].

I medici santi più celebri della cristianità furono, però, sicuramente Cosma e Damiano[55], i quali, recatisi in Siria per studiare le scienze e la medicina, vennero probabilmente martirizzati durante la persecuzione dioclezianea intorno al 287 d.C. Il fatto che praticassero l'arte medica senza chiedere alcun compenso, ma solo per cristiano spirito di compassione, fece sì che, per primi, si meritassero l'appellativo di

[48] R. ARCURI, *Modelli di evergetismo regale nella Gallia tardo antica: l'istituzione di* xenodochia pauperibus et peregrinis *tra VI e VII secolo*, in *Poveri ammalati* cit., pp. 197-225, in particolare pp. 205-207. Non si può trascurare che nell'ampio concetto di ospitalità nei confronti dello straniero, tipico della società antica, rientrava evidentemente anche l'aspetto sanitario, tant'è vero che Diodoro Siculo, trattando persino delle abitudini degli Indiani, racconta che, presso questi popoli, qualora un forestiero si fosse ammalato avrebbe ricevuto cure e medicine in base alla necessità (Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, edd. P. Bertrac, B. Eck, Collection des universités de France, Série grecque, CCCLIV e CDXXX, 1993-2003, II 42, 3). Questo particolare riguardo era diffuso anche presso gli Egizi: se un individuo, durante il servizio militare o al di fuori del suo domicilio, fosse caduto malato sarebbe stato, infatti, curato gratuitamente da medici che ricevevano un onorario pubblico (Diod. Sic. *Bibl.*, I 82, 3).

[49] Hieronymus, *Epistulae*, ed. J. Labourt, Collection des universités de France, Série latine, CXLII, (1954) 2002, LXXVII 6 e 10.

[50] Pare che, al principio del V sec. d.C., gli ultimi esponenti della *gens* (Melania Iuniore e Valerio Piniano) abbandonarono le loro ricchezze per dedicarsi ad un'intensa attività caritativa. Il tentativo di vendere la lussuosa dimora sul Celio, però, non andò a buon fine. Gli invasori di Roma la distrussero e solo allora la splendida *domus*, pare, riuscì ad essere venduta ad un prezzo irrisorio per venire, poi, trasformata in xenodochio. Vd. L. RICHARDSON, s.v. Domus Valerii, in *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, 1992, pp. 139-140; F. GUIDOBALDI, s.v. Domus Valerii, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, II, cur. E. M. Steinby, 1995, p. 207; M. BARBERA, S. PALLADINO, C. PATERNA, *La* domus *dei* Valerii *a Roma*, in «Fasti Online. Documents & Research», 47 (2005), http://www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2005-47.pdf.

[51] In questo contesto si trascurerà di considerare tutti quegli esempi di santi la cui opera guaritrice si manifestò esclusivamente *post mortem* (tra i quali, per esempio, Sebastiano, Lucia e Apollonia). In questi casi, infatti, non si può parlare di medici santi poiché la guarigione era procurata dall'invocazione postuma del probo che, molto spesso, aveva subito un martirio legato agli stessi organi per i quali se ne richiedeva l'intervento. Per il caso peculiare di S. Tecla, vd. MONACA, *Mantica, magia e guarigioni* cit., pp. 164-169. Degno di nota, seppure esuli dal tema di questo contributo, è anche il fenomeno delle guarigioni collegate alle reliquie per il quale si rimanda a G. LUCK, *The Survival of Ancient Magic in the Early Church*, in «MHNH», 3 (2003), pp. 29-54.

[52] J.M. SAUGET, s.v. *Talaleo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, 1969, coll. 109-111.

[53] G. LUCCHESI, s.v. *Vitale, Valeria e Ursicino*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, 1969, coll. 1229-1231.

[54] D. STIERNON, s.v. *Sansone*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, 1968 , coll. 636-637.

[55] F. CARAFFA, M.L. CASANOVA, s.v. *Cosma e Damiano*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, 1964, coll. 223-237. Cfr. K. HEINEMANN, *Die Ärzteheiligen Kosmas und Damian. Ihre Wunderheilungen im Lichte alter und neuer Medizin*, in «MHJ», 9 (1974), pp. 255-317.

ἀνάργυροι (anargiri) e cioè letteralmente "senza argento"[56]. Il culto dei due santi guaritori, grazie anche ai riti di *incubatio* che si eseguivano già nei primi edifici sacri a loro dedicati, si mantenne vivo a lungo, tanto da portarli ad essere identificati non solo come patroni dei medici ma anche dei barbieri che, come è noto, nel Medioevo, praticavano la medicina minore.

Il modello del Cristo medico, come si è visto mediato dalla radicata tradizione pagana del *θεῖος ἀνήρ*, non smise quindi di influenzare le vite dei fedeli; altri furono, infatti, i medici martiri che esercitarono le loro virtù professionali e umane durante i primi secoli dell'affermazione cristiana.

Uno di questi fu sicuramente Ciro d'Alessandria[57]. Nato nella seconda metà del III sec. d.C. da famiglia benestante, studiò medicina nella sua città natale anche se dovette abbandonare la città egizia, in seguito alla sua conversione, per sfuggire alla persecuzione dell'imperatore Diocleziano. In Arabia, però, dove si rifugiò indossando il saio, la quantità di guarigioni che operò fu tale da valergli una fama pari solo a quella dei celeberrimi Cosma e Damiano. Tanto grande divenne il suo credito che un soldato di Odessa, Giovanni, decise di abbandonare il servizio militare, abbracciare la fede cristiana e mettersi al suo seguito[58]. Catturati entrambi nel 303 d.C. per essersi recati a portare conforto ad una cristiana catturata insieme alle tre figlie, vennero decapitati.

Tra le numerose grandi figure di medici santi vale la pena, infine, ricordare quella di S. Pantaleone[59]. Nato intorno alla fine del III sec. d.C. a Nicomedia (Bitinia) da un padre senatore pagano e una madre cristiana (appartenente a una ricca famiglia aristocratica), venne avviato allo studio della medicina nella scuola di Eufrosino: un percorso proficuo che lo condusse nientemeno che alla corte di Massimiano Galerio. La sua straordinaria preparazione gli valse la stima del sovrano ma il suo accostarsi alla fede cristiana gli costò l'accusa non solo di prestare la propria opera professionale al di fuori del palazzo imperiale ma addirittura di farlo gratuitamente. Il sovrano, comunque, ben consapevole delle straordinarie doti dell'accusato, prima di condannarlo a morte, tentò di convincerlo ad abbracciare il culto di Asclepio anziché quello di Cristo. Pantaleone, però, nonostante la lunga serie di supplizi cui fu sottoposto, non rinunciò alla sua fede e venne così martirizzato.

Esattamente come S. Luca e i SS. Cosma e Damiano, S. Pantaleone è a tutt'oggi ricordato quale patrono dei medici, tanto che una chiesa a lui dedicata a Roma (S. Pantaleo a Pasquino), dove si distribuisce un'acqua benedetta con le sue reliquie[60], è stata per anni sede dell'Associazione Italiana Medici Cattolici.

Come si può notare, in quasi tutti i casi, la tradizione (della quale non bisogna mai trascurare l'intento esemplare) tramanda di una conversione successiva all'apprendimento della disciplina medica. Un'arte che, come dimostra anche la vicinanza del modello biografico di Cristo con quello di Asclepio, esercitava sulla società (particolarmente quella orientale che divenne il principale bacino di consenso

[56] MONACA, *Mantica, magia e guarigioni* cit., pp. 169-174; E. GIANNARELLI, *Cosma e Damiano dall'Oriente a Firenze*, Firenze 2002.

[57] F. CARAFFA, s.v. *Ciro e Giovanni*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, 1964, coll. 1-4.

[58] MONACA, *Mantica, magia e guarigioni* cit., pp. 176-180.

[59] J.M. SAUGET, s.v. *Pantaleone*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, 1968, coll. 108-117.

[60] P. GULISANO, *L'arte del guarire. Storia della medicina attraverso i santi*, Milano 2011, pp. 56-57.

della nascente religione), un fascino davvero straordinario. La categoria dei medici, anch'essa solitamente di origine orientale, in questa parte dell'impero mediamente agiata e acculturata, ben radicata nella società[61] e legata ai principi del giuramento di Ippocrate, fu probabilmente una delle aree sociali più profondamente colpita dal messaggio cristiano che, per la prima volta nella storia dell'antichità, anteponeva l'uomo alla malattia nel processo di guarigione.

Ma quale fu l'impatto di questi medici santi a Roma? Se, infatti, il loro culto può dirsi radicato in Oriente fin dai primi anni successivi al loro martirio, non altrettanto si può affermare per quanto riguarda l'Urbe. Cosma e Damiano, per esempio, non solo, pare, furono oggetto di una devozione immediata dopo la loro morte presso la città di *Kyrrhos* (dove subirono il martirio o dove vennero traslati i loro corpi dopo essere stati uccisi presso *Aegae*) ma vantarono diversi luoghi di culto, fin dagli esordi del V sec. d.C., ad Aleppo, Edessa ma anche in Grecia (precisamente a Salonicco) e, ovviamente, a Costantinopoli dove due edifici furono loro dedicati tra il 439 e il 446 d.C.[62]

Altre due chiese votate a questi santi nella capitale orientale vennero erette, più tardi, da Giustino, mentre Giustiniano, guarito dai martiri siriani, si adoperò per la restaurazione del santuario dedicato a Costantinopoli dal patriarca Proclos e anche per un'importante operazione di rinnovamento urbanistico della città di *Kyrrhos*[63]. A Roma, invece, il culto dei due medici giunse solo agli inizi del VI sec. d.C., quando papa Simmaco[64] (498-514 d.C.) dedicò loro un piccolo oratorio nelle vicinanze di S. Maria Maggiore[65] e, poco dopo, papa Felice IV (526-530 d.C.), riuscendo ad ottenere in concessione dai sovrani Goti l'area del *Forum Pacis* presso la *Sacra via*, vi insediò il primo vero santuario romano dedicato ai due santi[66].

Questo luogo di culto, in particolare, fu oggetto di una lunga serie di restauri e lauti donativi a cominciare da quelli disposti dai papi Sergio I (687-701 d.C.) e Adriano I (772-795 d.C.)[67] che omaggiarono il santuario con: un ambone, un ciborio[68], il rifacimento del *trullus* (la cupola dell'antico tempio preesistente che serviva da vestibolo alla basilica)[69], una veste per altare e una cortina posta nell'area absidale (entrambe intessute di seta), venti tendaggi serici e venti di lino da porre tra le

[61] I. ANDORLINI, A. MARCONE, *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Firenze 2004, p. 173.

[62] CARAFFA, CASANOVA, s.v. *Cosma e Damiano* cit., coll. 224-225. Cfr. B. BRENK, *Da Galeno a Cosma e Damiano. Considerazioni attorno all'introduzione del culto dei SS. Cosma e Damiano a Roma*, in *Salute e guarigione* cit., pp. 79-92, in particolare pp. 82-83 dove si fa riferimento, tra gli altri, all'importante lavoro di Deubner: L. DEUBNER, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig 1907, in particolare p. 44. Sull'ampia diffusione del culto e dell'iconografia dei due santi nell'arcipelago maltese vd. P. CASSAR, *The Cult and Iconography of Saints Cosmas and Damian in the Maltese Islands*, in «Melita Historica», VI 1 (1972), pp. 25-49.

[63] Procopius, *De aedificiis*, edd. J. Haury, G. Wirth, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, *Procopius: Opera omnia*, vol. IV, (1964) 2001, I 6, 5-8 e II 11, 2-7.

[64] *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, Écoles Francaises d'Athènes et de Rome , 1886-1892, I p. 262.

[65] Ivi, II p. 23: Leone III (795-816 d.C.) donerà a questo oratorio un *canistrum* d'argento del peso di due libbre e due once.

[66] Ivi, I p. 279.

[67] Ivi, I pp. 508-509.

[68] Ivi, I p. 375.

[69] Ivi, I p. 379, n. 37.

colonne[70], una patena e un calice d'oro puro del peso di undici libbre[71]. Donazioni, queste, che proseguirono anche con Leone III (795-816 d.C.), il quale fece omaggio ai due santi, oltre che di un nuovo restauro, anche di una corona d'argento puro del peso di cinque libbre e otto once[72], con Pasquale I (817-824 d.C.), al quale si ascrivono un *coopertorium* da altare purpureo mirabilmente decorato, tre vele con frange di porpora bizantina e una veste ornata da un gallone intessuto d'oro (raffigurante i volti di Cristo e dei due santi) e arricchita da una croce dorata e frange purpuree[73], ma anche con Gregorio IV (827-844 d.C.), largitore di una veste d'altare trapuntata d'oro e ornata con una fascia raffigurante la vita dei due santi[74], e con Adriano IV (1154-1159)[75].

Dalla fondazione della basilica della Sacra via, sebbene concentrandosi non prima dell'VIII sec. d.C., le intitolazioni si susseguirono piuttosto numerose: *SS. Cosmae et Damiani in xenodochio Tucio* (sede nota dal 795-813 d.C., forse da collocarsi nell'area del palazzo lateranense dove Pelagio II aveva istituito uno *ptochium*[76]), *SS. Cosmae et Damiani in Silva Candida* (nota dall'847-855 d.C. e da situare nel suburbio settentrionale di Roma[77]), *SS. Cosmae et Damiani ad asinum frictum* (oratorio citato in un documento del 938 d.C.[78]), *SS. Cosmae et Damiani iuxta viam Latam* (nota a partire dal 973 d.C.[79]) e *SS. Cosmae et Damiani trans Tiberim* ovvero *in mica aurea* (chiesa e convento trasteverini fondati nel X sec. d.C.[80]).

Per quanto riguarda Ciro e Giovanni, è noto che le reliquie dei due martiri, venerate già dall'inizio del V sec. d.C. presso la chiesa di S. Marco ad Alessandria, vennero traslate in una sede autonoma, presso *Menouthis*, intorno alla metà dello stesso secolo per volontà del patriarca alessandrino. Il caso dell'edificio voluto da Cirillo per accogliere le reliquie di Ciro e Giovanni, anche in concorrenza con i succitati fratelli taumaturghi costantinopolitani, è particolarmente emblematico perché andò a sostituire una preesistente sede di culto pagana[81]. La chiesa dei santi, infatti, si installò non a caso a *Menouthis*, la città dove sorgeva un tempio della dea

[70] Ivi, I pp. 508-509. Sui ricchi paramenti e i tessuti decorativi donati dai pontefici si veda R. PETRIAGGI, *Utilizzazione, decorazione e diffusione dei tessuti nei corredi delle basiliche cristiane secondo il* Liber Pontificalis *(514-795)*, in «Prospettiva», 39 (1984), pp. 37-46 ma anche M. ANDALORO, *Immagine e immagini nel* Liber Pontificalis *da Adriano I a Pasquale I*, in *Il* Liber Pontificalis *e la storia materiale*. Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 21-22 febbraio 2002), cur. H. Geertman, Roma 2003, pp. 45-103, in particolare pp. 59-69.

[71] *Liber Pontificalis*, I p. 514.

[72] Ivi, II p. 21 e p. 28.

[73] Ivi, II p. 59 e p. 62.

[74] Ivi, II p. 75.

[75] Ivi, II p. 396.

[76] Ivi, II p. 25. Cfr. CH. HÜLSEN, *Le Chiese di Roma nel Medio Evo*, Firenze 1927, pp. 242-243 e R. SANTANGELI VALENZANI, *Pellegrini, senatori e papi. Gli* xenodochia *a Roma tra il V e il IX secolo*, in «RIA», 3 (1997-1998), pp. 203-226, in particolare p. 221.

[77] Intorno al decimo miglio della via Cornelia (vd. E. GIOVANNINI, *Nel nome, la storia: toponomastica del Suburbio di Roma antica*. Nomina sunt consequentia rerum, Roma 2014, pp. 107-108). *Liber Pontificalis*, II pp. 113, 121 e 136, n. 18. Dal *Liber Pontificalis* è nota, sempre a partire dal papato di Leone IV, anche una chiesa dedicata ai due santi *in Sub lacu* distante da Roma, però, circa quaranta miglia (ivi, II p. 122).

[78] HÜLSEN, *Le Chiese di Roma* cit., p. 239.

[79] Ivi, pp. 241-242.

[80] Ivi, pp. 240-241.

[81] SFAMENI GASPARRO, *Taumaturgia e culti terapeutici* cit., p. 30; MONACA, *Mantica, magia e guarigioni* cit., p. 174.

Iside, meta di continui pellegrinaggi a scopo terapeutico. Qui, come è già stato ampiamente notato, il nuovo *Κῦρος* (Ciro) si sostituì alla pagana *Κύρα* > *Κυρά* (la Signora) seppure non si smise mai, come presso le chiese dedicate a Cosma e Damiano a Costantinopoli, di praticarvi l'*incubatio*[82].

Sull'affermazione del loro culto a Roma, la tradizione riporta la notizia dell'arrivo delle reliquie dei due santi nell'Urbe durante il papato di Innocenzo I (401-417 d.C.), quando la vedova Teodora le avrebbe accolte nella sua dimora appena sbarcate *trans Tiberim*. Una parte della sua stessa abitazione, a quel punto, sarebbe stata adibita al culto dei santi[83] anche se i corpi dei martiri alessandrini sarebbero poi stati trasferiti nella vicina basilica *extra portam Portuensem*, il cui vano ipogeo è stato datato dagli studiosi al V-VI sec. d.C.[84]

Il nome di S. Passera, sconosciuto all'agiografia, con cui è poi diventato noto questo luogo di culto, deriverebbe, infatti, niente meno che da una serie di successive corruzioni del titolo abate Ciro, *Abbas Cyrus* (da cui Abbaciro, Appaciro, Pacero, Pacera e poi Passera)[85]. Certo, accettando questa ipotesi, si tratterebbe di una datazione straordinariamente precoce per l'introduzione di due santi orientali a Roma, soprattutto se si pensa che:

- all'epoca, Ciro e Giovanni non avrebbero posseduto nemmeno in Egitto una sede di culto autonoma;
- per l'introduzione "in massa" di santi orientali a Roma si dovette attendere almeno il VII sec. d.C.;
- l'iscrizione rinvenuta sull'architrave della cripta di S. Passera (da considerarsi «il più antico documento in relazione alla traslazione delle reliquie dei due santi»[86]) è stata datata, in base a considerazioni paleografiche, all'XI sec. d.C.;
- l'esistenza dei primi due luoghi di culto trasteverini non è riportata tra le chiese "titolari" citate dagli atti del sinodo di papa Simmaco del 499 d.C.[87]

I dubbi relativi a questa datazione sembrerebbero confermati anche dalla necessità, ancora un secolo più tardi, di far introdurre anche iconograficamente da Pietro e Paolo, nel mosaico absidale della chiesa del *Forum Pacis*, i ben più celebri Cosma e Damiano[88]… quasi a doverne legittimare la presenza sul suolo dell'Urbe.

[82] SFAMENI GASPARRO, *Taumaturgia e culti terapeutici* cit., p. 30; MONACA, *Mantica, magia e guarigioni* cit., p. 178; ALBY, *El paso de Asclepio* cit., p. 202.

[83] Questo luogo di culto doveva essere noto almeno all'altezza dell'855-858 d.C., anni del papato di Benedetto III. Vd. E.M. LORETI, R. MARTORELLI, *La via Portuense dall'epoca tardoantica all'età di Gregorio Magno. Continuità e trasformazioni*, in Suburbium. *Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno*, cur. Ph. Pergola, R. Santangeli Valenzani, R. Volpe, Roma 2003, pp. 367-397, in particolare pp. 378-379.

[84] Ivi, p. 378.

[85] Vd. M. ARMELLINI, *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Roma 1891, pp. 946-949; HÜLSEN, *Le Chiese di Roma* cit., p. 161 e pp. 246-247. Cfr. GIOVANNINI, *Nel nome, la storia* cit., pp. 94-95.

[86] LORETI, MARTORELLI, *La via Portuense* cit., p. 378.

[87] ARMELLINI, *Le Chiese* cit., p. 24. Cfr. M. PAUTRIER, *I mutamenti istituzionali a Roma tra Tardo-Antico e Medioevo*, Roma 2010, pp. 66-67.

[88] In generale, relativamente all'iconologia delle decorazioni musive della basilica, H. BRANDENBURG, *Le prime Chiese di Roma. IV-VII secolo. L'inizio dell'architettura ecclesiastica occidentale*, Milano 2004, in particolare pp. 222-231 e, più recentemente, I. FOLETTI, *Maranatha: spazio, liturgia e immagini nella*

Certamente la possibilità di un arrivo così precoce a Roma è suggestiva[89], soprattutto se si tiene in considerazione il fatto che la *translatio* potrebbe essere stata "anticipata" a causa della peste e della carestia che si abbatterono su Roma negli anni immediatamente successivi al sacco di Alarico (410 d.C.) e che, quindi, la protezione del medico santo di Alessandria potrebbe essere stata richiesta proprio da questa catastrofica evenienza. Un'ipotesi che potrebbe poi essere corroborata, seppure debolmente, dalla testimonianza di Palladio che, proprio per gli anni del pontificato innocentino, testimonia l'esistenza di una Teodora, moglie di un tribuno, celebrata per le sue virtù[90].

Altri luoghi di culto dell'abate Ciro a Roma (che prevalse nettamente su quello dell'intera coppia alessandrina) sono noti per i secoli successivi[91]: *S. Abbacyri ad Alefantum* (esistente almeno dall'827-844 d.C. e da collocarsi con molta probabilità nel Foro Olitorio[92]), *S. Abbacyri de militiis* (nota da una bolla del 1130, si trovava, probabilmente, sulle pendici del Quirinale prospicienti il Foro di Traiano[93]) ma, soprattutto, *S. Abbacyri in xenodochio valeriorum* che, menzionato nella biografia di Leone III (795-816 d.C.)[94], sarebbe andato ad installarsi, con implicazioni simboliche e funzionali non trascurabili, proprio sull'antico sito del luogo d'accoglienza e degenza (già dimora di un ramo della *gens Valeria*) tradizionalmente situato sul Celio, anche se l'analisi di Santangeli Valenzani propone di identificare quest'ultimo luogo di culto con quello dedicato a Ciro sul Quirinale. Proprio nell'area dei mercati traianei, infatti, sarebbe da collocare lo *xenodochium Valerii* che difficilmente avrebbe potuto essere ospitato da una dimora distrutta dagli invasori… come doveva apparire, stando alle fonti, la *domus* dei *Valerii* sul Celio subito dopo il saccheggio di Alarico[95].

Per quanto riguarda, infine, il medico martire Pantaleone le testimonianze relative a luoghi di culto a lui dedicati a Roma sembrano essere concentrate tutte in una fase molto più tarda: *S. Pantaleonis trium clibanorum* ovvero *trium fornorum* (attestata, secondo Hülsen, dal 1113[96]), *S. Pantaleonis de Parione* ovvero *de Pretecarolis* e *S. Pantaleonis iuxta flumen* (annoverate entrambe in una bolla del 1186[97]) e *S. Pantaleonis (extra portam Portuensem)* i cui riferimenti temporali, seppur comunque

basilica dei Santi Cosma e Damiano sul Foro Romano, in *Setkávání. Studie o středověkém umění věnované Kláře Benešovské*, cur. J. Chlíbec, Z. Opačić, Praha 2015, pp. 68-86.

[89] Cfr. M. PAUTRIER, *I Santi delle Chiese medievali di Roma (IV-XIV secolo)*, Roma 2013, p. 89 dove si riporta anche l'ipotesi secondo la quale le reliquie potrebbero essere giunte a Roma durante il papato di Paolo I (757-767 d.C.).

[90] Palladius, *Historia lausiaca*, ed. G.J.M. Bartelink, Fondazione Lorenzo Valla, 1974, XLI 3.

[91] Un oratorio intitolato all'abate doveva trovarsi, almeno a partire dal 741-752 d.C., anche lungo la via Tiburtina (vd. *Liber Pontificalis*, I p. 434).

[92] Ivi, II p. 75. HÜLSEN, *Le Chiese di Roma* cit., pp. 162-163. Già all'epoca del pontificato di Leone III (795-816 d.C.) un altare risultava dedicato a Ciro proprio *in diaconia sancti Archangeli* (vd. *Liber Pontificalis*, II p. 32).

[93] HÜLSEN, *Le Chiese di Roma* cit., pp. 159-161.

[94] *Liber Pontificalis*, II p. 25 (cfr. HÜLSEN, *Le Chiese di Roma* cit., p. 162). È interessante notare che, nella biografia di Leone III, l'altro oratorio collocato *in xenodochio* (oltre alle sedi consacrate ad Abbaciro e ai fratelli Cosma e Damiano) è quello dedicato a S. Lucia, protettrice della vista e degli oculisti, mentre *in hospitale dominico ad naumachiam* risulta significativamente consacrato un luogo di culto a S. Peregrino.

[95] SANTANGELI VALENZANI, *Pellegrini, senatori e papi* cit., pp. 203-226, in particolare pp. 207-210.

[96] HÜLSEN, *Le Chiese di Roma* cit., p. 412. Cfr. ARMELLINI, *Le Chiese* cit., p. 144.

[97] HÜLSEN, *Le Chiese di Roma* cit., p. 411.

decisamente tardi, risultano piuttosto incerti anche se doveva collocarsi nelle immediate vicinanze della chiesa intitolata ai SS. Ciro e Giovanni (S. Passera) a Trastevere nella località ancor oggi nota con il nome di Pozzo Pantaleo, dove una necropoli rimase in uso dal I sec. a.C. al IV sec. d.C.[98]

Ad una rapida analisi, quindi, se si esclude il significativo caso di incerta datazione relativo all'impianto del culto dell'abate Ciro, non si può negare che l'arrivo a Roma dei santi taumaturghi risulti decisamente ritardato rispetto alla loro affermata fortuna in Oriente: basti pensare al primo caso di installazione, con datazione certa, della loro venerazione nell'Urbe, e cioè la basilica edificata da Felice IV, nel Foro, per i SS. Cosma e Damiano. Se si accetta, infatti, come fa la tradizione, di collocare il martirio dei due fratelli medici alla fine del III sec. d.C., occorsero più di duecento anni affinché il loro culto venisse introdotto a Roma. Se si vuole poi accogliere l'analisi di Brenk, è molto probabile che, nemmeno a quell'epoca, la venerazione dei due santi fosse particolarmente sentita dalla popolazione urbana. Come sembrerebbe testimoniare la già citata iconografia dell'abside, infatti, così come la contigua presenza di Teodoro nella rappresentazione, la venerazione di questi medici nell'Urbe potrebbe essere stata piuttosto il frutto di una imposizione del re Teodorico che il sintomo di un «desiderio vitale dei cittadini di Roma»[99]. Il sovrano goto, potendo contare su un papa ordinato *ex iussu Teoderici regis*[100], in ossequio ad Anastasio, garante del suo potere e fervente sostenitore del culto di Teodoro e dei due medici santi, infatti, avrebbe potuto sollecitare questa dedica che, altresì, considerando il particolare favore di cui godevano Cosma e Damiano a Costantinopoli, potrebbe aver rappresentato un riflesso del miglioramento dei rapporti tra Ravenna e la capitale orientale[101].

Se si trattò, effettivamente, di una introduzione totalmente politica del culto, ciò potrebbe essere giustificato dalla maggiore lentezza con cui le istanze cristiane andarono affermandosi genericamente nei territori occidentali dell'impero, dalla sempre maggiore marginalità politica di Roma, ma anche dal fatto che, nella stragrande maggioranza dei casi, quando si parla di medici santi si tratta di individui di nascita e formazione orientale… elemento che, evidentemente, potrebbe aver rappresentato un freno all'accoglimento del culto di tali personalità (non trattandosi di figure "istituzionalizzate" come quelle di apostoli, evangelisti o papi) nel "*pantheon* cristiano" dell'Urbe. A queste considerazioni potrebbe, poi, aggiungersene un'altra che, più che con l'aspetto religioso e culturale, ha a che fare con quello professionale: è possibile che nel limitare la fortuna di questi santi, che in vita praticarono quell'arte medica così importante all'interno della metafora salvifica cristiana, abbia influito un latente pregiudizio, a Roma, nei confronti della professione e, soprattutto, quella idealmente e gratuitamente prestata da medici orientali e cristiani di estrazione sociale medio-alta?

Che nell'Urbe esistesse una certa aristocratica avversione nei confronti della pratica medica (che non fosse quella gestita in prima persona dal *pater familias*) è un dato già conclamato in età repubblicana e non sembrò venir meno neppure nei primi

[98] LORETI, MARTORELLI, *La via Portuense* cit., p. 377.
[99] BRENK, *Da Galeno a Cosma* cit., p. 92.
[100] *Liber Pontificalis*, I p. 280, n. 5.
[101] J.-M. SANSTERRE, s.v. *Felice IV*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, 2000, p. 489.

secoli del principato[102]. Catone, patrocinatore per eccellenza della "medicina casalinga"[103], Plinio il Vecchio[104], ma anche Marziale[105], Giovenale[106], così come gli stessi Galeno[107] e Celso[108], non mancarono di porre sotto accusa alcuni aspetti non solo della prassi ma anche della medesima figura del medico[109] che, generalmente, veniva tacciato di dubbia moralità, scarsa professionalità[110] ma, soprattutto, ancora una volta, di avidità[111]. Che al medico spettasse un compenso era, comunque, non solo garantito dal diritto ma, probabilmente, suggerito anche dal buon senso, laddove, trovandosi di fronte ad un professionista scrupoloso, il *salarium*, e ancor prima una *remuneratio*, una *merces* o un *honorarium*[112], avevano una «funzione premiale e incentivante»[113]… giacché ciò che si acquista dal medico possiede un valore inestimabile. Se, infatti, come spiega Seneca, sarebbe potuto apparire inopportuno corrispondere una somma di denaro per la prestazione in sé, non lo sarebbe stato

[102] Sull'argomento, in particolare, vd. M. ALBANA, Archiatri… honeste obsequi tenuioribus malint quam turpiter servire divitibus (CTh 13, 3, 8), in *Poveri ammalati* cit., pp. 253-279.

[103] V. CASELLA, Salubrius nihil est. *Catone e la panacea di tutti i mali*, in «Humanitas», 3 (2015), pp. 466-478.

[104] Plinius, *Naturalis historia*, ed. A. Ernout, Collection des universités de France, Série latine, CLXIX, (1962) 2003, XXIX 7-8 (in particolare). Cfr. J. HALLAURE, *Pline et les médecins*, in «Hippocrate», 4 (1936), pp. 267-272.

[105] Martialis, *Epigrammata*, ed. H.-J. Izaac, Collection des universités de France, Série latine, LX e LXXVII, 1930-1933, I 30 (dove si gioca sull'ambiguità del termine *clinicus* con significato di medico ma anche di becchino); V 9; VI 31; XII 90.

[106] Juvenalis, *Saturae*, edd. P. de Labriolle, F. Villeneuve, Collection des universités de France, Série latine, III, 1931, X 221-222.

[107] Sui riferimenti all'opera di Galeno, con particolare attenzione alle problematiche relative alla mancanza di una regolamentazione della professione a Roma, vd. M. VEGETTI, *Lo statuto epistemologico della medicina in Galeno*, in «ANRW», II 37/2 (1994), pp. 1672-1717.

[108] Celsus, *De re medica*, ed. F. Marx, Corpus Medicorum Latinorum, I, 1915, III 4, 1.

[109] Plin. *HN*, XXIX 8: *non rem antiqui damnabant, sed artem, maxime vero quaestum esse manipretio vitae recusabant*. Vd. I. MAZZINI, *Le accuse contro i medici nella letteratura ed il loro fondamento*, in «QLF», 2 (1982-1984), pp. 75-90.

[110] Quintilianus, *Institutio oratoria*, ed. J. Cousin, Collection des universités de France, Série latine, CCXXIII e CCXXV, 1976-1977, II 21, 17.

[111] Sebbene questo non metta mai in dubbio la liceità del pagamento di un compenso per chi pratichi onestamente tale attività, allusioni all'avidità del medico non mancarono nemmeno in Grecia: basti pensare all'ironia di Esopo (Aesopus, *Fabulae*, ed. É. Chambry, Collection des universités de France, Série grecque, XL, [1927] 1967, LXIX, LXXXVII, con particolare riferimento alla disonestà e alla cupidigia, CXXXIII, CXXXIV, CCXLIX) e a quella di Aristofane (Aristophanes, *Plutus*, ed. V. Coulon, rev. J. Irigoin, Collection des universités de France, Série grecque, LV, [1997] 2002, 407-408) ma anche agli accorgimenti proposti da Aristotele (Aristoteles, *Politica*, ed. J. Aubonnet, Collection des universités de France, Série grecque, CCIII, 1971, III 1287 a-b). Senza tralasciare il fatto che, come già accennato, tra le accuse mosse ad Asclepio c'era, prima tra tutte, proprio quella di aver accettato indebitamente del denaro (Pind. *Pyth.*, III 3, 55 sgg.; Pl. *Resp.*, III 408 c).

[112] Sulla locabilità dell'attività medica (sia tra ingenui che tra schiavi e liberti) che, un tempo, veniva esercitata dai *patres* a titolo di *beneficium* in favore dei membri della collettività vd. G. COPPOLA, *Cultura e potere. Il lavoro intellettuale nel mondo romano*, Milano 1994, pp. 159-172 con particolare riferimento a *Digesta*, ed. Th. Mommsen, retract. P. Krüger, *Corpus Iuris Civilis*, I, 1868, 9.2.7.8 (*contra* A. BERNARD, *La rémunération des professions libérales en droit romain classique*, Paris 1936, p. 70 sgg. e K.-H. BELOW, *Der Arzt im römischen Recht*, München 1953, p. 84 sgg.).

[113] COPPOLA, *Cultura e potere* cit., p. 285. Vd. Cicero, *De officiis*, ed. M. Testard, Collection des universités de France, Série latine, CLXXXII, 1965, I 42, 151; Cic. *Epistulae ad familiares*, edd. L.-A. Constans, J. Bayet, J. Beaujeu, Collection des universités de France, Série latine, LXXXIV, CLXXV e CCXLVI, (1936-1980) 2002, XIII 20; XVI 4, 2 e 14, 1.

altrettanto ripagare il medico per la sua solerzia e diligenza[114]. Stando anche ai precetti ippocratici, comunque, non solo era opportuno che il bravo professionista evitasse di discutere del suo emolumento prima di aver guarito il paziente o di averne tentato la cura (evenienza che avrebbe potuto peggiorarne la condizione) ma sarebbe stato tenuto, laddove necessario (e particolarmente nei riguardi degli stranieri), a prestare gratuitamente i suoi servigi «perché dove c'è amore per l'uomo c'è amore per l'arte»[115].

Ovviamente questo spirito filantropico poteva essere praticato con assiduità solo da quei medici che fossero stati in grado di mantenersi dignitosamente a prescindere dal riconoscimento economico che avrebbero potuto ricevere per la loro prestazione. Un principio che si potrebbe definire aristocratico al pari delle stesse critiche mosse spesso alla categoria, dato che, particolarmente in Occidente, furono, soprattutto, liberti (di origine orientale) a praticare questa professione[116].

Situazione che, tra l'altro, bene potrebbe spiegare la quasi totale assenza di medici che qui prestassero gratuitamente la propria opera e che, perciò, siano stati dei professionisti orientali ad assurgere alla santità per questi meriti. Se, infatti, in Oriente i medici sembrano più profondamente radicati nella società, paiono disporre di ricchezze più elevate e non di rado appartenere all'*èlite* municipale[117], in Occidente (se si escludono i casi limite, generalmente riferiti alla *domus* imperiale, come quelli citati da Plinio, o quello anomalo testimoniato ad Assisi da *CIL* XI 5400) i medici godettero di uno *status* sociale relativamente basso e di una aspettativa legata alla possibilità di un'ascesa sociale davvero limitata. Come evidenziato da Andorlini e Marcone, anche sulla base delle testimonianze epigrafiche, infatti, nessun *medicus* ebbe accesso al senato e solo pochi assursero al rango di procuratori equestri[118].

Evidentemente, almeno in questa parte dell'impero, a non molto valsero le numerose iniziative che videro incrementare, sebbene con alcune revisioni[119], le tutele giuridiche e i privilegi nei confronti della categoria. Se in una prima fase, infatti, si

[114] Seneca, *De beneficiis*, ed. F. Préchac, Collection des universités de France, Série latine, XLV, (1928) 2003, VI 15, 1-2 e 16, 1-4. Cfr. G. PISI, *Il medico amico in Seneca*, Roma 1983 e F. STOCK, Medicus amicus*: la filosofia al servizio della medicina*, in «Humana.Mente», 9 (2009), pp. 77-86.

[115] Hippoc. *Praeceptiones*, ed. J.L. Heiberg, Corpus Medicorum Graecorum, I 1, 1927, IV e VI: *ἢν γὰρ παρῇ φιλανθρωπίη, πάρεστι κα᾽ φιλοτεχνίη*.

[116] Varro, *De re rustica*, ed. J. Heurgon, Collection des universités de France, Série latine, CCXXXVI, 1978, I 16, 4. Che la medicina, comunque, non fosse esclusivo appannaggio di questa categoria ma potesse essere praticata anche da *cives* ce lo confermerebbe, secondo Coppola (COPPOLA, *Cultura e potere* cit., p. 111, n. 162), Quint. *Inst.*, VII 1, 38. Cfr. J. ANDRE, *Être médecin à Rome*, Paris 1987, pp. 34-36. Per il caso della Cisalpina, con particolare riferimento alla documentazione epigrafica, vd. A. BUONOPANE, *Ceti medi e professioni: il caso dei medici*, in *Ceti medi in Cisalpina*. Atti del colloquio Internazionale (Milano, 14-16 settembre 2000), cur. A. Sartori, A. Valvo, Milano 2002, pp. 79-92. In generale, per alcuni cataloghi di iscrizioni sui medici vd. É. SAMAMA, *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève 2003; H. GUMMERUS, *Der Ärztestand im römischen Reiche nach den Inschriften*, Helsingfors 1932.

[117] ANDORLINI, MARCONE, *Medicina, medico* cit., pp. 172-173.

[118] *Ibidem*. Cfr. C. DE FILIPPIS CAPPAI, *Medici e medicina in Roma antica*, Torino 1993, in particolare pp. 85-88.

[119] Come, per esempio, quella effettuata da Antonino Pio (*Dig.* 27.1.6.2), diretta specificatamente all'Asia ma, probabilmente, come è stato evidenziato da Coppola (vd. COPPOLA, *Cultura e potere* cit., pp. 438-439), con valore generale, che prevedeva la riduzione del numero delle immunità concesse a medici, sofisti e grammatici in base alle dimensioni delle città; cfr. *Dig.* 27.1.6.3 e 6; *Codex Iustinianus*, ed. P. Krüger, *Corpus Iuris Civilis*, II, 1877, 10.53(52).5.

trattò di elargizioni *una tantum* legate alla liberalità del *princeps* (come la concessione della cittadinanza[120] o di immunità da alcuni oneri pubblici[121]), con Vespasiano si iniziò una «vera e propria politica di immunità fiscale»[122] in loro favore. Linea proseguita da Adriano con la concessione dell'esenzione da *honores*, *munera personalia* (come l'obbligo della *legatio* e di prestare servizio militare) e *patrimonialia* (tra i quali il dovere di ospitalità nei confronti di magistrati, funzionari e soldati)[123].

Con i Severi, poi, nell'ottica di una progressiva centralizzazione della cultura, si procedette alla fissazione dell'elargizione di *salaria*[124], mentre nel basso impero non mancarono ulteriori esenzioni da *honores* dispendiosi, esoneri da *munera publica* e concessioni di *beneficia*[125]… sebbene i pagamenti in natura si facessero sempre più frequenti[126]. Non furono trascurate neppure disposizioni in favore dell'«inviolabilità delle persone dei medici»[127] con le quali si proibirono la *in ius vocatio* e il *pati iniuriam*[128] e si istituzionalizzò anche il ricorso al procedimento cognitorio, con il fine di facilitare la riscossione della mercede per questa categoria di lavoratori intellettuali[129]. La creazione di medici pubblici, inquadrati all'interno di una rigida gerarchia[130] e retribuiti dallo stato, fu, quindi, effettivamente, una creazione del tardo impero e precisamente fece capo ad una costituzione di Valentiniano I e Valente, del 368 d.C., con la quale si istituì, per Roma, un servizio sanitario pubblico all'interno del quale gli archiatri, in virtù del *salarium* ricevuto, avrebbero dovuto dedicarsi con particolare solerzia ai poveri, potendo accettare solo dai clienti benestanti degli *honores* a titolo di gratificazione[131].

Come evidenziato da Nutton, la scelta di Valentiniano, però, che difficilmente poté soddisfare nei numeri il fabbisogno urbano di medici[132], non è da interpretare

[120] Suetonius, *Divus Iulius*, ed. H. Ailloud, Collection des universités de France, Série latine, LXVII, 1961, XLII 2. Cfr. Suet. *Aug.*, XLII 3; Plinius, *Epistulae*, ed. M. Durry, Collection des universités de France, Série latine, CXXII, (1948) 1964, X 5 e 6, 10 e 11 (con riferimento, in quest'ultimo caso, anche ai congiunti).

[121] Cassius Dio, ed. H. Baldwin Foster, Loeb Classical Library, LXXXIII, 1917, LIII 30. In riferimento al caso di Musa si vedano anche: Suet. *Aug.*, LIX e LXXXI; Plin. *HN*, XIX 38; XXV 38; XXIX 4; Horatius, *Epistulae*, ed. F. Villeneuve, Collection des universités de France, Série latine, LXXVIII, (1934) 1964, I 15, 1-5.

[122] COPPOLA, *Cultura e potere* cit., p. 414.

[123] *Dig.* 27.1.6.8: privilegi che riguardavano anche filosofi, retori e grammatici. Sull'argomento cfr. BELOW, *Der Arzt* cit.

[124] SHA *Al. Sev.*, XLIV 4. Provvedimento controbilanciato dalla revisione del numero, ridotto a uno, dei medici palatini salariati (vd. SHA *Al. Sev.*, XLII 3).

[125] *Codex Theodosianus*, edd. Th. Mommsen, E. Meyer, 1904, 13.3.3 e *Cod. Iust.* 10.53(52).6 (dove si fa riferimento anche a mogli e figli). Cfr. *Cod. Theod.* 13.3.1 (sebbene la norma costantiniana preveda l'obbligo di assolvere agli *honores* municipali) ma soprattutto *Cod. Theod.* 13.3.10 e 13.3.12 (con alcune restrizioni riguardanti la prole dei beneficiari e gli archiatri secondo la volontà di Valentiniano). Privilegi, comunque, confermati anche da Teodosio I (*Cod. Theod.* 13.3.4, 13.3.14 e 13.3.15).

[126] COPPOLA, *Cultura e potere* cit., p. 351 sgg.

[127] Ivi, p. 475.

[128] *Cod. Theod.* 13.3.1, dove era prevista anche la non obbligatorietà di assolvere all'*honor* di *parens*, *dominus* e *tutor*.

[129] Vd. COPPOLA *Cultura e potere* cit., pp. 284-287 che parla, in questo senso, di «funzione premiale del diritto».

[130] *Cod. Theod.* 13.3.9. Cfr. le successive conferme teodosiane e giustinianee in *Cod. Theod.* 13.3.13 e *Cod. Iust.* 10.53(52).9. In quest'ultima non viene ripresa la questione precipuamente riferita a Roma che, all'epoca, si trovava sotto il dominio ostrogoto anche se questi sovrani non ebbero, pare, a discostarsi dagli orientamenti sopraccitati (vd. COPPOLA, *Cultura e potere* cit., pp. 362-363).

[131] *Cod. Theod.* 13.3.8.

[132] *Cod. Theod.* 13.3.8: il numero degli archiatri venne fissato a diciassette.

come un atto di cristiana benevolenza nei confronti della plebe urbana di Roma bensì come un tentativo, da parte del sovrano, di rafforzare la sua autorità dando dimostrazione degli enormi benefici che si sarebbero potuti ottenere «da un imperatore piuttosto che da un console»[133]. Già dalla metà del III sec. d.C., sulla scia dell'epidemia che flagellò l'impero per quasi un ventennio (costando la vita, secondo le fonti, anche a cinquemila persone in un solo giorno[134]), la chiesa romana si era applicata in quella che Ferngren e Amundsen hanno definito «filantropia su larga scala»[135], arrivando a curare e ospitare anche millecinquecento tra vedove e malati[136]. Che il monopolio delle strutture assistenzialistiche e caritative non potesse, quindi, essere lasciato totalmente nelle mani della filantropia privata e (prevalentemente) cristiana era una considerazione già emersa nelle epistole di Giuliano, il quale auspicava una maggiore applicazione degli Elleni nelle attività di assistenza a stranieri, mendicanti e defunti[137].

Le estensioni degli esoneri che, con gli imperatori cristiani, si legarono sempre più avvintamente alla possibilità per i medici (così come per le altre categorie intellettuali) di dedicarsi più liberamente all'attività di istruttori, oltre che innalzare il vessillo della tutela della cultura come baluardo della superiorità della civiltà romana rispetto alle società barbariche[138], ebbero come evidente intento quello di allineare un'intera classe sociale alle esigenze del potere imperiale[139], ma come inevitabile conseguenza quella di alienare completamente queste categorie non solo dagli oneri ma anche dagli onori connessi alle carriere politiche e militari[140]. La medicina, infatti, continuò a rimanere sostanzialmente un mercato libero[141] dove *neque enim pudor, sed aemuli pretia summittunt*[142]. Lo dimostra non solo l'assenza di una somma calmiere per questo tipo di prestazioni nell'*edictum de pretiis* dioclezianeo ma, soprattutto, la successiva testimonianza di Giovanni Crisostomo secondo la quale, ancora tra IV e V sec. d.C., il prezzo di una parcella medica poteva raggiungere, con variazioni vertiginose, anche i cento pezzi d'oro[143].

[133] V. NUTTON, *Archiatri and Medical Profession in Antiquity*, in «PBSR», 45 (1977), pp. 191-226.

[134] SHA *Gallieni duo*, edd. O. Desbordes, S. Ratti, Collection des universités de France, Série latine, CCCLIX, 2000, V 5.

[135] FERNGREN, AMUNDSEN, *Medicine and Christianity* cit., pp. 2972-2974.

[136] Eusebius, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy, Sources Chrétiennes, XLI, 1955, VI 43, 11.

[137] Julianus, *Epistulae*, ed. J. Bidez, Collection des universités de France, Série grecque, XXII, 1924, LXXXIV 430 b-d; LXXXIX b 289-291 (vd. M. CALTABIANO, *L'epistolario di Giuliano imperatore. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice*, Napoli 1991, in particolare pp. 68-69).

[138] In quest'ottica Coppola legge l'assenza, sia nella *lex Romana Wisigothorum* che nella *lex Romana Burgundionum*, di notizie relativamente a *beneficia* destinati agli intellettuali, e cioè che la promozione della cultura presso queste popolazioni non fosse un interesse di primaria importanza dal punto di vista legislativo (vd. COPPOLA, *Cultura e potere* cit., pp. 539 sgg.). Considerazioni da mettere comunque in relazione con l'attenzione riservata da Cassiodoro all'attività medica, fosse questa esercitata da professionisti o da membri caritatevoli della comunità (Cassiodorus, *Variae*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, LXIX, 1865, VI 19 e Idem, *Institutiones*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, LXX, 1865, I 31).

[139] COPPOLA, *Cultura e potere* cit., pp. 476-477.

[140] G. ARENA, *Il 'potere di guarire'. L'attività medica fra politica e cultura nella tarda antichità*, in *Poveri ammalati* cit., pp. 387-424, in particolare pp. 397-398.

[141] R. JACKSON, *The Role of Urban Healers in the Roman World*, in *Medici e pazienti nell'antica Roma*, cur. S. De Carolis, V. Pesaresi, Rimini 2009, pp. 57-90.

[142] Plin. *HN*, XXIX 8.

[143] Iohannes Chrysostomus, *In paralyticum demissum per tectum*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, LI, 1862, IV.

Una situazione della quale, evidentemente, non mancarono di approfittare anche alcuni cristiani se Ausonio, nell'elogiare il celebre padre medico (378-379 d.C.), sentì la necessità di sottolineare che costui, benché non vivesse in condizioni di particolare agiatezza, ebbe a prestare gratuitamente la sua opera a chiunque ne avesse avuto bisogno, svolgendo la sua professione *cum pietate*[144], e se, sempre in questi decenni, imperversavano polemiche al riguardo. Basti pensare a quella sorta tra Gregorio di Nissa e Filostorgio, nella quale il vescovo accusò *Aetius* di Celesiria di aver appreso l'arte medica (tra l'altro dopo aver praticato per anni la professione di *χρυσοχόος*) al solo fine di trarne guadagno[145], mentre Palladio ci racconta che una nobile vergine paralitica di Tessalonica, in cambio della guarigione, inviò a Macario di Alessandria un gran numero di doni[146]. Sia che si trattasse, quindi, di un'autorità convertita alla fede in Cristo o di un imperatore apostata, l'ambito dell'assistenza (medico/sanitaria o destinata a poveri e stranieri) rimase sempre un campo di scontro tra potentati. Esattamente come i Padri avevano rintracciato una pericolosa competizione tra Cristo e Asclepio, nella tarda antichità, l'autorità politica intravide nell'azione caritatevole di vescovi e militanti nei confronti degli strati meno agiati della società una strenua e sleale concorrenza… sempre consapevoli che *non domus et fundus, non aeris acervus et auri / aegroto domini deduxit corpore febris*[147], ma che l'attenzione alla salute e al benessere della popolazione avrebbe potuto certamente "ripagare" in termini di consenso.

[144] Ausonius, *Epicedion in patrem*, rec. R. Peiper, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, *Decimi Magni Ausonii Burdigalensis Opuscula*, (1886) 1976, VII-VIII e XI-XII.

[145] Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, 1960, I 36-45; Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, rev. F. Winkelmann, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, XXI, 1981, III 15. Cfr. G. MARASCO, *Les salaires des médecins en Grèce et à Rome*, in *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique*. Actes du Xème colloque International hippocratique (Nice, 6-9 octobre 1999), cur. A. Thivel, A. Zucker, Nice-Sophia Antipolis 2002, pp. 769-786.

[146] Pall. *Hist. Laus.*, XVIII 11.

[147] Hor. *Epist.*, I 2, 47-48.

Prima di Ulfila, accanto a Ulfila: missionari (in)volontari tra i Goti

VIOLA GHELLER
Independent scholar
viola.gheller@gmail.com

ABSTRACT
Despite the pivotal importance of the Gothic conversion for the evangelisation of the Germanic peoples, a relatively scarce attention has been paid to the description of this process, and particularly to its first stages. A fundamental role has been recognised to Ulphilas, following V century accounts. However, considering the history of the Christianisation of the Goths in the III century and evidence concerning other figures, who were active in *Gothia* at the same time as Ulphilas, it becomes evident that the latter's centrality has to be put into question and scaled down.

KEYWORDS
Gothic conversion/Missionaries (Audius, Eutyches)/Ulphilas

La conversione dei Goti al cristianesimo ricopre un ruolo particolare all'interno di una discussione globale sulla cristianizzazione dell'Europa in epoca tardoantica e altomedievale. Proprio i Goti, infatti, primo popolo barbarico ad aderire in massa alla fede cristiana, sono generalmente considerati il tramite della conversione di Vandali, Ostrogoti, Longobardi. Questi dovettero infatti utilizzare la traduzione in gotico della Bibbia e apprendere da predicatori goti la dottrina e la pastorale cristiana, seppure sotto una forma – quella subordinazionista, o "ariana"[1] – aspramente condannata entro i confini imperiali a partire dall'epoca della dinastia teodosiana.

Nonostante il peso della conversione dei Goti in questo più ampio processo, non del tutto chiaro è il percorso attraverso cui essi abbracciarono il cristianesimo. Se infatti già alcune fonti antiche attribuiscono a Ulfila un ruolo fondamentale nella cristianizzazione di massa dei barbari transdanubiani in senso subordinazionista[2], da tempo è stato sottolineato come l'evangelizzazione dei Goti non possa essere considerata l'attività principale in cui il vescovo si sarebbe impegnato, né la finalità primaria della sua azione[3].

La sua ordinazione episcopale, infatti, non ebbe lo scopo precipuo di convertire i Goti o i Daco-romani ancora presenti a nord del Danubio, ma piuttosto quello di rispondere alle necessità rituali e pastorali di una comunità cristiana già esistente e in qualche modo organizzata. Ciò si evince dalle affermazioni di Aussenzio di Durostorum,

[1] Nelle pagine che seguono, si tenterà di evitare l'uso del termine "arianesimo" e dei suoi derivati, nei confronti del quale già nell'antichità i sostenitori di una concezione gerarchica della Trinità manifestavano un certo disagio. Non solo infatti essi si auto-proclamavano "cattolici" al pari dei cristiani niceni, ma nemmeno riconoscevano in Ario una figura di riferimento, come risulta evidente, ad esempio, dalla risposta di Palladio ad Ambrogio durante il concilio di Aquileia: *Arrium nec uidi, nec scio qui sit* (*Gesta concilii Aquileiensis*, ed. M. Zelzer, CSEL 82, 4, 1982, pp. 313-368, 14).

[2] Socrates Scholasticus *Historia Ecclesiastica*, ed. G. C. Hansen, GCS NF 1, 1995, IV 33, 6-9; Sozomenus *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez, G.C. Hansen, GCS 50, 1960, VI 37, 8-11; Theodoretus Cyrrensis *Historia Ecclesiastica*, ed. L. Parmentier, G.C. Hansen, GCS NF 5, 1998[3], IV 38 (37); Philostorgius *Historia ecclestiastica*, ed. J. Bidez, F. Winkelmann, GCS 21, 1981, II 5.

[3] Cfr. K. SCHÄFERDIEK, *Die Anfänge des Christentums bei den Goten und der sogenannte gotische Arianismus*, in «ZKG», 112/3 (2001), pp. 295-310.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 45-64 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

secondo cui, quando si recò per la prima volta entro i confini dell'impero, Ulfila ricopriva all'interno della chiesa gotica la carica di *lector*[4], e da quelle di Filostorgio, che narra come egli fosse ordinato vescovo «per i cristiani in terra gotica»[5].

Nonostante questi dati possano dirsi ormai acquisiti, solo raramente e cursoriamente ci si è soffermati sull'analisi delle primissime fasi della cristianizzazione gotica, da rintracciarsi in pieno III secolo e la cui responsabilità – più o meno consapevole – è da attribuirsi ad almeno due nuclei di irradiazione delle dottrine cristiane: i prigionieri di origine prevalentemente anatolica che i Goti portarono con sé a seguito dei loro raid all'epoca di Decio, Valeriano e Gallieno e la popolazione daco-romana che continuò a vivere nelle aree transdanubiane anche dopo l'abbandono della regione da parte di Aureliano.

A partire dal IV secolo è poi documentata l'azione di alcuni vescovi di origine romana mirata a convertire i barbari e creare un'embrionale gerarchia ecclesiastica in ambito gotico, riconducibile allo schema di "democratizzazione della cultura" delineato da Santo Mazzarino[6], secondo il quale, a partire dal III secolo, i cristiani si sarebbero impegnati a non limitare la loro predicazione all'élite greco-romana, ma avrebbero esteso la loro azione ai provinciali e agli abitanti delle campagne romane, così come ai barbari oltre i confini dell'impero (tav. I, fig. 2).

Proprio queste prime fasi del processo di conversione saranno prese in considerazione nelle pagine che seguono, e alla luce di queste sarà riconsiderata l'azione di Ulfila, nel tentativo di mostrare da un lato la continuità di essa con l'operato di altre figure attive in ambito barbarico, dall'altro gli elementi del tutto originali che caratterizzarono la predicazione del "primo vescovo dei Goti"[7].

Il III secolo: "missionari involontari" tra i Goti

Secondo alcune fonti antiche, le basi per l'inizio della cristianizzazione gotica devono essere ricercate tra il secondo e il terzo quarto del III secolo, caratterizzati, com'è noto, da continue incursioni barbariche entro i confini romani, che interessarono prima le regioni balcaniche e in seguito le province orientali dell'impero[8]. Sozomeno afferma infatti che quasi tutti i barbari si convertirono all'epoca di Gallieno e dei suoi successori, quando «molti sacerdoti di Cristo fatti prigionieri si trovavano con loro [*scil.* i barbari]»[9], mentre secondo quanto tramandato da Filostorgio fu proprio a seguito di uno di questi attacchi che gli antenati di Ulfila furono catturati a *Sadagolthina*, in Cappadocia, e

[4] *Dissertatio Maximini* in *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, ed. R. Gryson, SC 267, 1980, 56.

[5] Philost. *HE*, II 5.

[6] S. MAZZARINO, *L'impero romano*, vol. 2, Roma-Bari 2003[14], pp. 433 sgg.; IDEM, *Religione ed economia sotto Commodo e i Severi. Premesse sulla "democratizzazione" della cultura nella tarda antichità*, in IDEM, *Antico, Tardoantico ed era costantiniana*, vol. 1, Bari 1974, pp. 51-73, e, nel medesimo volume, *La democratizzazione della cultura nel "basso impero"*, pp.74-98.

[7] Philost. *HE*, II 5.

[8] Le fonti principali riguardo alle guerre gotiche combattute a cavallo della metà del III secolo sono Zosimus *Histoire nouvelle*, I: *Livres 1-2*, ed. F. Paschoud, Paris 1971-1989, I 20 sgg.; *Scriptores Historiae Augustae*, ed. E. Hohl, C. Samberger, W. Seyfarth, Leipzig 1971, XXII-XXVIII; Iordanes *Getica*, in *Romana et Getica,* ed. T. Mommsen, MGH AA 5/1, 1982 (1882), XVI 90-XIX 106. Per una ricostruzione di questi eventi cfr. H. WOLFRAM, *History of the Goths*, trad. ing., Berkeley-Los Angeles-London 1988, pp. 43-52.

[9] Soz. *HE*, II 6, 2.

deportati al di là del Danubio, dove avrebbero continuato a vivere tra i Goti[10]. Le notizie tramandate dalla storiografia di V secolo risultano almeno parzialmente confermate da scritti contemporanei ai fatti narrati. Nella sua *Epistola canonica*[11], Gregorio Taumaturgo informa un vescovo delle vicinanze riguardo all'atteggiamento da tenere nei confronti di cristiani che si fossero macchiati di alcuni peccati nel contesto delle guerre contro Borani[12] e Goti. Gregorio fa più volte riferimento ai Romani prigionieri dei barbari[13], e testimonia l'esistenza di individui che, una volta catturati, sarebbero rimasti presso di loro per libera scelta, collaborando anzi con essi anche a discapito dei membri delle loro comunità di appartenenza[14]. Il vescovo di Neocesarea mostra una forte disapprovazione nei confronti di questi individui, suggerendo di espellerli dall'*ἀκρώασις* (l'insieme di coloro che erano ammessi ad ascoltare la lettura delle Scritture, ma non a pregare e a ricevere i sacramenti), in attesa di un giudizio comune dell'"assemblea dei santi"[15]. La severità di Gregorio non sembra però condivisa da altri autori cristiani che, scrivendo negli stessi decenni del III secolo d.C., testimoniano un sentimento aspramente anti-romano, intriso di millenarismo e di un forte senso di riscatto nel sovvertimento generale caratterizzante la fine del mondo[16].

Nel suo *Carmen Apologeticum*, Commodiano saluta favorevolmente l'invasione gotica guidata da Cniva e la sconfitta di Decio ad Abritto, che avevano posto fine alla persecuzione anticristiana[17]. L'autore afferma inoltre che i Goti, pur essendo ancora *gentiles*, fraternizzavano con i cristiani mentre perseguitavano i Romani pagani e soprattutto i senatori, responsabili delle sofferenze dei cristiani[18]. Nonostante queste

[10] Philost. *HE*, II 5.

[11] Gregorius Thaumaturgus *Epistola Canonica*, PG 10, coll. 1020-1048.

[12] Gregorio indica come responsabili delle incursioni «*Βοράδοι κα᾽ Γότθοι*» (*Ep. Can.*, 5). Il riferimento di Zosimo a un altrimenti ignoto gruppo definito *Βοράνοι* (Zos., I 31, 1) ha fatto proporre di emendare il testo di Gregorio, identificando così *Βοράδοι* e *Βοράνοι*. Se WOLFRAM (*History of the Goths* cit., p. 50) suggerisce di individuare dietro questa misteriosa denominazione i Sarmati, Heather e Matthews avanzano l'ipotesi che il termine indichi genericamente degli "uomini del nord" (P. HEATHER, J. MATTHEWS, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool 1991, p. 3, n. 6).

[13] Greg. Thaum. *Epist. Can.*, 1; 6; 7.

[14] Greg. Thaum. *Epist. Can.*, 7.

[15] *Ibidem.*

[16] S. MAZZARINO, *L'impero romano* cit., pp. 470-490; 533-543.

[17] La collocazione dell'opera di Commodiano nel decennio 250-260 d.C. è ormai generalmente accettata dalla critica. Nonostante siano state proposte cronologie notevolmente più basse e l'identificazione dell'invasione barbarica con il sacco di Alarico del 410 (P. COURCELLE, *Commodien et les invasions du Ve siècle*, in «REL», 24 [1946], pp. 227-246) o l'incursione unnica del 466 d.C. (H. BREWER, *Kommodian von Gaza. Ein arelatensischer Leiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts*, Paderborn 1906), l'analisi dei riferimenti storici dei versi 805-936 e quella più generale degli elementi teologici ed ecclesiologici rintracciabili nel *Carmen* e nelle *Instructiones* di Commodiano hanno convincentemente dimostrato come l'autore debba essere collocato all'epoca di Decio e Valeriano: cfr. MAZZARINO, *L'impero romano* cit., pp. 533-543; M. SORDI, *Dionigi d'Alessandria, Commodiano ed alcuni problemi della storia del III secolo*, in «RPAA», 35 (1962-1963), pp. 123-146; J.-M. POINSOTTE, *Commodien dit de Gaza*, in «REL», 74 (1996), pp. 270-281; IDEM, *Le recours aux sources ou les avatars de l'historiquement correct: le cas extrême de Commodien*, in *Dieu(x) et hommes: histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours: mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, cur. S. Crogiez-Pétrequin, Mont-Saint-Aignan 2005, pp. 69-77.

[18] Commodianus, *Carme Apologetico*, ed. A. Salvatore, Torino 1977, vv. 817-822: *Hi tamen gentiles pascunt christianos ubique / quos magis ut fratres requirunt gaudio pleni. / Nam luxuriosos et idola vana*

affermazioni, sembra da escludere l'idea che Cniva stesso avesse voluto presentarsi come «liberatore, per spezzare le forze avversarie»[19] e avesse per questo coscientemente riservato ai cristiani un trattamento di favore. L'idea che, in questa fase, le scorrerie barbariche «ebbero il risultato di avvicinare idealmente [...] i cristiani perseguitati ai Goti "liberatori"»[20], poiché i Goti «perseguitavano i nobili pagani, ma consideravano i cristiani come fratelli»[21] risulta da una lettura forse troppo letterale delle parole di Commodiano, senza considerare che il numero di collaborazionisti cristiani potrebbe risultare sovrarappresentato dalle fonti in ragione del loro scopo, carattere e destinatari, che porterebbero gli autori a focalizzare l'attenzione sulla componente cristiana, tacendo sulle altre. Per contro, in epoche successive l'esercito gotico sembrerebbe avere accolto di buon grado qualunque Romano disposto a collaborare con le truppe barbariche[22]. Tra questi potevano certamente trovarsi dei cristiani, come per altro testimoniato da Gregorio Taumaturgo: prostrati dalle persecuzioni e guidati da un sentimento di ostilità nei confronti di Roma, che aveva basi certamente religiose, ma anche politiche, economiche e sociali[23], essi potevano senza dubbio vedere un'occasione di riscatto nella *captivitas* presso i barbari, evidentemente non troppo dura per chi avesse accettato di prestare aiuto e sostegno nelle guerre contro Roma.

Alcune notizie successive sembrano infatti indicare un certo livello di integrazione tra popolazione barbarica pagana e cristiani di origine romana. Tra queste spicca la biografia di Ulfila, così come tramandata da Filostorgio e Aussenzio di Durostorum: benché, come ricordato, i suoi antenati fossero cappadoci, Ulfila ebbe un nome gotico e crebbe trilingue[24]. Ciò ha portato ad immaginare un matrimonio misto, in sé testimonianza del fatto che i Romani prigionieri e i loro discendenti non avrebbero vissuto in una condizione di marginalizzazione o in posizione subalterna rispetto ai Goti, ma conservato uno *status* relativamente elevato, una certa libertà di azione e la possibilità di intrattenere con la popolazione barbarica relazioni durevoli, che avrebbero dato luogo a fertili interscambi culturali[25]. D'altra parte, durante la persecuzione

colentes / persecuntur enim et senatum sub iugo mittunt. / Haec mala percipiunt qui sunt persecuti dilectos: / mensibus quinque cruciantur isto sub hoste.

[19] V. SIRAGO, *Commodiano e la vittoria gotica*, in IDEM, *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente*, Louvain 1961, p. 490.

[20] S. MAZZARINO, *L'impero romano* cit., p. 555.

[21] *Ibidem.*

[22] Si pensi per esempio ai cercatori d'oro che si unirono alle forze di Fritigern alla vigilia della battaglia di Adrianopoli (Ammianus Marcellinus, *Histoire*, VI: *Livres 29-31*, ed. G. Sabbah, Paris 1999, XXXI 6, 6), o agli schiavi che abbandonarono Roma e si schierarono con Alarico nel 410 (Zosimus *Histoire nouvelle*, III. 1: *Livre* 5, ed. F. Paschoud, Paris 1986, V 42, 3).

[23] Come testimoniato da Commodiano stesso ai vv. 887-890 (*Veniet vindicta letalis / ut Urbs et populus ille cum ipso tradatur / Tollatur imperium, quod fuit inique repletum, / quod per tributa mala diu maerabat omnes*) e 921-923 (*Haec quidem gaudebat, sed tota terra gemebat; / vix tamen advenit illi retributio digna. / Luget in aeternum quae se iacatabat aeterna*).

[24] Philost. *HE*, II 5 e *Diss. Max.* 53.

[25] WOLFRAM, *History of the Goths* cit., p. 76; R. FLETCHER, *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371-1386 AD*, London 1998, p. 73; secondo E.A. EBBINGHAUS, *Some Remarks on the Life of Bishop Wulfila*, in «General Linguistics», 32/2-3 (1992), pp. 99-100 non vi sarebbe alcuna necessità di ipotizzare un matrimonio misto per i genitori di Ulfila. In merito alla produttività degli scambi culturali tra prigionieri e popolazione "ospite", e alla possibilità che la conversione gotica possa essere ricondotta a questo tipo di fenomeno cfr. N. LENSKI, *Captivity, Slavery and Cultural Exchange between Rome and the*

anticristiana di Atanarico del 369-372, i cristiani non furono sistematicamente denunciati dalle loro comunità di appartenenza, ancora a maggioranza pagana, ma, al contrario, furono coperti e protetti di fronte alle autorità, come documentato dalla *Passio S. Sabae*[26]. Piuttosto che ricevere un trattamento di favore rispetto ai Romani pagani, come si potrebbe dedurre da una lettura letterale di Commodiano, i prigionieri cristiani sembrerebbero aver goduto della possibilità *de facto* di praticare liberamente i loro culti e rituali (almeno fino alla prima ondata persecutoria, nel 347-348), fatto questo che avrebbe reso preferibile la permanenza presso i Goti rispetto a quella nell'impero. Già Edward Gibbon aveva definito questi prigionieri, con felice espressione, «involuntary missionaries»[27], a sottolineare come, una volta giunti in *Gothia*, essi non avessero intrapreso un'azione esplicitamente evangelizzatrice nel nuovo contesto di appartenenza, ma si fossero limitati a mantenere i loro usi e le loro tradizioni religiose, che si sarebbero diffuse a poco a poco tra i barbari in maniera del tutto spontanea, a seguito della prolungata convivenza.

Il ruolo di questi "missionari involontari" e la portata della loro azione sul processo di cristianizzazione gotica appaiono però talvolta sovradimensionate dalla storiografia moderna. Da un lato si ignora il fatto, già accennato, che non tutti i prigionieri romani deportati dai barbari dovevano essere cristiani, né necessariamente la maggioranza di essi; d'altra parte è necessario dar conto dell'assenza di materiali archeologici identificabili come cristiani in *Gothia* e al di fuori degli insediamenti romani presenti nella provincia dacica abbandonata da Aureliano. Gli scavi condotti nelle aree abitate dai Goti nel III secolo non hanno infatti restituito resti materiali che possano essere in qualche modo ricondotti al cristianesimo, quali oggetti impiegati nella liturgia, manufatti di uso quotidiano recanti simboli cristiani, resti di edifici di culto. Ciò dovrebbe quanto meno insinuare un dubbio sulla possibilità di immaginare una presenza cristiana ben radicata, seppur limitata, nelle zone dominate dai Tervingi.

Per contro, dall'area della Dacia traianea provengono diversi materiali riferibili a comunità cristiane, a partire dal II e III secolo e sempre più numerosi dal IV secolo in avanti. Gli oggetti più antichi sembrano rispecchiare tipologie diffuse nelle province occidentali dell'impero (Pannonia, Italia settentrionale, Africa), ed essere dunque il risultato di importazioni, mentre a partire dal III e IV secolo si riscontrano manufatti di fabbricazione locale, a testimoniare l'esigenza più pressante di questo genere di oggetti, e dunque la sempre maggiore diffusione del cristianesimo nella regione[28].

Germans from the First to the Seventh Century CE, in *Invisible Citizens: Captives and Their Consequences*, cur. C. Cameron, Salt Lake City 2008, pp. 80-109, e IDEM, *Captivity and Romano-Barbarian Interchange*, in *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, cur. R. Mathisen, D. Shanzer, Farnham 2011, pp. 185-198.

[26] *Passio S. Sabae*, 3. Il testo greco della *Passio* è pubblicato in H. DELEHAYE, *Saints de Thrace et de Mésie*, in «AB», 31 (1912), pp. 216-221. Una traduzione inglese è reperibile in HEATHER-MATTHEWS, *The Goths in the Fourth Century* cit., pp. 104-110 (riprodotta in E. A. THOMPSON, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, London 2008², pp. 166-177).

[27] E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* Edited and Annotated, with an Introduction by A. Lentin and B. Norman, London 1998 [ed. or.: London, 1776-1789], cap. 37, p. 743.

[28] I. BARNEA, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, Città del Vaticano 1977; IDEM, *Les commencements du christianisme dans le territiore roumain à la lumière des documents archéologiques*, in *Timitiko afieroma ston omotimo kathigiti Konstantino D. Kalokyri*, Thessaloniki 1985.

I contatti che possono essere supposti tra popolazione daco-romana e popolazione barbarica rendono necessario immaginare, oltre ai prigionieri cappadoci deportati in *Gothia*, un secondo nucleo di irradiazione del cristianesimo tra i barbari, che avrebbe veicolato influenze provenienti direttamente dalle province romane a sud del Danubio, con cui i Romani di Dacia mantenevano strette e frequenti relazioni. Attribuire un ruolo di rilievo, quando non preponderante, all'influenza esercitata dalla popolazione daco-romana sui Goti nelle prime fasi della cristianizzazione di questi ultimi significa interpretare in maniera sensibilmente differente l'inizio del processo di conversione. Se infatti si pone l'accento sul ruolo dei prigionieri cappadoci, la cristianizzazione gotica si configura come un processo del tutto separato da quello, parallelo, di diffusione delle dottrine cristiane entro i confini dell'impero: le comunità cristiane in *Gothia* si sarebbero formate a seguito di un'evoluzione interna e secondo un percorso autonomo, e solo successivamente sarebbero tornate a confrontarsi con le comunità fiorenti al di là del Danubio. Riconoscendo invece come fondamentale l'apporto dei Romani di Dacia, la diffusione del cristianesimo tra i Goti nella seconda metà del III secolo si configura come parte di un processo più ampio: quello della diffusione del cristianesimo nelle province romane di confine. La cristianizzazione dei Goti, insomma, risulterebbe fortemente collegata con quella dei Daco-romani, da cui anzi in qualche modo dipenderebbe. In questa prospettiva, appare decisivo che, in area transdanubiana, solo due edifici di culto siano stati individuati sul terreno[29], e che per tutto il IV secolo si incontrino solo pochi oggetti sicuramente cristiani. La diffusione del cristianesimo nell'area della Dacia traianea appare dunque piuttosto lenta e per lungo tempo limitata ai centri più popolosi e dinamici dal punto di vista economico e culturale, mentre eccezionali risultano i ritrovamenti di oggetti cristiani al di fuori dei maggiori centri urbani[30] (tav. I, fig. 1).

In questo contesto non può destare sorpresa la mancanza di riscontri materiali relativi alla cristianizzazione dei Goti in questa fase della loro storia, e le conseguenze dell'opera dei "missionari involontari" devono essere valutate con cautela. L'incidenza di questi, infatti, divenne fondamentale solo nel momento in cui pose le basi per la penetrazione più profonda, nel secolo successivo, delle dottrine cristiane ad opera di un nuovo tipo di evangelizzatori.

Teofilo, Audio, Eutyche: evangelizzatori "volontari" e prodromi di una Chiesa gotica

Gli sviluppi del cristianesimo gotico all'epoca di Costantino risultano piuttosto oscuri. L'affermazione di Socrate, secondo cui i Goti si sarebbero convertiti al

[29] Si tratta di un tempio pagano convertito in basilica cristiana in epoca costantiniana, a *Porolissum* (per cui cfr. N. GUDEA, I. GHIURCO, *Din istoria crestinismului la români: marturii arheologice*, Oradea 1988, pp. 199-200) e della basilica di *Sucidava*, risalente al VI secolo d.C. (tav. I, fig. 1). È stato rilevato, però, (BARNEA, *Les monuments paléochrétiens* cit., p. 254) che l'assenza di tracce di edifici cultuali possa essere dovuta alla possibilità che le costruzioni fossero state realizzate utilizzando materiali deperibili, quali il legno.

[30] Cfr. R. ARDEVAN, *Christliche Denkmäler in der Provinz Dakien. Heutiger Forschungstand*, in *Acta congressus internationalis XIV archaeologiae christianae* (Vindobonae, 19.-26. 9. 1999)*: Frühes Christentum zwischen Rom und Konstantinopel*, cur. R. Harreither *et al.*, Città del Vaticano-Wien 2006, pp. 817-823.

cristianesimo a seguito della sconfitta subita nel 332[31], non trova conferme in altre fonti: il resto della storiografia non fornisce alcuna informazione in merito, mentre Eusebio, nella sua orazione per i *Tricennalia* dell'imperatore, si limita ad affermare che a quell'epoca tutta la terra era ormai pacificata sotto l'egida dell'impero e tutti i popoli uniti nella religione cristiana[32]. Non vi sono tuttavia elementi che lascino supporre un intervento imperiale mirante a promuovere attivamente la diffusione del cristianesimo in area gotica.

Elementi di discussione riguardo all'era costantiniana sono posti però dalla figura di Teofilo, vescovo *Gothiae metropolis* che nel 325 avrebbe preso parte al concilio di Nicea sottoscrivendone il simbolo[33], e in particolare dalla sua provenienza e dal rapporto di discepolato che Ulfila avrebbe intrattenuto con lui secondo la narrazione socratea[34]. È necessario specificare che le fonti a disposizione risultano irrimediabilmente ambigue, così che le diverse interpretazioni appaiono più o meno plausibili solo a partire dalla rappresentazione proposta per l'intero contesto di riferimento. La provenienza di Teofilo è indicata da alcuni nella *Gothia* transdanubiana, da altri in Crimea[35]. Qualora si accetti la prima proposta, si dovrebbe immaginare oltredanubio una struttura ecclesiastica già formata e in stretto contatto con le comunità cristiane situate all'interno dell'impero già all'inizio del IV secolo, falsificando la definizione di Ulfila come "primo vescovo dei Goti". Sembrerebbe inoltre trovare conferma la notizia tramandata da Sozomeno e Teodoreto, secondo cui i Goti si sarebbero convertiti in prima battuta al cristianesimo niceno, e solo in seguito avrebbero abbracciato le dottrine subordinazioniste, su impulso di Valente e Ulfila[36]. A prima vista, dunque, collocare Teofilo nella *Gothia* transdanubiana cambierebbe radicalmente il quadro del cristianesimo gotico così come si delinea accettando una visione di Ulfila come primo vescovo dei Goti, di fede subordinazionista e dunque responsabile dell'"arianesimo gotico".

In effetti, però, da un esame meno schematico appare chiaro come i termini delle questioni avanzate siano almeno in parte inesatti, e come la ricostruzione di questa fase del processo di conversione dei Goti risulti solo in parte condizionata dalle risposte fornite. In primo luogo, indipendentemente dal ruolo di Teofilo, è del tutto plausibile che, all'inizio del IV secolo, esistesse al di là del Danubio un embrione di Chiesa, formata prevalentemente da individui di origine romana e dunque potenzialmente rimasta in

[31] Soc. *HE*, II 19 4; sul trattato del 332 e le sue diverse interpretazioni cfr., tra gli altri, E. CHRYSOS, *Gothia Romana. Zur Rechtslage des Föderatenlandes der Westgoten in 4. Jahrhundert*, in «Dacoromania», 1 (1973), pp. 52-64 e P. HEATHER, *Goths and Romans. 332-489*, Oxford 1991, pp. 113-117.

[32] Eusebius Caesariensis *De laudibus Constantini*, in *Eusebius Werke*, vol. 1, ed. I. Heikel, GCS 7, 1902, pp. 195-259, XVI 6.

[33] Cfr. *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio in qua præter ea quæ Phil. Labbeus, et Gabr. Cossartius S.J. et novissime Nicolaus Coleti in lucem edidere ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quæ Joannes Dominicus Mansi Lucensis, congregationis matris Dei evulgavit*, vol. 2: *ab anno CCCV. ad annum CCCXLVI.*, Florentiae 1759, col. 696.

[34] Soc. *HE*, II 41, 23.

[35] *Gothia* transdanubiana: K. SCHÄEFERDIEK, *Wulfila von Bischof den Goten zum Gotenbischof*, in «ZKG», 90 (1979), pp. 265-269 e 287-289, seguito da H. SIVAN, *The Making of an Arian Goth: Ulfila reconsidered*, in «RBen», 105 (1995), pp. 280-291; Crimea: HEATHER, *Goths and Romans* cit., p. 93.

[36] Soz. *HE*, VI 37, 8-9; Theod., *HE*, IV 38 (37).

contatto con le comunità all'interno dell'impero; d'altra parte, la definizione di Ulfila come "primo vescovo dei Goti" non basta a smentire questo panorama, dal momento che – come si vedrà a breve – non sarebbe Teofilo l'unico vescovo espresso dalle comunità cristiane gotiche prima o contemporaneamente all'attività di Ulfila. La questione della "fede originaria" dei Goti, poi, appare mal posta sia perché i termini del dibattito trinitario sembrano essere rimasti piuttosto nebulosi oltredanubio fino alla persecuzione di Atanarico[37], sia perché la sottoscrizione del simbolo niceno non implica di per sé una scelta di campo stabile e definitiva nello scontro dottrinale, come dimostra su tutti il caso di Eusebio di Nicomedia[38].

Per tutta l'epoca costantiniana, i confini delle diverse posizioni trinitarie rimasero confusi e labili, così che non è pensabile applicare delle categorie nette a individui e comunità specifiche, tanto più quando poste ai margini dell'impero e con un difficile accesso al dibattito dottrinale vero e proprio. Alla luce di queste considerazioni, sembra preferibile lasciare aperte le questioni dibattute ed evitare ogni tentativo di inserire l'evoluzione del cristianesimo gotico in uno schema prestabilito. Informazioni più certe, benché scarse e frammentarie, derivano da notizie relative ad altri personaggi, che migliorano la visione del processo di diffusione del cristianesimo in *Gothia*.

Se gli incerti sviluppi dell'epoca costantiniana sembrano interpretabili come il prodotto dell'azione dei "missionari involontari" che avrebbero in qualche modo ricostituito al di là del Danubio comunità simili a quelle di partenza, una nuova fase nel processo di conversione dei barbari transdanubiani sembra prendere avvio all'epoca di Costanzo II. Nonostante l'interesse dimostrato dall'imperatore per la cristianizzazione di altri popoli barbarici[39], egli non sembra aver compiuto alcuna azione concreta per promuovere attivamente la diffusione del cristianesimo oltredanubio[40]. Ciononostante, le nostre fonti documentano in questo periodo l'inizio di un'evangelizzazione dei Goti intenzionale, a partire da iniziative personali di individui provenienti dall'impero.

Le prime notizie relative a questo fenomeno sono quelle tramandate da Epifanio riguardo a Audio e i suoi seguaci[41]. Si dice nel *Panarion* che Audio, che condivideva la

[37] Come dimostra il fatto che i martiri della persecuzione vengono ricordati e venerati in fonti di matrice sia nicena che antinicena, come nel caso dei ventisei martiri bruciati in una chiesa, ricordato tanto da Soz. *HE*, VI 37 14, quanto dal frammento di un calendario liturgico in gotico (pubblicato per la prima volta da H. ACHELIS, *Der älteste deutsche Kalendar*, in «ZNTW», 1 [1900], pp. 308-334 e discusso da DELEHAYE, *Saints de Thrace et de Mésie* cit.; J. MANSION, *Les origines du christianisme chez les Gots*, in «AB», 33 [1914]; R. LÖWE, *Der gotische Kalender*, in «Zeitschrift für deutsches Altertum», 59 [1922], pp. 245-290; E.A. EBBINGHAUS, *The Gothic Calendar*, in «General Linguistics», 15/1 [1975], pp. 36-39; HEATHER-MATTHEWS, *The Goths in the Fourth Century* cit., pp. 119-122; R. GENDRE, *Il calendario gotico*, in *Intorno alla Bibbia gotica. VII Seminario avanzato in Filologia Germanica*, dir. V. Dolcetti Corazza, R. Gendre, Alessandria 2008, pp. 41-88).

[38] Secondo Filostorgio (*HE*, I 9c) il vescovo subordinazionista firmò la formula di fede, dopo aver modificato l'aggettivo *ὁμοούσιος* in *ὁμοιούσιος*.

[39] Confermato dall'invio dell'indiano Teofilo presso gli Omeriti, al fine di evangelizzare la popolazione sudarabica (Philost. *HE*, III 4).

[40] Cfr. THOMPSON, *The Visigoths* cit., XVII; SCHÄFERDIEK, *Die Anfänge des Christentums* cit., pp. 298 sgg.; R. FLETCHER, *The Conversion of Europe* cit., p. 76. Pensano invece a una vera e propria sponsorizzazione del cristianesimo in terra gotica da parte di Costanzo WOLFRAM, *History of the Goths* cit., p. 78 e P. HEATHER, *The Goths*, Oxford 1996, p. 60.

[41] Epiphanius *Panarion*, edd. K. Holl-J. Dummer, GCS, s.n., 1985, *haer.* 70.

teologia nicena ma criticava aspramente i costumi dei chierici, sarebbe stato esiliato in tarda età in Scizia, dove avrebbe passato un numero imprecisato di anni. Da qui, egli si sarebbe spinto fino alle regioni più interne della *Gothia*, avrebbe convertito molti barbari e introdotto tra loro la vita monastica e l'ascesi[42]. Epifanio afferma che il *τάγμα* audiano continuò a diffondersi oltredanubio anche dopo la sua morte, ad opera dei due vescovi Uranio, proveniente come Audio stesso dalla Mesopotamia, e Silvano, nativo di *Gothia*[43]. Se il primo potrebbe aver aderito allo scisma dalle prime fasi della sua storia, seguendo Audio in esilio, Silvano doveva aver abbracciato il movimento a seguito della predicazione oltredanubio. Pur nella scarsità di informazioni, un dato certo è che Audio e Uranio presero in maniera del tutto autonoma la decisione di varcare i confini dell'impero e intraprendere un'opera di evangelizzazione dei barbari pagani dando vita a comunità miste di credenti (Epifanio afferma che Uranio aveva tra i suoi fedeli *ἀπὸ τῆς Γοτθίας* [...] *τινὰς*), ordinando alcuni vescovi goti, tra cui forse lo stesso Silvano[44]. L'azione degli audiani si configura così come essenziale non solo per l'introduzione della vita monastica, ma anche per la nascita di una gerarchia ecclesiastica in ambito gotico, forse rimasta autonoma rispetto a quella esistente entro i confini imperiali per la natura scismatica del movimento originario e certamente priva di rapporti con le comunità di Teofilo (qualora si accetti la sua collocazione in area transdanubiana) e di Ulfila. Ciò risulta ancor più significativo in quanto l'azione di quest'ultimo sembrerebbe essersi almeno in parte sovrapposta con quella di Audio e i suoi seguaci: ancora una volta, deve essere posta in dubbio la notizia secondo cui Ulfila sarebbe stato il primo (e unico) vescovo dei Goti.

Che la vicenda dei barbari convertiti dagli audiani abbia avuto sviluppi autonomi rispetto a quella dei seguaci di Ulfila sembra confermato dal fatto che, mentre questi furono esiliati già durante la persecuzione del 347-348, stando alle notizie fornite da Epifanio gli audiani sembrerebbero aver vissuto indisturbati tra i Goti fino alla persecuzione di Atanarico, quando furono costretti a rientrare entro i confini dell'impero, trovando rifugio nelle regioni tra il Tauro e l'Eufrate, e in particolare nell'area di Antiochia, in Palestina e in Arabia[45].

Emerge così il carattere composito della comunità cristiana gotica, esplicitamente confermata da Epifanio nel momento in cui, ricordando la persecuzione di Atanarico, introduce una distinzione tra quelli che definisce «*οἱ πλείους*» e quelli che riconosce invece come «*οἱ ἡμέτεροι ἐκεῖ Χριστιανοί*», presumibilmente coloro che condividevano il credo niceno, tra cui sono annoverati anche gli audiani. Epifanio non offre ulteriori dettagli e si limita ad affermare che la persecuzione non fece alcuna distinzione tra i due gruppi. Sebbene l'informazione sia oltremodo ellittica, sembra possibile dedurre che, già al momento della redazione del *Panarion*, risultava possibile individuare alcune divisioni dottrinali all'interno della "Chiesa gotica", e che i cristiani niceni non erano che una minoranza, di fronte alla maggiore diffusione di dottrine antagoniste, tra

[42] Epiph. *Panar.*, *haer.* 70, 14, 5. La collocazione cronologica degli eventi descritti si ricava esclusivamente dalla notazione relativa all'età di Audio, che viene definito *γερών*. Lo scisma audiano sarebbe, secondo Epifanio, iniziato all'epoca del concilio di Nicea (ivi, 1, 2), quando Audio, sembrerebbe, era in giovane età. Egli non avrebbe potuto dunque essere considerato anziano prima della morte di Costantino nel 337.

[43] Epiph. *Panar.*, *haer.* 70, 15, 2.

[44] *Ibidem*.

[45] Epiph. *Panar.*, *haer.* 70, 15, 4-5.

cui forse spiccava già il cristianesimo subordinazionista. A questo proposito deve essere specificato, però, che una simile frattura poteva apparire del tutto evidente a un eresiologo attivo nell'impero all'epoca di Valente, ma non al di fuori dei confini romani, dove la divisione più rilevante era ancora quella tra cristiani e fedeli ai culti tradizionali. Il carattere composito della Chiesa gotica nei decenni a cavallo della metà del IV secolo è ulteriormente confermato dalla testimonianza di Basilio di Cesarea.

In una lettera forse inviata al vescovo Ascolio di Tessalonica[46], Basilio si felicita per le notizie relative al martirio dei cristiani tra i Goti, che testimonia la vitalità della religione in terra barbarica, e sembra riconoscere una responsabilità delle chiese imperiali nella diffusione di dottrine eterodosse oltre i confini. Il vescovo di Cesarea afferma infatti: «Poiché ci hai indotto a ricordare il beato Eutyche e hai celebrato la nostra patria come portatrice dei semi della pietà, ci hai rallegrato con il ricordo del passato, e d'altra parte addolorato con l'obbrobrio di ciò che abbiamo davanti agli occhi. Nessuno di noi infatti si avvicina a Eutyche per virtù, noi che siamo talmente lontani dall'addolcire i barbari con la potenza dello Spirito e con la forza della grazia che da esso deriva da aver reso selvaggi anche i più mansueti tra loro con l'enormità eccessiva dei nostri errori. Infatti imputiamo a noi stessi e ai nostri errori il motivo per cui a tal punto si diffonde il dominio degli eretici. Non c'è quasi più nessun luogo dell'ecumene, infatti, che sia scampato all'incendio appiccato dall'eresia».

Il primo problema ad emergere è quello relativo alla cronologia dell'azione di Eutyche. Sulla base delle pur scarne notizie offerte da Basilio, e in particolare della netta opposizione tra le espressioni *τῶν παλαιῶν* e *τῶν ὁρωμένων*, essa sembrerebbe dover essere collocata in un periodo piuttosto lontano nel tempo, precedente rispetto all'affermarsi del "dominio degli eretici". Con quest'espressione il vescovo di Cesarea potrebbe riferirsi alla conclusione dei concili di Rimini e Seleucia-Costantinopoli del 359-360, quando Costanzo II riuscì a ottenere la sottoscrizione del credo omeo da parte di tutti i vescovi occidentali e orientali[47], o all'editto di Valente contro gli esponenti del credo niceno del 365, così che la missione di Eutyche tra i Goti dovrebbe essere collocata nel secondo o nel terzo quarto del IV secolo[48]. Essa risulterebbe dunque contemporanea rispetto a quella dei successori di Audio, così da fare apparire i territori occupati dai Goti come una sorta di "territorio di conquista" in cui più individui provenienti dalle province orientali dell'impero erano impegnati, indipendentemente gli uni dagli altri, nella diffusione delle dottrine cristiane nella versione di volta in volta abbracciata dai

[46] Basilius Caesariensis, *Ep.* 164. L'identificazione del destinatario con Ascolio di Tessalonica è proposta nelle principali edizioni critiche (Basilius Caesariensis, *The Letters*, vol. 2, ed. R.J. Deferrari, Cambridge MA-London, 1928, p. 421; Basilius Caesariensis, *Lettres*, vol. 2, ed. Y. Courtonne, Paris 1961, pp. 97-98); altri autori hanno suggerito invece i nomi di Vetranione di Tomi (S.C. ALEXE, *Saint Basile le grand et le christianisme Roumain au IVe siècle*, in «StudPatr», 17/3 [1982], pp. 1051-1052; HEATHER-MATTHEWS, *The Goths in the Fourth Century* cit., pp. 112-113) o di Sorano (MANSION, *Les origines du christianisme chez les Gots* cit., p. 19).

[47] Salvo Lucifero di Cagliari, Eusebio di Vercelli e Ilario di Poitiers, oltre ad Atanasio di Alessandria.

[48] Sembra da escludere la datazione al III secolo proposta da P. STOCKMEIER, *Bemerkungen zur Christianisierung der Goten im 4. Jahrhundert*, in «ZKG», 92 (1981), pp. 318-319. Propendono per una datazione all'epoca di Costanzo II, A. SCHWARCZ, *Die Anfänge des Christentums bei den Goten*, in «Miscellanea Bulgarica», 5 (1987), p. 107, e K. SCHÄFERDIEK, s.v. *Germanenmission*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, X, 1978, p. 502.

singoli predicatori[49]. Basilio sembrerebbe confermare inoltre quanto affermato da Epifanio, riconoscendo una diffusione relativamente ampia delle tesi subordinazioniste tra i barbari. Ciò non sarebbe dovuto a un'inclinazione in qualche modo intrinsecamente "deviata" di questi, ma piuttosto a un'incapacità dei predicatori niceni di attrarli all'interno della "vera" chiesa. All'interno di questo contesto potrebbe non essere del tutto fuori luogo l'idea che l'azione di Eutyche avesse come scopo quello di costituire una sorta di contrappeso rispetto a quella di Ulfila[50], salvo il fatto che – come si vedrà – il riferimento specifico al vescovo potrebbe dover essere rivisto alla luce della sua effettiva partecipazione al fenomeno di conversione gotica dopo la fuga nell'impero.

L'azione di Eutyche, infatti, va situata in un contesto composito e dinamico, che non può essere ridotto alla semplice dicotomia Ulfila-ariani/Eutyche-niceni: il processo di cristianizzazione dei Goti appare, già nelle sue prime fasi, notevolmente più complesso di quanto suggerito dalle fonti antiche (in particolare dalle *Storie ecclesiastiche* di V secolo) e dalla storiografia moderna. Non si trattò evidentemente del frutto di una lineare acculturazione tra prigionieri deportati durante i raid del III secolo, da cui sarebbe emersa la figura di Ulfila, né di un processo di evangelizzazione univoco che a poco a poco avrebbe coinvolto l'intera popolazione barbarica. Al contrario, quello che si delinea è un fenomeno articolato cui parteciparono numerosi attori, e in cui fondamentali risultarono il continuo coinvolgimento delle chiese situate nelle province romane e la spinta evangelizzatrice di singoli individui guidati dalla volontà di diffondere il cristianesimo al di là dei confini romani.

In questo nuovo panorama, è allora necessario riconsiderare la figura e il ruolo del cosiddetto "primo vescovo dei Goti".

ULFILA

Sebbene sia unanimemente accettato che i prodromi della diffusione del cristianesimo sarebbero antecedenti a Ulfila, e sebbene non sia oggi messo in dubbio che egli fu ordinato vescovo all'interno dell'impero non solo e non tanto per evangelizzare i Goti, quanto piuttosto per soddisfare le esigenze di una comunità cristiana già formata, rimane nella storiografia moderna l'impressione di un ruolo decisivo giocato dal vescovo nello sviluppo della cristianità gotica. Egli ne avrebbe migliorato la diffusione e determinato il carattere antiniceno, conservato per quasi tre secoli e tramandato agli altri popoli barbarici che varcarono i confini imperiali lungo il V e il VI secolo d.C. Quanto mostrato relativamente all'evoluzione del cristianesimo gotico tra il III e IV secolo, e in particolare l'azione espressamente evangelizzatrice condotta da Audio e Eutyche, costringe però a riconsiderare (e ridimensionare) la portata dell'operato di Ulfila. Un'analisi puntuale delle fonti a nostra disposizione mostra come la tradizione relativa a Ulfila e alla sua azione presso i Goti sia meno uniforme di quanto sembrerebbe a partire dalle ricostruzioni moderne, che tendono a

[49] In questa fase sembrano dover essere rintracciate le basi per una relazione privilegiata tra le comunità cristiane gotiche e quelle situate nelle province orientali dell'impero, che si concretizzerà negli anni successivi con un importante fenomeno di traslazione delle reliquie dei martiri goti in alcune chiese della *pars Orientis*, come testimoniato dalle *Passioni* dei martiri goti (cfr., oltre alla già citata *Passio S. Sabae*, la *Passio S. Nicetae* e la *Passio SS. Innae, Rimae, Pinae* in DELEHAYE, *Saints de Thrace et de Mésie* cit., pp. 209-215).

[50] Cfr. SIVAN, *The Making of an Arian Goth* cit., p. 281.

concentrare il dibattito sull'interpretazione delle notizie tramandate da Aussenzio di Durostorum e Filostorgio e sulla preferenza da accordare all'uno o all'altro nel fissare una precisa cronologia della vita del vescovo e, in particolare, della sua ordinazione episcopale. In questa sede si è scelto di non ripercorrere questo dibattito[51], per dare spazio a un esame comparativo delle fonti sull'effettiva opera di Ulfila in ambito gotico.

L'unica fonte a designare Ulfila come *διδάσκαλος* dei Goti e ad affermare che, grazie a lui, essi furono educati alla pietà (*εὐσέβεια*) e alla civiltà (*πολιτεία*) è un passo della *Storia Ecclesiastica* di Sozomeno[52]. Questo dato, però, va considerato con cautela, poiché lo stesso storiografo aveva precedentemente evocato – come già ricordato – l'azione evangelizzatrice dei prigionieri cristiani deportati a nord del Danubio nel III secolo come elemento fondamentale nella cristianizzazione dei Goti. Le notizie fornite risultano dunque contraddittorie, e potrebbero essere indice di un uso non meticoloso delle fonti a disposizione. Va a questo proposito evidenziato che Sozomeno sembrerebbe disporre di testimonianze relative alle vicende gotiche almeno in parte sconosciute agli altri autori. Secondo lo storiografo, il prestigio e il rispetto di cui Ulfila godeva presso i barbari erano stati alimentati dal fatto che egli aveva dato «grandi prove della sua virtù, sopportando mille pericoli per la fede quando i barbari menzionati praticavano ancora la religione pagana»[53]. Sembrerebbe, questo, un riferimento alla persecuzione del 347-348, ricordata anche da Aussenzio e Filostorgio[54], ma la cui memoria è assente in Socrate e Teodoreto. Sozomeno, inoltre, è l'unico tra gli storici ecclesiastici a fornire dettagli sui rapporti tra Goti e Unni[55], nonché il racconto di alcuni eventi specifici relativi alla persecuzione di Atanarico[56]. Il ritratto encomiastico offerto da Sozomeno potrebbe a sua volta dipendere da una fonte non precisamente identificabile (forse una vera e propria *Passio Ulfilae*?) che ne metteva in risalto il ruolo e le sofferenze subite durante la prima persecuzione gotica, fuso con alcuni elementi ricavati dalla *Storia*

[51] I termini della discussione dipendono essenzialmente dalla scelta di accettare o meno l'*emendatio* dell'espressione *ἐπ᾽ τοῦ Κωνσταντίνου χρόνων* in *ἐπ᾽ τοῦ Κωνσταντίου χρόνων* proposta per il passo di Filostorgio da W. STREITBERG, s.v. *Ulfila* in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, IV, dir. J. Hoops, Strassburg 1918-1919, p. 566 e accettata da HEATHER-MATTHEWS, *The Goths in the fourth Century* cit., pp. 132-133; HEATHER, *The Goths* cit., p. 60 e SIVAN, *The Making of an Arian Goth* cit., pp. 284-286, che giunge però a posizioni diverse riguardo alla cronologia della vita del vescovo. Rigettano invece l'*emendatio* SCHÄFERDIEK, *Wulfila* cit., pp. 254-256; WOLFRAM, *History of the Goths* cit., p. 76; T.D. BARNES, *The Consecration of Ulfila*, in «JThS», 41/2 (1990), pp. 541-545; EBBINGHAUS, *Some Remarks* cit.

[52] Soz. *HE*, VI 37, 10.

[53] Soz. *HE*, VI 37, 11.

[54] *Diss. Max.* 58; Philost. *HE*, II 5.

[55] Soz. *HE*, VI 37, 2-5.

[56] Soz. *HE*, VI 37, 12-14. I fatti narrati sono testimoniati da altre fonti, a cui Sozomeno potrebbe avere attinto direttamente. Si tratta della *Passio S. Sabae*, in cui si dà notizia del provvedimento per cui un idolo pagano sarebbe stato portato su di un carro di villaggio in villaggio affinché fosse onorato e celebrato dalla popolazione (*Passio S. Sabae* 3=Soz. *HE*, VI 37, 13) e del già citato "Calendario gotico" (cfr. *supra* n. 37), in cui viene ricordato, in corrispondenza del 29 ottobre, l'incendio di una chiesa in cui i cristiani si erano riuniti per proteggersi dalla persecuzione. Poiché in altri passi dell'opera di Sozomeno si può individuare l'impiego di martirologi e passioni dei martiri (in particolare per quanto riguarda la persecuzione anticristiana di Shapur II: Soz. *HE*, II 8-15), risulta quanto meno possibile che egli avesse a disposizione anche documenti simili relativi ai martiri goti. Sulle fonti letterarie utilizzate da Sozomeno cfr. G. SCHOO, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, Aalen 1973², pp. 19-86; Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez-G.C. Hansen cit., *Einleitung*, pp. XLIX-LV.

ecclesiastica di Socrate. Quest'ultimo, infatti, pur riconoscendo il ruolo centrale di Ulfila nell'evoluzione del cristianesimo gotico offre una ricostruzione piuttosto differente degli eventi che lo videro protagonista: come già ricordato, egli sarebbe stato discepolo di Teofilo[57], e dunque in alcun modo responsabile del primo ingresso della religione cristiana in *Gothia*. Ciononostante, anche Socrate attribuisce esplicitamente a Ulfila un ruolo da evangelizzatore nelle fasi successive della sua carriera. Negli anni precedenti l'attraversamento del Danubio, sarebbe scoppiata in terra gotica una vera e propria guerra civile tra due fazioni guidate rispettivamente da Atanarico e Fritigern. Quest'ultimo si sarebbe rivolto a Valente per ottenere supporto e, una volta risultato vincitore, avrebbe acconsentito ad accogliere e promuovere la religione imperiale in segno di riconoscenza. Ulfila avrebbe dunque iniziato a predicare la nuova religione tra i seguaci di Fritigern, per estendere poi la sua azione ai sostenitori di Atanarico, inducendo quest'ultimo a dare avvio a una sanguinosa persecuzione[58]. Come anticipato, il racconto di Socrate viene accolto da Sozomeno, che ripropone il racconto della guerra civile gotica, la decisione di Fritigern di convertirsi al cristianesimo, l'azione evangelizzatrice di Ulfila rivoltasi in un primo tempo solo ai seguaci di questi, in seguito anche a quelli di Atanarico, fino allo scoppio della persecuzione anticristiana[59].

Né Socrate né Sozomeno registrano la fuga di Ulfila all'interno dell'impero all'epoca di Costanzo II e il suo stanziamento in Mesia con gli altri membri della sua comunità. L'azione del vescovo sembrerebbe dunque svolgersi continuativamente ed esclusivamente nella *Gothia* transdanubiana ed essere caratterizzata da un intento esplicitamente evangelizzatore, in cui sarebbe da rintracciare la ragione di entrambe le ondate persecutorie ai danni dei cristiani. La ricostruzione offerta dai due storiografi, però, non può certamente essere accolta così com'è presentata, e non solo perché non dà conto dell'esodo dei cristiani nel 347-348, noto invece grazie ad Aussenzio, Filostorgio e Giordane[60], ma anche per l'intrinseca incoerenza dei fatti narrati, almeno per quanto riguarda il racconto della guerra civile gotica e la conversione di Fritigern. Sebbene non vi sia su questo punto accordo tra gli studiosi, la narrazione di Socrate sembra non meritare il credito accordatole da alcuni, e trasfigurare o fraintendere fatti successivi[61], in particolare l'accordo con cui, nel 376, Valente consentì al gruppo guidato da Fritigern di varcare il Danubio e stanziarsi entro i confini dell'impero. Appare infatti degna di fede la notizia, tramandata da numerose fonti orientali e occidentali, secondo cui

[57] Soc. *HE*, II 41, 23.

[58] Soc. *HE*, IV 33, 7.

[59] Soz. *HE*, VI 37, 6-7 (guerra civile gotica); *HE*, VI 37, 12 (predicazione di Ulfila e persecuzione di Atanarico).

[60] Giordane non ricorda esplicitamente la persecuzione, ma testimonia la presenza di *Gothi minores* facenti capo a Ulfila stanziati in Mesia: Iord. *Get.*, LI 267.

[61] Accettano il racconto di Socrate Z. RUBIN, *The Conversion of the Visigoths to Christianity*, in «MH», 38/1 (1981), pp. 34-54 e N. LENSKI, *The Gothic Civil War and the Date of Gothic Conversion*, in «GRBS», 36 (1995), pp. 51-87, mentre lo considerano privo di fondamento E. A. THOMPSON, *The Date of the Conversion of the Visigoths*, in «JEH», 7 (1956), p. 7 e P. HEATHER, *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, in «GRBS», 27/3 (1986), pp. 294 sgg.

Valente avrebbe posto come condizione per l'attraversamento del fiume la conversione di Fritigern al credo imperiale e la promozione del cristianesimo tra i suoi seguaci[62].

Secondo Orosio[63], che sembrerebbe adombrare un ricordo di questo accordo pur senza farvi esplicito riferimento, i Goti avrebbero richiesto all'imperatore l'invio di vescovi che potessero insegnare loro i precetti cristiani, e Valente, «*exitiabili prauitate*», avrebbe mandato loro «*doctores Arriani dogmatis*», che avrebbero diffuso tra i barbari le loro dottrine. Orosio conclude la digressione affermando che «*Gothi primae fidei rudimento quod accepere tenuerunt*», attribuendo così a Valente la responsabilità dell'adesione dei barbari al cristianesimo subordinazionista e situando in questo contesto l'inizio della conversione gotica. Nonostante la figura di Ulfila risulti del tutto assente dalle *Historiae aduersus paganos*, è stato proposto di individuare in questo passo un ricordo dell'azione del vescovo dei Goti[64], conformando così la narrazione di Orosio a quanto affermato da Socrate e Sozomeno: prima dell'attraversamento del Danubio e a seguito di qualche tipo di accordo, vescovi anti-niceni avrebbero iniziato a diffondere le loro dottrine oltre i confini dell'impero, e tra questi sarebbe spiccata proprio la figura di Ulfila. D'altra parte sembra dover essere considerata la possibilità che sia l'inserimento di Ulfila come attore in questo contesto ad essere frutto di una certa confusione nella lettura delle fonti da parte degli storiografi antichi, il cui racconto va esaminato alla luce delle altre notizie pervenute.

È necessario considerare innanzitutto che sia Aussenzio di Durostorum sia Filostorgio ricordano un legame particolare tra Ulfila e Costanzo II, il quale avrebbe offerto accoglienza ai cristiani goti in fuga dalla persecuzione del 347-348. Entrambe le fonti (pur presentando incongruenze che hanno fatto l'oggetto di diverse trattazioni[65]) appaiono meglio informate degli storiografi "sinottici" riguardo alle vicende biografiche del vescovo: Aussenzio si definisce discepolo di Ulfila[66], mentre Filostorgio aggiunge particolari sull'origine di questi e sulla sua traduzione della Bibbia che non trovano corrispondenti in altre testimonianze a noi pervenute, ma che fanno ritenere che lo storiografo potesse contare su una relativa abbondanza di notizie biografiche riguardo al vescovo dei Goti. Né Aussenzio né Filostorgio fanno parola di un'azione diretta di Ulfila in *Gothia* dopo il suo ingresso nell'impero[67]. In particolare, Aussenzio afferma che, se prima dell'ingresso nell'impero il vescovo «*gentem gothorum secundum euangelicam et apostolicam et profeticam regulam emendauit et uibere docuit et*

[62] Soz. *HE*, VI 37, 6; Theod. *HE*, VI 38 (37), 1-2; Eunapius Sardianus *Fragmenta Historica*, ed. Müller, FHG, IV, 1851, fr. 55; Iord. *Get.*, XXV 131 sgg. Per un'analisi di queste fonti cfr. HEATHER, *The crossing of the Danube* cit., pp. 293-312.

[63] Orosio, *Storie contro i pagani*, vol. 2, ed. A. Lippold, Milano 1976, VII 33, 19.

[64] Cfr. A. LIPPOLD, s.v. *Ulfila*, in Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, IXA, 1961, col. 519; il commento dello stesso Lippold *ad loc.*, p. 510 e R. P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000, p. 287.

[65] Cfr. THOMPSON, *The Visigoths* cit., pp. XIII-XXIII; BARNES, *The Consecration of Ulfila* cit.; HEATHER-MATTHEWS, *The Goths in the Fourth Century* cit., pp. 124-144; EBBINGHAUS, *Some Remarks* cit.; SIVAN, *The making of an Arian Goth* cit.; EADEM, *Ulfila's Own Conversion*, in «HThR», 89/4 (1996), pp. 373-386; SCHÄFERDIEK, *Wulfila* cit.; IDEM, *Die Anfänge des Christentums* cit.

[66] *Diss. Max.* 55.

[67] Sebbene vada usata una certa cautela per quanto riguarda Filostorgio, dal momento che l'epitome di Fozio lascia intendere, con l'espressione «*κα᾽ τά τε ἄλλα αὐτῶν* [*scil. Γοτθῶν*] *ἐπεμελε῞το*» (Philost. *HE*, II 5), che nella *Storia Ecclesiastica* fossero contenute un certo numero di informazioni non riportate nella *Bibliotheca*.

cr(ist)ianos uere cr(ist)ianos esse manifestauit et multiplicauit»[68], dopo lo stanziamento in Mesia egli avrebbe dedicato la sua predicazione «*suo populo in solo Romanie* [sic.]»[69]. Egli sarebbe stato inoltre molto attivo nel dibattito dottrinale interno all'impero, partecipando in particolare al sinodo costantinopolitano "di tutte le eresie" voluto da Teodosio nel 383[70], alla vigilia del quale Ulfila sarebbe deceduto[71], e avrebbe rivolto una feroce polemica contro i sostenitori dell'*homoousios* e dell'*homoiousios*, ugualmente classificati come eretici. Significativamente, in questo contesto Aussenzio non fa parola di azioni intraprese contro i pagani, ivi compresi i Goti transdanubiani ancora fedeli ai culti tradizionali[72]. Anche la monumentale traduzione della Bibbia in gotico, indicata da Socrate e Sozomeno tra le azioni compiute da Ulfila all'indomani dello scontro tra Fritigern e Atanarico, sembra dover essere collocata successivamente all'ingresso nell'impero[73]. Certamente passi della Bibbia potrebbero essere stati tradotti in gotico già mentre Ulfila ricopriva la carica di *lector*, così da rendere la predicazione accessibile anche ai cristiani parlanti idioma barbarico. Anche in questa fase, tuttavia, sembrerebbe da escludere per la traduzione delle Scritture una finalità prettamente evangelizzatrice, mentre più probabili appaiono interessi di tipo liturgico ed esegetico. L'impegno profuso nell'invenzione di un alfabeto *ad hoc* per trasporre i suoni della lingua gotica non si giustifica nel contesto di un'attività missionaria, poiché gli ipotetici destinatari pagani degli scritti non avrebbero potuto di fatto accedervi, a meno di non ipotizzare un rapidissimo apprendimento del nuovo alfabeto da parte dei barbari negli anni precedenti l'esilio di Ulfila, che non trova alcuna conferma documentaria.

La disponibilità di una versione scritta della Bibbia in gotico si sarebbe invece rivelata fondamentale nel momento della predicazione, quando i testi sacri dovevano essere concretamente letti e commentati. Quale che ne fosse lo scopo, comunque, appare difficilmente immaginabile che il lavoro potesse essere portato a termine prima del 347-348 poiché, per procedere alla diffusione del testo, sarebbero state necessarie vere e proprie squadre di copisti che avrebbero dovuto in primo luogo apprendere il nuovo alfabeto. Ciò avrebbe reso necessario istituire una struttura stabile, una vera e propria scuola[74], di cui non abbiamo alcuna traccia nelle aree a nord del Danubio. Lo scoppio della persecuzione avrebbe poi presumibilmente interrotto il lavoro iniziato.

Da notare, inoltre, è il fatto che Aussenzio di Durostorum non faccia parola dell'attività di traduttore del suo maestro. Egli sottintende l'esistenza di una scrittura

[68] *Diss. Max.* 57.

[69] *Diss. Max.* 59.

[70] Soc. *HE*, V 10, 2.

[71] *Diss. Max.* 61. Il coinvolgimento del vescovo nella polemica trinitaria è confermata da Socrate e Sozomeno, che registrano la sua partecipazione al concilio di Costantinopoli del 360: entrambi gli storiografi affermano che, nel momento in cui si era recato al sinodo, Ulfila condivideva la fede nicena. Tuttavia, se Socrate afferma che proprio in questa occasione egli si sarebbe convertito alle dottrine subordinazioniste (Soc. *HE*, II 41, 23), Sozomeno narra che egli non avrebbe sottoscritto il simbolo prodotto dal sinodo, rimanendo fedele alla tesi della consustanzialità (Soz. *HE*, IV 37, 8).

[72] *Diss. Max.* 46-49. Cfr., a questo proposito, SIVAN, *The making of an Arian Goth* cit., pp. 289-290; SCHÄFERDIEK, *Die Anfänge des Christentums* cit., p. 299.

[73] Cfr. EBBINGHAUS, *Some Remarks* cit., p. 103.

[74] Ivi, pp. 103-104; C. FALLUOMINI, *The Gothic Versions of the Gospels and the Pauline Epistles: Cultural Background, Transmission and Character*, Berlin-Boston 2015, p. 8.

gotica e il suo impiego da parte di Ulfila (afferma infatti che questi scrisse trattati in latino, greco e gotico[75]), ma senza attribuirne l'invenzione a Ulfila stesso. Giordane, nel VI secolo, tace completamente qualsiasi informazione sul vescovo relativamente alla conversione gotica, riprendendo a questo riguardo la versione di Orosio[76], ma dedica un breve accenno a Ulfila laddove afferma che «*erant si quidem et alii Gothi, qui dicuntur minores, populus immensus, cum suo pontifice ipsoque primate Vulfila, qui eis dicitur et litteras instituisse*»[77]. Ai tempi di Giordane si conservava dunque memoria di un gruppo di Goti giunto in Mesia, a Nicopoli, guidati dal punto di vista politico e religioso da Ulfila, ricordato come inventore del loro alfabeto, ma non come traduttore della Bibbia. Interessante è anche l'incertezza della notizia espressa tramite la forma «*dicitur*», che fa apparire Giordane lontano dalla sicurezza mostrata dagli storici ecclesiastici di V secolo. Va rilevato ancora che, a parte il breve riferimento dei *Getica*, l'unica menzione di Ulfila in ambito occidentale si trova nell'*Historia Gothorum* di Isidoro di Siviglia[78], in cui sembrano essere fusi il racconto di Orosio in merito all'invio da parte di Valente di «*haeretici sacerdotes*» su richiesta dei Goti stessi e quello di Socrate sulla guerra tra Fritigern e Atanarico, nonché la descrizione di Ulfila come inventore dell'alfabeto gotico e traduttore dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Non si riscontra dunque in Isidoro alcun accenno a un'attività missionaria di Ulfila, né alla sua fuga nell'impero, sebbene venga ricordata la presenza in territorio romano di un gruppo di Goti espulsi dalla loro terra «*propter fidem*» prima dell'attraversamento del Danubio del 376, che non avrebbero dato il supporto richiesto contro i Romani dai Goti ribellatisi dopo l'ingresso nell'impero e che «*non solum perseveraverunt Christiani catholici, sed etiam in concordia Romanorum, a quibus dudum excepti fuerant, permanserunt*»[79]. Il racconto di Isidoro risulta piuttosto confuso, dal momento che egli sembra ricordare nel passo citato la prima persecuzione gotica contro i cristiani, ma d'altro canto afferma che i Goti cacciarono per la prima volta i cristiani dalle loro terre poco prima di essere attaccati dagli Unni[80], con un riferimento che sembrerebbe alla persecuzione di Atanarico. Anche la specificazione della fede "cattolica" dei cristiani goti accolti dai Romani prima del 376 potrebbe essere frutto di un'interpretazione delle *Storie ecclesiastiche* di Sozomeno e Teodoreto, secondo cui i Goti si sarebbero convertiti in primo luogo al cristianesimo niceno, e solo successivamente – all'epoca di Valente – avrebbero abbracciato il credo subordinazionista[81]. In definitiva, il racconto di Isidoro non sembra fornire elementi chiarificatori rispetto a quanto affermato dalle altre fonti, risultando piuttosto il frutto di una sorta di collage delle informazioni tramandate dagli autori precedenti.

[75] *Diss. Max.* 53.
[76] Iord. *Get.*, XXV 131.
[77] Iord. *Get.*, LI 267.
[78] Isidorus Hispalensis *Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum*, ed. Th. Mommsen 1894, MGH AA 11, 7-8.
[79] Isid. Hisp. *Hist. Goth.*, 10.
[80] Isid. Hisp. *Hist. Goth.*, 9.
[81] Soz. *HE*, VI 37, 8-9; Theod. *HE*, IV 38 (37). Parzialmente differente la versione di Socrate, che condivide la narrazione di una conversione dottrinale di Ulfila dal credo niceno a quello subordinazionista, ma lo colloca nel 360, in occasione del concilio di Costantinopoli (Soc. *HE*, II 41, 23). I Goti come popolo si sarebbero convertiti al cristianesimo subordinazionista all'epoca di Valente (Soc. *HE*, IV 33, 9). Il racconto della conversione confessionale di Ulfila è riportata anche dalla *Passio S. Nicetae* 4.

Alla luce di questa breve rassegna delle fonti a disposizione sembrerebbe possibile affermare l'esistenza di diverse tradizioni relative alla conversione gotica e in particolare al ruolo giocato in essa da Ulfila. Aussenzio afferma che egli avrebbe migliorato la diffusione del cristianesimo tra i Goti fino alla persecuzione che avrebbe determinato la sua fuga nell'impero, ma suggerisce un orizzonte d'azione limitato ad ambienti già cristianizzati ed esclude contatti del vescovo con la *Gothia* transdanubiana dopo il 348. Orosio, per contro, non conserva alcuna memoria di Ulfila, ricordando soltanto l'invio di vescovi da parte di Valente, funzionale a spiegare l'adesione dei barbari alle dottrine subordinazioniste e ad inquadrare ancor più decisamente la sconfitta di Adrianopoli e la morte dell'imperatore in una prospettiva "*de mortibus persecutorum*". Piuttosto che pensare a una volontaria omissione da parte di Orosio di notizie relative all'operato di Ulfila, sembra opportuno considerare la possibilità che tali informazioni non fossero in suo possesso. Durante il V secolo, nelle province orientali, sembra invece sorgere una nuova tradizione, conservata in particolare in Socrate, che, forse a partire da una confusione tra le due persecuzioni gotiche, recupera il ricordo dell'azione di Ulfila tra i Goti, ma la colloca al tempo di Valente e ne fa una conseguenza di una presunta guerra civile gotica e delle relazioni diplomatiche intrattenute tra Goti e impero in questo periodo. A Ulfila vengono attribuite inoltre l'invenzione di un alfabeto gotico e la traduzione delle Scritture nella sua lingua. Sozomeno e Filostorgio sembrano accogliere questa tradizione, ma arricchendola di elementi ulteriori provenienti da fonti ignote a Socrate, quali la responsabilità dei prigionieri cristiani deportati oltredanubio nel III secolo nella prima cristianizzazione dei barbari e il ricordo della prima persecuzione subita dai cristiani in *Gothia*, di cui Ulfila sarebbe stato vittima. La tradizione socratea riemerge nell'opera storiografica di Isidoro di Siviglia ma viene taciuta dai *Getica* di Giordane, che pure porta il segno della tradizione relativa all'invenzione dell'alfabeto gotico da parte di Ulfila, la cui veridicità viene però implicitamente messa in dubbio.

Il ruolo di Ulfila nella cristianizzazione dei Goti sembra dunque essere stato incerto nei primi due secoli dopo la sua morte, ed essere stato riconosciuto unanimemente come preponderante solo nelle ricostruzioni moderne, che assumono le notizie tramandate dagli storiografi ecclesiastici come sostanzialmente fidedegne, senza considerare che essi trasmettono quello che sembra essere il frutto di una particolare evoluzione della tradizione sul vescovo. Al contrario, stando alla tradizione più antica, il ruolo di Ufila nella cristianizzazione gotica sembra limitarsi al periodo precedente la sua espulsione, e in questo periodo egli non sembra aver svolto una funzione troppo diversa da quella di Audio o Eutyche. Se si considera Ulfila dal punto di vista della diffusione del cristianesimo in *Gothia*, il suo ruolo deve dunque essere fortemente ridimensionato.

CONCLUSIONE

L'analisi condotta rispetto alle prime fasi della diffusione del cristianesimo tra i Goti dovrebbe aver mostrato come questo fenomeno, tutt'altro che concluso nello spettro cronologico qui considerato, debba essere ritenuto il frutto dell'azione, volontaria e involontaria, di una serie di attori, di processi di acculturazione spontanea così come di attività propriamente missionarie individuali e non coordinate tra loro. Se durante il III secolo si individuano due fulcri di irradiazione del cristianesimo – quello dei Daco-

romani e quello dei prigionieri provenienti dalle province balcaniche e anatoliche – durante il IV questo secondo nucleo sembra aver svolto un ruolo fondamentale, coordinandosi in qualche modo con l'azione di missionari romani di origine orientale (tav. I, fig. 2). Va considerato, infatti, il problema comunicativo che questi ultimi dovettero affrontare una volta varcati i confini romani, e la loro presumibile necessità di fare affidamento su personaggi bilingui. È del tutto probabile che, tra i discendenti dei prigionieri cappadoci, fossero presenti individui che, come Ulfila, rimanevano in grado di comunicare tanto in greco quanto in gotico, mentre tra i Daco-romani poteva trovarsi chi parlasse gotico e latino, dando vita a comunità religiose etnicamente (e linguisticamente) miste. Sebbene le fonti (e conseguentemente la storiografia moderna) abbiano conservato solo tracce minime di questo fenomeno iniziale in favore dell'amplificazione del ruolo di Ulfila e dei suoi seguaci, proprio le comunità formatesi in questo periodo sembrerebbero responsabili non solo della prima diffusione del cristianesimo oltredanubio, ma anche della sopravvivenza di comunità cristiane sempre più ampie nei decenni intercorsi tra le due ondate persecutorie del 347-348 e 369-372. Si è mostrato infatti non solo come l'attività di Ulfila si sia concentrata solo in parte, e non primariamente, sulla conversione delle popolazioni pagane stanziate a nord del Danubio, ma anche come sia del tutto incerto e improbabile un suo coinvolgimento nello sviluppo del cristianesimo gotico dopo il suo insediamento in Mesia. Cionondimeno, la figura del "primo vescovo dei Goti" non può essere del tutto assimilata a quella di Audio e Eutyche. Essa dovette risultare eccezionale già agli occhi degli antichi, sebbene essi stessi fossero già consapevoli di come il cristianesimo si fosse diffuso tra i barbari precedentemente e in qualche modo spontaneamente, ponendo qualche difficoltà nell'individuazione di responsabili effettivi. Resta allora da capire a cosa debba essere imputata la progressiva affermazione di una rappresentazione di Ulfila come "padre" del cristianesimo gotico.

Egli fu in grado di rendersi interlocutore tra comunità linguistiche differenti, rendendo possibile da un lato la costruzione di una liturgia in gotico, dall'altro il contatto costante con le comunità cristiane situate entro i confini dell'impero e un accesso diretto ai termini del dibattito trinitario. Ulfila non dovette essere il solo capace di risolvere almeno a livello locale il problema comunicativo: egli non risulta isolato per le sue capacità linguistiche e intellettuali, né tanto meno per l'incisività della sua predicazione nel processo di conversione dei Goti, caratteri certamente condivisi anche dai predicatori audiani e documentati nel caso di Silvano. La sua straordinarietà risiede piuttosto nella relazione che venne ad instaurarsi tra la sua comunità, che va considerata come comprendente un gruppo specifico di Goti cristiani, e non la totalità di essi, e la gerarchia ecclesiastica imperiale in occasione della sua ordinazione episcopale. Come accennato, la questione della cronologia dell'evento ha suscitato numerose discussioni e sembra destinata a rimanere priva di una soluzione univoca, basandosi essenzialmente sulla disponibilità o meno ad accettare la correzione del passo di Filostorgio che colloca l'ambasciata gotica a cui Ulfila avrebbe partecipato ai tempi di Costantino. Se non sembra possibile giungere a una soluzione definitiva dal punto di vista filologico, l'*emendatio* dell'espressione *ἐπ᾽ Κωνσταντίνου χρόνων* in *ἐπ᾽ Κωνσταντίου χρόνων* e, dunque, la collocazione dell'ambasciata gotica e dell'ordinazione di Ulfila all'epoca di Costanzo II, appaiono profondamente plausibili a partire dal contesto storico in cui tali eventi verrebbero a situarsi.

L'ambasciata ricordata da Filostorgio potrebbe infatti essere messa in relazione con i disordini lungo il *limes* danubiano menzionati da Libanio nel suo discorso in onore di Costanzo II e Costante[82], da datare presumibilmente al 341, mentre l'ordinazione di Ulfila da parte di Eusebio di Nicomedia e sotto gli auspici di Costanzo potrebbe trovare un senso all'interno della politica religiosa dell'imperatore. Perfettamente consapevole della necessità di mantenere un solido rapporto di fedeltà tra i titolari delle cattedre episcopali e il governo centrale, Costanzo potrebbe avere intravisto la possibilità di assorbire, attraverso l'ordinazione di Ulfila, la Chiesa gotica in quella romana, dando vita a un maggiore controllo territoriale e alla nascita di un rapporto di tipo clientelare tra l'impero e una parte della popolazione barbarica oltreconfine. Una volta ordinato Ulfila vescovo entro i confini romani, l'intera comunità cristiana riunita attorno a lui avrebbe fatto capo, in ultimo, alla più ampia Chiesa romana[83].

Il cristianesimo poteva essere riconosciuto in terra gotica come un elemento attraverso cui l'impero poteva esercitare la propria influenza politica e culturale sulla popolazione barbarica, al punto da rendere necessari provvedimenti che condussero all'espulsione di Ulfila e della sua comunità, ma presumibilmente non a una persecuzione sistematica e violenta quale sarebbe stata quella di Atanarico alcuni decenni più tardi. Se infatti, come accennato, nel 369-372 le misure anti-cristiane sembrano essersi rivolte a tutte le comunità presenti a nord del Danubio, la prima persecuzione viene menzionata dalle fonti esclusivamente in relazione a Ulfila e alla sua comunità, insinuando il dubbio che possa essere stata, se non l'unica, la principale vittima dei provvedimenti stabiliti dalle autorità gotiche, che d'altra parte non poterono estirpare il cristianesimo dalle loro terre. Accettando questa ipotesi, si potrebbe pensare che la figura di Ulfila e la comunità cristiana stretta intorno a lui attirarono l'attenzione delle autorità gotiche fino a provocare lo scoppio della prima ondata persecutoria non tanto per aver rivolto la propria predicazione a individui di origine gotica, suscitando il timore «che la religione dei padri venisse rivoluzionata», come affermato da Sozomeno riguardo alla persecuzione del 369-372[84], ma piuttosto per il peso politico tutto particolare che tale comunità aveva acquisito in virtù dei suoi rapporti diretti con Costanzo II e con Eusebio di Nicomedia.

A partire da Ulfila, la diffusione del cristianesimo in *Gothia* veniva a configurarsi come un fenomeno di natura politica e non soltanto religiosa, e d'altro canto il cristianesimo gotico acquisiva un nuovo interesse agli occhi delle autorità civili ed ecclesiastiche romane. Con Ulfila il fattore religioso diventa per la prima volta protagonista nello svolgersi delle relazioni politiche romano-gotiche, dando avvio a una nuova fase nel processo di conversione dei Goti.

[82] Libanius, *Discours 59*, ed. P.-L. Malosse, Paris 2003.

[83] A questo proposito cfr. V. GHELLER, *Il cristianesimo oltreconfine: relazioni politiche e cristianizzazione dei Goti tra il 332 e il 376 d.C.*, in «CGDV», 3 (2016), pp. 69-71.

[84] Soz. *HE*, II 37, 12.

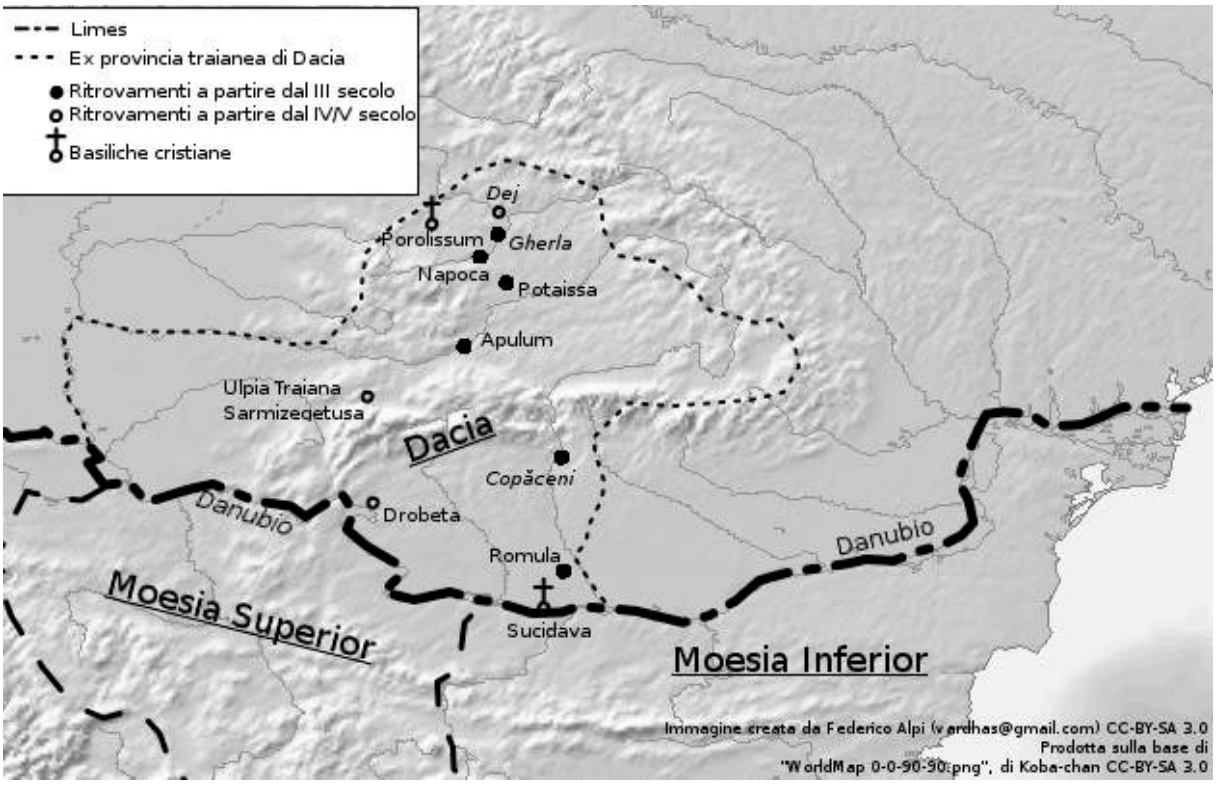

Fig. 1 – Luoghi di ritrovamento di oggetti cristiani nell'ex provincia traianea di Dacia.

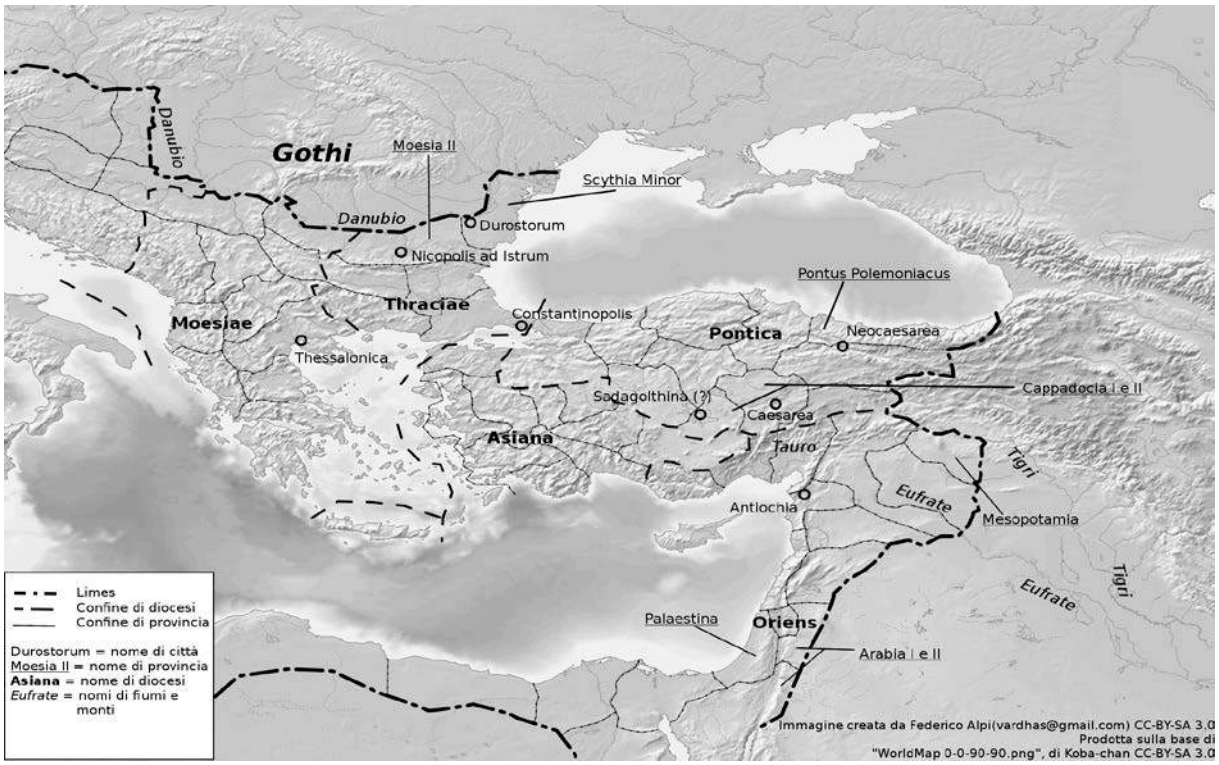

Fig. 2 – L'impero romano d'Oriente e i luoghi di irradiazione del cristianesimo tra i Goti.

Sugli *insignes apicibus sacerdotes* di *Pacatus* e il *Chorus beatorum* di Gerolamo: forme di convivenza religiosa o resistenze pagane ad Emona e ad Aquileia?

BEATRICE GIROTTI
Università di Bologna
beatrice.girotti3@unibo.it

ABSTRACT
Some of the Epistles of Jerome and the Panegyric of *Pacatus* (389) show a particular religious picture about the city of *Haemona*. Jerome testifies the existence of groups of virgins and the presence of the monachus Antonio. Also, the missionary and ascetic impulse in these areas is witnessed by a sentence in his *Chronicon* (*chorus beatorum*). Pacatus instead appears to witness to a strong presence of pagan rituals, which, at a further reading, seems to be reduced to a pure form that is losing its true symbolic meaning over time. Rather than two divergent sources, sign of struggle between pagans and Christians, we are probably facing an example of coexistence and dialogue between relatively peaceful Christians and pagans, advocate by emperor Theodosius as well.

KEYWORDS
Missionaries/Hyeronimus/*Pacatus*

Vorrei cominciare con una breve premessa: ritengo infatti che si rendano necessarie alcune considerazioni circa il titolo di questo contributo. Credo che sia naturale, in un determinato contesto etico e sociale, pensare alla formula "convivenza religiosa" o all'espressione "resistenze" senza evocare immediatamente associazioni mentali che rimandano a una questione alla quale si è prestato di recente grande attenzione non solo dai media, ma dalle comunità intere. Il motivo è collegato ai vari fenomeni sociali che coinvolgono l'integrazione (o la mancata integrazione) di nuovi popoli e la conseguente introduzione di nuove/altre credenze religiose. È necessario prendere le distanze dalla tentazione di attualizzare un fenomeno che evoca anche grandi violenze, nel tentativo di affermazione di un credo religioso: bisogna invece provare a inserire questo fenomeno di cui mi accingo a trattare in un ambito che interessa nel caso specifico il IV secolo d.C., senza dimenticare di contestualizzare il tutto in rapporto ai valori che reggevano e impermeavano le società antiche.

Per ciò che concerne questo particolare periodo, prima di entrare nello specifico delle zone di Emona e Aquileia, rammento altresì che almeno negli ultimi quarant'anni di studi sulla tarda antichità si è prestata molta attenzione al confronto tra la religiosità pagana e quella cristiana. In sostanza, si è gradualmente passati da un'idea iniziale di conflitto a una proposta, più moderata, di dicotomia o dialogo. Risulta pressoché impossibile non citare Peter Brown, che in una magistrale recensione già nel 1963 si riferì al periodo del IV secolo (allargandosi fino al V), parlando di osmosi, interscambio, trasformazione e transizione religiosa[1]. Già da

[1] Cfr. P. BROWN, *Recensione*, in IDEM, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975, pp. 137-140 (la recensione era a H. BLOCH, *A New Document of the Last Pagan revival in the West, 393-394 A.D.*, in «HThR», 38 [1945], pp. 199-244). BLOCH era del parere che, nello specifico a Roma, aristocratici pagani difendevano la loro fede anche con le armi, e di fronte alla durezza delle misure contro i culti tradizionali prese da Teodosio, cercavano di portare alla luce una rinascita del paganesimo, «armando

tempo è stata sollevata la questione relativa alla diffusione del cristianesimo nell'Italia settentrionale e nell'area transalpina. Un bilancio dei dati forniti dalla storiografia e dall'archeologia richiede indagini molto accurate, che sollevano una complessità di problemi e creano la necessità di collaborazioni interdisciplinari. Come è noto, non sono di facile valutazione i documenti che contengono riferimenti al cristianesimo dell'area settentrionale della penisola italiana nei primi decenni del IV secolo. Diventa perciò non semplice capire in quali forme si sia realizzata la conversione, come le comunità si siano strutturate attorno alle prime figure ecclesiastiche, quali siano stati i ceti sociali coinvolti e gli sviluppi della nuova fede[2].

I settori che sino ad ora sono stati indagati hanno interessato i primi slanci missionari, i primi martiri e le tradizioni agiografiche; ancora, le manifestazioni più o meno evidenti della società cristiana. Il problema più ostico relativamente allo studio dell'impianto del cristianesimo in queste zone è la scarsità delle fonti. Nel caso di

contro Teodosio l'ultimo esercito del mondo antico» (cfr. p. 209). Cfr. R. LIZZI TESTA, *Dal conflitto al dialogo: nuove prospettive sulle relazioni tra pagani e cristiani in Occidente alla fine del IV secolo*, in *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive*. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 21-23 Novembre 2007), cur. U. Criscuolo, L. Di Giovanni, pp. 167-190, in particolare p. 167 e pp. 171-174 per un sommario dei punti critici della posizione di Bloch (epigrafi che riportano sacerdozi, culti orientali, atteggiamento sotto Graziano, collegi religiosi tradizionali che scompaiono gradualmente) e per il rovesciamento del modello di conflitto e resistenza pagana. La bibliografia relativa a questi argomenti è sterminata: occorre quindi segnalare solo gli studi più imprescindibili, e rimandare alla bibliografia in questi contenuta. Si vedano almeno: *Pagani e cristiani in dialogo. Tempi e limiti della cristianizzazione dell'impero nel IV-VI secolo d.C.* (Bose, 20-22 ottobre 2008), Berlin 2011; *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica.* Convegno internazionale (Perugia, 15-16 marzo 2004), cur. R. Lizzi Testa, Roma 2006; A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, in *The Trasformation of Urbs Roma in Late Antiquity*, Rhode Island 1999, pp. 109-111; IDEM, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011 e le recensioni di F. PASCHOUD in «AntTard», 20 (2012), pp. 359-388; M. KAHLOS, in «Arctos», 47 (2013), pp. 341-345; S. RATTI, Antiquus error. *Les ultimes feux de la résistance païenne*, Paris 2010; IDEM, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris 2012, quest'ultimo recensito da E. SOLER in «RhR», 1 (2014), pp. 135-137; R. LIM, *Christians, Dialogues and Patterns of Sociability in Late Antiquity*, in *The End of Dialogue in Antiquity*, cur. S. Goldhill, Cambridge 2008, pp. 151-172. Cfr. ancora I. PAPADOPOULOS, *Reactionary Paganism: Renewal and Invention of Traditions in Late fourth Century Rome* (paper presentato a Leeds, International Medieval Congress 2015, July 6th-9th, in corso di stampa); W. MEYER, *Theorising Religious Conflict: Early Christianity to Late Antiquity and Beyond*, in corso di stampa in «JECH», 5, 2 (2015); *Religion and Competition in Antiquity*, cur. D. Engels, P. Van Nuffelen, Bruxelles 2014, e qui in particolare cfr. P. VAN NUFFELEN, *The end of open competition? Religious disputations in late Antiquity*, pp. 149-172.

[2] Nonostante queste difficoltà, numerosi sono stati gli sviluppi della ricerca storica a partire dalla seconda metà del Novecento: l'indagine si è focalizzata ed è riuscita a integrare dati letterari con risultanze archeologiche ed epigrafiche e molti sono ora gli studi dedicati alla storia delle singole città e alla loro cristianizzazione. Nel caso specifico di Aquileia, la ricchissima bibliografia è stata promossa soprattutto dalle Settimane di Studi Aquileiesi (Antichità Altoadriatiche). Cfr. almeno: G. CUSCITO, *Linee di diffusione del cristianesimo nel territorio di Aquileia*, in «AAAd», 15 (1979), pp. 603-626; IDEM, *Il primo cristianesimo nella Venetia et Histria. Indagini e ipotesi*, in «AAAd», 28 (1986), pp. 259-309; IDEM, *La "*societas christiana*" ad Aquileia nel IV secolo*, in «AAAd», 29 (1987), pp. 183-210; IDEM, *Il Cristianesimo ad Aquileia dalle origini al ducato longobardo*, in «AAAd», 54 (2003), pp. 425-476; R. BRATOŽ, *Gerolamo e i suoi rapporti con Aquileia*, in «QS», 34/1 (2013), pp. 7-32; V. NERI, *Al di là del conflitto: proposte e modalità di convivenza con il cristianesimo nel paganesimo romano del IV secolo (Simmaco, Ammiano Marcellino,* Historia Augusta*)*, Auctoritas. *Mondo tardoantico e riflessi contemporanei*, cur. M.V. Cerutti, Siena 2012, pp. 97-120.

Aquileia, al centro delle tradizioni tra l'Illirico e la parte occidentale dell'impero, gli studi si sono focalizzati su una critica rigorosa dei materiali a nostra disposizione.

La ricerca sulle fonti letterarie, in particolare le fonti agiografiche, ha ampliato molto le conoscenze su particolari aspetti dello sviluppo del cristianesimo di Aquileia, anche prima di Costantino[3]. Tendenzialmente, i progressi che il fenomeno della cristianizzazione ha realizzato si leggono sui risultati raggiunti all'epoca di Cromazio[4].

Gli anni dal 370 al 410, in cui Cromazio operò come presbitero (371/372-388 circa), poi come vescovo (388-408), rappresentano il primo periodo di crescita delle comunità cristiane a est di Aquileia. La comunità cristiana di *Haemona*, di cui vengono ricordati gli asceti da Gerolamo dopo il 370 circa, fu al più tardi nel 380 organizzata come diocesi, ed è testimoniata la presenza di un vescovo di Emona al concilio di Aquileia del 381.

Colpisce però che più o meno nello stesso periodo, altri riferimenti all'Illirico vengano dal panegirico di *Latinius Pacatus Drepanius* (nel proseguio *Pacatus*) per Teodosio, autodatato al 389. Al capitolo XII 11, 4, in effetti, è la stessa *res publica* che in una prosopopea, dai caratteri paganeggianti, si rivolge all'imperatore lamentando la devastazione prodotta dai Goti, dagli Unni, dagli Alani e la perdita delle province della Pannonia, dell'Illirico e delle Gallie. Ma è soprattutto al capitolo XII 39, 2, all'interno del resoconto della vittoria di Teodosio sull'usurpatore Massimo (cui è dedicata una lunga sezione del discorso, precisamente i capitoli 23-46), che si esalta la prodigiosa rapidità con cui l'esercito dell'imperatore ha raggiunto *ex Illyrico* la nobile città di Aquileia. Qui si ricordano le vittorie su Massimo presso la Sava e a Petovio sulla Drava, e si descrive infine l'entusiastica accoglienza della città illirica di *Haemona* (XII 37, 1).

È proprio in questi passi che si nota un atteggiamento che definirei quantomeno ambiguo: *Pacatus* infatti, ricorda l'accoglienza dell'imperatore a *Haemona* nel 388, ovvero cronologicamente alcuni mesi prima dell'elezione di Cromazio alla cattedra di Aquileia. Dal resoconto del pagano *Pacatus* sotto forma pagana di celebrazione per l'arrivo del sovrano a *Haemona*, si può pensare che l'amministrazione cittadina, o la sua élite, era forse ancora composta da cittadini pagani. A una lettura superficiale, possiamo affermare che fosse pagana una buona parte, se non la maggioranza, della popolazione della città: una città quindi che quindi non era cristiana, o cercava di combattere con gli ultimi slanci pagani la diffusione del cristianesimo, accogliendo Teodosio con un cerimoniale antico (confermato per esempio dalla presenza dei sacerdoti pagani della città, come approfondirò in seguito)[5]. Conoscere e confrontare il

[3] Cfr. R. BRATOŽ, *Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino: fra Aquileia e Poetovio*, trad. M. Rener, rev. di S. Tavano, L. Pani, Gorizia 1999; R. LIZZI TESTA, *Le forme della cristianizzazione nell'Italia settentrionale in età costantiniana*, in *Costantino il Grande a 1700 anni dall' "Editto di Milano"*, cur. G. Cuscito, in «AAAd», 78 (2014), pp. 33-59, in particolare p. 40.

[4] Numerosi sono i contributi dedicati al personaggio, cfr. per esempio Chromatius Episcopus *388-1988,* in «AAAd», 34 (1989); *Cromazio di Aquileia 388-408 al crocevia di genti e religioni,* Catalogo della Mostra (Udine 2008-2009), cur. S. Piussi, Cinisello Balsamo-Milano 2008, pp. 134-141; R. GODDING, *Cromazio, Aquileia ed il Martirologio geronimiano*, in *Chromatius of Aquileia and his age.* Proceedings of the International Conference held in Aquileia, (22-24 May 2008), cur. P.F. Beatrice, A. Persi, Turnhout 2011, pp. 505-516.

[5] Su questo aspetto e definizione cfr. R. BRATOŽ, *La diffusione del cristianesimo tra la* Venetia et Histria *e l'Illirico*, pp. 406-415, in *Cromazio* cit., in particolare pp. 408-411; cfr. anche le mie riflessioni sui passi di *Pacatus*.

racconto di due fonti (cioè le testimonianze di Gerolamo e il Panegirico di *Pacatus*) così ideologicamente diverse ma pressoché contemporanee mi sembra in ogni caso interessante, anche alla luce del fatto che questi due materiali sono stati redatti con evidenti diverse finalità. Difficile rimane un'obiettiva ricostruzione storica, in quanto la propaganda politica e religiosa di *Pacatus* e di Gerolamo manifesta una visione della storia troppo orientata che rischia di propendere per un resoconto distorto nell'uno o nell'altro senso. Per ciò che concerne le fonti cristiane, ad esempio, non va trascurato il fatto che la ricchissima produzione agiografica posteriore al periodo in oggetto intese certamente nobilitare le origini cristiane di molte città: il meccanismo scelto fu quello di mettere ad esempio le città in stretta relazione con apostoli, santi, martiri e altre figure del credo cristiano[6].

A questo punto, senza la presunzione di arrivare a nulla di definitivo, vorrei offrire qualche riflessione su alcuni aspetti, che si evidenziano in due fonti a mio parere significative, sulle possibili relazioni tra mondo pagano e mondo cristiano alla fine del IV secolo nel contesto geografico oggetto di questa indagine. Mi ripeto su un punto che ritengo fondamentale: la verifica di questa possibile convivenza culturale, che vede la sopravvivenza (rivisitata in modo singolare) di forme pagane alla fine del IV secolo, e la convivenza di due credo opposti, tiene conto della qualità delle fonti che la rendono possibile.

GEROLAMO: CHRONICON *ED EPISTOLE*

Lo sviluppo dell'ascetismo e delle prime forme di monachesimo rappresentano un tratto essenziale del cristianesimo tardoantico[7]. Gerolamo fu uno dei più significativi rappresentanti, in Occidente, del movimento che portò l'ascetismo entro quelli che sono stati definiti i «sicuri recinti istituzionali della Chiesa», rendendo quindi nel contempo questo fenomeno elemento cardine di una identità cristiana di alto profilo[8]. Gerolamo, nello specifico, ha senza dubbio dato un contributo di primo ordine alla copiosa produzione letteraria chiamata a sostenere – in Oriente e in Occidente – il processo di istituzionalizzazione dell'ascetismo, in una situazione di forte concorrenza esterna, ma anche di aspri contrasti interni (tra Chiese e comunità religiose cristiane). Le relazioni di Gerolamo con il suo luogo natale[9] consegnano una descrizione, seppur limitata, della vita di quella regione dal 350 al 380 circa[10].

[6] Già LIZZI TESTA, *Forme della cristianizzazione* cit., p. 43, evidenzia come una parte cospicua della storiografia sulla diffusione del cristianesimo sia stata in parte costruita su lunghe e complesse liste episcopali cittadine.

[7] Sull'ascetismo cristiano la produzione bibliografica è imponente: si ricordano almeno P. ROUSSEAU, *The Historiography of Asceticism: Current Achievements and Future Opportunities*, in *The Past Before Us: the Challenge of Historiographies of Late Antiquity*, cur. C. Straw, R. Lim, Turnhout 2004, pp. 89-101; P. BROWN, *Il Corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, trad. it., Torino 1992; *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, cur. D.B. Martin, P. Cox Miller, London 2005.

[8] BROWN, *Il corpo* cit., p. 309, definisce Gerolamo e Ambrogio «gli artefici della tradizione latina» dell'ascetismo.

[9] Per l'identificazione del luogo natale di Gerolamo cfr. BRATOŽ, *Gerolamo* cit., pp. 10-14. Si segnala in particolare l'affermazione, che condivido, riguardo al fatto che la questione del luogo natale di Gerolamo non è risolta e, sulla scorta delle fonti disponibili, è praticamente irrisolvibile. Il dibattito si è però rivelato di aiuto in quanto ha arricchito la conoscenza della tarda antichità al punto d'incontro dell'Illirico occidentale e dell'Italia.

[10] Hieronymus, *Scripta varia,* I, *Apologia contra Rufinum. Prologi. De viris illustribus*; *Scritti vari,* I, *Apologia contro Rufino. Prologhi. Gli uomini illustri; Scripta varia,* II, *Epistulae selectae*; *Scritti vari,* II,

Nello specifico, Gerolamo ci informa:

1) nell'Epistola 11, di un gruppo di vergini a *Haemona*[11];

2) nell'Epistola 12, di un monaco ad *Haemona*[12];

3) nel *Chronicon*, di un *chorus quasi beatorum* a Aquileia (378)[13].

Egli mantiene infatti contatti con coetanei e correligionari appartenenti alla cerchia locale dei chierici di indirizzo ascetico. Nel 370, sul territorio della *Venetia et Histria* e dell'Illirico occidentale si affermarono tutte le forme del monachesimo allora conosciute[14]. Nel 374, Gerolamo, dall'Occidente, mantenne rapporti epistolari con un gruppo di vergini di *Haemona*, così pure con il monaco *Antonius* della stessa città. Non va dimenticato che l'Epistolario di Gerolamo è considerato fonte piuttosto attendibile, ma, in relazione a tutte queste lettere si ricorda che possediamo solo la versione di Gerolamo: non possediamo cioè le risposte (se ci sono state, nonostante le allusioni in merito a questo di Gerolamo) dei destinatari.

L'Epistola 11, scritta dal deserto di Calcide, e datata almeno all'anno 376 (o forse poco dopo) è una lettera indirizzata ad un gruppo di vergini che dovrebbero, secondo ciò che si deduce da Gerolamo, risiedere tutte insieme ad *Haemona*, che era una delle più importanti città della Pannonia, di poco distante da Stridone, patria di Girolamo, sul posto dell'attuale Lubiana. L'epistola ha un tono particolare: Gerolamo si lamenta di avere scritto molte volte al gruppo di vergini, e di non avere avuto risposta. La lettera è molto personale, sembra essere più uno sfogo di Gerolamo, che chiede il perdono: da notare la sua insistenza nel rivolgersi a loro, ma anche la manifesta irritazione; Gerolamo è *irascens,* per la mancanza di risposta da parte loro, e, come nella lettera seguente, mette in evidenza come il loro comportamento non sia in accordo con il Vangelo, citando puntigliosamente una ricca serie di testi in proposito. Rispetto al tono di molte altre lettere indirizzate a vergini, non troviamo nessuna indicazione tipica geronimiana: nessun cenno al modo di vivere, retto, di questo

Lettere scelte, cur. M.E. Bottecchia Dehò, Aquileia-Roma 2009-2010 (Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis, 6/1-6/2); J. N. DAVIDSON KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies,* London 1975, in particolare pp. 1-35; Y-M. DUVAL, *Aquilée et la Palestine entre 370 et 420,* in «AAAd», 12 (1977), pp. 263-322; G. CUSCITO, *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria,* Trieste 1977, in particolare pp. 233-238; G. SPINELLI, *Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad Aquileia nel sec. IV,* in «AAAd», 22 (1982), pp. 273-300; A. GRILLI, *San Gerolamo: un Dalmata e i suoi corrispondenti,* in «AAAd», 26 (1985), pp. 297-314; BRATOŽ, *La diffusione* cit., pp. 408-410.

[11] Hier., *Ep.* 11; CSEA, 6/2, 52.

[12] Hier., *Ep.* 12; CSEA, 6/2, 52.

[13] Hier., *Chronicon*, a. 377-379, p. 248: (377) 10: *Eunomius discipulus Aetii Constantinopoli agnoscitur, a quo haeresis Eunomiana. Saxones caesi ad Usonem, in regione Francorum. Burgundiorum 80 ferme millia, quot numquam antea, ad Rhenum descenderunt. Clearchus praefectus urbis Constantinopoli agnoscitur, a quo necessaria et diu exspectata votis aqua civitati inducitur. Alexandriae XX ordinatur episcopus Petrus, qui post Valentis interitum tam facilis in recipiendis haereticis fuit, ut nonnullis suspicionem acceptae pecuniae intulerit. Melania nobilissima mulierum Romanarum, et Marcellini quondam consulis filia, unico praetori tunc Urbano filio derelicto, Jerosolymam navigavit: ubi tanto virtutum praecipueque humilitatis fuit miraculo, ut Teclae nomen acceperit.* (378*) 11 Post Auxentii seram mortem Mediolani Ambrosio episcopo constituto, omnis ad fidem rectam Italia convertitur. Aquileienses clerici, quasi chorus beatorum habentur. Quia superiore anno Sarmatae Pannonias vastaverant, iidem consules permansere. (Olymp. 289)* (379) 12 *Valentinianus subita sanguinis eruptione, quod Graece apoplexis vocatur, Brigitione moritur.*

[14] Per Aquileia, cfr. Ruf., *Apologia contra Hieronymum*, 1, 4, CCSL 20, p. 39.

gruppo, nessun accenno a dove queste vergini si trovassero (in una casa privata o in una sorta di monastero?). La lettera non può essere equiparata a epistole come quelle a Paola, o a Eustochio, o a Marcella, perché non contiene "precetti di vita cristiana", è decisamente un'epistola dal tono supplichevole e sofferente da parte di Gerolamo. La lettera non contiene infatti informazioni rilevanti da un punto di vista storico: non sappiamo nemmeno di che entità numerica fosse questo gruppo di donne che avevano scelto, come molte altre a cui Gerolamo indirizza le sue epistole, di dedicarsi alla verginità perpetua, secondo l'insegnamento cristiano di Gerolamo.

L'informazione che interessa è l'attestazione dell'esistenza di un gruppo di vergini a *Haemona*, più o meno nel 376: questo è segno dell'arrivo del messaggio cristiano e del fatto che qui, come a Roma nello stesso periodo, alcune donne (presumibilmente di una certa cultura, appartenenti dunque agli strati cittadini elevati) avevano scelto questo indirizzo di vita. Difficile rimane però definire la grandezza del fenomeno di cristianizzazione sulla base di questa testimonianza geronimiana. Sulla stessa linea può essere messa l'Epistola 12, ad Antonio, monaco di *Haemona*, scritta ancora dal deserto di Calcide, nel 376. Anche qui, i lamenti di Gerolamo perché non ottiene risposta alle molte lettere indirizzate ad Antonio, chiamato in maniera familiare fratello. La lettera contiene inoltre gli scongiuri di Gerolamo per ottenere una sorta di perdono; queste due lettere lasciano intendere che i tentativi di Gerolamo sono di mantenere rapporti con questi asceti, di cui probabilmente aveva avuto notizia e che forse aveva conosciuto personalmente durante il suo soggiorno ad Aquileia, ma sembrano essere tentativi fallimentari. Parimenti alla lettera XI, l'indicazione interessante è che a *Haemona*, nel 376, oltre a un gruppo (o gruppi?) di vergini, risiedessero già anche monaci cristiani.

I passi delle lettere di Gerolamo meritano quindi una certa attenzione, soprattutto per i riflessi che si verificarono, e cioè quelli di una produzione omiletica dell'Occidente, che verso la fine del IV secolo si mostra improvvisamente ricca di riferimenti alle reliquie dei martiri antichi venerati nelle varie sedi[15]. Ancora, come ho già anticipato, Gerolamo, nel suo *Chronicon*, al 378, conferma l'esistenza ad Aquileia di un *chorus quasi beatorum*. Verso il 370 comparvero nel territorio della *Venetia* e *Histria* e dell'Illirico occidentale queste forme del primo monachesimo: comunità di asceti nelle città, maschi e femmine; eremiti; gruppi di monaci e gruppi di chierici di vita ascetica, come dopo il 370 ad Aquileia. Da mettere in evidenza è il fatto che, nonostante nelle fonti siano usati i termini *monasterium* o *chorus* per indicare gruppi di monaci e gruppi di asceti, non dobbiamo, almeno ancora per questo particolare momento storico, pensare che il riferimento debba andare immediatamente a vere e proprie comunità monastiche (con anche la presenza-guida di un padre spirituale). In realtà, in questo senso è più opportuno pensare a forme primordiali di comunità di asceti, che erano nate e si fondavano su modello orientale[16]. I termini monaco/monaca e monastero sono però spesso usati da Gerolamo in molte sue lettere, per lo più

[15] Cfr. LIZZI, *Forme della cristianizzazione* cit., p. 47.

[16] Cfr. BRATÓZ, *Gerolamo* cit., pp. 22-23 rileva che Ruf., *Apologia contra Hieronymum,* 1, 4; CSEA, 5/1, pp. 86-88, riferisce intorno all'anno 400 che circa trent'anni prima si trovava ad Aquileia *in monasterio,* dove sotto la guida spirituale del fratello di Cromazio, il diacono Eusebio, ricevette il battesimo. Dal *Chronicon,* a. 377g, p. 248, abbiamo la definizione Rufino, Fiorentino e Bonoso *insignes monachi.*

indirizzate a donne: non è certa quindi la traduzione di *monasterium* come monastero nel senso moderno o già completo del termine: non si può dire con certezza che a *Haemona* e a Aquileia, in questi anni, ci fossero già delle organizzazioni monasteriali attive come quelle orientali[17]. Un ulteriore elemento è degno di essere a mio parere messo in evidenza: alludo alla lettera di Gerolamo ai chierici di Aquileia Cromazio, Giovino ed Eusebio. In questa lettera (7), che pare animata da un carattere differente se confrontata con le lettere 11 e 12, Gerolamo si preoccupa della cura spirituale di una sorella, e la rimette ai suoi destinatari. Di questa sorella di Gerolamo, di cui il nome rimane sconosciuto, sappiamo relativamente poco, se non che si era dedicata ad un percorso di ascesi nel proprio luogo di origine. Gerolamo prega i chierici di rivolgersi al vescovo Valeriano affinché la donna venga incoraggiata a proseguire nella via da lei prescelta[18]. A Cromazio Gerolamo dedica alcuni commenti e traduzioni della Bibbia: il *Commentarius in Abacuc* 1-11 (393), la traduzione dei *Libri Paralipomenon* (396) e il *Commentarius in lanam* (396). Qui Cromazio è per esempio descritto come *episcoporum sanctissime atque doctissime, papa venerabilis*[19]. Interessante è l'importante annotazione di Bratóz, relativamente alle citazioni di Cromazio in Gerolamo: nel *Chronicon*, al 383, dove si parla della vittoria sull'eresia in Italia, ad opera di vescovi molto attivi, tra i quali Cromazio, Gerolamo non fa più riferimento a lui, o ai chierici di Aquileia[20].

Grazie alle attestazioni piuttosto numerose sia in campo archeologico sia in campo epigrafico, possiamo pensare, relativamente al IV, ad una concentrazione tra lo spazio pubblico tradizionale pagano e lo spazio in divenire cristiano in persistente espansione attorno al complesso episcopale. Altresì, è lecito pensare all'esistenza di una, per così dire, primordiale comunità cristiana. Questa ancora non ben definita collettività cristiana doveva essere quantomeno in grado di portare a compimento, in un tempo piuttosto ravvicinato all'Editto di Costantino sulla libertà di culto, la costruzione di un monumento di grande interesse e valore, e precisamente la basilica di Teodorico. Aquileia perciò doveva fungere in un qualche modo da punto focale non solo per la struttura organizzativa e la propagazione della dottrina cristiana, ma anche da sito fondamentale per un confronto tra i differenti indirizzi del cristianesimo.

PANEGIRICO DI LATINIUS PACATUS DREPANIUS

Il panegirico di *Pacatus Drepanius* fa parte, come noto, del *Corpus* dei Panegirici gallici, composto da undici *Panegirici Latini* di età tardoantica (289-389 d.C.) che furono scritti e pronunciati in pubblico, generalmente davanti all'imperatore di cui si celebravano le *res gestae* e nel luogo ove egli in quel momento si trovava (Treviri, Autun, Roma, Costantinopoli), da autori provenienti dalle più importanti città della

[17] Anche per il gruppo di vergini, non si può dire se vivessero o meno in una struttura già organizzata: nell'Epistola 30, 14, a Paola, ad esempio, Gerolamo manda i suoi saluti all'amica e alle vergini che vivono in casa sua, parlando di una Chiesa domestica (*domestica ecclesia*) organizzata proprio nella *domus* dell'aristocratica.

[18] Hier., *Ep.* 7, 6; CSEA, 6/2, p. 40: la madre vedova di Cromazio e le sue sorelle praticavano vita ascetica a Aquileia. Cfr. C. CORSATO, *Cromazio ed Eliodoro tra Girolamo e Rufino*, in *Cromazio* cit., pp. 280-285; BRATÓZ, *Gerolamo* cit., p. 23.

[19] Cfr. anche *Apologia contra Rufinum,* 2, 27; CSEA, 6/1, p. 156: *Mi Chromati, episcoporum santissime atque doctissime*.

[20] BRATÓZ, *Gerolamo* cit., p. 23.

Gallia (Treviri, Autun, Bordeaux) che erano funzionari o professori ben inseriti nelle carriere politico-burocratiche dell'amministrazione imperiale[21]. Come ho già brevemente accennato, *Pacatus* a XII 37, 1 descrive l'*adventus* di Teodosio a *Haemona*[22]. L'esposizione non appare certo breve: in effetti *Pacatus* sembra essere molto dettagliato nel rappresentare le folle in tripudio, con risuono di canti e di crotali. Un coro canta il trionfo, un altro intona canti funebri per il tiranno sconfitto. *Pacatus* ricorda inoltre l'accorrere fuori dalle mura di nobili ormai liberi, di senatori riconoscibili dalla toga, di flamini venerabili nella loro porpora municipale, e sacerdoti che si distinguevano per la loro berretta, l'*apicius*, di origine orientale[23]. *Pacatus* si rivolge, per la maggioranza degli studiosi, all'imperatore Teodosio in un indefinito mese del 389. Molto interessante mi sembra essere la recente proposta di Francois Chausson, che ha apportato nuove precisazioni relativamente al periodo in cui il panegirico di *Pacatus* venne composto e scritto[24]. Dall'estate del 388 a quella del 390, Teodosio resta in Italia : la sua presenza

[21] É. GALLETIER, *Panégyriques latins*, 3 voll., Paris 1949-1952, e per le traduzioni più recenti C.E.V. NIXON, B. RODGERS, *In Praise of Later Roman Emperors. The* Panegyrici Latini. *Introduction, Translation and Historical Commentary*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994; D. LASSANDRO, G. MICUNCO, *Panegirici Latini*, Torino 2000. Cfr. anche M.C. L'HUILLER, *L'Empire des mots, orateurs gaulois et empereurs romains, III e et IV e siècles*, Paris 1992, pp. 51-53. Condivido la proposta che si debba ormai superare il pregiudizio di un totale asservitismo dei retori gallici al potere, e la mera funzione di propaganda dei testi: cfr. A. HOSTEIN, *Le* corpus *des* Panegyrici Latini *dans deux ouvrages récents*, in «AntTard», 12 (2004), pp. 373-385.

[22] *Pan. Lat.*, XII 37, 1-4: *[1] Nec pia Haemona cunctantius, ubi te adfore nuntiatum, impulsis effusa portis obviam provolavit et, ut est omne desiderium post spem impatientius, parum credens patere venienti festinavit occursare venturo. [2] Fingit quidem, ut scimus, timor gaudium, sed ita intimos mentis adfectus proditor vultus enuntiat, ut in speculo frontium imago exstet animorum. Velut illa civitas a longa obsidione respirans, quod eam tyrannus Alpibus obiacentem tamquam belli limen attriverat, tanta se et tam simplici exsultatione iactabat ut, ni esset vera laetitia, nimia videretur. [3] Ferebant se obviae tripudiantium catervae, cuncta cantu et crotalis personabant. Hic tibi triumphum chorus, ille contra tyranno funebres nenias et carmen exsequiale dicebat. Hic perpetuum victis abitum, ille victoribus crebrum optabat adventum. Iam quocumque tulisses gradum, sequi circumcursare praecedere, vias denique quibus ferebaris obstruere. Nullus cuiquam sui tuive respectus; blandam tibi faciebat iniuriam contumacia gaudiorum. [4] Quid ego referam pro moenibus suis festum liberae nobilitatis occursum, conspicuos veste nivea senatores, reverendos municipali purpura flamines, insignes apicibus sacerdotes? Quid portas virentibus sertis coronatas? Quid aulaeis undantes plateas accensisque funalibus auctum diem? Quid effusam in publicum turbam domorum, gratulantes annis senes, pueros tibi longam servitutem voventes, matres laetas virginesque securas? Nondum omne confeceras bellum, iam agebas triumphum.*

[23] Su questo passo cfr. BRATÓZ, *Diffusione* cit., p. 409: «In base al resoconto dell'autore pagano sulla forma del tutto pagana di celebrazione per l'arrivo del sovrano a Emona, si può concludere che l'amministrazione cittadina, o la sua élite, era ancora composta prevalentemente da cittadini pagani. Ma due decenni più tardi, un'immagine della comunità cristiana di Emona è offerta dalle scritte dei donatori a favore del centro paleocristiano, che, in base alla datazione delle monete, fu costruito attorno al 408, cioè approssimativamente verso la fine dell'episcopato di Cromazio ad Aquileia».

[24] Sulla data di composizione "canonica" al 388, così come appare nelle edizioni GALLETIER, LASSANDRO e NIXON RODGERS. Per la nuova proposta cfr. il lavoro di F. CHAUSSON, *Une fête dans la Rome de Justinien*, in *Epigrafia 2006*. Atti della XIVe rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori, cur. M.L. Caldelli, G.L. Gregori, S. Orlandi, Roma 2008, pp. 955-974 (in particolare pp. 970-974). Lo studioso si basa sulla cronologia di O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Frankfurt 1984, pp. 274-275. Di notevole interesse anche le riflessioni che riguardano il contesto storico dell'elaborazione del *Corpus* dei Panegirici, come vedremo in seguito.

è attestata ad Aquileia il 22 settembre 388[25]. Riguardo a questo autore del Panegirico, un retore, sappiamo relativamente poco, ma almeno abbiamo il nome (molti panegirici sono anonimi) e qualche informazione generale[26]. Il panegirico, pronunciato quindi a Roma nell'estate del 389 (seguendo Chausson) davanti al senato dell'Urbe e all'imperatore, celebra le doti in campo civile e le abilità e i talenti militari di Teodosio. Nella composizione viene anche considerata ampiamente una descrizione della rivolta che dà il via alla conseguente usurpazione di Massimo in Gallia, fino al momento della sua sconfitta in Pannonia ed della sua morte ad Aquileia[27]. *Pacatus* era stato certamente uno dei *comites* di Magno Massimo e pone al centro del suo discorso l'elenco dei mali della Gallia sotto l'usurpatore[28]; inoltre, il Panegirico contiene la richiesta di clemenza per coloro che avevano creduto al tiranno *tua... adfinitate et favore iactanti* (*ibidem* 24,1) e lo avevano ubbidito *adfectu innocenti*. Pagano «tiepido e scettico»[29], da un punto di vista religioso, ma sensibilmente legato alla tradizione di Roma, *Pacatus* aveva avuto molto probabilmente rapporti con Ambrogio. Il legame con Ambrogio si colloca cronologicamente al tempo della sua seconda legazione a Treviri (quando, poco dopo la controversia dei Priscillianisti, il vescovo di Milano era stato a Treviri e aveva trattato con i *comites* dell'usurpatore); in questa occasione è legittimo ritenere che *Pacatus* avesse forse potuto testare l'intercessione di Ambrogio presso Teodosio dopo la vittoria di quest'ultimo. Se tutto ciò trovasse conferma, avremmo forse una spiegazione logica del forte accordo di molte considerazioni di *Pacatus* con quelle di Ambrogio.

Interessante, prima di analizzare i passi a mio avviso suscettibili di riflessioni per una *Koinè* religiosa, è anche sottolineare come il panegirico di *Pacatus*, scritto da un pagano, o da un cristiano tiepido (per parafrasare la definizione della Sordi), abbia influenzato opere pressochè contemporanee di natura prettamente pagana. Mi

[25] Cfr. F. CHAUSSON, *Une fête* cit., p. 972: «Du 19 janvier 388 au 5 mai 389, il est également présent à Milan d'après le *Code Théodosien*. Point capital pour notre propos: Théodose semble avoir passé la majeure partie de l'été 389 à Rome, où il arriva le 13 juin et qu'il quitta le 30 août 388. Le 6 septembre 389, sa présence est attestée à *Forum Flaminii*; puis, du 26 novembre 389 à juin 390, il est à Milan; en juin 390 il quitta Milan, gagna Aquilée et arriva en juillet à Constantinople (où sa présence est attestée dès le 18 juillet 390)». La proposta dello studioso è di indicare come data il mese di agosto del 389.

[26] *PLRE*, I, p. 272: *Latinius Pacatus Drepanius*. *Pacatus* riceve un proconsolato d'Africa, attestato fino al 390: il poeta Ausonio e Simmaco gli dedicano un poemetto e alcune lettere di raccomandazioni. Nel 392 fu *comes rei priuatae* in Oriente, testimonianza del suo favore continuo sotto Teodosio. Il retore è stato recentemente oggetto di un nuovo studio, da parte di A.M. TURCAN-VERKERK, *Un poète latin redécouvert: Latinius Pacatus Drepanius, panégyriste de Théodose*, Bruxelles 2003. Sulla definizione di questo studio come «nuovo e originale» cfr. A. HOSTEIN, *Un acte d'évergetisme à Augustodonum-Autun (Lyonnaise) à la fin du IIIè siècle*, in *La praxis municipale dans l'Occident romain*, Paris 2010, pp. 347-362.

[27] Cfr. D. LASSANDRO, *L'Illirico nella visione dei panegiristi gallici di età tardoantica*, in *Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana*, Atti Convegno internazionale (Cividale del Friuli, 25-27 settembre 2003), Pisa 2004, pp. 395-401.

[28] Cfr. F. CHAUSSON, *Une fête* cit., p. 973: «Or ce Panégyrique de Théodose, prononcé donc en des circonstances officielles à l'été 389 à Rome devant l'empereur et le Sénat, parle de Maxime jusqu'à l'obsession: s'ouvrant sur un éloge de Théodose et de ses vertus politiques, le discours en vient ensuite à l'affrontement entre Maxime et Théodose».

[29] Secondo la definizione di M. SORDI, *La Spagna nel Panegirico di Plinio e in quello di Pacato*, in Hispania terris omnibus felicior. *Premesse ed esiti di un processo di integrazione*. Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 27-29 settembre 2001), cur. G. Urso, Pisa 2002, pp. 315-322, in particolare p. 315.

riferisco in primo luogo all'*Epitome de Caesaribus*, che contiene, nell'elogio all'imperatore Teodosio, una notizia molto vicina a ciò che è espresso riguardo all'imperatore nel Panegirico di *Pacatus*. Entrambe le fonti infatti testimoniano l'amore e la passione dell'imperatore per i fatti degli antichi.

Nell'*Epitome*, a 48, 11, 8, leggiamo infatti: *Litteris, si nimium perfectos contemplemur, mediocriter doctus; sagax plane multumque diligens ad noscenda maiorum gesta. E quibus non desinebat exsecrari, quorum facta superba crudelia libertatique infesta legerat, ut Cinnam Marium Syllamque atque universos dominantium, praecipue tamen perfidos et ingratos.*

Nel Panegirico di *Pacatus*, a XII 21, 3-4, si legge: *At quanto aliter illorum principum mos fuit (quos loquar, notum est), qui maiestatem regiam imminui et vulgari putabant, nisi eos intra repositum Palatinae aedis inclusos tamquam aliquod Vestale secretum veneratio occulta consuluisset, nisi intra domesticam umbram iacentes solitude provisa et silenti alate conciliata vallassent. Quin si quando in luce venire et diem ferre potuissent, lecticis tensisque subuecti et densissima circum supraque cooperti virorum armorumque testudine sensim atque numerum movebantur. Tum longe populus abigebatur, nec otiosa viatoris manus plebem verbere submovebat, ut secretum esset in publico.*

Dal brano di *Pacatus*, è indubbio come ricco di rimandi storici si dimostri l'autore: questo e altri riferimenti agli *exempla maiorum*, che accomunano *Pacatus* all'*Epitome* (e ad altri autori come Temistio e Claudiano), hanno portato a pensare a una fonte pagana, comune (?), che si concentrava anche sulle vicende repubblicane[30]. Alludo ovviamente alla fonte, perduta ma attestata almeno epigraficamente, che attraverso una complessa analisi che esula da questo contributo è identificata da molti come *Annales* di Nicomaco Flaviano *senior*, opera generalmente collocata cronologicamente tra il 388 e il 391[31].

[30] Cfr. M.VITIELLO, *L'imperatore che amava la storia e i suoi amici: Nicomaco Flaviano e Teodosio fra* Annales *e* Historia Augusta, in Historiae Augustae Colloquium Nanciense. Atti dei Convegni sulla Historia Augusta XII, cur. C. Bertrand-Dagenbach, F. Chausson, Bari 2014, pp. 483-503, in particolare p. 484. La vicinanza tra *Epitome* e Panegirico è messa in evidenza alle pp. 491-492; i nessi più evidenti, a mio parere, possono essere per lo più trovati nei numerosi richiami alla storia romana nel testo del panegirico. L'interpretazione di VITIELLO, basata su raffronti tra il Panegirico e la raccolta di biografie della *Historia Augusta*, arriva a proporre che fosse stato proprio l'imperatore cristiano Teodosio ad avere commissionato gli *Annales* di Nicomaco Flaviano *senior*, opera certamente di stampo pagano (cfr. in particolare pp. 491-492).

[31] Impossibile non citare alcuni dei contributi più importanti relativamente a questa problematica storiografica. Cfr. G. ZECCHINI, *Da Nicomaco Flaviano a Memmio Simmaco. La fine della storiografia classica in Occidente*, in IDEM, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993, pp. 51-63; B. BLECKMANN, *Bemerkungen zu den"Annales" des Nicomachus Flavianus*, in «Historia», 44 (1995), pp. 83-99; F. PASCHOUD, *Histoire Auguste*, V/1ère partie. *Vies d'Aurélien, Tacite*, éd. F. Paschoud, Paris 1996, XXXVII-XLIII; M. FESTY, *Le début et la fin des "Annales" de Nicomaque Flavien*, in «Historia», 46 (1997), pp. 465-478; IDEM, Pseudo Aurélius Victor. *Abrégé des Césars, Texte établi, traduit et commenté par Michèl Festy*, Paris 1999, pp. XV-XX; C.W. HEDRICK JR., *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity,* Austin 2000 (con G. A. CECCONI, *Un libro recente sulla riabilitazione di Virio Nicomaco Flaviano*, in «Athenaeum», 91 [2003], pp. 603-608); A. BALDINI, *Considerazioni in tema di Annales ed Historia Augusta*, in *HAC Barcinonense IX* (2002), Bari 2005, pp. 15-46; R.W. BURGESS, *Chronicles, Consuls, and Coins. Historiography and History in the Later Roman Empire*, Aldershot 2011; A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2011, pp. 626-690; G.A. CECCONI, *Pagani e cristiani nell'Occidente tardoantico. Quattro studi*, Roma 2012; S. RATTI, *Polémiques entre paiens et*

Analizzando nel dettaglio il Panegirico di *Pacatus*, è evidente come il retore esalti, nel suo elogio, la figura dell'imperatore secondo una modalità tipica dell'imperatore tardoantico della corte pagana: Teodosio infatti pare, dalla descrizione, concedersi ai sudditi come un privato cittadino (a differenza di altri imperatori – si può pensare ovviamente all'*adventus* di Costanzo II – che si rendevano inaccessibili)[32]. Ancora, *Pan.* XII 2, 1, troviamo un riferimento all'*adoratio* all'imperatore da parte dello stesso *Pacatus* (*sed cum admirationem virtutum tuarum… ad contundendum te adorandum properassem*)[33]. La formula a mio sentire potrebbe rivelare come ancora, nonostante il Cristianesimo, Teodosio accogliesse, a livello ufficiale, il culto della sua persona, ma va tenuto presente comunque che *l'adoratio purpurae*, se nasce come un riconoscimento della figura sacrale dell'imperatore, presso gli imperatori cristiani viene mantenuta come elemento rituale della corte mettendo in secondo piano il suo contenuto religioso[34]. Il panegirista tra l'altro, che sta parlando a Roma, alla presenza di senatori e dell'imperatore stesso, già dalle prime espressioni del suo elogio mostra di attaccarsi a un certo tipo di tradizione, pagana, ricordando, retoricamente, la sua paura a esprimersi davanti a un pubblico dotato per eredità e natura di abilità oratoria. L'accenno inevitabile è alla vecchia aristocrazia senatoria, caratterizzata da una grande tradizione culturale[35]. Poche righe dopo, troviamo un'altra espressione definita ambigua, che però a mio parere sembra non contraddire il carattere pagano del passo appena preso in esame. A XII 3, 1, infatti, si parla di sacrifici (*divinis rebus operantes*) e del volgere lo sguardo a Oriente, alla regione del cielo da cui ha inizio la luce[36]. I sacrifici escludono a mio parere ogni rimando al cristianesimo: vero è che *Pacatus* si mostra cauto in questo senso: accenna ai sacrifici, ma non scende nei particolari, come hanno invece fatto altri suoi colleghi retori nei Panegirici precedenti

chrétiens, cit.; M. VITIELLO, *Nicomaco Flaviano e Teodosio* cit. pp. 465-486; B. GIROTTI, Nicomachus Flavianus, historicus disertissimus?, in «Hermes», 143 (2015), pp. 124-128. Non concordo, ma rammento che S. RATTI identifica l'opera di Nicomaco Flaviano *senior* con *l'Historia Augusta* (S. RATTI, Antiquus error cit., p. 269).

[32] Cfr. VITIELLO, *L'imperatore* cit., p. 489.

[33] Cfr. GALLETIER, *Panégiriques*, III, pp. 49-51, che esclude la cristianità di *Pacatus* proprio a partire da questa descrizione di *adoratio*.

[34] L'ipotesi sarebbe confermata dal passo a XII 6, 2: *O digna imperatore nobilitas, eius esse filium principem qui princeps esse debuerit, qui hunc Romani fastigii apicem non solum fortitudine atque sapientia sed decore etiam corporis et dignitate potuerit aequare! — velut tua haec forma venerabilis quam fortunae suae par est, quam longe lateque conspicua commendat imperium, ut plane in ambiguo sit utrumne te magis nostris mentibus virtus an obtutibus vultus insinuet.* Qui si parla della bellezza dell'imperatore, degna di venerazione, e della sua fortuna. Sull'ambiguità del paragrafo che segue questo passo cfr. *infra* le mie riflessioni in proposito, e cfr. V. NERI, *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo,* Bologna 2004, pp. 315-339.

[35] *Pan. Lat.,* XII 1, 2-3*: Nam cum te semper ultra omnes retro principes laudari oportuerit… Huc accedit auditor senatus, cui cum difficile sit pro amore quo in te praeditus est de te satis fieri, tum difficilius pro ingenita atque hereditaria orandi facultate non esse fastidio rudem hunc et incultum Transalpini sermonis horrorem.*

[36] *Pan. Lat.*, XII 3, 2: *Nam ut divinis rebus operantes in eam caeli plagam ora convertimus a qua lucis exordium est, sic ego vota verborum quae olim nuncupaveram soluturus id oratione mea tempus adspiciam, quo Romana lux coepit.* Il volgersi a Oriente, secondo alcuni, fa pensare ai cristiani, e alle Chiese cristiane costruite con l'altare verso Oriente. LASSANDRO, *Panegirici* cit., p. 443, n. 8, rileva come il rito di volgersi verso il Sole sia pagano, e rimanda a Virgilio, *Aen.*, XII, 172-173.

Costantino e il Cristianesimo. Ambigua è la menzione del *votum* fatto da *Pacatus*: lo scioglimento di un voto potrebbe fare pensare non solo ad un voto agli dei, ma anche ad un certo tipo di ritualità cristiana. *Pacatus* non esplica la modalità del suo voto, anche alla luce di un'espressione decisamente influenzata dal cristianesimo come quella che troviamo poco dopo, a XII 4, 2, in cui il retore parla di un supremo creatore del mondo (*supremus ille rerum fabricator*)[37], contraddetta, almeno in parte, dall'espressione finale del capitolo 4, dove *Pacatus* afferma che la Spagna ha prodotto un dio che si può vedere, cioè Teodosio, che quindi qui viene assimilato a una qualche divinità, come gli imperatori precedenti nei panegirici di matrice pagana[38]. Già ho accennato ai passi di XII 6. In particolare qui, mi sembra interessante notare ancora una volta un certo equilibrio tra formulario pagano e formulario cristiano, che generano qualche perplessità. Se infatti, al paragrafo 2, viene venerata la bellezza dell'imperatore (secondo la formula della *veneratio/adulatio*), al paragrafo 3 *Pacatus* parla di cielo, di spirito divino che deve venire ad abitare in un corpo (quello di Teodosio), di arcani celesti relativi al mistero di come lo stesso spirito divino cresca nel corpo e raggiunga, insieme a questo, un livello maggiore. Qui le espressioni più significative sono *divinus ille animus*, *parcam arcanum caeleste rimari*: il penetrare dello spirito divino in un corpo non può non fare pensare a un'influenza cristiana; nello stesso modo, il non specificare di quale dio si tratti induce a pensare all'allusione a un unico dio, e non ad un qualche dio pagano. Si tratta quantomeno di una meditata fusione di formule[39]. Ancora, a XII 6, 4, *Pacatus* parla di una divinità che assiste Teodosio: anche qui si parla di *deo* (allusione al Dio cristiano?): si può pensare che *Pacatus* stia adottando lo stesso formulario usato per l'arco di Costantino del 313, in cui si parla di divinità, senza però specificare se si tratti di quella cristiana o pagana. Il paragrafo è però senza dubbio denso di altri elementi pagani: l'adorazione delle genti, i voti fatti a Teodosio dalle genti, gli auspicii[40].

Un elemento invece che risente a mio avviso del credo cristiano, magari utilizzato senza particolare convinzione, si trova a XII 7, 6, in cui si fa cenno alla provvidenza: anche per questo però non si può non mettere in contrasto con ciò che viene espresso immediatamente dopo, quando *Pacatus* parla dei doni dell'imperatore, e dei suoi doni ricevuti dal Fato[41]. Il passo è assimilabile, per vaghezza espressiva, a XII 18,1 0: un dio

[37] *Pan. Lat.,* XII 4, 2*: Nam primum tibi mater Hispania est, terris omnibus terra felicior, cui excolendae atque adeo ditandae impensius quam ceteris gentibus supremus ille rerum fabricator indulsit.*

[38] *Pan. Lat.*, XII 4, 5: *...deum dedit Hispania quem videmus.*

[39] Importante è sottolineare che i panegiristi precedenti (fino almeno al 310), alternano in maniera casuale le espressioni *numen* e *dei*. Le divinità pagane sono però esclusivamente declinate al plurale: nel caso del singolare viene menzionato il nome del dio preso in considerazione.

[40] *Pan. Lat.*, XII 6, 3-4: *Non frustra plane opinione sapientium, qui naturalium momenta causarum subtilius sciscitati arcanis caelestibus nobiles curas intulerunt, augustissima quaeque species plurimum creditur trahere de caelo. Sive enim divinus ille animus venturus in corpus dignum prius metatur hospitium, sive cum venerit pro habitu suo fingit habitaculum, sive aliud ex altero crescit et, cum se paria iunxerunt, utraque maiora sunt, parcam arcanum caeleste rimari. [4] Tibi istud soli pateat, imperator, cum deo consorte secretum; illud dicam quod intellexisse hominem et dixisse fas est: talem esse debere qui gentibus adoratur, cui toto orbe terrarum privata vel publica vota redduntur, a quo petit navigaturus serenum peregrinaturus reditum pugnaturus auspicium.*

[41] *Pan. Lat.*, XII 7, 6: *Prius fortasse imperium inire debueras, ut diutius imperares; sed sine exempli periculo providebitur ne quid amiseris*; 8, 1: *Hactenus in te praedicata sint, imperator, dona Fatorum*. LASSANDRO,

partecipe della maestà di Teodosio affiancato dai Fati con le tavolette, una potenza divina (indefinita, e quindi *aliqua*) al servizio di Teodosio[42]. Denso di moralità indubbiamente cristiana (non so se condivisa da *Pacatus*) appare invece l'elenco delle nuove virtù dell'imperatore, che, parimenti ai suoi predecessori, è clemente, bello, virtuoso, vittorioso, ma che, a XII 13, 1-4, è connotato da virtù essenzialmente cristiane e nuove per questo genere di opera[43].

Teodosio è infatti ottimo censore, e riduce le spese di palazzo, ma soprattutto ha un tenore di vita caratterizzato dall'eliminazione dello sfarzo, anche privato, vive con sobrietà e temperanza, pratica lunghi digiuni e li alterna al pranzo modico dei soldati, è laborioso, paziente e frugale[44]. Ancora, Teodosio funge da esempio e costringe con dolcezza a seguire ciò che lui ha scelto[45]. Più che l'elogio di un imperatore, sembra trattarsi, se isoliamo tutto il contesto, di un elogio su stampo geronimiano della giusta vita da condurre.

Altrettanto densi di formulario misto sono alcuni passaggi conclusivi: in particolare mi sembra degno di nota il riferimento al dio (*deus*) che avrebbe vòlto lo sguardo verso di noi e avrebbe guardato ai nostri mali, alla potenza divina (*divino numine*) e successivamente al sincero perdono (*veniae fidem*) da parte di Teodosio (forse riferimento al perdono della dottrina cristiana?)[46]. Soprattutto l'alternanza scelta da *Pacatus* tra *deus* e *divino numine* mi fa pensare a una scelta volutamente differenziatrice tra le due entità.

Panegirici p. 453, traduce l'espressione a 7, 1 con «il cielo provvederà». J. SCHWARTZ, *Arguments philologiques pour dater l'Histoire Auguste*, in «Historia», 15 (1966), pp. 454-465, in particolare p. 460 propone invece la lettura *ex Dei providentia*: accettando la proposta di SCHWARTZ, si conforta il mio suggerimento di un formulario misto pagano/cristiano: in questo caso si può alludere sia alla provvidenza stoica, sia alla provvidenza cristiana. Per ciò che concerne l'alternanza Fato/Fortuna, concordo con LASSANDRO, *Panegirici* cit., p. 452, che pensa a un residuo di religiosità tradizionale «ma solo nel linguaggio».

[42] *Pan. Lat.*, XII 18, 4: *Vtrum tamen ipse te admones an, ut illi maiestatis tuae participi deo feruntur adsistere Fata cum tabulis, sic tibi aliqua vis divina subservit, quae quod dixeris scribat et suggerat? Nihil ita primoribus labris polliceris quin promisso fidem subdas et verba re sancias*. Secondo GALLETIER, *Panégiriques* cit., III, p. 50, *Pacatus* identifica i due concetti di Fato e Fortuna: quest'ultima diventerebbe la volontà divina provvidente.

[43] Cfr. almeno A. MARANESI, Consensus *e* virtutes *nella prima età costantiniana*, in «Aevum», 87 (2013), pp. 99-112.

[44] *Pan. Lat.* XII 13, 1-4, in particolare 2-4: *Et quia vel longo Orientis usu vel multorum retro principum remissione tantus quosdam luxus infecerat ut adulta consuetudo lasciviae haudquaquam facile videretur obtemperatura medicinae, ne quis se pati iniuriam putaret, a te voluisti incipere censuram, et impendia palatina minuendo, nec solum abundantem reiciendo sumptum sed vix necessarium usurpando dimensum, quod natura difficillimum est, emendasti volentes. [3] An quis ferret moleste ad principis semet modum coerceri? Aut subtractum sibi doleret privata luxuria, cum videret imperatorem rerum potentem, terrarum hominumque dominum, parce contenteque viventem, modico et castrensi cibo ieiunia longa solantem; [4] ad hoc aulam omnem Spartanis gymnasiis duriorem, laboris patientiae frugalitatis exemplis abundantem…*

[45] *Pan. Lat.* XII 14, 4: *Tuae, imperator, epulae mensis communibus parciores locorum ac temporum fructibus instruuntur. Hinc certatim in omnes luxuriae pudor, parsimoniae cultus inolevit, et quiescentibus legum minis subiit quemque privatim sui poenitentia. Sic est enim, sic est: exasperat homines imperata correctio, blandissime iubetur exemplo.*

[46] *Pan. Lat.* XII 30, 1-2: *[1] Tandem in nos oculos deus rettulit et bonis Orientis intentus ad mala nostra respexit et hunc sacerrimo capiti obiecit furorem ut foedus abrumpere, ius fetiale violare, bellum edicere non timeret. [2] An ego sine divino numine factum putem, ut qui sub nomine pacis ludere et primi sceleris poenas lucrari quiescendo potuisset, secundum tertiumque vexillum latrocinii civilis attolleret et superatis*

CONCLUSIONI

Anziché segno di zelo religioso, di qualsiasi orientamento si tratti, questa utilizzazione di un formulario risultante dall'alternanza tra termini ed espressioni pagani e formule cristiane da parte di *Pacatus* mi fa pensare a un indizio di una sorta di svuotamento delle reali funzioni religiose dei maggiori collegi romani pagani, compresi i sacerdoti e i flamini citati a XII 37. È però forse significativo che vengano richiamati. Nelle descrizioni di *adventus* imperali negli stessi panegirici, come, per esempio, in Ammiano Marcellino, ciò che viene generalmente messo in evidenza è la partecipazione di senatori o curiali e plebe, e questo avrebbe potuto fare anche *Pacatus*. La rappresentanza religiosa della città che viene presentata all'imperatore è solo pagana senza accenni al vescovo e al clero cristiani.

È difficile che un imperatore come Teodosio non abbia incontrato il vescovo e il clero di *Haemona*, si potrebbe pensare che o *Pacatus* ignori questo incontro, o che i cristiani stessi di *Haemona* non avessero partecipato a questo incontro dei leaders cittadini con l'imperatore e lo avessero incontrato separatamente. *Pacatus* forse, pur tra le molte, e in qualche modo ovvie generalità e ambiguità religiose, rivolgendosi a un imperatore cristiano potrebbe volere marcare il suo paganesimo di fronte ad un senato che pochi anni prima aveva chiesto all'imperatore il ripristino della statua della Vittoria nella curia. Si potrebbe addirittura pensare che l'*adventus* ad *Haemona* sia stato scelto perché quello che viene descritto da Pacato era effettivamente avvenuto.

Un altro passo apparentemente ambiguo ma più evidentemente vicino alla tradizione pagana si potrebbe mettere in evidenza, a 21, 1: *Sed quod facere magnas urbes ingressi solemus, ut primum sacras aedes et dicata numini summo delubra visamus*. Pur potendo essere teoricamente riferito anche alla visita di chiese cristiane, il linguaggio e la tradizione di "turismo" culturale sono chiaramente pagani e si riferiscono alla visita di templi pagani. Nello stesso modo, l'atteggiamento di Gerolamo e le sue definizioni di gruppi di vergini, di monaci, di asceti, va intesa come testimonianza di una reale presenza del cristianesimo, attivo, nella zona interessata, anche se non mi è possibile, da questa esigua testimonianza, capire di che portata fosse il fenomeno di cristianizzazione.

La testimonianza di *Pacatus* è tuttavia più interessante, perchè fa emergere un quadro nuovo dei comportamenti assunti dall'aristocrazia romana di fronte all'imposizione legislativa del cristianesimo come unica religione dell'impero. I sacerdoti pagani accolgono con tutte le forme del cerimoniale tradizionale ad *Haemona* l'imperatore che ha sancito l'unicità della fede cristiana. Se si pensa, anche per queste zone quindi, a una cristianizzazione piuttosto rapida, possiamo altresì pensare a una presenza di gruppi ancora pagani, operativi, ma ormai depauperati dalle loro reali cariche istituzionali, e incapaci di progettare programmi alternativi a quelli ufficiali. Questa potrebbe quindi essere una proposta che andrebbe a confortare l'ipotesi di una *Koinè* culturale tra pagani e

Alpibus Cottiis Iulia quoque claustra laxaret tibique, imperator, imponeret servanti adhuc veniae fidem vincendi necessitatem. Per questo passo NIXON-RODGERS, *In Praise*, cit., pp. 490-491, rimandano al cristiano Lattanzio (*De mort. Pers*., 24, 1 e 31, 1).

cristiani almeno nel IV secolo[47]. Nello stesso modo, si potrebbe forse pensare ad un uso del tradizionale, lessico pagano, che ormai ha perso il suo vero significato. Non è più forse un linguaggio che testimonia l'appartenenza, forte, a una determinata cerchia, ma rimane nell'uso.

È quindi legittimo chiedersi se la convinta e attiva filiazione religiosa di alcuni personaggi, che non devono essere rimasti gli unici, incise in termini culturali e organizzativi nelle forme della preservazione della religione pagana. Nelle città la coesione della componente pagana era garantita essenzialmente da notabili che rappresentavano il nucleo di appoggio per un'aristocrazia tradizionalista romana, pronta a manifestare apprezzamento verso le *urbes religiosae* e quando possibile a visitarle personalmente. A questo punto, dovendo pensare a una qualche forma di convivenza tra i pagani e i cristiani nel IV secolo, sono del parere che, nonostante i numerosi punti di domanda destinati probabilmente a rimanere senza risposta, non si debba per forza pensare a un contesto di conflittualità religiosa.

Una proposta potrebbe risultare, soprattutto alla lettura del Panegirico di *Pacatus* letto in parallelo con le lettere di San Gerolamo, quella di una *Koinè* culturale. Queste due testimonianze letterarie a mio parere confortano la molteplicità di studi e testimonianze epigrafiche ed archeologiche che rilevano anche ad Aquileia la prassi – molto diffusa e tollerata ancora da Ambrogio – di riutilizzare, come abbellimento di luoghi ed edifici pubblici molto frequentati, le statue delle divinità pagane, che, in seguito alle confische dei beni dei templi (331), alla chiusura dei templi stessi (341) e alla proibizione dei sacrifici (346), erano state abbandonate.

L'atteggiamento è condiviso anche dai notabili che abbracciano la fede cristiana, che possono manifestare anche con questo mezzo il loro lealismo verso le istituzioni romane, rispondendo in maniera tangibile e visibile alle sollecitazioni legislative che ribadivano l'opportunità di donazioni e lasciti intesi a migliorare l'*ornatus* delle città e la necessità di conservare gli *ornamenta* dei *publica opera*.

Si deve forse ritenere che queste possano essere considerate non esclusivamente forme immediate e volontarie di evergetismo caldeggiate (e partecipate) dalle élites della città, quanto provvedimenti e azioni che sembrano avere origine da un vero e proprio progetto sostenuto e favorito dal governo centrale. Questa, almeno, è la conclusione che si può trarre considerando la molteplicità di statue fatte innalzare dai *praefecti urbi*, dai

[47] Per la definizione sono debitrice a G.A. CECCONI, *Istituzioni e politica nella* Venetia et Istria *tardoromana*, in «AAAd», 47 (2000), pp. 45-70, in particolare p. 53. Cfr. anche NERI, *Conflitto* cit., in particolare pp. 97, 101, 115, in cui viene analizzato il lessico di Ammiano Marcellino, di Simmaco e dell'autore della *Historia Augusta* in relazione al cristianesimo. In particolare, p. 97: «Il paganesimo romano negli ultimi decenni del IV secolo e nei primi del V è un ambito ricco, articolato e complesso… In questo contesto coesistono anche, in rapporto al cristianesimo, atteggiamenti differenti che si muovono tra i poli di un'aspra polemica e di un conflitto frontale, come quello che porta Nicomaco Flaviano seniore a vedere nella guerra tra l'usurpatore Eugenio e Teodosio… e una volontà dialettica, che spinga a identificare le aree comuni alle due religioni e a stabilire un riconoscimento reciproco». Cfr. inoltre P. FREZZA, *L'esperienza della tolleranza religiosa fra pagani e cristiani dal IV al V secolo d.C.,* in «SDHI», 55 (1989), pp. 41-97.

praefecti annonae, dai *curatores*, dai proconsoli, e soprattutto, come è il caso delle basi aquileiesi, dai *correctores* e dai *consulares*, rappresentanti del potere imperiale nei distretti provinciali[48].

[48] C. ZACCARIA, *Nuovi frammenti delle iscrizioni inserite nella decorazione architettonica del Foro (Notiziario epigrafico IV.1A, nn. 1a-1c)*, in «AN», 69 (1998), pp. 442-443; IDEM, *Permanenza dell'ideale civico romano in epoca tardoantica: nuove evidenze da Aquileia*, in «AAAd», 47 (2000), pp. 91-113; IDEM, *La "trasformazione" del messaggio epigrafico tra II e IV secolo d.C.: a proposito di un palinsesto rinvenuto nel foro di Aquileia*, in *Varia epigraphica.* Atti del Colloquio Internazionale di Epigrafia (Bertinoro, 8-10 giugno 2000), cur. G. Angeli Bertinelli, A. Donati, Faenza 2001, pp. 475-494; L. BERTACCHI, *Edilizia civile nel IV secolo ad Aquileia*, in «AAAd», 22 (1982); IDEM, *Le fasi architettoniche del complesso episcopale di Aquileia nelle variazioni dei mosaici,* in *Aquileia e il suo patriarcato.* Atti del Convegno Internazionale di Studio (Udine, 21-23 ottobre 1999), cur. S. Tavano, G. Bergamini, S. Cavazza, Udine 2000, pp. 67-74. C. SOTINEL, *L'abandon des lieux de culte paiens*, in *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, cur. C. Delplace, F. Tassaux, Bordeaux 2000, pp. 263-274; EADEM, *La mémoire de la ville: Aquilée et son passé à la fin de l'antiquité*, in *Cahier VII du Centre de Recherche pour l'Antiquité Tardive et le Moyen Age*, (*CRATMA*), Nanterre, 2000, pp. 25-36; G. CLARK, *Can we talk? Augustine and the possibility of dialogue?*, in *The End of Dialogue* cit., pp. 117-134.

Non uno itinere.
La disputa tra Simmaco e Ambrogio nel quadro del conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d.C.

ELISABETTA COLAGROSSI
Università di Genova
elisabettacolagrossi@live.it

ABSTRACT
This paper aims to analyse a crucial episode defined by Arnaldo Momigliano as «the conflict between Paganism and Christianity in Late Antiquity», granting particular attention to the contents concerning History of religion, Philosophy and to the studies of Jan Assmann, an eminent Egyptologist widely known for his work on the transition from polytheism to monotheism. It refers to the struggle – a real political, cultural, religious *Streit* – which involved the noble Roman Quintus Aurelius Symmachus and the bishop of Milan, Ambrose, in 384 A.D.

KEYWORDS
Paganism/Monotheism/Tolerance

«Fratelli miei, se vi sta a cuore la vera devozione,
cerchiamo di non fingere su un accordo,
quando il piano e lo scopo finale della Provvidenza
è chiaramente la molteplicità.
Nessuno di noi pensa e sente perfettamente
allo stesso del suo Prossimo;
perché dunque vogliamo prenderci in giro
con parole ingannatrici?». (M. Mendelssohn, *Jerusalem*)

LA DEA ALATA E LE MACERIE DELLA STORIA

Un passo della *Relatio* III di Simmaco, certo di grande drammaticità se letto con gli occhi di chi sa come la sua controversia con Ambrogio si concluse, recita: «Dove giureremo fedeltà alle vostre leggi e alle vostre parole? Quale scrupolo religioso atterrirà un animo menzognero, perché non menta quando rende testimonianza? Tutto, certo, è pieno di dio, nessun luogo è sicuro per gli spergiuri, ma contribuisce moltissimo al timore di peccare anche la pressione di una presenza divina»[1].

Chissà se Simmaco – l'uomo che tanto gli dèi romani aveva difeso e tutelato dai tempi nuovi che si preparavano e che quegli stessi dèi congedarono dal mondo per tempo, risparmiandogli il dolore di assistere al saccheggio di Roma delle truppe di Alarico – sapeva di ripetere, in quelle parole, gli inizi del pensiero occidentale, contenuto in un principio di Talete secondo cui, appunto, «tutto è pieno di dèi»[2]? Di certo, consapevolmente o meno, difendere la presenza dei segni del divino nell'Urbe, impedendo di relegarli in un'invisibilità che era l'anticamera dell'oblio, equivaleva per lui a custodire e tutelare la visione cosmoteistica che dalla Grecia estendeva la sua presenza sin sui colli dell'Urbe.

[1] Simmaco, *Terza Relazione*, in *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18; Simmaco, Terza Relazione*, intr. I. Dionigi, trad. it. A. Traina, Milano 2006, 5, pp. 61, 63.
[2] Cfr. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, cur. H. Diels, W. Kranz, I, Roma-Bari 1983, p. 94.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 81-97 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

Su quei colli, la dèa alata della Vittoria era volata sin dal 29 a.C. e da quella sede essa vigilava sulla *pax deorum*. Si sarà chinata, pietosamente, quella dèa, su Simmaco morente, o avrà levato le braccia quasi in un gesto di accogliente abbraccio, un po' come la celebre Vittoria alata conservata nel Museo di Santa Giulia a Brescia, la figura femminile volta leggermente verso sinistra e vestita di una tunica fermata sulle spalle e di un mantello che avvolge le gambe, quasi nell'atto di un passo di danza? O si sarà protesa verso di lui spiccando il volo, come la celebre Nike di Samotracia? Oppure avrà volto le spalle al futuro contemplando le rovine storiche di un mondo alla fine, come l'*Angelus novus* delle *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin?

Dal pulpito di un cristianesimo ormai trionfante, Agostino aveva scritto che il paganesimo «cercava soltanto di morire in modo clamoroso»[3]. Benché sia imprudente parlare di una morte del paganesimo[4] e ammesso che ci sia concesso farlo, bisognerà dire che essa non è avvenuta silenziosamente. Solitamente le religioni si estinguono, si modificano, vengono dimenticate, si estenuano lentamente, senza clamore, quasi senza sentori. Il confronto e lo scontro implacabile tra cristianesimo e antico culto, tristemente scandito da battaglie a volte tragiche e feroci, invece, ha conosciuto già all'epoca dei fatti una vasta risonanza provocando dibattiti che oggi ci permettono di intravedere anima e vita di quella lotta.

Un momento emblematico di tale battaglia, autentico «urto tra due epoche»[5], è la celebre disputa sull'altare della Vittoria, episodio cruciale perché si gioca su una pluralità di piani, teologico, filosofico, politico, giuridico, retorico e persino personale[6]. Il presente lavoro verrà svolto a partire da una prospettiva che, muovendo dal dato storico-filologico, lo interroga e lo invera in vista di una comprensione storico-religiosa e filosofica della *res* fatta oggetto di analisi.

Una controversia esemplare e paradigmatica

«Quattro principi fondamentali devono soprattutto valere per quanto riguarda Dio: fede, verità, amore, speranza. Bisogna infatti credere, perché unica salvezza è la conversione verso Dio: chi ha creduto, deve quanto più è possibile impegnarsi a conoscere la verità su di Lui: chi l'ha conosciuta, amare colui che è stato conosciuto: chi l'ha amato, nutrire di buone speranze l'anima per tutta la vita»[7].

Queste righe, che sembrano tratte dalla penna di un cristiano, sono invece opera di un convinto pagano: Porfirio di Tiro. Eppure, cristiani e pagani erano condannati all'incomprensione, come eloquentemente mostrano i toni sarcastici dell'*incipit* della lettera 17 di Agostino in risposta a Massimo di Madaura: «Trattiamo fra noi qualcosa di serio o vogliamo scherzare?»[8]. Le possenti mura identitarie delle due parti in causa, da un lato radicate nella millenaria tradizione romana, dall'altro fondate sull'assolutezza di una rivelazione che esclusivisticamente non ne prevedeva altre,

[3] Augustinus, *De divinatione daemonum*, ed. J. Zycha, CSEL, 41, 1979, X 14.

[4] Si veda in merito la trattazione di ampio e profondo rilievo di P. CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani*, cur. F. Cannas, Brescia 2012.

[5] H. BLOCH, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, cur. A. Momigliano, Torino 1975, pp. 201-224, qui p. 204.

[6] I. DIONIGI, Dissimulatio. *L'ultima sfida fra cristiani e pagani*, in *La maschera della tolleranza* cit., p. 10.

[7] Porfirio, *Lettera a Marcella*, in *Vangelo di un pagano*, trad. it. A.R. Sodano, Milano 2006, XXIV 5, p. 75.

[8] Agostino, *Lettera 17*, 1, in *Opere di Sant'Agostino. Le lettere*, trad. it. T. Alimonti, Roma 1969, p. 83.

attestano che in fondo esse non avevano molto da dirsi[9]: per questo quello tra pagani e cristiani è stato definito un «deludente dialogo tra sordi»[10].

Documento del doloroso fallimento e insieme dell'impossibilità di questo dialogo, la polemica che passò alla storia come la «controversia dell'altare della Vittoria»[11] rappresenta un nodo storiografico riassumibile nella lotta per il futuro religioso e culturale tra due grandi protagonisti, tradizionalmente posti sotto le etichette di cristianesimo e paganesimo.

Siamo soliti distinguere tra ebraismo, cristianesimo e il "resto". In questa sede, per indicare questo "resto" si utilizzerà la categoria concettuale di paganesimo, piuttosto che quella più ambigua e sfuggente di politeismo, termine che, insieme a quello di monoteismo, ha monopolizzato il discorso sulle religioni, a partire dalle controversie teologiche del XVII e XVIII secolo. L'idea dell'unicità di Dio, il *credo in unum deum*, non appartiene in maniera esclusiva al monoteismo: è presente anche nelle religioni politeiste. Esistono infatti «pagani monoteisti»[12]: tra gli altri Ralph Cudworth, platonico di Cambridge, nel suo libro *The True Intellectual System of the Universe*, occupandosi di ateismo, tentò di dimostrare con numerose citazioni che il monoteismo è un presupposto comune a tutte le religioni, incluso lo stesso ateismo[13]. Dopo queste precisazioni terminologiche veniamo ai dati storici. Costanzo II, durante un suo viaggio a Roma nel 357 aveva deciso di rimuovere dalla *Curia Iulia*, aula del

[9] Cfr. C. ANDO, *Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine*, in «JECS», 4 (1996), pp. 171-207.

[10] È François Paschoud a parlare di *un decévant dialogue des sourds* (*Intolerance chretienne vue et jugée par les païens* in «CrSt», 11 [1990], pp. 545-577).

[11] Per la riflessione moderna sulla disputa, che ha inizio con la dissertazione di C. ROSE, *De dea Victoria et ara deae in Curia Julia*, Halle 1741, mi limito a rinviare alla sintesi offerta da D. LASSANDRO, *La controversia* de ara Victoriae *del 384 d.C*, in *Politica e cultura in Roma antica*. Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana (Torino 16-17 ottobre 2003), cur. F. Bessone, E. Malaspina, Bologna 2005, pp. 157-171 e alla seguente bibliografia essenziale: J. WYTZES, *Der Streit um den Altar der Viktoria. Die Texte der betreffenden Schriften des Symmachus und Ambrosius, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Amsterdam-Paris 1936; R. KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971; S. MAZZARINO, *Tolleranza e intolleranza: la polemica sull'ara della Vittoria*, in *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974, pp. 339-377; D. VERA, *Commento storico alle* relationes *di Quinto Aurelio Simmaco. Introduzione, commento, testo, traduzione, appendice sul libro X, 1-2, indici*, Pisa 1981; G. BOISSIER, *La fine del mondo pagano*, trad. it. L. Sanchioni, Milano 1989, in particolare 265-290; F. PARODI SCOTTI, *Simmaco e Ambrogio: dalla doxa al dogma*, in *Retorica della comunicazione delle letterature classiche*, cur. A. Pennacini, Bologna 1990, pp. 73-100; F. CANFORA, *Di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza* in Simmaco, Ambrogio, *L'altare della vittoria*, cur. IDEM, con una nota di L. Canfora, Palermo 1991; K. ROSEN, "Fides contra dissimulationem". *Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar*, in «JbAC», 37 (1994), pp. 29-36; I. DIONIGI, Dissimulatio e M. CACCIARI, *La maschera della tolleranza* in *La maschera della tolleranza* cit.; L.M.A. VIOLA, *Quinto Aurelio Simmaco. Lo splendore della Romanitas*, Forlì 2010, p. 147; D. MATACOTTA, *Simmaco. L'antagonista di Sant'Ambrogio*, Forlì 2010; A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, specialmente pp. 33-56, 353-398; P. BROWN, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, trad. it. L. Giacone, Torino 2014, in particolare pp. 131-168. Per quanto riguarda i testi e le traduzioni dei documenti di Simmaco e Ambrogio rimando alla bibliografia di A. Traina in *La maschera della tolleranza* cit., pp. 107-108.

[12] Cfr. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, cur. P. Athanassiadi, M. Frede, Oxford 1999.

[13] R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe. The first part, wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and its Impossibility demonstrated*, London 1743².

Senato, l'altare della Vittoria – autentica *praesentia religionis*, aveva detto Simmaco[14] – proveniente dal bottino della città di Taranto, che era stato collocato da Augusto nel 29 a.C. per commemorare la vittoria di Azio e, insieme alla statua della dea, vegliava da allora sui lavori del senato[15]. Si trattava di una statua di fattura greca, di materiale bronzeo dorato, rappresentante la figura di una donna alata dalle vesti mosse, come calata dal cielo, che porgeva con la mano destra una corona di lauro in segno di trionfo. Secondo la testimonianza di Erodiano[16], ogni seduta del senato iniziava con un'offerta di incenso e vino sull'altare.

Successivamente ripristinato probabilmente da Giuliano, Graziano, su spinta di Ambrogio, ordinò di rimuoverlo nuovamente[17]. Questo atto, certamente gravido di profondo valore simbolico e da cui prende il nome la controversia, in realtà si iscrive in un contesto di provvedimenti restrittivi ben più ampio. Tali numerose norme limitative, di cui non ci è pervenuto il testo[18] ma di cui conosciamo approssimativamente i contenuti per le polemiche che scatenarono, schematicamente sono individuabili nei seguenti punti[19]: soppressione dei finanziamenti statali al culto romano e delle sovvenzioni destinate alle Vestali, che venivano private delle *annonae*, ovvero degli stipendi, in parte incamerati dal fisco, in parte investiti in una corporazione urbana; confisca dei beni dei templi e dei collegi sacerdotali, revoca del diritto di ricevere per testamento per le categorie colpite da questi provvedimenti. Quest'ultima limitazione appariva molto grave perché il diritto di ricevere per testamento era considerato a Roma una sorta di diritto naturale. Poiché tali *iura* ereditari erano riconosciuti persino agli schiavi, il provvedimento poneva i sacerdoti del culto tradizionale sullo stesso piano dei nemici dello Stato[20].

Dopo un periodo di tolleranza in materia religiosa, Graziano, più prudente e abile di Costanzo, sotto l'influenza di Ambrogio, impresse dunque una dura svolta alla propria politica a danno del paganesimo, un atto di rottura unilaterale. Non chiuse i templi, non eliminò il collegio delle Vestali, non abolì le cerimonie e le manifestazioni: decise semplicemente che da quel momento quei riti costavano cari e che lo Stato non li avrebbe più finanziati. L'intenzione era quella, come rileva efficacemente Domenico Vera, di «incidere alla radice l'albero vetusto ma pur sempre temibile e vitale della *religio* tradizionale, impedendo l'afflusso della linfa ai rami e alle foglie»[21]. Non si trattava infatti di un semplice taglio di bilancio, come voleva far credere Graziano, ma di un colpo mortale inferto a una religione essenzialmente formalistica come quella romana, che viveva da sempre del finanziamento pubblico. Inoltre, Graziano era stato

[14] Simmaco, *Terza Rel.*, 5.

[15] Non è chiaro se la rimozione in questione riguardasse sia l'altare che la statua. Secondo l'interpretazione di Santo Mazzarino l'ara e il *signum* della Vittoria sono da considerarsi un tutt'uno poiché «i tempi di Costanzo II e di Graziano non erano ancora maturi per una netta distinzione fra la statua come opera d'arte e l'altare» (*Tolleranza e intolleranza* cit., p. 357).

[16] *Herodian, in Two Volumes*, II, trad. eng. C.R. Whittaker, London-Cambridge (Ma.) 1970, V 5, 7.

[17] Ambrogio, *Lettera 18*, 32.

[18] Una legge del *Codex Theodosianus* sembra richiamarsi alla legislazione di Graziano (*Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. T. Mommsen, I, Dublin-Zürich 1971, XVI 10, 20).

[19] VERA, *Commento storico alle* relationes cit., p. 16.

[20] Cfr. MATACOTTA, *Simmaco. L'antagonista di Sant'Ambrogio* cit., p. 277.

[21] VERA, *Commento storico alle* relationes cit., p. 17.

il primo a rinunciare al titolo di *pontifex maximus*, probabilmente tra il 380 e il 383, appannaggio degli imperatori da Augusto in poi. Chiaro segnale, questo, di decisa rottura tra lo Stato e il culto tradizionale, gesto che segna una «separazione del paganesimo e dello stato»[22], che, sin dalle origini, erano stati una cosa sola. In un clima di polemiche aperte e di malumori, i pagani, esasperati da questi atti, decisero che qualcuno avrebbe dovuto prendere la parola. Chi avrebbe potuto ricoprire quel ruolo? In quel momento a Roma erano tre i potenziali difensori della causa pagana: un filosofo, uno storico e un oratore[23].

Il filosofo Vettio Agorio Pretestato, esponente insigne dell'aristocrazia pagana, protagonista dei *Saturnalia* di Macrobio, era il più anziano. Non risparmiava sarcasmo e scherno nei confronti del fasto della Chiesa: «Nominatemi vescovo di Roma e mi farò immediatamente cristiano»[24], aveva detto ironicamente a papa Damaso I. Di fede aperta e sincera, concepiva un orizzonte religioso più ampio di altri pagani, in cui avevano spazio numerose tradizioni straniere[25].

Il vero uomo d'azione e capo politico era però Virio Nicomaco Flaviano, anch'egli personaggio di spicco, che aveva ricoperto posti chiave nell'amministrazione romana. Secondo Sozomeno, era molto versato nelle arti divinatorie, con cui, addirittura, avrebbe rassicurato Eugenio nella guerra contro Teodosio[26].

La terza figura su cui il senato ripose alla fine le sue speranze era Quinto Aurelio Simmaco, che conosciamo in modo abbastanza dettagliato, poiché di lui si è conservato un *corpus* di più di novecento lettere, un insieme di *Relationes* e altri scritti in forma di discorso. In seguito considerato un senatore mediocre, certamente brillava più nelle sue orazioni che nell'amministrazione statale. Proprio questo suo talento, unito alla moderazione (non troveremo nel suo epistolario frasi malevole e intolleranti), alla raffinatezza e ai modi garbati, fecero sì che fosse ritenuto la persona giusta[27].

Simmaco partì dunque per Milano, dove risiedeva la corte, con l'intento di ottenere una revoca delle disposizioni antipagane. A quel punto Graziano, forse per un concorso di pressioni da parte dell'allora vescovo di Roma Damaso e di Ambrogio (prontamente avvertito da Damaso[28]), negò l'udienza e si rifiutò di ricevere la

[22] R. RÉMONDON, *La crisi dell'impero romano*, Milano 1975, p. 158.

[23] Cfr. BOISSIER, *La fine del mondo pagano* cit., pp. 273-279.

[24] Hieronimus, *Contra Johannem Hierosolymitanum*, ed. J.L. Feiertag, *Corpus Christianorum. Series Latina*, 79/A, Turnholti 1999, VIII 415.

[25] Sulla concezione religiosa di Pretestato si rimanda a W. LIEBESCHUETZ, *The Significance of the Speech of Praetextatus*, in *Pagan Monotheism in Late Antiquity* cit., pp. 185-205. Cfr. inoltre l'ispirato epitaffio in versi scritto per Pretestato dalla moglie Fabia Paolina, che evoca la sua fede e la religiosità (*CIL*, VI 1779).

[26] SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique. Livres VII-IX*, intr., ann. G. Sabbah, trad. fr. A-J. Festugière, B. Grillet, Paris 2005[7], VII 22, 5. Anche Macrobio, nei suoi *Saturnalia*, lascia intendere una certa dimestichezza di Flaviano con l'arte divinatoria (*I Saturnali*, I 24, 17, cur. N. Marinone, Torino 1967).

[27] F. Paschoud offre un ritratto quantomai negativo sul piano morale di Simmaco. Ecco i tratti che la sua analisi rivela del nobile romano: personalità «très mesquine», difesa del paganesimo non motivata da un'intima religiosità, ma dal fatto che «questi ultimi pagani hanno bisogno di una causa che permetta loro di brillare» (*Réflexions sur l'idéal religieux de Symmaque*, in «*Historia*», 14 [1965], pp. 215-235, specialmente. pp. 231-232).

[28] Ambrogio, *Lettera 17*, 10.

delegazione di Simmaco, condannando l'iniziativa al fallimento[29]. Solo pochi mesi dopo, nell'estate del 383, l'usurpazione di Massimo costò la vita allo stesso imperatore, la cui fine tragica era per i pagani un evidente segno della vendetta degli dèi, a fronte della proscrizione dei culti e del trattamento di disprezzo riservato alla delegazione senatoria. Gli succedette così il giovane fratello Valentiniano II.

Nel 384 la situazione sembrava favorevole alla causa del senato. Del resto, i pagani occupavano posti chiave nell'amministrazione civile e militare: Bautone e Rumorido, i comandi militari, Pretestato la prefettura del pretorio, Simmaco la prefettura di Roma. Pertanto germogliavano concrete speranze di restaurazione né mancavano argomenti che potevano impressionare il giovanissimo imperatore e i cristiani: era tempo di una nuova iniziativa.

Ancora una volta la scelta ricadde su Simmaco, prefetto urbano, posizione ideale per mediare con l'imperatore. È incerto se Simmaco abbia intrapreso un nuovo viaggio verso Milano per presentare il nuovo rapporto (*Relatio* III), dal momento che dalla sua fitta corrispondenza non si rileva alcun indizio di tale viaggio[30]. Ad ogni modo, poco importa che la *Relatio* sia stata presentata nel *consistorium* al cospetto del nuovo *comitatus*, del nuovo imperatore, o soltanto *missa*, poiché ciò che è certo è che fece una grande impressione su chi la ascoltò o la lesse.

Nell'esprimere le doglianze del Senato, in questo documento l'oratore esponeva argomenti che probabilmente aveva preparato due anni prima, con l'aggiunta di nuovi elementi. In risposta a Simmaco, per mantenere ferme le risoluzioni di Valentiniano interviene, con due importanti documenti (*Epistulae* XVII e XVIII), l'altro protagonista della controversia, spesso al centro di vicende politiche emblematiche e degno avversario di Simmaco: Ambrogio[31].

I due antagonisti erano, oltre che amici, parenti da parte di madre, poiché Ambrogio discendeva dalla grande famiglia degli Aurelii, la stessa di Simmaco. Figlio di un prefetto delle Gallie, alto funzionario di stato, egli si era messo in luce sin da giovane per le sue qualità e il suo carattere. La sua cultura di base, come quella dell'oratore, era nutrita di Virgilio e Cicerone[32], tipica formazione dei senatori del suo tempo, della nobiltà romana, ai tempi condivisa da pagani e cristiani. Si tramanda che gli abitanti di Milano, non trovando accordo sul successore del vescovo e incantati dalle sue

[29] Uno dei motivi del rifiuto dell'imperatore fu il libello che Ambrogio si procurò attraverso Damaso, in cui i senatori cristiani si dissociavano dall'intervento dei colleghi pagani (Simmaco, *Terza rel.*, 20; Ambrogio, *Lettera 17*, 10).

[30] «Sembra poco verosimile che egli, durante il periodo della sua prefettura, abbia potuto assentarsi per le tre o quattro settimane che, a quel tempo, erano la durata minima di un viaggio di andata e ritorno Roma-Milano, per una persona di salute piuttosto malferma come lui» (D. MATACOTTA, *Simmaco. L'antagonista di Sant'Ambrogio*, Forlì 2010, p. 329).

[31] Cfr. quanto in merito osserva Lellia Cracco Ruggini nel suo saggio *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, in «Augustinianum», 14 (1974), pp. 409-449. Qui l'autrice colloca questo episodio tra le tre principali battaglie di imposizione del vescovo di Milano nei confronti del potere politico. Le altre due furono: la lotta contro gli ariani per il possesso di una basilica milanese del 386 e il conflitto con Teodosio nel 388 sui provvedimenti nei confronti dei distruttori della sinagoga di Callinico.

[32] Cfr. PARODI SCOTTI, *Simmaco e Ambrogio: dalla doxa al dogma* cit., pp. 73-100; M. SORDI, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, in *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, cur. L.F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, 203-229, p. 204.

parole, lo elessero[33], pur essendo allora solo un catecumeno: in una sede così importante come Milano era necessario un uomo abile, lucido ed energico. Altre informazioni utili a inquadrare la disputa sono contenute in due scritti ambrosiani posteriori: *De obitu Valentiniani* 19-20 del 392 e l'*Epistola* 57[34] all'usurpatore Eugenio del 393. A queste si aggiungono altre fonti più problematiche, come il poema di Prudenzio intitolato *Contra Symmachum*, un capitolo della *Vita Ambrosii* di Paolino da Milano, 26-27, una notizia dataci dallo Pseudo-Prospero (Quodvultdeus), *De promissionibus et de praedictionibus Dei* III 38, 41 e un distico di Ennodio che esalta la vittoria di Ambrogio, *Carmina*, II 142[35].

I TERMINI DELLO SCONTRO TRA SIMMACO E AMBROGIO

Analizziamo ora i contenuti di questi documenti. Il terzo rapporto all'imperatore, universalmente noto con il suo nome latino di *Tertia relatio*, consta di milletrecento parole, annodate da uno stile compatto, da una architettura retorica ben strutturata e attentamente pensata. Essa consiste in un'introduzione, in cui viene inquadrata la natura della missione senatoriale, una trattazione in cui si entra nel cuore della questione, e una perorazione, nella forma di una richiesta di ripristino della situazione precedente, ovvero di quella regolarità del culto pubblico che aveva consentito per oltre undici secoli la prosperità di Roma. Dal punto di vista letterario, la *relatio* presenta passi bellissimi, che non si leggono senza emozione, al punto che persino Prudenzio non risparmiò versi elogiativi nei confronti dell'autore. Dalla sua lingua – osserva il poeta – fluivano meravigliose parole, come fossero di Cicerone, di una *facundia* ineguagliabile, sebbene fossero, non manca di puntualizzare, contaminate dal sacrilegio[36].

La filippica di Ambrogio, sommando le due lettere, è lunga circa tre volte la *relatio* di Simmaco. Ambrogio prende sul serio le argomentazioni del prefetto pagano, consapevole che un successo sarebbe stato foriero di una serie di gravi contraccolpi a catena. Giuliano poteva anche essere transitato come una nuvola, per dirla con Atanasio, ma aveva costituito una minaccia reale, perché era la dimostrazione che da una famiglia cristiana poteva nascere un imperatore pagano. La sua gelida ombra era sempre presente. Per Ambrogio quella era l'occasione di infliggere il colpo di grazia a quegli "ultimi pagani", e non a caso fu molto attento a inserire tra le sue lettere una copia della *Relatio* di Simmaco, proprio perché restasse la memoria di tale rifiuto e anche in previsione di una possibile futura presa di posizione dei pagani. La prima tesi di Simmaco afferma l'intangibilità della tradizione: fortuna dello stato e rispetto della religione tradizionale vanno per lui di pari passo. Certamente i cambiamenti non

[33] Così riferisce Paolino, *Vita di Ambrogio*, in *Vita di Cipriano; vita di Ambrogio; vita di Agostino*, intr. C. Mohrmann, cur. A.A.R. Bastiaensen, trad. L. Canali, C. Carena, Roma 1975, 6.

[34] Ambrogio, *Lettera 10* (ed. Maur. 57), 2, in *Opera omnia di Sant'Ambrogio. Discorsi e lettere/III*, intr., ann. trad. G. Banterle, Milano-Roma 1988, p. 225: «Simmaco, uomo illustrissimo, essendo prefetto della Città, aveva presentato un esposto a Valentiniano di augustea memoria, chiedendogli di far restituire ai templi i beni che erano stati confiscati. Egli, nel compimento del suo incarico, si comportò secondo i suoi sentimenti e la sua fede religiosa. Certamente anch'io, da vescovo, dovetti assumermi le mie responsabilità».

[35] Per approfondire, si veda VERA, *Commento storico alle* relationes *di Quinto Aurelio Simmaco* cit., p. 12.

[36] Prudentius, *Contra orationem Symmachi*, in *Prudentius*, I, trad. eng. H.J. Thomson, London-Cambridge (Ma.) 1949, vv. 632-642.

erano da lui ben visti, e sopra ogni cosa amava il passato. Basti pensare al suo rifiuto, quando fu nominato prefetto di Roma, di salire su una ricca carrozza, perché non corrispondeva ai costumi tradizionali[37], oppure alla sua opposizione alla proposta delle Vestali di erigere una statua in onore del defunto carissimo amico Pretestato, poiché la cosa non aveva precedenti[38]. Comunque, a ispirare gli ultimi pagani, era proprio la deferenza verso il passato. Come scriverà Macrobio: «Se siamo assennati, dobbiamo avere una sconfinata ammirazione per i tempi antichi»[39]. Il richiamo al rispetto delle tradizioni di culto è qui essenziale, nella sincera convinzione che il benessere di Roma dipendesse da questo. Per Simmaco occorreva prendersi cura degli dèi, di quegli dèi che avevano accompagnato l'*Urbe* nella costruzione di un impero universale[40]. Il potere e il successo della civiltà romana erano garantiti dallo scambio millenario tra ricchezza e benedizione, dalla *pax deorum*, intesa come un contratto, «un patto bilaterale»[41] tra città e dèi. *Pax*, in effetti, viene dalla stessa radice di *pacisci*, che significa fare patti, pattuire. Nessuna delle clausole del contratto stipulato tra gli dèi e lo Stato poteva essere mutata, pena la fine del contratto stesso. La *neglegentia deorum* è quindi un crimine politico, un vero e proprio attentato nei confronti dello Stato, da cui dipendono, scrive Simmaco, le leggi e i destini della patria (*patriae iura et fata*)[42]. Per conferire maggior forza al suo argomento, Simmaco finge che sia proprio Roma a prendere la parola, secondo il procedimento retorico della prosopopea, impiegato ad esempio da Socrate nel *Critone* quando, per convincere il suo interlocutore, fa parlare le leggi. Egli dà la parola alla città, immaginando che sia lei a rivolgersi all'imperatore, ormai troppo vecchia per cambiare costumi: «ottimi principi, padri della patria, abbiate rispetto per la mia età, che ho raggiunto grazie all'osservanza dei riti! Che io possa celebrare le cerimonie avite; infatti non ho ragione di pentirmene, che io possa vivere secondo il mio costume, perché sono libera. Fu questo culto a sottomettere il mondo alle mie leggi, questi riti a respingere Annibale dalle mie mura, i Senoni dal Campidoglio. A questo dunque ero riservata, a sentirmi rimproverare da vecchia?»[43]. Ambrogio non si lascia ingannare, e fa a sua volta parlare Roma, ma in modo completamente diverso: «perché ogni giorno mi insanguinate col vano macello di bestie innocenti? Non nelle viscere degli animali, ma nelle forze dei guerrieri stanno i trofei della vittoria […] Non arrossisco a quest'età di convertirmi con tutto il mondo. È proprio vero che non è mai troppo tardi per imparare. Arrossisca quella vecchiaia che non sa correggersi»[44].

Collezionando una raccolta di esempi classici, il presule vuole dimostrare che non nei riti, non nella religione consiste il segreto della vittoria di Roma, ma nella *virtus* e nella *militia*: esse, e solo esse, hanno salvato l'*Urbe* da Annibale e dai Senoni.

[37] Q. Aurelii Symmachi *Epistolarum Ad Diversos Libri X*, rec. J.P. Pareus, Francofurti 1642, X 4.

[38] Ivi, II 36.

[39] Macrobio, *I Saturnali*, VII 14, 2, p. 423.

[40] Cfr. la felice orazione n. 30 di Libanio *Pro templis* (Libanio di Antiochia, *In difesa dei templi*, cur. R. Romano, Napoli 1982), rivolta all'imperatore Teodosio e composta tra il 389-390.

[41] P. MELONI, *Il rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio*, in «Sandalion», 1 (1978), pp. 153-159, p. 154.

[42] Simmaco, *Terza rel.*, 2.

[43] Ivi, 9, p. 65.

[44] Ambrogio, *Lettera 18*, 7, p. 81.

La fedeltà ai costumi in Simmaco ha alla base una diversa filosofia della storia: più una dottrina è antica più è pura, e pertanto la tradizione storica è il criterio della verità: «verità e tradizione, ragione e autorità si identificano»[45]. Se attraverso Simmaco, dunque, a parlare è lo spirito dei padri, il senso della tradizione immortale di Roma, sempre rivolto al passato, Ambrogio, ancora una volta, capovolge questa logica, erigendosi a fervente fautore del progresso di tutte le cose. *Omnia postea in melius profecerunt*[46]: il meglio non è nella tradizione, nel rispetto delle consuetudini antiche, ma, piuttosto, nella progressione in avanti. Questa legge universale è per lui evidente nel principio stesso dell'universo, nelle fasi della luna, nelle stagioni, nell'alternarsi della luce e delle tenebre, nello sviluppo del nostro intelletto, dall'infanzia alla maturità adulta, nel succedersi delle età dell'umanità. Allo stesso modo, dopo il tempo della religione pagana, così recuperata dal vescovo in questo sistema, la Fede adulta è giunta tardi, così come la messe, si è fatta attendere. Come scrive Massimo Cacciari: «Ambrogio inserisce questo appello in un'impressionante immagine di filosofia della storia e di storia del mondo. Se l'impero si affidasse all'*amor consuetudinis* del vecchio patrizio, all'*Etrusca disciplina* dei suoi aruspici e dei suoi Pretestato, mostrerebbe di concepire il tempo come fatale rovina di tutte le cose. Il tempo rinnova, invece. E rinnova in meglio; non è *edax*, *destruens*, ma trasforma e reca a compimento ciò che all'inizio è semplice germe»[47].

La temporalità è dunque, per il cristiano Ambrogio, innovatrice, latrice di un inveramento progressivo, e l'evento della Rivelazione è l'annuncio di tale spinta in avanti destinata a prolungarsi fino all'*eschaton*. Certamente Roma è vecchia, e può essere salvata solo dalla *novitas* cristiana. Quasi come la Fenice risorta dalle sue ceneri, la Roma di Ambrogio pare dire: *post fata resurgo*. Ma la resurrezione di Roma, della sua grandezza, era ormai appesa al legno della Croce, come di lì a poco Agostino, più di tutti, avrebbe documentato fino alla grandiosa sintesi del *De civitate Dei*.

«UNO ITINERE»

Simmaco sa di non avere la forza per intraprendere una guerra contro il cristianesimo su base dottrinale e per questo nel suo rapporto evita prudentemente argomenti teologici e si affida piuttosto alla *concordia*[48], eccetto in un punto, dove dà voce a idee di stampo neoplatonico molto diffuse a Roma in quel tempo, come il principio dell'unicità dell'essere che tutti possono adorare in forme diverse. Ecco il passo che ebbe tanta fortuna[49]: «È giusto considerare ciò che tutti adorano una cosa sola. Contempliamo le stesse stelle, abbiamo il cielo in comune, siamo parte di uno stesso universo: che importa con quale filosofia ciascuno cerchi la verità? Non si può giungere per una sola via a un mistero così grande»[50].

[45] P. HADOT, *La fine del paganesimo*, in IDEM, *Studi di filosofia antica*, trad. it. L. Cremonesi, Pisa 2014, p. 317.

[46] Ambrogio, *Lettera 18*, 23.

[47] CACCIARI, *La maschera della tolleranza* cit., p. 125.

[48] Ivi, p. 114.

[49] Basti ricordare come Gandhi riformula, quasi con le medesime parole, l'idea religiosa di Simmaco: «Le religioni sono strade diverse che convergono verso uno stesso punto. Che conta se imbocchiamo strade diverse, se arriviamo alla stessa meta?» (M.K. GANDHI, *Il potere della non violenza*, trad. it. L. Angelini, B.V. Franco, F. Paris, Roma 2012, p. 405 [HS, p. 50]).

[50] Simmaco, *Terza rel.*, 10, p. 65 (trad. parzialmente modificata).

Tali parole sembrano riecheggiare almeno il bellissimo discorso che Temistio pronunciò nel 377 al cospetto dell'imperatore Gioviano, certamente fonte di ispirazione per Simmaco: «pur essendo uno solo il vero e grande giudice, la strada per giungere fino a lui non è unica: c'è la via più difficile e quella più agevole, la via sassosa e quella piana, ma tutte in ogni modo rivolte a quell'unica meta, e il nostro impegno nella gara deriva proprio dal fatto che non percorriamo tutti la stessa strada. Se tu lasciassi aperta una sola via sbarrando tutte le altre, ostruiresti lo spazio destinato alla gara. Questa è da sempre la natura degli uomini, e il detto: "chi all'uno, chi all'altro dei numi sacrificava" esisteva anche prima di Omero. Sarei tentato di dire che forse è Dio stesso a non gradire che fra gli uomini vi sia un'armonia totale. La natura ama nascondersi, dice Eraclito, e prima di essa ama nascondersi il suo artefice, che da noi è venerato e adorato proprio perché la possibilità di conoscerlo non è alla portata di tutti, non è immediatamente visibile e non si riesce ad afferrare senza fatica e "con una mano sola"»[51].

Questo Dio stoico e neoplatonico senza nome e senza volto, *grande secretum*, ama nascondersi, non ha un nome, non ha un volto. Non così il Dio di Ambrogio, che non si nasconde, e ha un volto, un nome, quello del *solus verus deus*[52]: «Dio vero, cioè il dio dei cristiani, dal quale è retta ogni cosa. Lui infatti è il solo vero Dio, da venerare nell'intimo della coscienza. Perché "gli dèi dei pagani sono demoni" (*Salmo* 95, 5 [LXX]), come dice la Scrittura»[53].

In queste righe si misura il profondo abisso che divideva i due universi: unità-molteplicità delle rivelazioni del divino, da un lato, monoteismo esclusivo, dall'altro. È così irreversibilmente segnato il solco tra Dio e gli dèi, tra i cristiani e l'"altro". Si tratta dell'introduzione dei concetti di vero e falso nel dominio religioso, ovvero, per dirla con l'egittologo Jan Assmann, dell'«idea di una Verità (con la "V" maiuscola) esclusiva ed enfatica, che separa Dio da tutto ciò che non è Dio e che non deve essere venerato, che divide la religione da ciò che viene bollato come superstizione, paganesimo o eresia e trova la sua espressione più chiara non nella frase "Dio è uno!", ma nel comandamento "Non avrai altro Dio!"»[54].

Questa distinzione compare per la prima volta nella Bibbia ebraica, in particolare dopo la tradizione postesilica, dal Deutero-Isaia, e fu poi ereditata dal cristianesimo e dall'islam.[55] Rispetto all'ebraismo, però, il cristianesimo assume una

[51] Temistio, *Per il consolato dell'imperatore Gioviano*, in Temistio, *Discorsi*, cur. R. Maisano, Milano 1995, V 69a, b, pp. 281-283.

[52] Ambrogio, *Lettera 17*, 1.

[53] Ivi, pp. 43-44.

[54] J. ASSMANN, *Dio e gli dèi, Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, trad. it. L. Santi, Bologna 2009, p. 7. Per quanto riguarda la distinzione tra vero e falso in ambito religioso, in Assmann nota con il celebre sintagma di *mosaische Unterscheidung*, si vedano in particolare i testi di J. ASSMANN *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it. E. Bacchetta, Milano 2000, e *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, trad. it. A. Vigliani, Milano 2011. Mi permetto inoltre di rinviare al mio saggio *Nessun altro nome. Origine e natura della «distinzione mosaica»* contenuto nel fascicolo di «Humanitas», 5 (2013), cur. R. Celada Ballanti, F. Ghia. Sui recenti sviluppi del concetto cfr. *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.

[55] Cfr. G.G. STROUMSA, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, trad. it. V. Zini, Torino 2006, p. 17: «In verità non si può comprendere la vittoria del cristianesimo nell'impero romano come una trasformazione *interna* alla cultura greco-romana. È con armi ebraiche che il cristianesimo conquista l'impero romano»

carica universalistica e in nome di essa potevano essere legittimate le battaglie contro coloro che erano ritenuti seguaci di falsi dèi.

Tale distinzione, e tale esigenza di verità nella religione, era del tutto ignota alle religioni tradizionali, che non conoscevano né "falsi dèi" né "falsi culti"[56]. All'opposto, la diversità religiosa non era contemplata nell'universo di Ambrogio, segnato dall'uniformità religiosa e dall'assolutezza di una singola posizione: *uno itinere*.

LA FINE DELLA TRADUCIBILITÀ DEI NOMI DEGLI DÈI

Quando Minucio Felice aveva scritto che i Romani veneravano tutti gli dèi[57] non aveva del tutto torto. I rapporti tra Dio e gli dèi a Roma spaziavano dalla totale assimilazione, alla "traduzione", alla pratica dell'*evocatio*, così che non erano mai escluse innovazioni: dèi nuovi venivano adottati, dèi antichi accolti in nuove manifestazioni. Era possibile stabilire corrispondenze e identificazioni tra divinità appartenenti a *pantheon* diversi.

Questo processo è definito da Assmann «ermeneutica della traducibilità dei nomi di dio»[58], anche noto come *interpretatio*[59]: «Per quanto popoli, culture e sistemi politici fossero diversi, fintanto che adoravano divinità in qualche modo definibili e identificabili, della cui legittimità era possibile accertarsi, tale diversità poteva essere superata ed era possibile trovare una base comune di alleanza e d'intesa»[60]. È il caso di Tacito, che identifica gli Alci, divinità dei Naharvali, con Castore e Polluce[61], o di Cesare, che individua corrispondenze tra divinità del pantheon celtico e divinità romane[62], e così via. Questo processo, secondo gli studi di Assmann, è frutto della struttura dell'antico universo religioso, che risulta tripartito e plurale[63], e in cui si individuano tre *Dimensionen der Götterwelt*, ovvero tre tipologie della presenza divina: quella cultuale o politica, la dimensione cosmica e la dimensione linguistica[64].

[56] Ivi, p. 15.

[57] Minucio Felice, *Octavius*, cur. M. Spinelli, Roma 2012, VI 1.

[58] Di Assmann, su questo canone ermeneutico, cfr. in particolare il saggio *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability,* in *The Translatability of cultures, Figurations of the Space Between*, cur. S. Budick, W. Iser, Stanford 1996, pp. 25-36. Si veda inoltre lo studio di M.S. SMITH, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Cambridge 2010, che costituisce un fondamentale studio sull'argomento, corredato da una ricchissima bibliografia.

[59] Sul concetto di *interpretatio*, i cui studi furono inaugurati dal saggio di G. WISSOWA, *Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande*, in «ARG», 19 (1918), pp. 1-49, cfr. le analisi di M. BETTINI, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Torino 2014 e *Dèi e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Roma 2015, pp. 35-55.

[60] ASSMANN, *Mosè l'Egizio*, cit., p. 76.

[61] Tacito, *La Germania*, ed. L. Canali, Roma 1983, LXIII 4.

[62] Cesare, *La guerra gallica*, in *Opere di Gaio Giulio Cesare*, cur. R. Ciaffui, L. Griffa, Torino 1978³, VI 17.

[63] Tali concezioni sono il frutto di uno studio di Assmann sul concetto di divino nell'antico Egitto, nel contesto di un importante vocabolario di egittologia, in cui lo studioso distingue tre dimensioni della presenza divina: forme (*jrw*), trasformazioni (*kheperu*), e nomi (*rnw*). Cfr. «Gott» in *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden 1976, pp. 765-771. Si veda, di Assmann, anche il saggio *Monotheism and Polytheism*, in *Ancient Religions*, cur. S.I. Jonhnston, Cambridge (Ma.)-London 2007, pp. 17-32.

[64] ASSMANN, *Dio e gli dèi* cit., pp. 17-42. La struttura tridimensionale della religione politeistica ha per Assmann un parallelo nella *theologia tripartita* sostenuta da Marco Terenzio Varrone nelle sue *Antiquitates rerum divinarum* e riportata da Agostino nel IV capitolo del *De civitate Dei*. Qui, in virtù di un palese influsso stoico, Varrone distingue nel I secolo a.C. tre tipi di teologia: *theologia mythiké* o

Incentrata sull'immagine della divinità e sulla sua relazione con il luogo di culto, la dimensione cultuale riguarda le forme del relazionarsi alle divinità, e può dunque essere molto varia perché vari sono i popoli, così come la dimensione linguistica, in cui rientrano i nomi degli dèi, poiché le lingue sono molte. Tuttavia, per quanto differenti fossero lingue e tradizioni, le religioni avevano un universo semantico comune, che poteva rendere praticabile la traducibilità degli dèi appartenenti a diversi pantheon: si tratta della dimensione cosmica, legata alla funzione, o competenza della divinità[65]. Dal momento che la maggior parte delle divinità erano cosmiche, e dunque pensate come centri di potenza impegnate a governare le forze cosmiche, che sono universali, esse erano, proprio in quanto tali, internazionali. In caso di guerra, inoltre, poteva avvenire che si ricorresse a un particolare rito, l'*evocatio*, il cui scopo era di privare le città assediate, prima di espugnarle, delle loro divinità tutelari[66].

Vale la pena specificare ancora che, per il romano Simmaco, difendere la religione significava sempre difendere la causa civile, secondo la stretta connessione che lega lo *Ius Sacrum* e lo *Ius civile*. La religione romana si rivolgeva infatti al cittadino, non all'individuo, poiché si trattava di una «concezione dello Stato che è insieme religiosa e aconfessionale»[67]. I doveri religiosi dovevano essere svolti correttamente e con il massimo scrupolo. La religione non era imposta a nessuno, almeno nel senso che non era frutto di una scelta individuale, si potrebbe piuttosto dire che si imponesse da sé, in virtù delle istituzioni tradizionali (*instituta maiorum*), in virtù dell'attaccamento alla consuetudine (*consuetudinis amor magnus est*)[68]. Bastava andare a spasso per la città per rendersi conto che la presenza degli dèi era visibile ad ogni angolo della strada: ciò che altrove bisognava provare con argomentazioni e dimostrazioni, a Roma era palpabile. Si trattava, per dirla con Giovanni Filoramo, di una religione come «comunità di destino»[69], onnipresente tanto nella sfera pubblica quanto nella sfera privata. L'uomo romano era religioso dalla nascita, perché lo era la

fabularis, *physiké* o *naturalis* e *politiké* o *civilis*. La *theologia fabularis* è costituita dai racconti mitici sugli dèi e dalle loro rielaborazioni ad opera dei poeti, e corrisponde alla dimensione linguistica individuata da Assmann. La *theologia naturalis* è quella su cui "verte l'interesse dei filosofi"; qualificata come l'unica vera, coincide con la dimensione cosmica. La *theologia politiké*, che corrisponde alla dimensione cultuale, infine, è di pertinenza dei sacerdoti. Varrone attribuisce validità solo alla *theologia naturalis*, che è l'unica teologia vera, anche se gli uomini non possono fare a meno delle altre due forme di teologia, frutto dell'invenzione.

[65] Cfr. H.S. VERSNEL, *Religious mentality in ancient prayer*, in *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, cur. IDEM, Leiden 1981, p. 16.

[66] Questa la testimonianza di Macrobio, a proposito della pratica dell'*evocatio*: «Se v'è un dio o una dea sotto la cui protezione si trova il popolo e lo stato cartaginese, e te soprattutto che accogliesti sotto la tua protezione questa città e questo popolo, io prego e venero, e vi chiedo questa grazia: abbandonate il popolo e lo stato cartaginese, lasciate i loro luoghi, templi, riti e città, allontanatevi da essi e incutete allo stato timore, paura, oblio, e venite propizi a Roma da me e dai miei, e i nostri luoghi, templi, riti e città siano a voi più graditi e cari, e siate propizi a me, al popolo romano e ai soldati. Se farete [ciò] in modo che sappiamo e comprendiamo, vi prometto in voto templi e giochi» (*I Saturnali*, III 9, 7-8, p. 403).

[67] M. SORDI, *Tolleranza e intolleranza nel mondo antico*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, cur. M. Sina, Milano 1991, p. 8.

[68] Simmaco, *Relatio* III 2, 4.

[69] G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari 2011, p. 16.

sua *gens*, la sua famiglia[70] e, ad ogni modo, la convinzione religiosa personale non era un fattore di identificazione fondamentale come invece nell'ebraismo e nel cristianesimo.

In questo contesto l'adesione personale non era fondamentale, era del tutto irrilevante, perché al centro vi erano le pratiche comuni, e non le credenze[71]. Per questo, i cristiani potevano credere o non credere nella loro religione. Non era certamente ciò che turbava Simmaco, e del resto Paul Veyne ha già mostrato in che modo i greci potevano non credere ai loro miti[72]. Un Cicerone poteva benissimo essere scettico e ironizzare sull'esistenza degli dèi tradizionali, ma ciò non gli impediva di svolgere con scrupolo i propri doveri religiosi, di essere un *homo religiosus*[73]. Se per Simmaco dunque il credo non era essenziale, di tutt'altro avviso era il cristiano Ambrogio: «A chi devo credere su Dio, se non a Dio? Come posso credere a voi, che confessate di non conoscere ciò che adorate?»[74].

Simmaco, afferma il vescovo, «dice che "non si può giungere per una sola via a un mistero così grande"», ma «ciò che voi ignorate, noi lo sappiamo dalla voce di Dio. E ciò che voi ipotizzate, a noi è noto dalla stessa sapienza e verità di Dio»[75].

Non è superbia quella di chi pretende di conoscere *tam grande secretum*, ed è ignoranza quella di chi afferma di non conoscere la verità. Il verosimile di Simmaco sostituisce il vero di Ambrogio: dalla *doxa al dogma*[76]. Il mistero è Dio stesso a insegnarlo, e possiamo apprenderlo dalla Scrittura. Lo *scriptum* rivela la verità: «Dio passeggia nel paradiso anche ora, quando leggo le Scritture divine»[77], dirà Ambrogio.

Muovendo da queste premesse, costitutive della nuova ortodossia cristiana, il paganesimo cessa così di essere una religione diventando sinonimo di traviamento ed empietà, fino ad associare i culti pagani al peccato e all'intervento del demonio: «appariscenti e magniloquenti suonano le loro parole, ma difendono idee vuote di vero; parlano di Dio, ma adorano una statua»[78].

All'*ermeneutica della traducibilità* si sostituisce un nuovo modo di rapportarsi alla diversità religiosa, ovvero un'*ermeneutica della differenza* «in base alla quale – scrive Assmann – ci si assicura della propria identità misurando la distanza che ci

[70] Sullo stretto legame della *religio* romana con lo spazio geografico, in contrapposizione alla tendenza universalizzatrice del cristianesimo, cfr. M.F. PETRACCIA, *Lo spazio geografico nella religione romana e in quella ebraico-cristiana*, in «Humanitas», 5 (2013), pp. 846-862.

[71] Questo aspetto ha per lungo tempo condizionato il giudizio degli storici, che hanno spesso presentato la religione romana come fredda e indifferente ai sentimenti (Cfr. J. SCHEID, *Religion romaine et spiritualité*, in «ARG», 5 [2003], pp. 198-199).

[72] P. VEYNE, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, trad. it. C. Nasalli Rocca, Bologna 2005.

[73] Cicerone aveva scritto nel *De natura deorum*: «se vogliamo confrontare la nostra cultura con quella delle popolazioni straniere, risulterà che siamo uguali o anche inferiori sotto ogni altro aspetto, ma che siamo molto superiori per quello che concerne la religione, cioè il culto degli dèi» (*La natura divina*, cur. C.M. Calcante, Milano 2000, II 8, p. 157).

[74] Ambrogio, *Lettera 18*, 7, p. 83.

[75] Ivi, 8, p. 83.

[76] Si vedano le osservazioni di PARODI SCOTTI, *Simmaco e Ambrogio: dalla doxa al dogma* cit., p. 92.

[77] Ambrogio, *Lettera 33* (ed. Maur. 49), 3, in *Opera omnia di sant'Ambrogio*. Discorsi e *lettere II*/1, p. 317. «Il testo sacro non reca soltanto un intreccio di parole *prolative*, semanticamente strumentali a ciò che intendono indicare, ma è anche complesso organico di parole *sostanziali*»; L.F. PIZZOLATO, *La scrittura nella dottrina esegetica di S. Ambrogio*, in *Nec timeo mori* cit., p. 397.

[78] Ambrogio, *Lettera 18*, 2, p. 79.

separa dagli altri»[79]. Per cui, vale ciò che scrive Henry Chadwick, e cioè che «i pagani non sapevano di essere pagani fino a che i cristiani gli hanno detto di esserlo»[80].

I LIMITI DELLA TOLLERANZA

Interpretare la *querelle* sull'altare della Vittoria come lo scontro tra un vescovo rigido e un pagano conciliante, tra un cristianesimo intollerante e un paganesimo tollerante è fuorviante, poiché anche l'apertura religiosa di Roma rispondeva a precisi limiti. I Romani non solo erano capaci di intolleranza quando pensavano che un atteggiamento religioso mettesse in pericolo l'integrità dello stato (basti ricordare la violenza nei confronti dei Baccanali[81], le guerre contro i Giudei e l'editto di Diocleziano contro i Manichei), ma non ammettevano culti stranieri che non fossero riconosciuti ufficialmente dallo Stato. Insomma, non era raro che divinità altrui fossero accolte, ma quale che fosse l'origine di questi dèi, essi dovevano essere visibili, riconoscibili e ufficiali: «che nessuno abbia degli dèi particolari, nè nuovi nè forestieri, se non pubblicamente riconosciuti»[82]. Simmaco è certo legato a questo modello. Come opportunamente osserva Mauro Pesce, «il limite della teoria tollerante di Simmaco sta nel fatto che egli continuava a ritenere che la religione tradizionale dovesse essere necessariamente la religione ufficiale dell'impero»[83]. Ciò circoscriveva la tolleranza entro un orizzonte invalicabile, quello della *religio civilis* romana. Il verbo latino *tolerare* deriva dalla stessa radice di *tollere*, che può significare un movimento di rivolgimento verso l'alto[84], un farsi carico, un sopportare, qualcosa di molto diverso dal significato che questo termine ha assunto nella modernità in cui invece indica un movimento verso il basso[85]. Comunque, il concetto che rispecchia meglio la posizione dell'oratore è *dissimulatio* – parola chiave con cui esordisce Simmaco[86] – che come figura retorica indica un'operazione che consiste nel dire una cosa per intenderne un'altra[87]. Significa far finta di nulla, equivale a indossare «la maschera della tolleranza»[88]. Ambrogio, invece, respinge questo principio, perché la richiesta di *dissimulatio* avanzata da Simmaco non è così innocente. L'invito ad accettare il culto pagano e a ripristinare «i fondi per mantenere la superstizione», prevede necessariamente di «dissimulare la

[79] ASSMANN, *La distinzione mosaica* cit., p. 39.

[80] H. CHADWICK, *Augustine on pagans and Christians*, in *History, Society and the Churches: Essays in Honour of Owen Chadwick*, Cambridge 1985, pp. 9-27, qui p. 9.

[81] L'introduzione di questo culto dionisiaco fu ostacolata e violentemente condannata dal senato. Secondo la testimonianza di Livio (*Storie [libri XXXVI-XL]*, cur. A. Ronconi, B. Scardigli, Torino 1980, XXXIX 8-19), nel 186 a.C., in seguito ad un pretesto, fu avviato un procedimento giudiziario straordinario, che prevedeva l'arresto e il processo di tutti gli associati alla religione bacchica. Gli accusati furono ben settemila, alcuni dei quali vennero trattenuti in prigione e la maggior parte, in quanto ritenuti colpevoli di azioni turpi, furono puniti di pena capitale.

[82] Cicerone, *Le leggi*, in *Opere politiche e filosofiche*, cur. L. Ferrero, N. Zorzetti, I, Torino 1978³, II 19.

[83] M. PESCE, *I monoteismi e quello che le donne e gli uomini decidono di farne*, in «AnnSE», 25/1 (2008), p. 148.

[84] VIOLA, *Quinto Aurelio Simmaco* cit., p. 147.

[85] DIONIGI, Dissimulatio cit., pp. 22-23.

[86] Simmaco, *Terza rel.*, 3.

[87] Cicerone, *De Oratore*, in *Opere retoriche*, cur. G. Norcio, I, Torino 1970, III 203.

[88] L'icastico sintagma che dà il titolo al fortunato volumetto *La maschera della tolleranza* è presumibilmente ripreso dall'impiego fattone da CANFORA, *Di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza* cit., p. 93.

propria fede»[89], secondo convinzioni dissimili da quelle esteriori. Ma non si può più far finta di niente, non si può essere indifferenti davanti a una tradizione incompatibile con il cristianesimo, incompatibile con la verità: sarebbe stata *permissio negativa mali*. È forse lecito dire, secondo quanto afferma Michel Meslin con sintagma assai forte, che siamo qui di fronte a due *totalitarismes religieux*[90], che possono «nascondersi dietro al paravento ingannevolissimo della tolleranza»[91].

Ma forse la questione potrebbe essere più proficuamente letta adottando un'altra prospettiva, ossia il punto di vista della visione storica e contestualizzata, poiché nessuna forma di tolleranza è universalmente valida e, come afferma Michael Walzer, «non c'è nessun principio che governi tutti i regimi di tolleranza o che imponga di agire in ogni circostanza, in ogni tempo e in ogni luogo, in vista di un particolare assetto politico o costituzionale»[92].

Se lo stile di Simmaco non trascura la deferenza del prefetto nei confronti dell'imperatore, il tono di Ambrogio non nasconde un sapore ricattatorio: «Certo se si prende una decisione diversa, noi vescovi non possiamo rassegnarci a tollerarla; ti sarà possibile recarti in chiesa, ma non vi troverai un sacerdote, o lo troverai come oppositore»[93]. Ora, Valentiniano non poteva più affidarsi a quell'unità tra religione e politica, tra potere e salvezza[94] che aveva da sempre retto Roma, ma doveva fare i conti con un'istituzione, la Chiesa, che si poneva e imponeva come l'intermediatrice tra il potere e Dio[95]. In ossequio al precetto evangelico «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»[96], e spodestati gli antichi dèi, l'impero di Roma aveva ora un unico nuovo garante del benessere dello Stato.

Non stupisce allora che Valentiniano sia considerato da Ambrogio – interprete di un potere superiore a quello dell'imperatore – alla stregua di uno dei suoi fedeli, poiché «l'imperatore è dentro la Chiesa, non sopra la Chiesa»[97]. Non si possono servire

[89] A tal proposito, precisa Cacciari, «Simmaco non chiede all'imperatore di fingere di non vedere che i culti pagani continuano ad essere praticati; chiede, assai più, di dissimulare la propria fede» (*La maschera della tolleranza* cit., p. 129). Simmaco, come emerge da una lettera a Pretestato (*Q. Aur. Symm. Ep.* I 46, 2) sembrava sinceramente convinto che i cristiani avrebbero potuto "dissimulare", conciliando così la loro fede con la pratica religiosa tradizionale.

[90] M. MESLIN, *Nationalisme, Etat, et religions à la fin du IVe siècle*, in «Archives de sociologie des religions», 18 (1964), pp. 3-20, in particolare p. 18.

[91] VERA, *Commento storico alle* relationes cit., p. 15.

[92] M. WALZER, *Sulla tolleranza*, trad. it. R. Rini, Roma-Bari 2000, p. 5.

[93] Ambrogio, *Lettera 18*, 13, p. 51.

[94] I cristiani avevano sostenuto la divisione tra religione e politica, ma poi, osserva Meloni, non furono così tenaci nel mantenerla: «I cristiani, dal desiderio di svelare agli uomini il progetto divino sulla storia umana per invitarli a realizzarlo con l'entusiasmo che nasce dalla libertà, sarebbero spesso passati ad obbligare gli uomini a realizzare quel progetto, ripetendo nella storia – talvolta con conseguenze tragiche – la confusione fra religione e politica, per eliminare la quale i loro padri avevano sparso il proprio sangue» (P. MELONI, *Il rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio*, in «Sandalion», 1 [1978], pp. 153-169, p. 168). Per un'analisi dettagliata sul rapporto tra potere e salvezza dalle civiltà antiche alla modernità, cfr. J. ASSMANN, *Potere e salvezza, Teologia politica dell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, trad. it. U. Gambini, Torino 2002.

[95] FILORAMO, *La croce e il potere* cit., pp. 145-146.

[96] La celebre frase di Gesù è riportata in particolare nei Vangeli di Luca (20, 25), Marco (12, 17), Matteo (22, 21) e Tommaso (100, 2-3).

[97] Ambrogio, *Lettera 75a* (ed. Maur. 21a), 36, in *Opera omnia di sant'Ambrogio. Discorsi e lettere/III*, p. 137.

due padroni[98], e pertanto, scrive il vescovo: «Come tutti gli uomini che sono sotto il dominio di Roma, sono ai vostri ordini, imperatori e signori del mondo, così anche voi siete agli ordini di Dio onnipotente e della sacra fede»[99]. Pionio, presbitero di Smirne, così giustifica il suo rifiuto a sacrificare agli dèi romani e all'imperatore: «"Sono cristiano". Polemone: "Quale dio veneri?". Pionio: "Iddio onnipotente, che ha creato il cielo e la terra e tutto ciò ch'è in essa e tutti noi, colui che copiosamente ci elargisce ogni cosa e che noi conosciamo grazie al Verbo suo Cristo". Polemone: "Sacrifica almeno all'imperatore". Pionio: "A un uomo io non sacrifico: sono cristiano"»[100].

L'APPRODO DELLA CONTROVERSIA

La petizione di Simmaco non fu accolta. Non abbiamo traccia scritta della posizione ufficiale dell'imperatore: vi sarebbe stato dunque una sorta di silenzio-rifiuto. Ancora, non sappiamo se Simmaco abbia letto le lettere di Ambrogio, perché non ne fa mai cenno nei suoi scritti, non allude mai a questa sconfitta. Non sappiamo se gli ultimi pagani si fossero resi conto che la fine era imminente, e del resto stupisce, come scrive Herbert Bloch, «la rapidità con cui la Chiesa, sino allora perseguitata, dopo essersi procurata l'aiuto del governo di recente convertito al cristianesimo, passò dalla difesa all'attacco»[101]. Nel giro di pochi anni i rapporti si sono capovolti e il cristianesimo, da religione minoritaria e perseguitata, si trasforma in religione vincente. Come dice lo stesso Ambrogio, «le faccende umane sono disposte come su un cerchio che ruota»[102]. Ma, in realtà, non si trattava di necessità destinale né di fato. Piuttosto era profondamente mutata la coscienza religiosa. Come osserva Pierre Hadot, «la profonda trasformazione della coscienza religiosa e della mentalità collettiva, che aveva già iniziato a delinearsi in epoca ellenistica e che non cessa di accelerarsi durante tutta la fine dell'antichità. Una certa tonalità affettiva comune caratterizza indiscutibilmente tutta l'epoca: essa si trova sia fra i pagani, sia tra i cristiani, i Neoplatonici e gli Gnostici»[103]. Eric R. Dodds, da parte sua, ha parlato di epoca d'angoscia[104], prodotta, come prosegue Hadot, dalla «presa di coscienza dell'"io", la scoperta del valore del destino individuale […], l'enigma del mondo, l'origine e la fine dell'uomo, l'esistenza del male e il fatto della libertà […]. Ma il prezzo che bisogna pagare per questa presa di coscienza è chiaramente molto alto: essa provoca tensione spirituale, ansietà e inquietudine»[105].

Si avvertiva il bisogno di una teoria certa, che rendesse conto dell'origine e del destino dell'anima. Il cristianesimo fu la risposta a questa *insecuritas*, ponendosi come l'erede dell'antica cura dell'anima e della filosofia che a quella cura era preposta.

[98] Matteo,16, 24: «nessuno può servire a due padroni».

[99] Ambrogio, *Lettera 18*, 1, p. 43.

[100] *Martirio di Pionio* in *Atti e passioni dei martiri*, cur. A.A.R. Bastiansen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft, trad. it. G. Chiarini, G.A.A. Kortekaas, G. Lanata, S. Ronchey, Milano 1987, VIII 2-4, pp. 167, 169.

[101] BLOCH, *La rinascita pagana* cit., p. 201.

[102] Ambrogio, *Lettera 18*, 34, p. 101.

[103] HADOT, *La fine del paganesimo* cit., p. 301.

[104] Cfr. E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino,* trad. it. G. Lanata, Firenze 1973.

[105] HADOT, *La fine del paganesimo* cit., p. 302

Tanto che ancora Agostino chiamerà il cristianesimo «vera philosophia». Sappiamo, ma questa è un'altra storia, gli esiti medievali, e poi moderni, di questa nuova logica religiosa monoteista. Esiti, come sempre nella vicenda umana, segnati dalla legge dell'eterogenesi dei fini, la stessa, rispetto al cristianesimo, a cui Dostoevskij ha offerto l'immagine eterna della *Leggenda del Grande Inquisitore*, dove il Cristo luminoso e silente che riappare sulla piazza di Siviglia viene condannato da un'autorità ecclesiastica preoccupata del rivoluzionario silenzio di quell'uomo misterioso, più loquace, in quelle pagine celeberrime, del profluvio verbale notturno dell'Inquisitore, cifra del nichilismo che incombe su un potere religioso autoritariamente ripiegato su di sé[106].

[106] Si veda F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, I, Milano 1994, pp. 343-369.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

Christianity, Heresies, and Paganism in the Religious Policy of Theodosius I in Thrace*

IVO TOPALILOV
University of Shumen, Bulgaria
itopalilov@yahoo.com

ABSTRACT
The present paper deals with the main aspects of intentional imperial policy carried out in Thrace during the time of Theodosius I and afterwards. Its features are outlined mostly by the archaeological excavations, but also in the written sources and hagiographical narratives. Various construction initiatives are discussed which led to the creation of new urban spaces sacred for the Christians, which eventually turned the Late Roman cities into Early Byzantine and Christian. These activities were intended not only for the spread of Christianity over Thrace, but also against the heresies, especially the Arianic (Homoean), which was widely spread in Thrace.

KEYWORDS
Homoean/Thrace/Theodosius I

CHRISTIANIZATION OF THRACE TILL THE TIME OF THEODOSIUS I

The period may be divided into two major phases: till the time of Diocletian and after. The penetration and spread of Christianity in Thrace in the earlier phase has not been studied in depth and this is not by chance. The lack of any clearly defined Christian monuments except some Christian epigraphic monuments of second half/late 3rd c. and of also hagiographical narratives are not of much help. The latter in the most cases are controversial on many points and include legendary material. For example, one may note the case from the middle of 3rd c. when it was believed that Thrace was evangelized by Andrew, the brother of Apostle Peter[1]. According to these hagiographical narratives, in these early years Christian communities were established in four cities – in *Philippopolis* with first bishop Hermas[2], in *Serdica* – Clement[3], and then Meliton, in *Deultum* – Publius Aelius Iulianus[4], and *Marcianopolis*[5]. It is now clear, however, that *Serdica* in the time of Clement did not exist at all, while *Philippopolis* in the time of its 'evangelization' was not even a part of the Roman empire[6]. The existence of the 'city' itself in the 30s of 1st c. when it is believed that the major activities of Hermas happened is also doubtful. The rest of the cases may be called into question in similar ways. It would rather seems to me that in these cases we are dealing with the invention of 'long' Christian tradition in the 4th-5th

* My sincere thanks go to Dr. Adam Kemezis for his valuable comments on the draft and edition of English.

[1] See *Andreas, cum Scythis ac Thracibus praedicasset*, in *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, III, Lugduni 1677, p. 265.

[2] M. LE QUIEN, *Oriens Christianus*, I, Graz 1958, p. 1155.

[3] *Clemens, cuius meminit Aposlolus ubi ait: Cum Clemente et cooperatoribus meis, qui et primus ex gentilibus et Graecis in Christum credidit, et postmodum Sardicae episcopus fuit*: Dorothei episcopi Tyri *De Septuaginta Domini Discipulis*, PG, ed. J.P. Migne, XCII, Parisi 1865, p. 1065.

[4] LE QUIEN, *Oriens Christianus* cit., p. 1183.

[5] LE QUIEN, *Oriens Christianus* cit., p. 1217.

[6] Thrace was turned into Roman province in 45/46 AD.

c. rather than real events, so typical in regions where such 'long' tradition was absent. Thus, no Thracian is ever attested among the martyrs who are attributed to the time before the Great Persecution, nor do such names appear during that event itself.

In some cases, however, the hagiographical narratives may provide some information of historical value. One such may be the *Passio* of St. Theodota who gained martyrdom in *Philippopolis* probably in 131 after refusing making sacrifice to the emperor, with some 750 people also joined her[7]. The exact information of the emperor's presence in the city which is attested also elsewhere in that time as well as the mention of the local main deity – Apollo and other specifics are of much help when discussing the historicity of this source. These sources reveal that if some small community existed, but it seems that they probably were short-lived. The main argument for this is not the lack of any archaeological evidence which may be due to various reasons such as the state of the archaeological science in Thrace, but the contemporary written sources which ignored the existence of such community. For the example in *Philippopolis*, we are aware that the satirical author Lucian of Samosata spent the winter of 165/166 AD in *Philippopolis* composing his 'Runaways' (*Δραπέται*)[8]. In it he is dealing with the philosophical and other trends in the city, concentrated mostly on the so-called false philosophy, but not a single word is devoted to any Christian activity. It is worth mentioning that he in fact was well acquainted with the Christians and perhaps would not miss the opportunity to satirize them as he did in other cases.

The situation is further obscured by the various massive incursions of barbarians into Thrace and the enforced disappearance of massive groups of native population. Thus, in the time of Probus some 100 000 Bastarnae were settled in Thrace[9], while in the time of Gothic invasions in the middle of 3rd c. another 100 000 citizens were taken by the Goths[10]. The Roman state failed to rescue these inhabitants, who came mostly from *Philippopolis*. The demographic collapse lasted in the next two decades and despite the policy of resettling these lands carried out by the imperial authorities, at the end of 3rd c. lands in Thrace were still known as '*deserta Thraciae*'[11].

This colonization continued in the time of Diocletian as well as Constantine I[12], when some inhabitants of Asia[13] and barbarians were settled. These massive migrations of population combined with the disaster in Thrace of the two decades in the middle of 3rd c. undoubtedly affected the Christian communities, if any. The notice of the immigrants coming from 'Asia' is, however, of crucial importance for the study of Christianization of Thrace in the Late Antiquity (tav. I, fig. 1). They, along with other immigrants coming from the Asianic provinces and Syria, were running from

[7] See Н. Шаранков, *За датата и мястото на мъченичеството на света Теодота от "града на Филип"*, in *Studies in honour of Professor Illiya G. Illiev*, ed. by V. Gjuzelev, V. Tapkova-Zaimova, K. Nenov, in «Bulgaria Mediaevalis», 6 (2015), pp. 17-26.

[8] See N. SHARANKOV, SL. CHERNEVA-TILKIYAN, *The life of ancient Philippopolis in Lucian's dialogue "Runaways"*, in «Archaeologia Bulgarica», 3 (2002), pp. 45-61.

[9] HA, v. Probi, 18, 1-2; see also Zos. 1, 71, 1.

[10] Amm. Marc. XXXI 5, 17.

[11] Pan. Lat. VIII (V). 21, 1.

[12] Panag. IV 21.

[13] *Itaque sicuti pridem tuo, Diocletiane Auguste, iussu deserta Thraciae translatis incolis Asia complevit*: Pan. Lat. VIII (V). 21, 1.

the poverty in their home looking for a better place to live. What is better than the hinterland of the new capital where economic prosperity is assured? Being mostly craftsmen and traders they settled mostly in the cities and became eminent citizens with villas and estates[14]. Probably among them was *Αὐρ(ελία) Κυρήλα*, who according to her funeral epitaph found in close vicinity of *Philippopolis* was of *Λαοδίκεια* (*ἐπ᾽ Λύκῳ*) origin and was *χρηστιανὴ*[15]. It is most likely that it was they who brought Christianity in Thrace rather than earlier evangelization of which no trace survived. Despite the fact that various *Passiones* of the time of Great Persecutions are preserved in later versions[16] and as such their historicity was put in question[17], they reveal that the society in Thrace was Christianized in some extent. It is unclear, however, to what extend it was done since Thracian name is attested among the Early Christian martyrs.

Up to now, the earliest undisputedly Christian archaeological monuments date as early as the time of Constantine I – Constantius II. In these cases we are dealing mostly with Christian funerals. Thus, in the *pomerium* of *Philippopolis* were discovered many simple funerals covered by *tegulae* with coins of these emperors as the "Charon coin"[18]. To 'the time of Constantine I or after' is dated the conch-martyrium located near the 'Eastern Gate' of *Philippopolis*[19], but a later date is more appropriate in this case[20]. There is also another martyrium in an octagon shape which may be attributed to the time of Constantine I, date by the funerals found around it, some of them having coins of Maximin Daza as Charon obol, but this is still a hypothesis[21]. It is also possible that a small basilica existed in the metropolis, but the case is far from a certainty[22].

It seems very much that the situation changed around the middle of 4th c. and the first basilicas appeared, mostly in the urban centers such as *Philippopolis*[23], *Cabyle*[24] and *Diocletianopolis*[25], all of them *extra muros*. In the country side also

[14] See В. Велков, *Градът в Тракия и Дакия през късната античност (IV-VI в.). Проучвания и материали*, София 1959, pp. 240-241.

[15] *Insciptiones Graecae in Bulgaria repertae*, ed. G. Mihailov, III, 1, Serdicae 1961, n°. 1448; V. BEŠEVLIEV, *Spätgriechisches und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien*, Berlin 1964, n°. 220.

[16] They are published in H. DELEHAYE, *Saints de Thrace et de Mésie*, in «AB», 31 (1912), pp. 163 ff.

[17] See H. DELEHAYE, *Les origins du culte des martyrs*, Brüssel 1933², p. 242; J. ZEILLER, *Origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes*, Paris 1918, p. 109; for Hermas, see for example P. SOUSTAL, *Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontis), Tabula imperii Byzantini*, 6, Wien 1999, s. 399.

[18] L. BOTOUCHAROVA, E. KESJAKOVA, *Sur la topographie de la ville de Philippopolis dans la provincial Thracia*, in *Pulpudeva*, 3, Sofia 1980, p. 142; L. BOTUŠAROVA, E. KESJAKOVA, *Sur la topographie de la ville de Philippopolis à l'epoque de la basse antiquité*, in *Pulpudeva*, 4, Sofia 1983, pp. 264-265.

[19] M. BOSPATCHIEVA, *An early Christian Martyrium from Philippopolis*, in «Archaeologia Bulgarica», 2 (2001), pp. 59-69.

[20] See I. TOPALILOV, A. LJUBENOVA, *Neue Überlegungen zum hexakonchalen Martyrium von Philippopolis (Plovdiv, Bulgarien)'*, in «MiChA», 16 (2010), pp. 59-70.

[21] See on the martyrium Хр. ДЖАМБОВ, *Базиликата при Коматево, Пловдивско*, in «Годишник на Народния археологически музей-Пловдив», 3 (1959), pp. 155-164.

[22] See on the remains Д. ЦОНЧЕВ, *Новооткрити старини от Пловдивско*, in «Известия на Археологическия институт», 15 (1946), p. 219.

[23] The basilica is *extra muros*, constructed on the remains of the temple of Apollo.

[24] This is the so-called basilica 1, see Н. ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.*, София 1999, pp. 235-237.

[25] ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.* cit., pp. 266, 267-278.

appeared some chapels and small churches, but mostly in villas – such as in Caranovo[26], and Chatalka[27]. It is worth mentioning that in that time pagan sanctuaries still existed and new ones were even being built in the country-side. Large basilicas probably had yet to appear, and this explains why the so-called contra-Serdican council which was held in *Philippopolis* in 343 AD most probably took place at the theater, which was reconstructed for the purpose[28].

There is a widely accepted view that the holding of this event clearly demonstrates the Homoean orientation of the local Christian community, but it is to be noted that so far we have only explicit evidence for the local bishop who was Homoean – '*Eutucius episcopus Philippopoli opto vos in Domino bene valere*'[29]. It is tempting to see this as a sign of a Homoean orientation for the Christian community of *Philippopolis* and Thrace as a whole, given that it was the immigrants from 'Asia' and Syria that 'brought the Christianity into Thrace.' Furthermore, one could cite here the comment in Soz. *HE*, 9: *Ἐν γὰρ τῷ πλείονι τῆς ὑπὸ Οὐάλεντος ἀρχομένης, κα᾽ μάλιστα ἀνά τε Θρᾴκην κα᾽ Βιθυνίαν κα᾽ Ἑλλήσποντον, κα᾽ ἔτι τούτων προσωτέρω, οὔτε ἐκκλησίας, οὔτε ἱερέας ε᾽ χον*'[30]. This is, however, the case in the time of Valens who, as we are aware, placed serious pressure on individual Christian bishops who did not follow entirely the Homoean faith[31]. We have no any evidence of the existence of such dispute in Thrace, but the existence of a homogenous Homoean Christian community is very unlikely. I am inclined to accept that the Homoean faith was more or less spread among the Christian leaders and municipal aristocracy imitating the emperor and his fellows. Among them, Constantius II and Valens were Homoean, and this coincides with the time when the Christianity penetrated in Thrace on a larger scale than previously. Accordingly one may note the case with the so-called Domus Eirene where the aula was decorated by rich mosaic pavement. The accent of this decoration is in the *emblemata* which consisted of the image of the personification *Eirene*[32]. The image is presented with veil, and later a cross was added.

It is proposed that the use of this personification is due to the desire of the owner of the building, which was in fact the bishop's residence, for religious peace in Christianity[33]. At the same time, however, we cannot miss the fact that one of the most important churches of the Homoean community in Constantinople was exactly named 'St. Irina'. I guess the similarity is not by chance and in *Philippopolis* we are dealing with one of the Homoean bishops who expressed his adherence to Arianism in

[26] Ivi, pp. 245-247.

[27] Ivi, p. 249.

[28] See for this Е. Кесякова, *За раннохристиянската архитектура на Филипопол*, in *Spartacus* II. 2075 години от въстанието на Спартак, Трако-римско наследство, 2000 години християнство, ed. by А. Димитрова-Милчева, В. Кацарова, В. Търново 2006, pp. 146-147.

[29] Le Quien, *Oriens Christianus* cit., p. 1156; J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, III, Florentiae-Venetiis 1759, 140 c.

[30] 'For throughout the greater time of Valens' rule, particularly in Thrace, Bithynia, and the Hellespont, and still further beyond, these Christians had neither churches nor priests'.

[31] See for instance the case with Bretanio, the bishop of Tomis, Soz. *HE*, VI 21.

[32] On the mosaic see M. Bospachieva, *The Late Antiquity building EIPHNH with mosaics from Philippopolis (Plovdiv, Southern Bulgaria)*, in «Archaeologia Bulgarica», 2 (2003), pp. 83-105.

[33] The idea is advanced by V. Popova.

this unusual, but logical way. The years 376-378 are of importance for various reasons for the population in Thrace. Firstly, there is the defeat of the Roman army and the death of the emperor Valens in a battle near Hadrianopole on August, 9th, 378[34]. The impact was so big that the defeat was compared with Hannibal's victory at *Cannae*[35]. The Roman troops were paralyzed[36]; Thrace was left at the mercy of the barbarians. This opened the way for more looting in the country-side in Thrace by the Goths[37] and the continuation of the defeatist mood. The defeat of the Roman army near *Hadrianopolis* was regarded as the beginning of the end, according to Rufinus[38], and the failure to find the body of the emperor was used by the Catholic Nicene apologists as an illustration of what would happen to every follower of this Homoean emperor; his body will be taken by the devil to burn in the eternal flame of Hell[39].

The Gothic wars affected the population in Thrace also in another way, viz. country-side peasants. For example, according to archeological excavations the Thracian population continued to practice its pagan rituals at least till the end of 4th – beginning of 5th c., but in the second half and especially in late 4th c. Christian buildings appeared[40]. It is without doubt, however, as the archaeological reports reveal, that the earliest performance of Christianity in this sphere occurred among the non-Thracian, i. e. non-native population. So, it seems that many of the Thracian peasants were Christianized by foreign ethnic groups and consequently accepted their faith. In this case these foreigners were the Goths. And the Goths were baptized in the Homoean faith[41]. This, along with the combination of various factors such as the imperial policy of Constantius II and especially Valens, the closeness of Thrace to Constantinople with its strong Homoean community, but also the Gothic activity, and the origin of the immigrants who brought the Christianity in Thrace, led the province to find itself among these three provinces which were Homoean, according to the ancient church historians, and the Orthodox Christians '*had neither churches nor priests*'.

THE RULE OF THEODOSIUS I

In this complicated situation, in January 379 Gratian sent the Spanish general Theodosius I as the emperor of the Eastern part of the empire, who had to cope with the Gothic problem, the division of Christianity and society, but also with the apocalyptic vision that spread over the population. And the prestige of the new emperor was not high enough that he could demand full obedience and implementation of his ideas and solutions. This was all the more true after his disastrous start – his defeat in 380 AD which let to a serous military and political crisis. He was a westerner who did not have any serious background in Constantinople. In fact, he had never visited Constantinople before and had not been affected by the religious

[34] Amm, Marc. XXXI 11-16.
[35] Amm. Marc. XXXI 13, 18 f.
[36] P. HEATHER, *The Goths*, Oxford 1998, p. 135.
[37] H. WOLFRAM, *History of the Goths*, Berkeley-Los Angeles-London 1990, p. 128.
[38] Rufinus, *Eusebii historia ecclesiastica* 11, 13.
[39] Orosius, *historiae adversum paganos* VII 33, 15-19.
[40] See the examples in V. DINTCHEV, *On the Ethno-cultural Features of the Village Population on the present Bulgarian territory in the IVth Century AD*, in «Archaeologia Bulgarica» 2 (1998), pp. 64-87.
[41] See for this Soz. *HE*, 11.

situation in that city and neighboring provinces. And here the problem had two faces: on one hand the elite of Constantinople needed the emperor and on the other hand the latter also needed them. It is without doubt that the effectiveness of his decisions depended on his relations with the metropolitan, but also provincial, administration. Indeed, he arrived with his entourage, but it seems that this was not enough. It is not surprising that in order to attract the emperor's attention and encourage him to stay in Constantinople rather than Thessalonica, the elite of the first sent a special delegation let by Themistius[42].

The new emperor desired to unite the eastern part of the empire politically but also religiously, by strengthening Christianity. By appointing people who had suffered in the time of Valens, giving back old privileges, money, honors, senatorial places etc., but also by the strong help provided by Themistius in the form of propaganda[43], he succeeded in the first part of his plan and we are not aware of a single attempt of treason. The second part was more problematic. Due to propaganda, dynastic, political and, last but not least, military considerations, Theodosius I decided to settle with the court in the city of Constantine the Great – Constantinople. Here he stayed for most of his rule and here he celebrated his imperial *adventus*, his 'triumph' over the Goths. It is in this place that he also started establishing new imperial rites and events such as celebration of imperial births, proclaiming a new emperor, imperial anniversaries etc. With the desire to turn the city into an imperial capital, he started collecting the corpses of all 'available' imperial predecessors so as to strengthen his authority and dynastic prestige[44]. By burying them in the Church of the Holy Apostles, he turned the site into a mausoleum and it became one of the main new centers of Nicene Christian orthodoxy. Thus, by imperial initiative providing imperial heritage the prestige of the 'new' place was created. But, initially, the city of Constantine was far from what Theodosius desired in the religious and also the administrative sphere.

In order to strengthen societal cohesion, a cautious religious policy seemed called for. It is not my intention here to discuss why the emperor was baptized into Nicene faith, but the case with Demophilus reveals that he had not any favorite to do that task among the higher clergy[45]. Constantinople at that time was a city full of pagans and Arians, with no 'long' Christian history and traditions. The Nicene community was small and alienated. So, it is not surprisingly to find out that initially the emperor took an active role in ecclesiastical administration matters and decisions by confirming the canons of the Council of Constantinople[46]. Consequently, it is not surprising to learn that the emperor was in fact deeply involved into bishops'

[42] B. CROKE, *Reinventing Constantinople: Theodosius I's imprint on the imperial city*, in *From the Tetrarchs to the Theodosians* (*Later Roman History and Culture, 284–450 CE*), ed. by S. McGill, S. Sogno, E. Watts, Cambridge 2010, p. 243.

[43] Speeches of Themistius were trying to show how much superior was the new regime of Theodosius to that of its predecessors, and notably Valens.

[44] CROKE, *Reinventing Constantinople: Theodosius I's imprint on the imperial city* cit., p. 249.

[45] N. MCLYNN, *Moments of truth: Gregory of Nazianzus and Theodosius I*, in *From the Tetrarchs to the Theodosians* cit., p. 219.

[46] Ivi, pp. 232-233.

meetings where he was seen as the referee of their disputes. Once the structure of Orthodoxy was established, it was time to act.

I am not going to discuss his legislative initiatives, as they have already been discussed in the literature[47], but turn our attention to those practical issues that may have found their practical expression in Thrace. In order to follow his policy successfully, he needed a high level of diplomacy, which was required not only in Constantinople but also in the provinces[48]. Moreover, a huge part of the elite of Constantinople and the provinces was not Orthodox[49].

Among the first actions was the appointment of a new religious leader in Constantinople, Demophilus was replaced by Gregory of Nazianzus. Among the other ways to advance his policy one can point out the imperial presence in various different processions for propaganda. In this case, special attention was paid to the so-called stational liturgy, but all this started at the funeral procession of Bishop Meletius of Antioch, when a huge crowd gathered[50]. The emperor's personal presence and turning this procession into *adventus* shows his way of acting; he supports the procession[51]. Such support was also given to the processions of stational liturgy[52]. Evidently, the emperor and his administration strictly controlled these processions and in case he acted strongly by sending in exile the religious leaders chosen by him as it was the case with Gregory of Nazianzus. In the course of these processions, as we can see also in the case with the Church of the Holy Apostles, the emperor marked new sacred places for the Christians in Nicene faith, which would be used as an essential part of stational and other liturgies; this method is basic for his policy not also in Constantinople, but also elsewhere. Constantinople with its short Christian history was ideal for these processions. Thrace was also a good challenge for the emperor as a province located in the hinterland of Constantinople. As mentioned above, it was one of the 'Homoean' provinces in the empire in which, however, a huge group of military Arians such as the Goths were was settled. It was this group which the emperor failed to subjugate initially[53]. Without a doubt, all the diplomacy which the emperor had was required in order to complete his intentions, if it was possible at all.

THEODOSIUS I AND THRACE

In the beginning of the Theodosius I' rule Thrace was full not only of heretics as mentioned above, mostly Arians, but also pagans. The Christianization of society was concentrated mostly in urban communities and despite obvious results and progress, the Pagans still remained as a huge group. As one may observe, in *Augusta Traiana* there was not even yet a defined Christian necropolis, and Christians continued to be

[47] Ivi, pp. 221-231 and cited main bibliography there.

[48] It is not by chance that his deeds are named as 'written law of persuasion': ivi, p. 222.

[49] See Gregory of Nazianzus (*Or.* 42, 26, cf. 36, 11-12).

[50] Greg. Naz. *Poems* 2, 1, 1331-5.

[51] CROKE, *Reinventing Constantinople: Theodosius I's imprint on the imperial city* cit., p. 246.

[52] On the stational liturgy see the irreplaceable work of J. BALDOVIN, *The Urban character of Christian worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987.

[53] The peace treaty with the Goths in 382 AD provided them an autonomy which is sharp contrast with the Roman practice and as consequence some Gothic *auxillia* appeared into the Roman army.

buried in the pagan site[54]. No different was the situation in *Diocletianopolis* where a tomb of rich aristocratic family was discovered. The tomb was built according to ancient Thracian custom, under a tumulus with a long passage (dromos) providing access to the funeral chamber. The funeral ritual was pagan, and the mosaic pavements which decorated the chamber dates as early as the third quarter of the 4th c.[55]. This funeral practice continued also in *Philippopolis* where a cremation in a tomb under a tumulus was discovered[56]. As for the rest of population in the country-side, and especially in the mountains, it remains until the first years of Theodosius I mainly pagan and even a sort of Renaissance in the construction of pagan sanctuaries is to be observed. It is highly probable that the pagan votive plates with the image of the Thracian horseman and other Pagan deities were also produced[57], which clearly reveals the persistence of pagan religion and the loose hold exerted by Christianity. The scattered villages still remained as pagan spots and as such were regarded in such official edicts as CTh. IX 16, 2 and XVI 10, 20, which cite them as places for exile of those who don't want to be baptized. As for the mountains, up to the end of 4th c. they seem to have remained out of the scope of Christianization.

RELIGIOUS POLICY OF THEODOSIUS I IN THRACE

Up to now no explicit evidence for a special intention of the emperor toward Thrace in this sense is attested; we also have no evidence for any concrete imperial action. Unlike Egypt or Thessalonica, however, it seems that the transition from Arianism to Orthodoxy and from paganism to Christianity, was smooth and peaceful or at least did not require any severe measures by the emperor himself. Some evidence, however, shows strict imperial control in these matters. This concerns the case of Silvanus who was the bishop of *Philippopolis* in the time of patriarch Atticus (406-425). As Socrates reveals, he was a true supporter of the Nicene faith and was appointed as bishop of *Philippopolis* by the patriarch of Constantinople[58]. This statement means at least two things: the bishop of *Philippopolis* was not appointed subject to election, and secondly, he was under the strict supervision and control of the patriarch of Constantinople, the bishop appointed by the emperor and replaced by him when necessary. The evidence is of post-Theodosian date, but among the first actions of Theodosius I were the the replacement of the bishop of Antioch – Dorotheos who returned to Thrace by the emperor[59], and the replacement of the patriarch of

[54] See Kalchev who is inclined to believe that the Christian necropolis was well defined as early as the time of Theodosius I, К. КАЛЧЕВ, *Проникване и разпространение на ранното християнство в Августа Траяна – Берое (дн. Стара Загора) през IV-V в.*, in Криптохристиянството и религиозен синкретизъм на Балканите, ed. by Н. Дамянов, София 2002, p. 33.

[55] It is published in ХР. ДЖАМБОВ, *Хисарската гробница*, in «Годишник на Народния археологически музей – Пловдив», 5 (1963), pp. 117-142.

[56] See the example with masonry tomb with a coin of Constantinus I which is *terminus post quem*, Д. ЦОНЧЕВ, *Трако-римски некропол в югоизточния край на Филипопол*, in «Годишник на Народния археологически музей-Пловдив», 4 (1960), pp. 134-136.

[57] See М. ТАЧЕВА, *Власт и социум в Римска Тракия и Мизия*, София 2000, pp. 199-208.

[58] Socr. *HE*, 16.

[59] Greg. Naz. *Or*. 33, 3. Philostorgius, *HE* 9, 19.

Constantinople itself – initially Demophilus[60], but later also Gregory of Nazianzus etc. These replacements clearly show one of the avenues of direct imperial influence over the local Christian community – simply by replacing their leader by someone more loyal to the emperor. Certainly, this is not something new and we are aware of emperors, especially Constantius II and Valens who intervened in local Christian community matters and especially the bishop's position on theological controversies in which the emperor had an interest. It would, however, be very unpopular for a new emperor to act this way – in a direct intervention; the miserable Valens' fate still occupied the society of that time. The new emperor should not act like someone whose *'body will burn in the eternal flame of hell taken by the devil'*. So, I would not be surprised if this subordination of the bishop of *Philippopolis*, and possibly some more others, to the patriarch of Constantinople would be a further step to change the orientation of the local Christian communities in Thrace; the orientation of the patriarch is also the orientation of the local bishop. This case is a very good example of indirect intervention of the emperor into the Homoean communities in Thrace. It is without doubt just a small part of a very deliberate policy followed by the emperor, which is currently best revealed by the results of archaeological excavations in the cities, but also in country-side.

CONSTRUCTION OF BASILICAS

Some several hundred basilicas of Late antiquity have been discovered partly, entirely or as traces in the territory of modern Bulgaria up to now[61]. As expected, most of them are dated to the 5th-6th c. and only a small part of them to the 4th c. The situation in Thrace, however, differs significantly, and while later basilicas remain more numerous, the disparity is not as great as in other regions. Of these churches and Christian complexes and buildings of the 4th c., not surprisingly most of them date to the time of Theodosius I. It is also possible that some of the basilicas for which there is no explicit stratigraphic dating material and are dated in the second half of the 4th c. may also be attributed to the time of Theodosius I. This is especially the case for the Christian churches in the country-side. Thus, it is clear that basilica n° 1 near Karanovo is pre-Theodosian since it was destroyed by the Gothic wars[62], and possibly this is also the case with the earlier smaller basilica near the Roman villa of Chatalka, undoubtedly the church of the aristocratic owner of the villa[63]. The rest of the basilicas in the country-side are located near the road stations such as that one in *Constantia*[64], *Carasurra*[65], and near *Subradice* on the road from *Philippopolis* to *Oescus* which is dated to the late 4th c.[66]. Nonetheless, some preliminary notes can be

[60] Socrates *HE* 5, 7, 3-5.

[61] On those found in Thrace, see the discussion in ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.* cit., pp. 228-290.

[62] ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.* cit., p. 246.

[63] See Д. НИКОЛОВ, *Тракийската вила при Чаталка, Старозагорско*, Разкопки и проучвания 11, София 1984.

[64] ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.* cit., p. 252.

[65] ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.* cit., p. 251.

[66] On the basilica, see М. МАДЖАРОВ, *Римският път Ескус-Филипопол. Пътни станции и селища*, Пловдив 2004, pp. 82-83.

made. Some places where new basilicas were built in the time of Theodosius I can be clearly distinguished. These should be examined first, and particularly the clearest case, the provincial capital, *Philippopolis*.

As mentioned above, the earliest basilica in the city is that on Dznedem tepe, which was built in the middle of 4th c. on the site of the temple of main pagan god of the city. Although it dominates the vicinity and shows the new *status quo* with the official prevailing of Christianity, its remote location was not suitable for turning this place into the major administrative and religious center of the city. This is probably why another possible basilica was built in the city, *intra muros*.

In late 4th c., however, it seems that this was not enough, considering also the fire that possibly destroyed the basilica in the plain. This is why a new Episcopal basilica was built in the city-center whose dimensions of more than 58 m length makes it the biggest in Thrace and among the three biggest in the Balkan peninsula. The new basilica has three naves, with one apse, narthex, exonarthex and probably atrium, covered by mosaic pavements. The name of the bishop is mentioned in a partly preserved inscription ending as - *KIANOY*[67]. The date of the mosaics which date also the construction of the basilica is the last quarter of 4th c.[68]. The construction of the new Episcopal basilica indicates certain changes in *Philippopolis*. It indisputable that with its dimension and position the basilica dominates not only the centre of the city, but the whole city. The expensive decoration is also a clue to the existence of a strong Christian community which not only was allowed to build a basilica over a pagan temple, but also filled such a grandiose building. The total area covered by mosaics is about 700 m sq.

It is possible that over the course of the 4th century the community had build up the wealth required to build, decorate and maintain such a huge complex, but it seems to me very unlikely. The Gothic wars just before the time of Theodosius I which affected if not the city at least its vicinity and administrative territory[69], as well as the lack of any other sign of increasing wealth as for example the existence of richly decorated private houses in that time etc. do not suggest this[70]. To me, it is highly probable that the massive new building was due to a special imperial policy which covered at least the capital of the provinces located in the hinterland of Constantinople. For example, it is clear that a vast sum of money was needed to buy land for the site in

[67] The inscription is unpublished.

[68] On the mosaics see E. KESSIAKOVA, *Une nouvelle basilique à Philippopolis*, in *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne* (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 Septembre 1986), Roma 1989, pp. 2539-2559; E. KESSIAKOVA, *Nouveaux pavements de mosaïque à Philippopolis*, in *La mosaïque gréco-romaine* (IVe colloque international pour l'etude de la mosaïque antique), dir. J.-P. Darmon, A. Rebourg, IV, Paris 1994, pp. 165-170; M. BOSPAČIEVA, *Spätantike (frühchristliche) denkmäler in Philippopolis (Plovdiv, Bulgarien)*, in «MiChA», 11 (2005), pp. 41-43; Е. КЕСЯКОВА, *Мозайки от епископската базилика на Филипопол*, in *Studies in honour of Stefan Biyadzhiev*, ed. by St. Stanev, V. Grigorov, V. Dimitrov, Sofia 2011, pp. 173-210; I. TOPALILOV, *The Mosaic Pavements of the Bishop's Basilica in Philippopolis, Thrace. Chronology and workshops* (Preliminary report, in press).

[69] See for this I. TOPALILOV, *The Barbarians and the city: A case study on the impact of the barbarian invasion from AD 376-378 and AD 442-447 on the urbanism of Philippopolis, Thrace*, in *Byzantium, its Neighbours and its Cultures. Byzantina Australiensia*, 20, ed. by D. Dzino, K. Parry, Brisbane 2014, pp. 223-226.

[70] With some exceptions the richly decorated by mosaic pavements private buildings dated as early as late 4th – beginning of 5th c. – see the mosaics in *Philippopolis* republished recently in В. КОЛАРОВА, М. БОСПАЧИЕВА, *Пловдив – град върху върховете, Филипопол-Пулпудева-Пълдин*, София 2014, pp. 263-280.

Philippopolis and to construct and furnish a church that was the third biggest in the whole Balkan peninsula; such sums of money were probably available to the Christian communities in the biggest cities such as Constantinople and Thessalonica, but not for such middle-sized cities as *Philippopolis*. Such expenses could only be borne by the imperial treasury. The interior, decoration, construction etc. also called for metropolitan influence. Moreover, this initiative appears to have been co-ordinated with another major project in the same city, the so-called "Eastern Gate" complex, which entailed a re-orientation of the city plan and could only have been enacted with imperial sanction. It was a radical change for the city, but also for the Christian religion and community itself.

Another possible construction initiative was also carried out in *Augusta Traiana*, as the partly preserved murals in the vestibule of the *thermae* located near the south-west gate of the city reveal. Partial remains have also been discovered of what is identified as syntron whose construction is dated in general to the second half of the 4th c.[71]. If the results of the archaeological excavation were interpreted correctly, a possible date in the late 4th c. will fit exactly with what happened in *Philippopolis*. More important, however, is the location of the church – near one of the gates of the city which automatically came under the protection of that church. It is also near the so-called 'oval' plaza where a horse statue of Constantine I was set up and which served as a new focal point for the city, in opposition to the existing pagan agora.

There is also data for the construction of another basilica, located on the other side of the city, in the north-western quarter, which was decorated with mosaic pavement. It had three naves with an apse, but since the apse was triangular on its façade[72], its date is undoubtedly later. It is possible that at least one of the basilicas discovered so far in *Diocletianopolis* may be attributed to the time of Theodosius I. It is well established that the basilica № 4a which differs from the rest of the basilicas in Thrace by using an antique building reconstructed as a basilica, was not able to fulfill its necessary functions due to its small size, and therefore its extension was logical. Thus, in the late 4th c. the one–aisle church was turned into three-aisle basilica on which in the middle of 5th c. another basilica was built[73].

The basilica is *extra muros* which may indicate that it was built at a time when the local Christian community was not wealthy enough to provide a site *intra muros*. Despite this, however, the later reconstruction probably shows that the place remained sacred for the Christians and the extension of the basilica gives us further grounds to suggest that the place remained as one of the most important in the city. It is worth mentioning that so far, at least nine churches were discovered in *Diocletianopolis* and its vicinity. Despite these churches, however, it is unclear if any church in 4th c. really existed *intra muros*.

[71] D. NIKOLOV, *L'ensemble du Forum de Augusta Trayana-Beroe*, in «Извектия на Археологическия институт», 37 (1987), p. 107, fig. 10; КАЛЧЕВ, *Проникване и разпространение на ранното християнство в Августа Траяна – Берое (дн. Стара Загора) през IV-V в.* cit., p. 32.

[72] КР. КАЛЧЕВ, *Разкопки на обект "Раннохристиянска базилика" в археологическия резерват "Августа Траяна-Верея"*, АОР през 2004 г., София 2005, p. 222.

[73] See ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.* cit., pp. 267-268.

It is highly probable that the case in *Cabyle* was similar. It is well established that the basilica there was reconstructed and expanded with new tripartite narthex and new room attached to it as well as the new porticos and room with murals added to the atrium etc. The basilica itself received mosaic pavements. The coins of this layer are from 310 till 393 AD and coins from *Heraclea* are prevalent[74]. The reconstruction is dated to the beginning of 5th c., but it seems that the initiative started in the time of Theodosius I. The *Heraclea* coins may be attributed to workers coming from that city to build the basilica under question.

In addition to the cities, some construction of basilicas is attested also in the country-side. They were of modest dimensions built near fortresses[75], on pagan sanctuaries[76], within villas[77] and mostly near road stations, some of which are interpreted as episcopal[78]. They show the progressive Christianization of the country-side, but not in the villages yet.

CHRISTIAN COMPLEXES

In addition to basilicas, another group of Christian buildings that demonstrate possible imperial initiative was constructed in the time of Theodosius I, the group consisting of the *martyria*, city-gates as *porta triumphalis* and to lesser extent suburban monasteries. The next sections will set forth the examples known so far.

MARTYRIA

Several *martyria* may be attributed to the time of Theodosius I. In fact, they represent the majority of the *martyria* known so far not only from Thrace, but the whole region. As mentioned above, Thrace has no long Christian history which probably led to some specifics of these buildings which are in both cities and country-side.

Currently, we know of two *martyria* in cities: one in *Philippopolis*, and another in *Augusta Traiana*. Both of them belong to the category of so-called conch *martyria* and had identical locations, *extra muros*.

In *Philippopolis* the martyrium is party discovered and probably had six conchs. It is built *extra muros*, near the 'Eastern Gate' of the city, just off *via diagonalis* on the way coming from Constantinople. With its dimensions it is the biggest not only in *Philippopolis* and its vicinity, but in whole of Thrace.

It is assumed that it was devoted to the 38 martyrs[79], although recently another thesis was advanced that it was of St. Severus[80] who according to the *Passio Sancti Severi, Memnonis et aliorum* met the future Christian Memnon, at that time the pagan and convince him to accept the Christianity near the "*ἐπ᾽ τὴν ἀνατολικὴν πύλην*

[74] For the excavation see А. МИЛЧЕВА-ДИМИТРОВА, *Разкопки на базилика № 1 в Кабиле*, in *Кабиле*, том 1, София 1982, pp. 115-157.

[75] See Д. ДИМИТРОВ, *Християнските храмове по българските земи I-IX век*, София 2013, p. 49.

[76] See К. РАБАДЖИЕВ, И. ЛОЗАНОВ, *Обект "Село Крепост, местността Жельова чешма"*, in *По пътищата на времето*, София 2008, pp. 17-18.

[77] See the villa near Chatalka НИКОЛОВ, *Тракийска вила при Чаталка* cit., pp. 6-73.

[78] See ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.* cit., pp. 251-252.

[79] BOSPATCHIEVA. *An early Christian Martyrium from Philippopolis* cit., p. 68.

[80] See М. МАРТИНОВА-КЮТОВА, Н. ШАРАНКОВ, *Нови данни за комплекса "Източна порта" на Филипопол*, in «Годишник на Регионалния Археологически музей - Пловдив», 12 (2014), p. 171.

τῆς πόλεως"[81]. The latter thesis is not to be excluded, although Severus and Memnon received their martyrdom near the gates of another city – Byzie. The tradition of the 38 martyrs, however, which prevailed in the Middle ages and afterward, unlike the cult of St. Severus and Memnon, makes the first assumption more likely.

The second problem which arises with this type of buildings is the date of the construction. The excavator proposes a date of 'Constantine I and after'[82], but the appearance of burials *deposito ad sanctos* as early as late 4th c. may indicate a later date[83]. It fits perfectly with period when major construction activities turned the ruined honorary arch into a *porta triumphalis*; the construction of both buildings as a part of a huge complex was made in the time of Theodosius I. It is without doubt that the new martyrium was a dominant place not only in the necropolis where it was located, but also in the city. Subsequently in the time of Justinian I another reconstruction was made and the building received its mosaic pavement decoration[84]. Similar is the case with the other known city martyrium – that one near the Eastern Gate of *Augusta Traiana*, *extra muros*, just off the road coming from Constantinople. A four conch building with narthex and a room with piscine was built here. The building has dimensions of length 23 m, width 18 m, with walls painted with murals and wall-mosaics. The construction of this martyrium is dated roughly to the second half of the 4th c.[85], but the Gothic wars of 376-378 which affected also the vicinity of *Augusta Traiana* and especially the martyrium located *extra muros*, give a *terminus post quem*; there is no indication of the buildings being burnt or any sign of destruction and repairmen. The hypothesis has also been advanced that the martyrium was devoted to St Amon and 40 virgins[86], but it seems that subsequently it was turned into cemeterial basilica.

As the other *martyria* among them stands the four-conch martyrium near Perushtitca with two ambulatoria and a covering dome to which in 6th c. a narthex, exonarthex and a small chapel were added and the initial martyrium was turned into a church[87]. The extent of archaeological research in the region so far does not provide clues to any existing village nearby to which the martyrium could be attributed, and we may assume that in fact it was built on a sacred site connected with some local martyr. Something similar seems to be the case with the martyrium found in Komatevo, now part of Plovdiv. The martyrium uncovered here differs from the others in its shape – octagon – and is dated generally to the late 4th – beginning of 5th c.

[81] DELEHAYE, *Saints de Thrace et de Mésie* cit, pp. 192-194.

[82] BOSPATCHIEVA. *An early Christian Martyrium from Philippopolis* cit., p. 66.

[83] See TOPALILOV, LJUBENOVA, *Neue Überlegungen zum hexakonchalen Martyrium von Philippopolis (Plovdiv, Bulgarien)* cit., p. 61; see also ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.* cit., p. 248.

[84] On the date of the mosaic see I. TOPALILOV, *Mosaik aus dem Martyrium der 38 Martyrer von Philippopolis/Plovdiv (Plan, Abb. 300, Nr. 13),* Corpus der spätantiken und frühchristlichen Mosaiken Bulgariens, herausg. V. Popova, R. Pillinger, Al. Lirsch, Wien 2015 (in press).

[85] Д. НИКОЛОВ, КР. КАЛЧЕВ, *Раннохристиянски комплекс в Августа Траяна – Берое*, in «Известия на музеите в югоизточна България», 15 (1992), pp. 31, 39.

[86] Г. ИЛИЕВ, *Култът към мъчениците в провинциите Тракия и Хемимонт (IV- VI в.). Проблеми на идентификацията*, in *Тракия и Хемимонт (IV- XIV век)*, 1, Карнобат 2007, p. 39.

[87] ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в.* cit., p. 258.

Another argument for this date is the construction of a basilica nearby[88]. The specific of the layout as well as the lack of any specific dating material, put the date proposed for the martyrium into question. The octagon which is explicitly typical for the *martyria* built in the time of Constantine and his sons as well as the burials probably *deposito ad sanctos* which contain coins of Maximin Daza as Charon coin, imply an earlier date at least for the construction of the martyrium[89]. The construction of the basilica in the beginning of 5th c. clearly reveals an increased popularity of the cult of the Saint venerated in this martyrium at that time. It is highly probable that the martyrium itself was built on a sacred place for this as yet unknown local early Christian martyr. The examples of *martyria* constructed in the time of Theodosius I and known so far are not numerous, as one may conclude, but there are very suggestive. They show undoubtedly an impulse in the development of the cult of the Saints in Thrace which in this case is seen in two main aspects – the penetration and spread of new cults and the increase in popularity of those that already existed. Thus, with one exception – the martyrium at Komatevo, all the remaining currently known *martyria* in Thrace were built in the time of Theodosius I.

They impress with their huge dimensions, but also their location – especially those on the cities – nearby the most important gate of the city, i. e. the one located on the road coming from Constantinople and turned into the *porta triumphalis*. This implies an imperial initiative without which this would not have happened. As for increase of popularity, the cases in Komatevo with the construction of the basilica and the construction of the suburban monastery near the 'Eastern gate' in *Philippopolis* are again very suggestive. And here arises the question, whether the *martyria* were built within the cities themselves or near the places of martyrdom of the martyrs known from the *Passiones* preserved.

It is as yet quite unclear since there are no explicit archaeological data, but this may be due to the limited archaeological excavations. For example, close to the theatre in *Philippopolis* where the gladiator combats usually took place a huge building was partly discovered with mosaic pavement which may be interpreted as a basilica[90]. If so, this may be a basilica *ad sanctos* resembling what occurred in *Stobi*, where a basilica was constructed near the theater for the Christians who gained their martyrdom in the arena there[91]. It is not, however, very likely since it is believed that it was in that same theater that the Eastern bishops gathered in 343 AD after leaving the council of *Serdica*[92]. It is hardly possible that the Christian bishops would gather on place where Christians found their death. Another possible place is the stadium, on which arena was partly discovered a building orientated east-west, which is at least 8 m wide. The results of the excavation are not published and it is unclear if this is a

[88] ДЖАМБОВ, *Базиликата при Коматево, Пловдивско* cit., pp. 160-162.

[89] See TOPALILOV, LJUBENOVA, *Neue Überlegungen zum hexakonchalen Martyrium von Philippopolis (Plovdiv, Bulgarien)* cit., pp. 65-67.

[90] See V. POPOVA-MOROZ, *Christian and Pagan Art of the 4th c. In Bulgaria*, in *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkahnalbinsel in der Spätantike und im frühen mittelalter*, herausg. V. Gjuzelev, R. Pillinger, Wien 1987, p. 265.

[91] On the Christianity in *Stobi* see E. KITZINGER, *A Survey of the Early Christian Town of Stobi*, in «DOP» 3 (1946), pp. 81-162.

[92] See n. 28 above.

medieval house or basilica *ad sanctos*. Unlike the other *Passiones* such as for example this for the Christian woman from *Marcianopolis* who gained its martyrdom in the amphitheatre, the *Passio Sancti Severi, Memnonis et aliorum* mentions that 38 Christian had gained their martyrdom simply '*ἐν Φιλιππουπόλει*'. This statement may put in question whether Christians were massacred in the theater or stadium at all?

MONASTERIES

Monasteries were an integral part of the process of Christianization of the rural regions in the 5th and 6th centuries where most examples from Thrace are known. Despite the fact that they are not so popular in the previous century, it was precisely in the late 4th c. that the foundation of some of them was made by initially constructing churches around which a complex gradually arose and the monastery was established. This a typical process in Thrace in the 4th – 5th c.

A good example of this is the suburban monastery built near the 'Eastern gate' of *Philippopolis* which become a part of the 'Eastern gate' complex. It arose gradually around the initial church of which only part of the south aisle has been uncovered, dated to the late 4th c. It is highly probable that the construction of the church near by the conch-martyrium was in fact in connection with the martyrium as a place for gathering all the pilgrims during the cult services.

Consequently, gradually some new rooms were added to the initial building expanding the church and in one of these rooms a burial of a venerated man was made. This naturally led to further expansion in the second half of 5th c. with a room decorated with mosaic pavement and closely linked to the room with the venerated man. It was probably due to this enlargement how the monastery was made. In the beginning of 7th c. the complex was fully destroyed, and then only a small part of this was restored as a chapel on the grave of the venerated man. Some fragments of a marble chancel as well as of a mensa sacra were discovered in that chapel built in the time when almost nothing was left in the city[93]. As for the bones, as one might expect it was the bones of the left carpus which are missing, bones usually used as relics in Late Antiquity[94].

Analogous is the case of the Early Christian monastery discovered in the vicinity of *Augusta Traiana*. Here also a complex developed around a church dated in general to the second half of the 4th c. and subsequently in the 6th c. the church was replaced by bigger church and new monastery complex[95].

It is also possible that we are dealing with another monastery near the village of Krun, in the municipality of Kazanlak, where near the road station a three-aisle basilica with narthex with 27, 70 m length and 12, 90 m width was built. On both sides of the narthex two more rooms with apse were added, the southern was probably a baptistery while the northern was a chapel. Many other buildings were

[93] See I. TOPALILOV, *Neue archäologische Forschungen in Philippopolis (Plovdiv, Bulgarien): Ein spätantikes (frühchristliches) Gebäude in der Alexander Puschkin-Straße)*, in «MiChA», 13 (2007), pp. 37-62.

[94] The bones study is published in И. ТОПАЛИЛОВ, Й. ЙОРДАНОВ, БР. ДИМИТРОВА, *Една раннохристиянска гробница от Пловдив*, in Studia in honorem Aleksandrae Dimitrova-Milcheva, ed. by E. Gencheva, Sofia 2008, pp. 455-470.

[95] Хр. Буюклиев, *Раннохристиянски манастирски комплекс в кв. Трите чучура, Стара Загора*, in «Поселищен живот в древна Тракия», 3 (1994), pp. 223 ff.

scattered around. It is believed that the complex functioned from the late 4th c. through the whole 5th c.[96].

The archaeological excavations in Thrace in this particular period contain no evidence of monasteries other than this one place near Krunit is true that the first buildings were constructed in the time of Theodosius I, but the gradual establishment of a monastery complex around them was typical for the 5th and 6th c. The only difference is that the suburban monasteries developed in the 5th c., while those in the country-side as early as 6th c. as for instance the case in the village Isperihovo reveals. Here, the church was built in the middle of 5th c. and just at the beginning of 6th c. it becomes a monastery church[97].

PORTA TRIUMPHALIS

At first glance, the construction of a *Porta triumphalis* should not be relevant to the spread of Christianity and especially the Orthodox faith. The existence of a Christian martyrium in almost all of the cases, however, shows that such connection existed and marks one of the specific features of these complexes consisting of a *porta triumphalis*, early Christian martyrium and important road. The case with the 'Eastern gate complex' in *Philippopolis* sheds more light on it.

It is well established that in the time of Theodosius I a vast construction program that radically changed the urban topography was carried out. One of the major parts of this program was the construction of the so-called 'Eastern Gate complex'[98]. In the course of this program a reconstruction of the existing honorary arch of Hadrian was made which was incorporated into the curtain walls and transformed into *porta triumphalis* in tripylon type. A massive new street was made without reference to the existing street network, which was followed archaeologically more than 120 m. The street has a width of 25 m and was richly decorated on both sides by double-storied porticoes which consisted mainly of reused architectural decorations of Roman complexes as early as the time of Hadrian. It is well established that this street led to the episcopal basilica located in the very center of the city, some 200 m off the agora in the eastern direction. In order to trace this street, the so-called 'Eastern thermae' of the city were affected and they ceased to exist as such. The date of the construction of porta and street is placed in the time of Constantine I[99], the first half of 4th c. or generally in 4th c.[100] but the results of the archaeological excavations

[96] Г. ТАБАКОВА-ЦАНОВА, Т. ОВЧАРОВ, *Ранновизантийска базилика при с. Крън, Старозагорско*, Археология 1975, pp. 3, 43-50.

[97] Х. ДЖАМБОВ, *Раннохристиянска църква при с. Исперихово, Пещерска околия*, in *Годишник на музеите в Пловдивски окръг* 2, Пловдив 1956, pp. 175-192.

[98] On the Eastern gate see recently МАРТИНОВА-КЮТОВА, Шаранков, *Нови данни за комплекса "Източна порта на Филипопол"* cit., pp. 159-184; I. TOPALILOV, *The importance of the so-called 'Eastern Gate' complex for the Christians and Christianity in LA Philippopolis*, in *International Symposium NIŠ AND BYZANTIUM XIV, Cities and Citizens in Byzantine World*, ed. M. Rakocija, Nish 2016, 265-274.

[99] BOTUŠAROVA, KESJAKOVA, *Sur la topographie de la ville de Philippopolis* cit., p. 266; М. Мартинова-Кютова, Г. Пировска, *Източната порта на Филипопол*, in *Studies in honour of Stefan Boyadzhiev*, ed. by St. Stanev, V. Grigorov, V. Dimitrov, Sofia 2011, pp. 211, 217, 218.

[100] Е. КЕСЯКОВА, *Градоустройственото развитие на Филипопол*, in *Поселищен живот в древна Тракия*, III, Ямбол. 1994, p. 193; E. KESJAKOVA, *Zur Topographie von Philippopolis in der Spätantike*,

firmly point to a later date in the time of Theodosius I[101]. In order to reveal the importance of the complex for the Late Antique city it should be mentioned that in fact the so-called 'Eastern gate complex' consisted of not only the *porta triumphalis*, but also the conch martyrium, the huge wide street which become the main street of *Philippopolis* and the suburban monastery. By this it gained a different meaning also as a sacred place for the Christians. A study made by Baldovin reveals haw it happened and in *Philippopolis* we may find one of the classical ways of incorporating a Christian sacred site into an urban environment[102].

This practice was not an exceptional feature of *Philippopolis*. This practice of streets of varying dimensions starting from the main important gate of the city is to be found not only in major cities in Thrace, but also elsewhere in the region including Constantinople. One such example is *Diocletianopolis* where the *cardo maximus* starting from the southern gate of the city has been partly discovered. This gate was located on the road coming from *Philippopolis*. The street had a width of 11 m which is in huge contrast with the *decumanus maximus* which was only 5 m wide[103]. The street in question stretched across the whole city and reached the northern gate where the aforementioned church was located, *extra muros*. The sacred character of this place for the Early Christians may be concluded by the later construction of other churches in this particular place[104].

Later, the southern gate was also turned into a Christian sacred site by the construction in the first half/middle of the 5th c. of a new basilica which is very close architecturally to the 'St John the Baptist' church in Constantinople[105]. It was built near an already existing basilica of the 4th c.[106], which underlines the importance of the place for the Christians.

It is clear that in this case two Early Christian sacred sites were established located on both ends of the city and connected by a new street. It is possible that another basilica is to be found in the city center as was the case in *Philippopolis* with the episcopal basilica. The case in *Augusta Traiana* is uncertain due to scanty

in *Karasura*, 1. *Untersuchungen zur Geschichte und Kultur des alten Thrakien*, herausg. by M. Wendel, Weissbach 2001, pp. 165-171.

[101] It is not here the attention to discuss all the material since it has already been discussed in a conference held in the Vatican on The XVI International Conference of Christian Archaeology, *'Costantino e i Costantinidi: l'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi'* in 2013; see I. TOPALILOV, *The impact of the religious policy of Theodosius the Great on the urbanization of Philippopolis, Thrace* (in press).

[102] On this see BALDOVIN, *The Urban character of Christian worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* cit., the chapter on Constantinople; see also ЗЛ. ГЕРДЖИКОВА, *Създаване на християнското градско пространство. Топосната литургия в Константинопол IV- V в.,* in *Югоизточноевропейският град и съвременността на миналото*. Научни изследвания в чест на проф. Л. Кирова (А. Балчева състав.), София 2012, pp. 60 ff.; TOPALILOV, *The importance of the so-called 'Eastern Gate' complex for the Christians and Christianity in LA Philippopolis* cit.

[103] М. МАДЖАРОВ, *Диоклецианопол*, in Римски и ранновизантийски градове в България (под ред. на Р. Иванов), том 1, София 2001, pp. 207-208.

[104] This happened in 5th c., see ЧАНЕВА-ДЕЧЕВСКА, *Раннохристиянска архитектура в България IV-VI в*. cit., p. 270.

[105] Ivi., pp. 263-264.

[106] Ivi, pp. 265-266.

archaeological excavations. Nonetheless, it is clear that a martyrium was located near probably the Eastern gate of the city just off the road coming from East. The case here is very similar in all main aspects to that of the 'Eastern gate' in *Philippopolis*. Unfortunately, the street started from this complex and the gate is still undiscovered and unclear[107]. As mentioned, this practice may be found not only in Thrace, but also in the surrounding region. Furthermore, it is to be found also in *Serdica* with its Eastern gate and martyrium located nearby, *extra muros*, which later will be turned into a 'St Sophia' church[108], but also in *Parthicopolis* (modern Sandanski) etc[109].

CONCLUSIONS

The changes which occurred in Thrace for first time in the time of Theodosius I should not be connected entirely to imperial initiative; indeed some of them are logical consequences of the process of penetration and spread of Christianity within provincial society in the time of his predecessors, especially Constantius II and Valens. Thus, it is highly improbable that the construction of basilicas in remote places such as road stations should be linked directly with the policy followed by Theodosius I; in these cases history just followed its own course. The widespread construction in that time, however, clearly indicates a change in the *status quo* in which the new religion asserts supremacy in rural places where Paganism still prevailed. The construction and size of the new Christian temple may indicate, however, the financial and other resources of the local Christian community. In the case of the bigger basilicas and *martyria*, however, some deliberate imperial policy may also be a factor. At the same time, however, in some cases an imperial initiative is clearly visible. It is concentrated on a few main aspects: the construction of new, imposing Christian basilicas in the city, in some cases on the same sites as older temples, and the construction of monumental Christian complexes which were centered around existing or newly built *martyria* which in some cases let to radical changes in the cities' urban fabric, and their Christianization. In these cases, which will be discussed below, the similarities in some aspects with identical processes which underwent in Constantinople are striking while in others we can see straightforward copying. To my mind, this is the best way so far to explain some of the changes which occurred in Thrace at that time. Some of these initiatives led to radical change in the urban landscape and the replacement of Late Roman city by the Early Christian, as also occurred in Constantinople.

Let us start with the provincial capital *Philippopolis* which is most revealing in this respect. The new *status quo* with the prevalence of Christianity in the city is clearly expressed by the appearance of the Christian basilica on the ruins of the main temple of Pagan *Philippopolis* – the temple of Apollo Kendrisos on one of the hills.

[107] See Кр. КАЛЧЕВ, *Археологическият резерват "Августа Траяна-Берое". Проблеми и проувания*, in *Сборник материали, посветени на 85- годишнината на Историческия музей в Стара Загора*, Стара Загора 1992, pp. 50, 53-54.

[108] V. POPOVA, *The Martyrium under the basilica of Saint Sofia in Serdica and its pavements*, in *International Symposium NIŠ AND BYZANTIUM*, 13, ed. M. Rakocija, Nish 2015, p. 131 ff.

[109] S. PETROVA, *The Early Christian basilicas in the urban planning of Parthicopolis*, ivi, p. 161 ff.; see also EADEM, S. *On Early Christianity and Early Christian basilicas in Parthicopolis*, Roma 2012, p. 93 ff.

Despite this, however, it seems that the city preserved the rhythm of its previous life: the theater continued to be in use as well as the stadium, *thermae*, even the agora as center of the administrative life[110]. It seems that at the time of Theodosius I this was no longer acceptable; a change was needed after the Homoean past of the community in the city, but mostly after the growth of the Christian society in size and wealth in the second-third quarter of the 4th c. Is seems that the remote basilica was no longer sufficient for the needs of the local Christian community which in fact may have had another basilica in the city which, however, was more likely set on fire in the reign of Julian. These are to my mind the two main aspects in the policy of Theodosius I in *Philippopolis*, but also in Thrace. Thus, it seems that the remote basilica was not big enough to gather all the pilgrims and some more rooms around were added in order to establish a new Christian complex.

Its location, *extra muros*, however, was not in accordance with the growing power and influence of the Christian bishop; the latter needed a basilica in the city-centre. Not surprisingly, the possible bishop's residence, the *domus Eirene,* was located in the center itself. The construction of a new religious center which underscored the might of Christianity and its bishop was imperative not only for the local bishop, showing him as a new factor in the city's government and life, but also for the emperor in terms of his intention to struggle against heresies. The new center closely connected with the local bishop without doubt served to increase the influence not only of the Christian religion, but also the authority of the bishop himself who might have been chosen by the emperor by the patriarch of Constantinople. This new center will gather to itself all the Christians, Orthodox and Arians, and made them a single community. This will be, however, the new center for the Christians, but also a new center for the city competing with the old one – the Agora located just 200 m off to the west.

The importance of the new center is clearly revealed by the construction and new purpose-designed streets which have nothing with the old street network, but led the population from various points in the city directly to the new episcopal basilica. For example, a *cardo* was made without regard to the existing street network between the main entrance of *Domus Eirene* and the main entrance of the episcopal basilica, but also another street linked the Episcopal basilica with the *porta triumphalis*, i. e. the 'Eastern gate' complex.

In both cases the street linked sacred for the Christians in *Philippopolis* places: *Domus Eirene* as Episcopal residence and the basilica and the basilica – 'Eastern gate' complex. The question that arises is how this affected the rest of the city. In the first case only an insula seems to have suffered while in the second things are more complicated and involved at least the partial demolition of a huge complex – the 'Eastern thermae'. They certainly were not destroyed entirely, but after this initiative their function changed radically; according to the archaeological reports some dwellings were constructed in the ruins of the ancient building in late 4th c.[111]. The

[110] See for this И. ТОПАЛИЛОВ, *Римският Филипопол, том 1. Топография, градоустройство и архитектура*, Велико Търново 2012, pp. 106-136.

[111] M. BOSPATCHIEVA, *New facts about the eastern thermae of Philippopolis*, in *The Roman and Late Roman city. The International conference (Veliko Turnovo 26-30 July 2000)*, ed by. L. Slokoska, R. Ivanov, V. Dinchev, Sofia 2002, pp. 304-305.

construction of a new basilica in the city-center marked also a new urban sacred space for Christians in *Philippopolis*.

Another such place seems to be the aforementioned 'Eastern gate' complex, which included a *porta triumphalis*, the conch martyrium and the possible subrurban monastery. In this case the interweaving of secular and religious functions may be observed – the imperial or other *adventus* was made in a place that was now of critical importance to all citizens of *Philippopolis*, but particularly to the local Christian community. Thereby, in this place gathered not only Christians, but also pagans; not only orthodox, but members of all the heretical sects that existed in the city. This was not done at random, but after a very carefully consideration and undoubtedly the emperor was behind the process. The latter conclusion opens another possibility for studying the phenomenon which occurred in the late 4th c. of the massive (on a Thracian scale) construction of *martyria* and promotion of the cult of the relics. Of importance for this study is the aforementioned *Passio SS. Severi, Memnonis et aliorum*. Despite the uncertainty of who exactly the conch martyrium was dedicated to here – the 38 martyrs or St. Sever, the *Passio* seems to me to be emphasizing one particular fact – it was exactly in this place that the pagan centurion Memnon was persuaded to accept Christianity, viz. near '*ἐπ᾽ τὴν ἀνατολικὴν πύλην τῆς πόλεως*'. Despite the skepticism shown regarding the historicity of this Passio it should not be neglected since it provides some other useful information for at least some places in Thrace which were visited by the martyrs while travelling within the province before reaching Byzie. When studying the *Passio* one gains the impression that it is stressed on the importance of this place; it is not mentioned where the 38 martyrs gained their martyrdom, but the place where a pagan was convinced to accept Christianity. If this observation is correct, the construction of the 'Eastern gate' complex may be regarded as a *terminus post quem* for the composition of the *Passio*. As mentioned above, the complex as such was defined in the time of Theodosius I. Therefore, I am inclined to assume that the completion of this *Passio* was made at this time at latest and is a part of the imperial propaganda against heresies, but also pagans. The martyrs gained their martyrdom in the time of Great Persecutions, i. e. before the time of Arrius, and may be useful for his purpose. The particular political situation of the province with the just-subsiding Gothic wars was in a favour of this – each city needed divine protection and the more martyrs and saints, the better protection they might receive. The construction of the basilica near by, later expanded into a complex interpreted as a monastery, shows the popularity of this cult among the local Christian community. It shows also the great size of that community, but it also may have attracted some pagans too who also suffered. The salvation and protection offered was equal to all who attended the religious ceremonies which took place in or near the martyrium. It is worth mentioning that with its dimensions the martyrium was without doubt an imperial initiative.

If such interpretation is acceptable, it may reveals the imperial initiative in the religious sphere in Thrace. The remaining examples do not contradict such a theory, but on the contrary they confirm it in a way. For example, it is notable that such *Passiones* are known mostly for places that were closely connected with the Arianism such as *Marcianopolis*, *Odessos*, *Augusta Traiana*, but not 'orthodox' places such as *Serdica* etc. It is not possible however to mark this as a rule, but just a possibility.

Moreover, the completion of two new Christian sacred sites in *Philippopolis* which are linked by a huge street allowed some litanies and stational liturgy processions to be practiced, at the one end it started from the place where the main martyrium of the city was apparently located; this undoubtedly allowed for some processions closely linked with celebration of the cult of main city martyr (martyrs?) which led to the main basilica in the city. The importance of these processions is clearly visible from the imposing and well decorated street between the two places that served to gather the Christians, but also non-Christians. The similarity between this and the ancient polis procession which united the citizens appears, but in this case it strengthens the Christian community, and also the whole civic community under the guidance of the Christian church. It is not by chance that at the other end of the street was located the Episcopal basilica whose bishop claimed this guiding role.

The institution of such processions is not so far attested in Thrace, but this is most probably due to the degree of the preservation of the historical narratives, and the argument *ex silentio* cannot apply here.

The model/practice presented on the basis of the data from *Philippopolis* is not unique and characteristic for that city only. Similar phenomena are to be found also in Constantinople, and were set up by the time of Theodosius I by the emperor. The processions started from the imperial palace and through the main street Mese advanced either to the Church of the Holy Apostles or the emperor's triumphal arch which was later turned into *Porta Aurea*, which is equivalent to the *porta triumphalis,* and then to the suburb Dripia where the martyrium of St. Toma was located. The narratives suggest imperial initiative or at least support, as members of the imperial family including the emperor himself may have taken part in some of them. One such is the the procession in 398 AD with the arrival and translation of the relics of the martyr Phocas from Pontus while the other strated at the Great Church and alongside the sea through the triumphal arc and *via Egnatia* reached the martyrium in Dripia where the relics of St. Thomas were set up[112]. The similarities between this example and the possible one in *Philippopolis* are beyond any doubt. In both places relics were transported from one sacred place to another through the main street, gate and triumphal arch. The similarity is more striking with the transformation of the triumphal arch into a *porta triumphalis* located on the most important roads. In Constantinople it was on via Egnatia, i. e. on the road coming from Rome, while in *Philippopolis* it was on *via Diagonalis*, i. e. on the road coming from Constantinople. Both gates were transformed in the time of Theodosius and used with the same purpose – imperial adventus and stational liturgy precessions[113]. The interweaving of imperial with Christian is clearly evident in Constantinople as well as *Philippopolis* where as mentioned above the imperial *adventus* took place in a Christian sacred place.

The extension of the model advanced in Constantinople also to the provinces or at least those located in its hinterland should not be surprising. It is most logical and may open a way of studying the problems under consideration here, especially in

[112] John. Chrys. PG 63: 469.

[113] This problem is discussed in I. TOPALILOV, *The importance of the so-called 'Eastern Gate' complex for the Christians and Christianity in LA Philippopolis* cit.

Thrace, but also in the Eastern Balkans and Bithynia-Pontus where the evidence is scanty. Naturally, it should not be assumed that the model was followed strictly in the provinces, but the main idea was based on that what happened in the capital. To my mind it is the only way to study and explain some of the phenomena and specifics in Thrace, but also in other places. As mentioned above, similar cases were found in *Serdica*, *Augusta Traiana*, *Parthicopolis*, and probably *Diocletianopolis*. It is just a matter of time and study before other such examples will appear in the northern part of the Balkan peninsula, i. e. in the vicinity of Constantinople and Thessalonica. The complex study of the archaeological, epigraphical, and historical evidence known up to now reveals that in Thrace and probably in the other provinces too, the religious policy of Theodosius I is marked by its diplomacy, consistency, clear definition and avoidance of direct conflicts between Christians and Pagans. The stress on some points of this policy, however, in the city and country-side led to the beginning of significant change of the picture in Thrace. The new approach which was in contrast to that of his predecessors and especially Valens led at first to dramatic changes in the big urban centers where the 'Christian' city appeared. Unlike the previous cities, the core of the new city was not concentrated on the traditional places such as the agora, but the Christian basilicas and *martyria*. Thrace entered the Early Byzantine period.

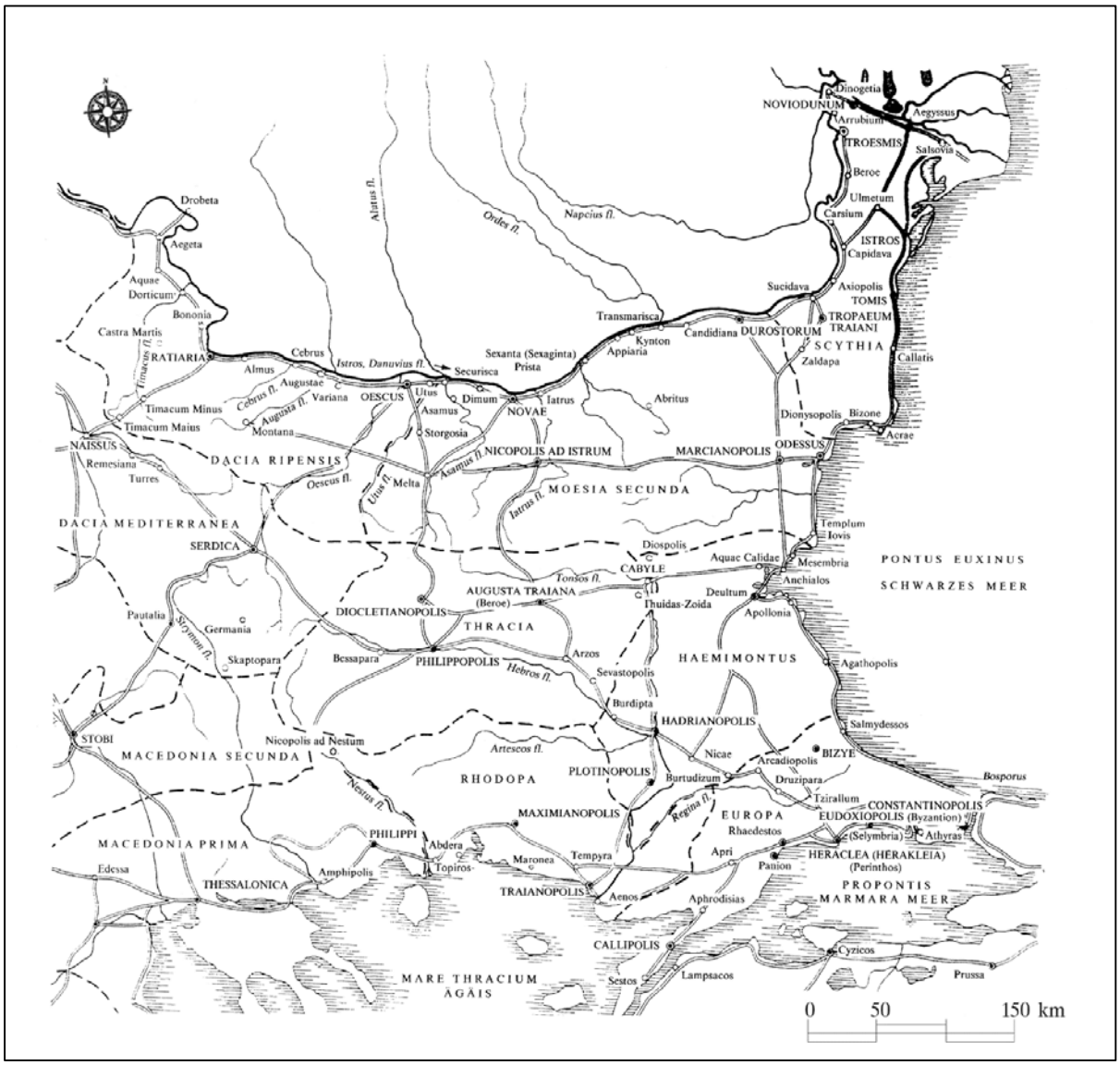

Fig. 1 – Late Antique Thrace

(after *Thracian, Greek, Roman and Medieval cities, Residences and Forthresses in Bulgaria*, ed. by R. Ivanov, Sofia 2015, fig. 2).

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

Persistenze pagane a Siracusa in età tardoantica

GIANCARLO GERMANÀ BOZZA
Accademia di Belle Arti di Napoli
giancarlo.germana@gmail.com

ABSTRACT
The final statement of the Christian religion in Syracuse saw some persistence of pagan cults. The significant attachment to some deity, particularly Artemis and Demeter, necessitated their assimilation to the devotion of the patron martyr Lucia, which from a point of view iconographic retained several references to pagan gods. The archaeological investigations of the last decades have shown the existence of topography of the plant urban cults. This clear separation is maintained until the progressive depopulation of the city at the end of Late Antiquity.

KEYWORDS
Catacombs/Isis/Syracuse

INTRODUZIONE

Nel IV secolo i riti pagani si erano ridotti ad un insieme di cerimonie di facciata di cui non si capiva più l'autentico significato, come i sacrifici a Castore e Polluce[1]. Molto diffuso era anche il culto delle personificazioni, come *Quies*[2]. Nella cappella dinastica di Alessandro Severo erano raffigurati Apollonio di Tiana, Cristo, Abramo ed Orfeo (*SHA* 29, 2). Nel *Codex Theodosianus* si può osservare ancora il tentativo di imporre la conservazione dei monumenti antichi e l'uso di celebrare le festività pagane ancora care al popolo con la sola accortezza che non avessero alcun valore religioso[3]. Nel 399 un editto da Ravenna ordinava il rispetto dei templi[4], in netta contrapposizione con un altro da Damasco che ne ingiungeva l'immediata demolizione. Nel corso del IV secolo, comunque, la contrapposizione tra i seguaci dei culti pagani ed i loro persecutori cristiani si fece sempre più violenta evidenziando come i primi fossero ancora legati tenacemente alle cerimonie che ricordavano le passate glorie di Roma, ai riti agricolo stagionali ed alle consuetudini famigliari.

La definitiva affermazione della religione cristiana a Siracusa vide una certa persistenza dei culti pagani. Il notevole attaccamento ad alcune divinità, in particolare alle poliadi Artemide e Demetra, rese necessaria una loro assimilazione alla devozione patronale della martire Lucia, la quale da un punto di vista iconografico e cultuale conservò diversi riferimenti alle divinità pagane. L'affermazione del culto cristiano richiese anche la trasformazione in chiesa del tempio di Athena, che ancora in età tardoantica doveva avere un ruolo centrale nella vita religiosa della città.

Una soluzione analoga fu adottata molto probabilmente per il più antico tempio di Apollo. Anche altri luoghi di culto subirono questa trasformazione, emblematico è il caso del santuario delle Muse, collocato nella terrazza soprastante il teatro, dove nel V secolo d.C. la presenza di grotte naturali favorì la nascita un complesso catacombale

[1] Amm. Marc., 19, 10, 4.
[2] Amm. Marc., 19, 11, 6.
[3] Cod. Theod., XVI 10, 17.
[4] Cod. Theod., XVI 10, 15.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 123-139 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

che pose fine al culto pagano. L'edifico teatrale, tuttavia, era ancora in uso come testimonia l'iscrizione di Nerazio Palmato che riporta la notizia di un ultimo intervento di restauro avvenuto tra il IV ed il V secolo d.C.

Le indagini archeologiche degli ultimi decenni hanno evidenziato l'esistenza di una topografia dei culti nell'impianto urbano. Nell'area ad ovest del torrente S. Giorgio si trovavano i santuari pagani, mentre ad est si trovavano luoghi di culto, in particolare ipogei e catacombe, dedicati ai culti che andavano diffondendosi in età tardoantica. Oltre ad un santuario cristiano, è stato individuato un mitreo e sono state rinvenute delle testimonianza del culto di Iside. Questa netta separazione si conservò fino al progressivo spopolamento della città tra la fine della tardoantichità ed il primo medioevo. Proprio nelle catacombe di Santa Lucia, che in parte riutilizzarono delle officine di vasai, è stato osservata da Santi Luigi Agnello una coesistenza di cristiani e pagani. Il quadro d'insieme permette di vedere come a Siracusa durante l'età tardoantica coesistessero diversi culti e che la progressiva affermazione del cristianesimo non comportò la soppressione delle altre religioni ma anzi favorì una convivenza piuttosto pacifica che portò alla frequentazione di santuari e luoghi di culto sparsi in tutto il tessuto urbano.

Tra la tardoantichità e l'altomedioevo la comunità cristiana tendeva a minimizzare l'importanza del luogo di culto, come anche quella della sepoltura, per dare maggiore risalto agli aspetti spirituali. Solo da IX secolo d.C. si assistette ad un progressivo aumento del valore del luogo di culto, che nel secolo precedente aveva visto la definizione del rituale di dedicazione. Dall'XI secolo l'affermazione del valore dell'edificio cultuale sarà definitiva soprattutto in seguito alla proclamazione pontificale della presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche[5].

Il rituale della dedicazione di un edificio cultuale sosteneva che non era circondato dal mondo profano, ma piuttosto era avvolto da una certa sacralità definita già al momento della sua fondazione. Il rito della dedicazione definiva lo spazio sacro mediante il *circuitus* compiuto dal vescovo per circa trenta passi intorno all'edificio. L'ingresso in una chiesa non segnava, quindi, il passaggio da uno spazio profano ad un luogo consacrato. In ogni caso, dalle chiese circondate da edifici urbani alle abazie attorniate da ambienti monastici o alle chiese parrocchiali cinte dalle sepolture, il limite del mondo profano era fissato prima dei muri dell'edificio cultuale[6].

Pitture pagane nelle catacombe di Santa Lucia

Nelle catacombe siracusane si può osservare che l'iconografia cristiana riprende spesso motivi e temi funerari pagani con la sola aggiunta di cristogrammi e di alcune scene che rientrano più marcatamente nell'ambito cristiano. Questo fenomeno, allo stato attuale, si presenta più rigorosamente praticato in questa città rispetto ad altri centri della Sicilia. La maggior parte dei motivi iconografici pagani hanno un carattere neutro e si possono inserire in un repertorio standardizzato[7].

[5] D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris 2006.

[6] J. Baschet, *L'iconografia medievale*, trad. it., Milano 2014, p. 47.

[7] A. Ahlqvist, *Pitture e mosaici nei cimiteri paleocristiani di Siracusa. Corpus Iconographicum*, Venezia 1995, pp. 77-78.

Nella topografia dell'antica Siracusa, nel settore corrispondente all'odierna Piazza S. Lucia era ubicato un importante punto di raccordo urbanistico fra i quartieri della città. In particolare in esso confluivano, con ogni probabilità, le vie di collegamento con Ortigia, Acradina e Tyche. Qui l'abitato urbano era delimitato, ad est, dal corso del torrente Syrakò, il cui tracciato antico corrisponde grosso modo a quello dell'attuale canale S. Giorgio. Ad oriente di tale corso fluviale è documentata l'esistenza di un sobborgo della città antica che si data dal IV secolo a.C. e che si ritiene essere stato il quartiere dei vasai. Indagini di scavo effettuate a più riprese dalla Soprintendenza di Siracusa negli ultimi decenni hanno confermato, sotto l'attuale livello stradale, l'esistenza, immediatamente a sud-ovest di Piazza S. Lucia, di resti di età ellenistica, da riferire ad un complesso per l'approvvigionamento idrico. Essi si inquadrano nella destinazione d'uso che dello stesso complesso è stata proposta.

Tra il I secolo a.C. ed il I secolo d.C., in seguito alla guerra civile tra Augusto e Sesto Pompeo, si verificò un progressivo restringimento dell'area abitata di Siracusa, tanto che lo storico Strabone afferma che la città si presentava semidistrutta e quasi abbandonata. Ad Augusto si deve la deduzione di una colonia, che però si concentrò nella sola Acradina. In effetti, fin qui, non sono emersi ad est del S. Giorgio resti di età augustea. Pertanto, dopo una probabile fase di abbandono, la zona in esame fu utilizzata quale area cimiteriale, il cui primo impianto, in base ai dati disponili, risalirebbe alla prima e media età imperiale. Al III secolo d.C. sembra datarsi, invece, la prima fase delle Catacombe di S. Lucia.

Gli scavi condotti fra il 1952 ed il 1953 presso le Catacombe di S. Lucia riportarono alla luce una serie di affreschi, che dovevano appartenere ad un sacello pagano, individuato nella regione C del complesso catacombale (tav. I, fig. 1). Dalla descrizione dello scavo si apprende che, al momento del rinvenimento, l'ambiente del sacello era parzialmente ricolmo di materiale alluvionale. Ad esso si accedeva tramite un piccolo passaggio di m. 1,70 × 0,70.

In un primo momento la presenza di affreschi sulla parete di fondo fece pensare ad un oratorio bizantino, ma, dopo lo sgombero del materiale alluvionale, apparve subito chiaro che si trattava di un luogo di culto pagano, riutilizzato quale sepolcreto in età cristiana[8]. Da Santi Luigi Agnello apprendiamo che il sacello presentava una pianta di forma trapezoidale, con i lati maggiori convergenti verso nord, rispettivamente di m. 5,45 e 6,50. Un avancorpo a pianta rettangolare, di m. 2,30 × 1,

[8] P. ORSI, *La catacomba di S. Lucia. Esplorazioni negli anni 1916-1919*, in «NSA», 15 (1918), pp. 270-285; IDEM, *Oratorio trogloditico con pitture bizantine a S. Lucia di Siracusa*, in «DPAA», 15 (1921), pp. 65-94, poi in IDEM, *Sicilia bizantina*, cur. G. Agnello, Tivoli 1942, pp. 75-98; S.L. AGNELLO, *Recenti esplorazioni nelle catacombe siracusane di S. Lucia*, I, in «RAC», 30 (1954), pp. 7-60; IDEM, *Recenti esplorazioni nelle catacombe siracusane di S. Lucia*, II, in «RAC», 31 (1955), pp. 7-50; IDEM, *Paganesimo e cristianesimo nelle catacombe di S. Lucia a Siracusa*, in Actes du V Congrès international d'Archeologie Chrétienne (Aix-en-Provence, 13-19 Septembre 1954), Città del Vaticano 1957, pp. 235-243; G. AGNELLO, *Un sacello pagano con affreschi nella catacomba di Santa Lucia a Siracusa*, in «Palladio», 13 (1963), pp. 8-16; M. SGARLATA, G. SALVO, *La Catacomba di Santa Lucia e l'Oratorio dei Quaranta Martiri*, Siracusa 2006; M. SGARLATA, *La catacomba di S. Lucia a Siracusa: origini e trasformazioni*, in *La cristianizzazione in Italia tra Tardoantico e Altomedioevo*. Atti del IX Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Agrigento, 20-25 novembre 2004), cur. R.M. Bonacasa Carra, E. Vitale, Palermo 2007, II, pp. 1565-1588; EADEM, *Dieci anni di attività dell'Ispettorato per le Catacombe della Sicilia Orientale*, in «RAC», 83 (2007), pp. 61-98.

tagliato direttamente in roccia, si innestava al centro della parete sud, mentre le nicchie affrescate si trovano di fronte all'ingresso. Al momento dello scavo la volta del sacello si presentava piana, mentre l'unica porta di accesso era quella grande ricavata lungo la parete nord, presso l'angolo occidentale. Lo scavo, oltre a rimuovere lo strato di deposito alluvionale, accertò l'esistenza di vari strati sopra il piano originario.

Quando i cristiani trasformarono il sacello in sepolcreto, includendolo nel complesso catacombale, esso fu parzialmente interrato. L'interro risultava per un'altezza di circa m. 1,50 sul piano originario di calpestio dell'ipogeo, mentre una parte del monumento rimaneva a vista per un'altezza di m. 2,60. Risultava evidente che la terra era scivolata dalla zona nord, sulla quale si apriva la porta. In età cristiana non ci si preoccupò di livellare il nuovo piano di calpestio: i loculi inferiori scavati nelle pareti, infatti, seguono l'inclinazione che ha lasciato tracce visibili nelle pareti stesse. Fortunatamente lo scavo dei loculi sepolcrali di età cristiana non interessò l'avancorpo del sacello, per cui gli affreschi si conservarono ad eccezione di brevi tratti, probabilmente non a caso corrispondenti alle teste ed alle parti sessuali andati distrutti.

Il sepolcreto cristiano fu organizzato in sette loculi, isolati o a pile, ricavati sulla parete est. Questi, al momento dello scavo, erano tutti integri, ad eccezione di un ottavo, ubicato presso lo stipite sinistro dell'ingresso, che risultò rimaneggiato. Lungo la parete sud, a sinistra dell'avancorpo, furono individuati tre loculi di adulti ed uno di bambino; a destra ne furono individuati altri tre di adulto. Sulla parete ovest sono scavati altri due loculi ed altri non finiti. I loculi chiusi avevano un rivestimento di lastroni in laterizio e recavano tracce di intonaco.

Il sacello è stato messo in relazione con un luogo di culto, che sarebbe sorto in dipendenza di una fornace, ubicata al di sopra di esso, di cui si è individuato un crollo. Si tratterebbe di un piccolo santuario sorto per iniziativa degli schiavi che lavoravano nella fornace fra la fine del III ed il I secolo d.C. L'attività di quest'ultima è documentata fino al I secolo d.C. dal rinvenimento di ceramiche e, in particolare, dalle lucerne dei tipi Brooner XX-XXV. In base ai dati di scavo, le ultime fasi di frequentazione del sacello pagano si datano al I secolo d.C. La fase di impianto dell'ipogeo ha invece come *terminus ante quem* la datazione delle pitture, che qui si propone sulla scorta dell'analisi stilistica.

L'avancorpo della parete di fondo è affrescato con pitture dal cromatismo acceso. Sulla fronte, all'interno della nicchia superiore, è raffigurato un *naiskos* con colonne ioniche e frontone triangolare (tav. II, fig. 2). Su di esso si trovano festoni e due aquile con corone, mentre all'esterno del *naiskos* sono raffigurati un'anfora ed un altare a corna. Sullo sfondo del *naiskos* si trova una figura con tunica. Nella parte centrale è raffigurata una scena con cinque figure danzanti alla presenza di un personaggio seduto (tav. II, fig. 3). Nella nicchia inferiore è raffigurata una figura paludata, seduta. Sul lato est, è raffigurato Zeus *Peloros* stante, con il piede destro sulla prua di una nave, con la folgore nella mano sinistra e, probabilmente, l'aplustre nella destra protesa in avanti. Il dio è raffigurato su un tratto di cinta muraria delimitato ai due lati da due torri, sotto il quale, a sinistra, si vede, sdraiato su una chiatta, *Poseidon Porthmios*. Sul lato ovest, all'interno di un'altra nicchia decorata con festoni, è raffigurato un personaggio maschile avvolto in un mantello.

Altre testimonianze di età pagana sono state individuate nella regione D, ancora parzialmente esplorata, dove sembra potersi riconoscere un antico ipogeo ad

incinerazione, presumibilmente di età ellenistico-romana, comunque di epoca precedente al sistema catacombale. Gli affreschi del sacello costituiscono un documento di notevole importanza vista l'esiguità delle nostre conoscenze sulla pittura siciliana in età ellenistica e romana. Dalle fonti letterarie si apprende che Siracusa doveva essere un centro importante per questo genere di produzione artistica. Cicerone, infatti, ricorda come all'interno del tempio di Athena fossero conservati un quadro di una battaglia di Agatocle e ben ventisette quadri di tiranni sicelioti. Anche Plinio ricorda un quadro in cui il siracusano Mentore estrae una spina dalla zampa di un leone. La grande nave fatta realizzare da Ierone II, su progetto dell'architetto navale Archia di Corinto, con la sovrintendenza di Archimede, doveva essere decorata da pitture, come si legge nella descrizione di Ateneo, il quale sintetizza una trattazione di Moschione.

Il tipo della tomba con prospetto ad edicola, raffigurato negli affreschi in esame, si può ricondurre al periodo ellenistico. A Siracusa, questa tipologia trova un preciso confronto nella cosiddetta "Tomba di Archimede", un monumento con prospetto ad edicola tagliato nella roccia e con due colonne e frontone, che sembra potersi datare ad un periodo compreso tra la metà del III e la metà del II secolo a.C.

Per trovare un confronto con la raffigurazione di un prospetto ad edicola in una pittura nella Sicilia di età ellenistico-romana dobbiamo spostarci a Lilibeo. Da qui proviene una serie di piccole edicole, risalenti all'età tardo-repubblicana, nelle quali si può osservare una riproduzione in miniatura della tipologia attestata nella cosiddetta "Tomba di Archimede". Si tratta di *naiskoi in antis* con due colonne sulla fronte, per lo più muniti di base, in alcuni casi completati con un fregio, anch'esso dorico, ed un frontone. In essi si trova una ricca decorazione dipinta sulle colonne, sul basamento e sul frontone, completata da vari simboli (caduceo, simbolo di Tanit). Sul fondo delle nicchie sono raffigurati, nella maggior parte dei casi, scene di banchetto, con un personaggio sdraiato, generalmente maschile, ed uno in piedi, in genere femminile. Accanto ai personaggi, indicati con nomi, in greco o in latino, sono raffigurati degli oggetti da toletta o di uso quotidiano.

La ricca decorazione accessoria delle pitture del sacello di Siracusa trova confronti negli affreschi delle edicole di Lilibeo. In particolare, il motivo dei festoni, che nelle stele di Lilibeo si trova ai lati del sacello, trova un confronto con i festoni siracusani raffigurati nelle parti superiori e laterali delle edicole (tav. III, fig. 4).

Queste rappresentazioni di un piccolo *naiskos* prostilo *in antis*, per quanto riguarda Lilibeo, possono farsi derivare da edifici templari greci. Le colonne, che generalmente sono di ordine dorico, si staccano dal blocco parallelepipedo solo nella parte superiore per formare due piccole finestre laterali che danno la forma *in antis* al sacello. Nelle edicole di Lilibeo, inoltre, sia la base sia la parte superiore del fusto della colonna fanno corpo unico con un alto gradino sul quale si apre una cella rettangolare, in cui si trova la scena figurata dipinta. Le colonne sono, in alcuni casi, prive di scanalature, con una base ionica, con un capitello sempre di ordine dorico, in cui l'echino e l'abaco sono resi in maniera sommaria e su cui si imposta la trabeazione. Quest'ultima può essere sia dorica sia ionico-attica. Nel frontone, con *geison* aggettante, si trovano gli emblemi punici (crescente lunare, disco solare). Questa tipologia di tempietto su alto podio è stata confrontata da Bacchielli con quella di alcune tombe monumentali ellenistiche e, in particolare, con

quella dell'edicola di Kallithea, datata alla fine del IV secolo a.C.[9]. La tipologia del sacello sarebbe giunta a Lilibeo attraverso la mediazione di Cartagine. In realtà nella metropoli africana sono documentate testimonianze della tipologia del *naiskos* distilo databili alla fase di piena ellenizzazione. Altre documentazioni archeologiche di questo tipo provengono dal resto dell'Africa settentrionale punica, come ha evidenziato Lézine. Centro irradiatore sarebbe stata la città di Alessandria d'Egitto, che aveva stretti rapporti commerciali sia con Cartagine sia con gli altri centri punici del Mediterraneo, come Lilibeo.

Un'altra interpretazione sullo schema del tempietto prostilo *in antis* ci viene dalla Bisi, che ipotizza una riproduzione del sacello di Zeus *Meilichios* edificato dai Punici a Selinunte dopo la presa della città avvenuta nel 409 a.C. in edicole votive e funerarie tridimensionali di età punico-ellenistica a Sabratha ed a Thuburbo Majus. Secondo una terza ipotesi, invece, i modelli architettonici del *naiskos* sarebbero giunti a Lilibeo dall'ambiente italiota e, per l'esattezza dalla ceramica e dalla pittura funeraria apule.

Per quanto riguarda la cronologia dei *naiskoi* di Lilibeo, quelli più antichi sembrano risalire alla fine del III secolo a.C. (necropoli di via del Fante a Marsala). Gli studi effettuati dalla Bisi individuano due fasi nella produzione delle edicole: la prima, più breve, ha inizio alla fine del III secolo a.C., la seconda si colloca nel II secolo a.C. La presenza di un maggior numero di nomi in greco ha fatto pensare, inoltre, ad una cronologia anteriore alla piena romanizzazione della Sicilia occidentale.

Lo stile delle pitture si può ricollegare a modelli ellenistici, banalizzati ed impoveriti, molto vicini alle pitture dei larari di Delo e ad alcuni esempi di pittura tardo-repubblicana di Roma e di Pompei. Alcune stele funerarie di Demetriade, in Tessaglia, presentano una decorazione pittorica stilisticamente superiore, anche se le condizioni in cui ci sono pervenute non sono delle migliori. La tecnica applicata in queste stele, l'encausto, rendeva possibile la resa della sfumatura dei toni, che oggi sfugge completamente, rimanendo visibile solo il disegno preparatorio che guidava il pittore nell'applicazione delle tinte e nella sovrapposizione delle cere colorate. Nella stele di Demetrio, figlio di Olimpo, sono raffigurati due personaggi resi di profilo secondo uno stile che permette una datazione al III secolo a.C. Nella stele funeraria di Hediste, la scena figurata si trova all'interno di un sacello prostilo *in antis*. In essa si vede Hediste distesa sul letto in primo piano, una donna con un bambino in braccio dietro una parete divisoria e una terza figura femminile in parte nascosta sullo sfondo. In questa scena si può cogliere la narrazione di una vicenda abbastanza comune nel mondo antico: la giovane Hediste è morta di parto. Anche in questo caso lo stile con cui sono resi i personaggi e l'arredamento della casa suggerisce una cronologia databile al III secolo a.C. Un altro confronto per queste pitture con alcune porte di loculo dipinte di Hadra e con le nicchie sormontate da frontoncino nella necropoli di Sciatbi ci viene suggerito da Bonacasa.

In età ellenistica, il *naiskos* che riproduce un piccolo tempio *in antis* o prostilo è abbastanza diffuso. Predominano, in particolare, quelli *in antis* con due colonne sulla fronte. Da più studiosi è già stato messo in evidenza come ai grandi templi dell'età arcaica e classica seguirono, in età ellenistica, edifici più piccoli. In uno studio

[9] L. BACCHIELLI, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma 1993.

sull'architettura ellenistica, Lauter ha messo in evidenza come il tipo del tempio (*oikos*) *in antis* era già noto in età arcaica, ma ebbe una continuità fino all'età ellenistica[10]. L'elemento nuovo è, invece, costituito dal fatto che si ricorresse a questa tipologia anche per i culti principali. Si può osservare, anzi, che in molte città ellenistiche si rinunciò alla grande struttura templare per sacelli più piccoli, i quali, il più delle volte, dovevano apparire come i *thesauroi* che prima si dedicavano presso i grandi santuari, se non addirittura più piccoli. Esemplificativi di questo utilizzo, per Lauter, sono i piccoli templi che, nel III secolo a.C., si allineavano a Dodona in maniera non molto diversa dai *thesauroi* di VI-V secolo a.C. ad Olimpia.

In Sicilia, durante l'età ellenistica, l'architettura templare non sembra più monumentale di quanto lo sia in Grecia ed in Asia Minore. Nell'isola si trovano, invece, nuove tipologie architettoniche monumentali (altare di Zeus Eleuterio a Siracusa al tempo di Ierone II), alle quali non corrispondono analoghi edifici templari.

Nel corso del III secolo a.C., come ha messo in evidenza Dunand, si assiste ad una ripresa delle attività religiose pubbliche[11]. Questo fenomeno si può mettere in relazione con alcuni avvenimenti importanti della vita sociale e politica della città, che dovettero comportare l'edificazione o la riedificazione di templi, la consacrazione di statue cultuali e l'organizzazione di particolari feste religiose. Tutte queste attività, che venivano registrate scrupolosamente dai magistrati addetti al "tesoro" del tempio, si rifacevano a riti più antichi e manifestavano l'intenzione della città di ricollegarsi alle loro tradizioni religiose.

Proprio nel III secolo a.C. si può assistere ad una ripresa di tutte le cerimonie sacre, sia che fossero legate all'ambito di una sola città, sia che fossero inserite in una dimensione più ampia. In particolare, possiamo ricordare che, in occasione del sinecismo delle città dell'isola di Micono, avvenuto verso il 200 a.C., fu stabilito un calendario cultuale, nel quale figura una serie di nuovi sacrifici. In questo importante documento, che si è conservato limitatamente alla parte relativa a quattro mesi dell'anno, si possono leggere tredici nuovi sacrifici e le celebrazioni delle divinità tradizionali (Apollo, Poseidone, Demetra e Core, Zeus e Dioniso).

Ad alcuni riti religiosi specifici si potrebbero ricollegare i personaggi raffigurati nelle pitture del sacello. Le figure rappresentate nelle nicchie superiore ed inferiore della parete di fondo indossano vesti bianche che potrebbero trovare un preciso riscontro nella descrizione di un sacerdote fatta da Plutarco, che ricorda come per lui non era lecito "toccare ferro né indossare altra veste se non bianca". La proibizione di toccare ferro si riferiva evidentemente al divieto di portare armi, altrettanto chiaro è l'obbligo di portare vesti bianche come prerogativa dello stato sacerdotale. Il passo di Plutarco si riferisce all'arconte di Platea, a cui erano affidati i riti commemorativi della celebre battaglia vinta dai Greci sui Persiani, che ancora venivano celebrati in età romana.

All'interno di un *naiskos*, nella parte centrale della cella di fondo, sono anche raffigurati cinque figure danzanti alla presenza di un personaggio seduto. Quest'ultima

[10] H. LAUTER, *L'architettura dell'Ellenismo*, Milano 1999.

[11] F. DUNAND, *Sincretismi e forme della vita religiosa*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, cur. S. Settis, III, 2, Torino 1998, p. 341 sgg.

rappresentazione viene interpretata da Bonacasa[12] quale scena dionisiaca ma si potrebbe ipotizzare anche una scena di culto isiaco in base alla descrizione del *Navigium Isis* fatta da Apuleio nelle Metamorfosi[13]. Nella scena, infatti, si può osservare che i personaggi presentano varie posizioni e alcuni di essi portano dei bastoni che ricordano le "canne di varia lunghezza con vischio e ami" ricordate da Apuleio. Significativa, inoltre, è la descrizione degli iniziati al culto, uomini, e donne, nonché dei sacerdoti tutti vestiti di candido lino che potrebbe trovare un preciso riscontro nelle figure degli altri affreschi del sacello pagano di Siracusa. Nella descrizione del corteo isiaco di Apuleio questi sacerdoti recano degli oggetti votivi: una lucerna a forma di barca, alcuni altari, un ramo di palma finemente lavorato in oro e il caduceo di Mercurio, una mano sinistra aperta, simbolo della giustizia. Insieme a quest'ultima veniva portato anche un "vaso d'oro, rotondo come una mammella, dal quale libava latte, un quinto recava un setaccio d'oro colmo di rametti anch'essi d'oro e un altro un'anfora". Anche questi elementi, soprattutto il vaso, si possono individuare nell'affresco confermando l'ipotesi della rappresentazione di un rito isiaco (tav. II, fig. 3).

Nel pavimento del sacello dovevano esserci alcune fossette votive, andate distrutte dallo scavo di alcune fosse terragne nelle successive trasformazioni della catacomba cristiana. All'interno di due fossette non toccate da questi interventi sono state rinvenute delle offerte votive di notevole interesse. Oltre ad alcuni vasetti a vernice nera furono rinvenute alcune statuette fittili che in un primo momento furono identificate con "idoletti nudi dalla testa scimmiesca, in atteggiamento di riposo o di danza". In queste statuette possiamo vedere la rappresentazione di danzatori o offerenti simili a quelli rappresentati nell'affresco.

Lo schema della scena può trovare un importante confronto nell'ipogeo di Crispia Salvia nella necropoli di Lilibeo. L'area sepolcrale, originariamente punica, fu utilizzata fino alla tarda età imperiale da pagani, ebrei e cristiani. La camera funeraria, così denominata per il rinvenimento di una lastra fittile con incisa la dedica di *Iulius Demetrius* alla moglie Crispia Salvia, presenta una pianta di forma trapezoidale che ricorda quella del sacello pagano di Siracusa. Lungo le pareti sono scavate sei deposizioni, due delle quali ad arcosolio e le rimanenti in casse rettangolari entro nicchie scavate nelle pareti. Davanti a ciascuna delle quattro nicchie si trova una cavità circolare che originariamente doveva ospitare delle olle di forma globulare ed erano chiuse da un coperchio fittile. Al centro dell'ambiente un blocco di calcarenite doveva costituire una piccola ara. Le pareti dell'ipogeo sono affrescate su un fondo bianco tendente all'azzurro, mentre la zoccolatura perimetrale è dipinta in rosso.

L'affresco che presenta notevoli somiglianze con quello del sacello di Siracusa si trova sulla parete orientale dell'ipogeo e presenta un corteo di cinque danzatori che si dirigono verso destra dove si trova una figura femminile, rappresentata di profilo, seduta su una sedia con spalliera alta e con i piedi poggiati su un suppedaneo (tav. III, fig. 5). La donna porta i capelli raccolti dietro la nuca e suona un doppio flauto con un corno ricurvo applicato all'estremità di una delle due canne. I cinque danzatori si muovono a piedi nudi, ogni figura poggia le braccia sulle spalle di quella che la

[12] N. BONACASA, *L'Ellenismo e la tradizione ellenistica*, in *Sikanie*, cur. Giovanni Pugliese Carratelli *et alii*, Milano 1986, p. 337, figg. 405-406.

[13] Apul., XI, 8-11.

precede e reca in mano una corona o un fiore. Lo sfondo intorno alla scena è cosparso uniformemente di fiori rossi su steli in ocra o verde. Nella parete laterale della stessa nicchia sono raffigurate altre cinque figure maschili, tre delle quali sono sedute al centro e le altre due semisdraiate davanti ad una mensa. In questo caso appare evidente che i cinque personaggi stanno libando con coppe di vino rosso e una coppa si vede appoggiata su una *trapeza* a zampe leonine collocata al centro della scena.

Nel caso degli affreschi di Lilibeo è stato proposto di interpretare la presenza di strumenti musicali come espressione di un rito che legava il banchetto ad un momento rituale di tipo dionisiaco, culto attestato a Lilibeo tra la fine del III secolo a.C. ed il I secolo d.C. Il tema del banchetto funebre fu accolto nel repertorio iconografico cristiano attraverso il *refrigerium*, come testimoniano vari esempi. Possiamo ricordare gli affreschi del cimitero dei SS. Pietro e Marcellino a Roma, mentre nell'ipogeo Arangio a Siracusa è raffigurato il defunto banchettante assistito da due servi. Il corteo di danzatori dell'affresco di Lilibeo potrebbe, quindi, rappresentare questo momento cultuale in cui viene celebrata la memoria della defunta. In questo senso si possono interpretare i fiori sparsi uniformemente sullo sfondo, i quali potrebbero rappresentare delle rose usate come doni per i morti. Questo elemento decorativo si trova sul "pilastro di rose" della tomba degli *Haterii*[14], che si data al II secolo d.C., per alludere ad uno dei giorni più importanti per la commemorazione dei defunti. Oltre alle feste pubbliche per la commemorazione dei defunti, i *parentalia* e *ferialia* che si svolgevano tra il 13 ed il 21 febbraio, erano celebrate anche numerose feste di carattere privato nel giorno della morte o della sepoltura che corrispondeva al giorno natale del defunto. Tali feste potevano avere un carattere collettivo in occasione della festa delle viole (*violaria*) e soprattutto in quella delle rose (*rosalia*), entrate in uso in età imperiale tra i mesi di maggio e giugno. Durante queste celebrazioni si decoravano le tombe con fiori, si facevano varie libagioni (acqua, vino, latte, miele e sangue delle vittime sacrificali), mentre i parenti e gli amici del defunto compivano il banchetto rituale servendo anche al defunto una parte delle vivande sulla tomba[15].

Per la datazione degli affreschi di Crispia Salvia è stato ipotizzato il III secolo d.C. poiché l'ipogeo è stato datato al secolo precedente. Da un punto di vista stilistico, infatti, si può osservare una notevole stilizzazione delle figure e degli elementi decorativi, nonché la resa quasi frontale dei danzatori, tutte caratteristiche di questo periodo. Proprio nel III secolo d.C. a Lilibeo furono realizzate diverse opere pubbliche che seguirono la trasformazione della città da municipio a colonia, e i gentilizi *Salvius* e *Crispus*, come anche quello di *Iulius Demetrius*, si possono riferire a magistrati municipali di alto rango[16].

A sostegno dell'ipotesi di una scena dionisiaca si potrebbe vedere la presenza, accanto ai cinque danzatori che recherebbero un tirso in mano, di una sesta figura seduta in trono identificabile proprio con la divinità. I danzatori si muoverebbero

[14] Città del Vaticano, Musei Vaticani.

[15] P. ZANKER, B.C. EWALD, *Vivere con I miti. L'iconografia dei sarcofagi romani*, Torino 2008, pp. 33-34.

[16] M.R. CARRA, *Nota lilibetana – A proposito dei cimiteri tardo antichi in Marsala*, Città Del Vaticano 1998; IDEM, *Pagani e cristiani nei cimiteri tardo antichi della Sicilia, aspetti del rito funerario*, Palermo 2001; I. BALDASSARRE, A. PONTRANDOLFO, A. ROUVERET, M. SALVADORI, *Pittura romana*, Milano 2006, pp. 352-353.

intorno ad un tripode danzando e compiendo sacrifici direttamente alla presenza di Dioniso. L'iconografia di quest'ultimo, seduto in trono, è abbastanza comune già a partire dall'età ellenistica. Sul rovescio di un tetradramma in argento di Herakleia in Bitinia, datato al 289-281 a.C., il dio è raffigurato con un *himation* avvolto intorno alle gambe e seduto su una sedia con gambe tornite verso sinistra, dello stesso tipo di quella rappresentata nell'affresco delle catacombe di S. Lucia. Dioniso, raffigurato come un giovane, tiene nella mano sinistra il tirso e nella mano destra un'anfora. Si richiama, per il significato simbolico di questa ultima, la raffigurazione di un'anfora anche nei riquadri secondari delle pitture del sacello in esame.

Non mancano le raffigurazioni di Dioniso all'interno di una struttura architettonica. In questa sede possiamo riportare soltanto alcuni confronti, attraverso i quali, però, si può definire in maniera sufficientemente completa questa iconografia. Ricordiamo, innanzitutto, un rilievo proveniente da Glyphada e conservato presso il Museo Epigrafico di Atene (inv. 13262) e datato alla seconda metà del IV secolo a.C. In esso è raffigurato Dioniso giovane, seduto su una roccia e con un mantello sulle spalle e sulla gamba sinistra, il tirso retto nel braccio sinistro e un *kantharos* nel destro, rivolto verso un giovane satiro che incede verso di lui da sinistra. Ai lati della scena figurata si trovano due colonne doriche, le quali sostengono un architrave decorato con maschere teatrali.

Nel caso del cosiddetto *Naiskos Stathatos*, in oro, conservato presso il Museo Archeologico Nazionale di Atene, la scena figurata si trova all'interno di un'architettura corinzia decorata con medaglioni, teste a rilievo applicate ed elementi floreali. Qui è raffigurato il giovane dio stante, con un mantello allacciato sotto il collo, in atto di appoggiarsi con il braccio sinistro alle spalle di un satiro danzante, reso di profilo, mentre abbandona il kantharos, tenuto nella mano destra, su una pantera accosciata a lato. Quest'opera, attribuita ad un orafo attivo nella seconda metà del III secolo a.C., è stata interpretata in vari modi e presenta un'iconografia insolita, che per certi versi, come la resa del dio in un *naiskos*, si può accostare a quella dell'affresco delle catacombe di S. Lucia a Siracusa.

A Dioniso erano inoltre legate le processioni falliche, durante le quali si eseguivano danze, che costituivano la parte principale della festa. Nell'ambito di tali celebrazioni si univa all'aspetto sessuale quello funerario, costituito dall'evocazione del ritorno dei morti. Dioniso era, infatti, nello stesso tempo divinità caritatevole, portatrice di cibo e di ebbrezza, ma anche dio dell'ombra, capace di fare impazzire gli uomini. Per questo motivo, le celebrazioni iniziatiche ad esso legate, in alcuni casi, arrivarono a suscitare sospetti, fino a delle vere e proprie persecuzioni, come nel caso dei Baccanali del 186 a.C., a Roma. Il divieto delle celebrazioni bacchiche fu la precisa conseguenza del fatto che questi riti allontanavano i giovani delle famiglie aristocratiche da una vita civica attiva e che il suo culto aveva una propria esistenza e delle proprie regole che sfuggivano ad ogni forma di controllo. I seguaci di Dioniso prestavano un giuramento di fedeltà ed il loro numero era così elevato da sembrare "quasi un altro popolo". Si assistette, così, ad una sorta di "intolleranza" che per certi versi anticipava le persecuzioni nei confronti dei cristiani.

Meno complessa appare la lettura di un'altra scena presente negli affreschi del sacello pagano (tav. II, fig. 3). Secondo Caruso questa scena farebbe riferimento alla colossale statua di Zeus *Peloros* collocata presso Capo Peloro, all'estremità nord-occidentale della Sicilia, presso il punto più vicino all'Italia. In questa immagine

sarebbe rappresentata, quindi, l'unica testimonianza iconografica certa attualmente conosciuta della personificazione di uno stretto marittimo. La scena raffigura Capo Peloro visto dal mare. Nella parte centrale, su un basamento collocato tra due torri si vede la statua di Zeus, nudo e frontale, con il piede sinistro posto sulla prua rostrata di una nave. Il dio indossa un elmo, un balteo fissato in basso da un pomello e impugna una lunga asta, nel campo soprastante la figura si legge l'iscrizione *Zeus Peloros*. Ai piedi della fortificazione si vede un mare in cui nuotano delfini e la figura di Poseidone *Porthmos*, come si legge nella iscrizione, semisdraiato su uno scoglio o una imbarcazione, le gambe coperte da un mantello e un timone nella mano sinistra. La scomparsa della sua testa non permette di stabilire se il dio era raffigurato come giovane imberbe o già maturo, mentre il timone è un evidente attributo che si riferisce alla navigabilità del tratto di mare che separa la Sicilia dall'Italia[17].

La statua di Zeus *Peloros*, che, secondo le fonti, era collocata sullo Stretto a protezione dell'isola ci rimanda ad una tradizione simile riportata da Batone di Sinope, storico vissuto nel II secolo a.C., il quale dà notizia delle celebrazioni (*Peloria*) che si svolgevano in Tessaglia, dove un tempo si trovava un bacino lacustre creato da un sisma che aveva determinato la frattura della valle di Tempe ed il deflusso delle acque dall'intera regione[18]. Apollodoro di Atene, infatti, descrive una statua "magica" di divinità che si trovava in Sicilia al tempo della discesa dei Goti. La statua avrebbe fermato il passaggio di Alarico nell'isola, ma fu in seguito fatta abbattere da Galla Placidia. Olimpiodoro di Tebe narra come l'invasione della Sicilia da parte di Alarico fu fermata dai prodigi compiuti da una statua, innalzata a protezione dalle devastazioni causate dalle eruzioni dell'Etna e per impedire il passaggio dei barbari nell'isola[19]. Olimpiodoro narra anche che qualche tempo dopo la statua fu distrutta da un funzionario alle dipendenze di Galla Placidia e Costanzo con gravi danni per la Sicilia[20]. Nella *Descrizione della terra abitata* di Dionisio di Alessandria si trova un'altra notizia che potrebbe completare quanto sappiamo su questa statua. Il geografo greco vissuto al tempo di Adriano scrive nella sua opera che lo Stretto era "funesto, angusto, sinuoso, impraticabile, dove il mare, agitato, infuria attorno ai grandi scogli, diviso dall'asta Aonia dalle punte infinite (in riferimento al tridente di Poseidone)"[21]. Il culto di Poseidone con l'epiteto *Porthmios* è noto a Karpathos da un'iscrizione datata al II secolo a.C. In Sicilia il suo culto sarebbe stato introdotto, secondo Diodoro Siculo, da Orione, il quale innalzò un tempio di Poseidone presso Messana. Questo luogo di culto si doveva trovare su un promontorio chiamato da Solino *Mons Neptunius*.

In conclusione, gli affreschi del sacello pagano nelle catacombe di S. Lucia possono essere messi in relazione con la fornace situata al di sopra di esso. Non dobbiamo dimenticare, però, che nella regione D di queste stesse catacombe è stato individuato un ipogeo ad incinerazione. Non era insolito, infatti, che esistesse una

[17] F. CARUSO, s.v. *Porthmos*, in *LIMC*, Suppl. 1, 2009, p. 434.

[18] *FGrH* 268 F 5.

[19] *FGH* IV, p. 60, fgr. 15 Müller; di questo episodio parlano anche oltre ad altri storici come Prisco (fgr. 24 Müller), Giordane (*Get.* 30) ed Isidoro (*Goth.*, 275).

[20] D. SALVO, *La Sicilia e la Spagna nelle Storie di Paolo Orosio*, in, *Relaciones interculturales en el Mediterráneo antiguo: Sicilia e Iberia*, cur. P. Anello, J. Martínez Pinna, Málaga-Palermo 2008, pp. 233-243, e pp. 239-240.

[21] Dionisio di Alessandria, *Descrizione della Terra abitata*, vv. 473-476 (trad. E. Amato, Milano 2005).

confraternita che si occupava di un culto e si assumeva le spese dei funerali dei confratelli defunti accompagnandoli alla necropoli. Queste associazioni religiose dedite a culti collegiali ed alla mutua beneficenza erano abbastanza diffuse in età romana. Presso città portuali si potevano trovare anche culti stranieri, come quelli dei Ciprioti di Kition ad Atene. La nascita di un'associazione religiosa prevedeva la scelta di un culto, non sempre derivante dal pantheon tradizionale. Nell'Egitto si trovano numerose associazioni legate al culto di divinità locali, nonché a quello della dinastia regnante dei Tolemei. In Asia Minore erano molto diffuse le associazioni legate al culto di Dioniso. Queste associazioni provvedevano anche alla sepoltura collegiale dei loro membri, salvaguardando il ricordo e l'individualità del singolo.

Recenti indagini archeologiche condotte dalla Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Ispettorato per le Catacombe della Sicilia Orientale, il dipartimento DISUM dell'Università degli Studi di Catania e l'Arcadia University di Siracusa hanno fornito ulteriori elementi per lo studio delle presenze pagane nel complesso catacombale di Santa Lucia.

Durante le ricerche sono state riportate alla luce frammenti di statuette fittili di diverse tipologie, tra le quali alcune raffiguranti Artemide. Proprio questo ritrovamento costituisce un elemento di notevole interesse in quanto si può ricondurre proprio alla presenza del culto di Iside nel sacello pagano. La connessione tra queste due divinità è già stata messa in evidenza da Giulia Sfameni Gasparro, la quale riprendendo proprio il rilievo fittile rinvenuto presso il Porto Piccolo di Siracusa, ha evidenziato una sua matrice egizia. La studiosa, infatti, interpreta l'immagine della dea come la rappresentazione di una Artemide-Iside resa nella sua rigida frontalità su un piedistallo come un "idolo cultuale… molto simile alle immagini note della Artemide Efesia".

A Siracusa la presenza di un santuario di Iside è testimoniata dalla scoperta di una iscrizione recante la dedica di Papinio, flamine di Serapide e Iside, rinvenuta presso il cosiddetto Ginnasio romano. Da un passo di Cicerone[22] apprendiamo che il santuario di Serapide era un luogo centrale e molto frequentato e la sua vicinanza al Foro, da cui dista circa 200 metri, ne sarebbe una conferma. Nel Serapeo, inoltre, era uso collocare statue di magistrati, ed un'iscrizione di età repubblicana menziona Papinio, che aveva restaurato a sue spese un edificio da identificare proprio con il Serapeo. La topografia dei luoghi di culto di Iside a Siracusa rimane ancora dubbia ma la scoperta di un rilievo fittile presso il Porto Piccolo (*Lakkios*), potrebbe testimoniare la presenza di un santuario anche in questa parte della città (tav. IV, fig. 6).

Sulla superficie del rilievo, intorno all'immagine della dea, è riportato un testo in caratteri greci, il cui studio è stato curato da Giacomo Manganaro. Secondo lo studioso si tratterebbe di formule magiche riferibili proprio ad un culto di Artemide-Iside[23]. Questa identificazione poggia soprattutto sulle caratteristiche magiche della dea Iside e confermati dalla presenza dei suoi attributi tipici (luna, stelle, falcetto, segno della doppia ascia). Si tratterebbe, viene così definita dalla Sfameni Gasparro, di una

[22] *Verrine*, II, 2 160.

[23] G. MANGANARO, *Un pinax di Siracusa con figura di Artemide – Iside e iscrizione magica*, in «CASA», 2 (1963), p. 68, n. 16, e p. 71.

"tavoletta-amuleto" in cui riferimenti greco-egizi si mescolano con elementi ebraizzanti[24]. La scoperta del sacello pagano nelle catacombe di S. Lucia ha fornito ulteriori elementi per definire il quadro notevolmente complesso dei culti a Siracusa in età tardoantica. Appare ormai evidente che all'inizio del V secolo le necropoli pagane iniziarono ad essere occupate dalle sepolture cristiane e i luoghi di culto subirono una rapida conversione. La conversione di santuari e necropoli, probabilmente avvenuta in modo violento, contrasta comunque con una fase di pacifica convivenza. Di questo periodo di transizione così importante abbiamo pochissimi dati archeologici ed in questo senso gli affreschi del sacello presso le catacombe di S. Lucia assumono un altissimo valore in quanto testimoniano la graduale penetrazione del cristianesimo in un ambiente ancora fortemente pagano attraverso una forma di simbiosi che poteva includere anche elementi giudaici e di dottrine eretiche. L'affermazione del cristianesimo passò attraverso questa fase mostrando una notevole capacità di adattamento in una città che conosceva varie dottrine religiose e lo studio di questo periodo continua a rivelare nuovi elementi che ne confermano una straordinaria vivacità religiosa e culturale.

[24] C. SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali in Sicilia*, in *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain*, cur. M.J. Vermaseren, Leiden 1973, pp 42-43.

Fig. 1 – planimetria delle catacombe di S. Lucia a Siracusa (da SGARLATA, SALVO, *La Catacomba di Santa Lucia* cit., p. 9).

Fig. 2 – dettaglio della nicchia inferiore (parete di fondo) con la raffigurazione di un naiskos; dettaglio della nicchia (lato est) con la raffigurazione di Zeus Peloros e Poseidon Porthmios, a destra (da BONACASA, *L'Ellenismo* cit., p. 337, figg. 405-406).

Fig. 3 – nicchia inferiore nella parete di fondo (da SGARLATA, SALVO, *La Catacomba di Santa Lucia* cit., p. 39, fig. 29).

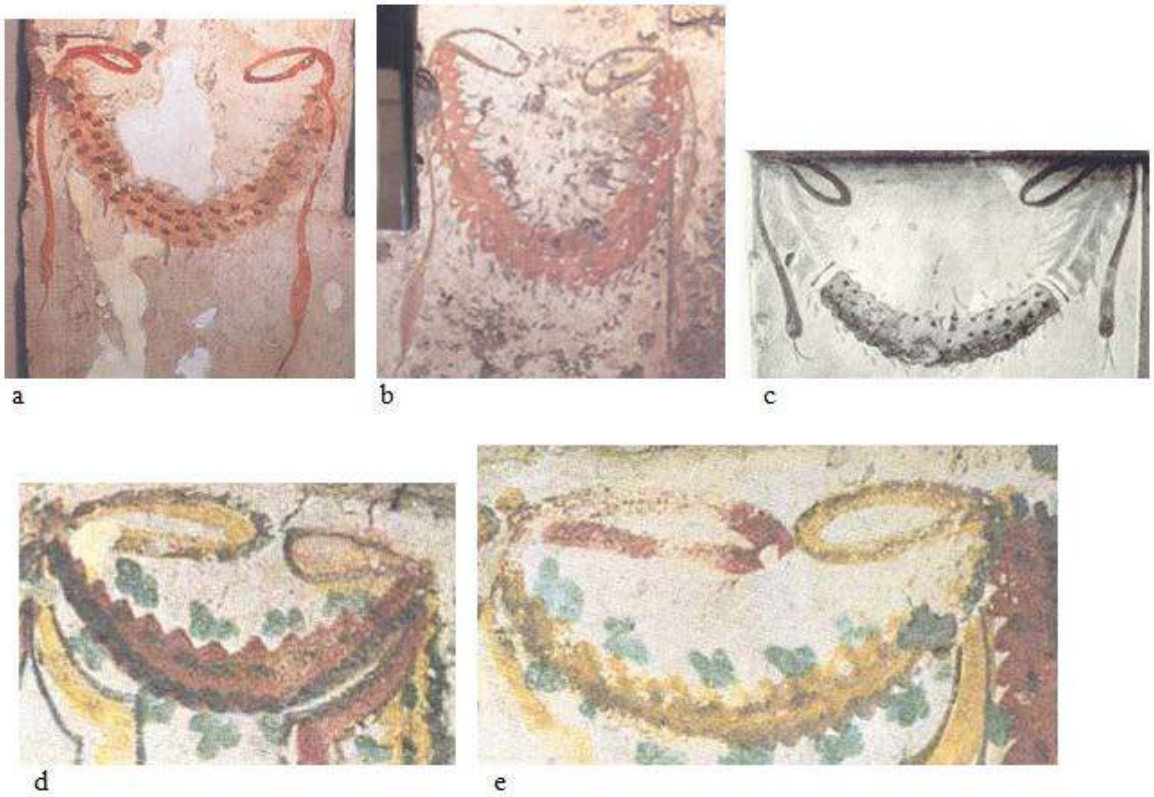

Fig. 4 – a – c, Lilibeo, particolare della decorazione a festoni (da M. VENTO, *Le stele dipinte di Lilibeo*, Marsala 2000, tavv. LX, LXV, LXXII); d – e, Siracusa, sacello pagano nelle catacombe di S. Lucia, particolare delle decorazione a festoni.

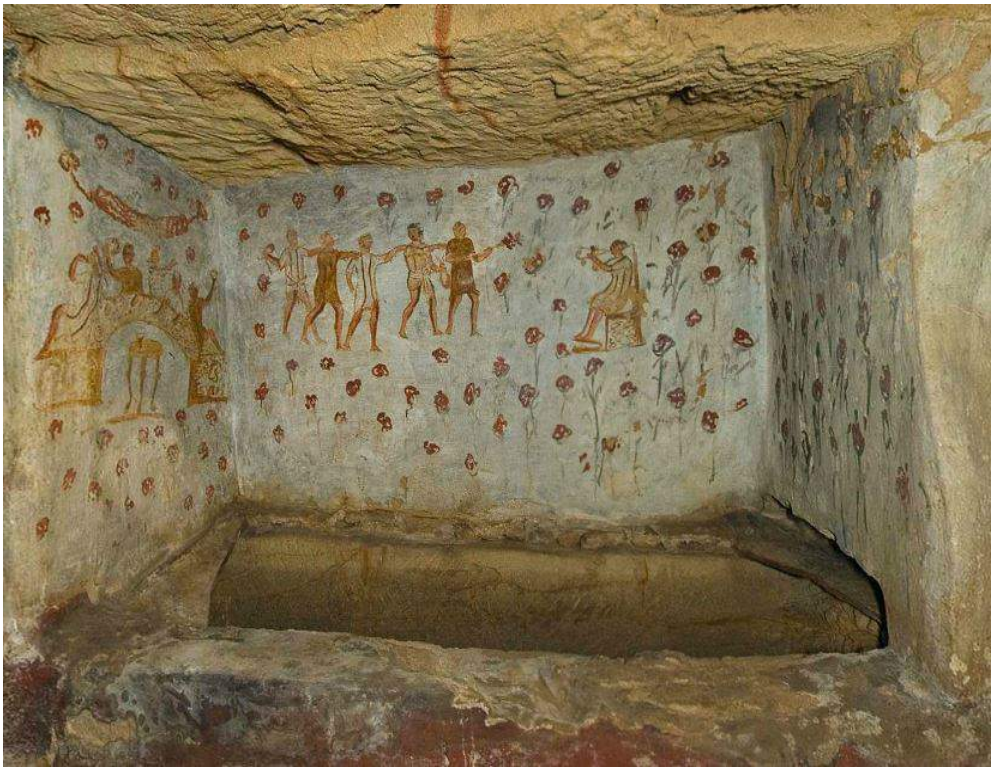

Fig. 5 – affresco sulla nicchia sulla parete orientale dell'ipogeo di Crispia Salvia a Lilibeo.

Fig. 6 – Rilievo fittile con la rappresentazione di Iside.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

La misión Arriana como instrumento y símbolo de la hegemonía de la Monarquía goda Balta sobre otras Monarquías militares bárbaras en el siglo V

LUIS A. GARCÍA MORENO
Real Academia de la Historia, Madrid
luis.garcia@uah.es

ABSTRACT
Wulfila's mission had the goal of integrating the pagan Goths into the civilized Christian *koine*. With Arianism the Tervingian chief Fritigern also expressed his loyalty to the Empire, specifically to Emperor Valens. But also it served to maintain the ethnic and socio-political cohesion of his Gothic warriors. During the Vth century Gothic Arianism sought to be legitimized with a remarkable theological work. Along the Vth century Arianism, with its Bible and treatises written in Gothic language, was used to express the subordination to the Gothic king at Toulouse of other Germanic military monarchies, whose holders were clients of the Gothic king. Such was the cases of the second Burgundian Kingdom in Gaul and of the second Suevian Kingdom in Spain.

KEYWORDS
Arianism/Goths/Roman-Barbarian Kingdoms

En el segundo tercio del siglo IV la Fe de Arrio, derrotada en el primer concilio ecuménico de Nicea (325) y minoritaria en el número de sus fieles en comparación con la ortodoxia nicena, vivió su canto del cisne merced al apoyo de sucesivos emperadores, como fueron Constancio II (†361) y Valente (†375). Medio siglo después la situación había cambiado radicalmente. La poderosa dinastía imperial fundada por Teodosio el Grande (†395) había impuesto para siempre el Credo de Nicea como religión oficial del Imperio Romano Cristiano. Para entonces el Arrianismo era sobre todo cosa de godos o de algunos otros pueblos germano-orientales. Casi todas las conversiones de ese tipo tuvieron lugar tras la entrada de ese grupo étnico en territorio imperial, y su asentamiento en el mismo, más o menos definitivo[1]. En los decenios sucesivos el Arrianismo del obispo godo Ulfila se convertiría en la Fe de nuevas monarquías de origen germánico, como la del segundo Reino burgundio y la de los suevos del noroeste hispano, mientras se extinguían las últimas iglesias arrianas romano-provinciales, como las otrora potentes danubianas. El porqué de esta paradoja merece una explicación. Y ésta lo es en clave germánica y más precisamente goda.

Se ha dicho, y con razón, que las conversiones al Cristianismo por parte de los reyes y grupos germánicos en el *Völkerwanderungszeit* suponían entre otras cosas un reconocimiento por parte de éstos de la inferioridad de su "barbarie" frente al "civilizado" Imperio, pues mediante su bautismo esos bárbaros se integraban en la

[1] La excepción serían los rugios, ya mayoritariamente arrianos en el 482; sin embargo la verdad es que los rugios controlaban el antiguo territorio provincial romano al sur del Danubio (E.A. THOMPSON, *Christianity and the Northern Barbarians*, en *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. por A. Momigliano, Oxford 1963, p. 76). En el caso de los vándalos Hasdingos pudo tener lugar ya en España, entre el 419 y el 417. Interesa señalar al respecto la noticia de Hydat., 89 de que Genserico primero fue católico ¿cambió de fe por los motivos de los que trataremos más abajo, al verse obligado a aceptar momentáneamente una supremacía del rey godo Valia? ¿origen godo del linaje Hadingo? (vd. *infra*, n. 48).

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 141-161 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

nueva *civilitas* cristiana que comenzaba a oponerse a la rusticidad del paganismo, convertido en nueva barbarie[2]. Por ello a corto plazo ninguna población germánica asentada en el interior de las fronteras del Imperio podía escapar a su cristianización. Sin embargo la aceptación del Arrianismo profesado por Ulfila, el apóstol de los Godos, debía implicar un grado menor en ese implícito reconocimiento de la inferioridad germana frente a la romanidad que suponía la conversión[3]. Pues la adhesión a ese Arrianismo permitía la utilización de unos libros sagrados escritos en una lengua germana fácilmente comprendida como emparentada con el dialecto propio, que expresaba en el plano lingüístico y cultural esa misma independencia respecto del Imperio que en el plano político estaban buscando los elementos dirigentes de esas jóvenes "Monarquías militares" en su proceso de *Landnahme* en territorio romano. También era importante la existencia de un clero que difundiera la nueva religión hacia el que no hubiera fundadas sospechas de estar interesado en la desintegración del pueblo a cristianizar como tal conjunto étnico diferenciado.

Es doctrina generalmente admitida, tras el fundamental estudio de R. Wenskus, que en los procesos de etnogénesis de los germanos orientales tuvo un papel determinante, aunque pudiera no ser siempre exclusivo, la conciencia de identidad étnica que atesoraban, reproducían y propagaban las minorías aristocráticas[4]. En el caso godo el siglo IV y los primeros decenios del V fueron especialmente fértiles en lo relativo a sucesivos procesos etnogénicos, que primero dieron lugar a los grandes conglomerados de tervingios y greutungos, y posteriormente a los históricos visigodos y ostrogodos. En dichas etnogénesis, especialmente en las últimas, jugaron un papel fundamental respectivamente las estirpes de los Baltos y de los Amalos[5]. También es algo bien conocido que el paganismo germánico tradicional estaba profundamente relacionado con el predominio social y político de las familias aristocráticas.

El culto a los dioses Ases relacionaba con la divinidad los supuestos ancestros de dichas familias ; y por intermedio principal de las diversas genealogías de los hijos de *Mannus* esos cultos tradicionales explicaban y fortalecían las diversas identidades étnicas con el protagonismo esencial de los jefes de las grandes estirpes aristocráticas. Para el desarrollo y propaganda de tales cultos étnicos resultaba fundamental una especial literatura oral, como eran los famosos *carmina antiqua* recordados por Tácito. En esencia éstos contenían unas teogonías que en sus estratos más recientes devenían

[2] Así se explicitaba en la influyente versión de la "Historia Universal" de Eusebio hecha por Rufino de Aquileya (vd. F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'"Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, pp. 152 ss.).

[3] Véase P. SCARDIGLI, *La conversione dei Goti al Cristianesimo*, en Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIV: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, Espoleto 1967, pp. 66 ss.

[4] R. WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Colonia-Viena 1961, pp. 66 ss. especialmente; J. PAMPLIEGA, *Los germanos en España*, Pamplona 1998, p. 10.

[5] Véase H. WOLFRAM, *Geschichte del Goten*, Munich 1979, pp. 32 ss.; IDEM, *Gotische Studien I*, en «MIÖG», 83 (1975), pp. 11 ss.; IDEM, *Gothic history and historical ethnography*, en «JMH», 7 (1981), p. 317; por su parte P. HEATHER, *Goths and Romans 332-489*, Oxford 1991, pp. 19-33 y 329 ss., aunque tiene razón en su crítica a la manipulación de Jordanes sobre la historia gótica, en mi opinión se deja llevar en exceso por postulados apriorísticos contra el papel de las elites aristocráticas y estirpes reales en los procesos de etnogénesis y a favor de una difícilmente probada identidad étnica popular de las masas godas.

en auténticas genealogías étnicas y, finalmente, dinásticas[6]. La productividad de estas expresiones literarias tradicionales para tales fines de predominio social y político, y de identidad étnica, en fechas muy tardías, incluso ya en un momento de avanzada cristianización, queda demostrada con los solos ejemplos de la conocida genealogía Amala de Teuderico transmitida por Jordanes y el *Origo Langobardorum* transmitido, junto a la lista real longobarda, en el Edicto de Rotario, ya del siglo VII avanzado[7].

El proceso de cristianización de los godos comenzó bastante antes del asentamiento masivo de los mismos en suelo romano, al sur del Danubio, en el 376; aunque su culminación tendría lugar inmediatamente después de tan trascendental hecho. Proceso antiguo y multiforme, en correspondencia tanto con la pluralidad étnica del territorio dominado por los godos a principios del siglo IV[8], como con la pluralidad de la Iglesia griega oriental anterior al Concilio de Constantinopla del 381. Hacia el 369 existían ya varias minorías cristianas godas, hasta el punto de que bastantes de sus miembros habrían sido expulsados del territorio godo como consecuencia de una persecución decretada por el *iudex* tervingio Atanarico[9]. Para entonces ya llevaba algunos años la misión de Ulfila, un descendiente de prisioneros cristianos capturados en Capadocia por los godos a mediados del siglo III[10]. Ulfila confesaba la fe "homea" de Eusebio de Nicomedia que le consagró[11].

La carrera de Ulfila y sus puntos de vista dogmáticos nos son conocidos por la epístola apologética que escribió un discípulo suyo, Auxentio, obispo de Durostoro en Mesia Inferior, una persona a juzgar por su nombre de origen no godo. En ese mismo texto se observa cómo Ulfila y sus seguidores concebían su apostolado entre los godos como el modo de introducir a unos bárbaros en el universo civilizado que era la Cristiandad, formando así estos nuevos cristianos parte del *unum gregem Christi domini et Dei nostri, unam culturam et unum aedificium... unum conventum christianorum*[12]; habiéndose esforzado uno y otros en demostrar el carácter ortodoxo de su fe, frente al resto de las herejías antiguas y recientes, que son enumeradas y debeladas, especialmente éstas últimas[13]. A mediados de los cuarenta Ulfila y su nutrida comunidad fueron obligados a exiliarse, como consecuencia de una primera persecución anticristiana, asentándose con

[6] Véase H. WOLFRAM, *Gotische Studien III*, en «MIÖG», 84 (1976), pp. 239 ss.; K. HAUCK, Carmina Antiqua. *Abstammungsglaube und Stammesbewusstsein*, en «ZBLG», 27 (1964), pp. 1-33.

[7] HAUCK, Carmina Antiqua cit., pp. 24 ss.; y para un ámbito distinto vd. también D.N. DUMVILLE, *Kingship, Genealogies and Regnal Lists*, en *Early Medieval Kingship*, ed. by P.H. Sawyer, I.N. Wood, Leeds 1979, pp. 72-104.

[8] V. BIERBRAUER, *Archeologia e storia dei Goti dal I al IV secolo*, en *I Goti*, Milan 1994, pp. 37 ss.; IDEM, *Archäologie und Geschichte der Goten vom 1.-7. Jahrhundert. Versuch einer Bilanz*, en «FMS», 29 (1994), pp. 124 ss.

[9] Jerom., *Chron.*, s.a. 369; Soc., *Hist. Ecc.*, 7, 32; Soz., *Hist. Ecc.*, 6, 37. Vd. E.A. Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila*, Oxford 1966, pp. 97 ss.; Wolfram, *Geschichte* cit., p. 75.

[10] H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig-Berlín 1939, pp. 8 ss.

[11] La *Passio S. Nicetae* (ed. H. Delhaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, en «AB», 31 [1912], p. 210) le llama sucesor del obispos Teófilo. Otra cuestión es saber si Teófilo fue su maestro, como afirma Socr., *Hist. Eccl.*, 2, 41, vd. K. CHRYSOS, Gothia Romana. *Zur Rechtsgrundlage des Föderatenstandes der Westgoten im vierten Jahrhundert*, en «Dacoromania», 1 (1973), p. 63, aunque en un sentido contrario ya se manifestó GIESECKE, *Die Ostgermanen* cit., p. 6, n. 5. Testimonios sobre Ulfila, traducidos al inglés y con útiles introducciones, en P. HEATHER, J. MATTHEWS, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool 1991, pp. 133 ss.

[12] Auxen., 53 (ed. R. Gryson, *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée* [Sources Chrétiennes, 267], París, 1980).

[13] Auxen., 49; vd. GIESECKE, *Die Ostgermanen* cit., pp. 23 ss.

el apoyo imperial en la ciudad de Nicópolis, en Mesia[14]. La comunidad gótica de Ulfila, bajo la denominación étnica de *Gothi minores*, aún perduraba en el siglo VI tras una larga sucesión apostólica[15]. En todo caso esta comunidad, además de ser la primera con una sede urbana fija, contó con el poderoso instrumento misionero y de identidad cultural que supuso la traducción por Ulfila de la Biblia griega a la lengua gótica. Además, con ello el gótico fue la primera lengua germánica en alcanzar el estatuto de lengua escrita y culta, capaz de desarrollar una literatura patrística de un cierto nivel.

Si el relato tardío de Jordanes transmite una experiencia familiar y personal respecto de los godos balcánicos del siglo VI puede ser muy significativo su afirmación de que todavía entonces la antigua comunidad cristiana goda fundada en torno a Nicópolis por Ulfila guardaba y había guardado su propia identidad étnica, como *gothi minores*, frente a los dos grandes procesos etnogénicos de visigodos y ostrogodos producidos entre los godos al sur del Danubio entre el 376 y el 473[16]. Pues sin duda que el constituyente étnico distintivo de esos *gothi minores* no era otro que la tradición cristiana ulfiliana, con su propia lengua litúrgica y sus propios mártires y santos, y su propia historia dogmático-eclesial de un indiscutible aroma gótico[17]. Pero volvamos la mirada de nuevo hacia la segunda mitad del siglo IV. Dado el fundamental papel del paganismo godo ancestral en la legitimación del predominio de determinadas estirpes se explica que la aristocracia tervingia se mostrara hostil al avance del Cristianismo. Concretamente la llamada segunda persecución del 369-372, de la que estamos bastante mejor informados gracias a la "Pasión de San Sabas", fue ordenada y ejecutada por el consejo de los *megistenes* – sin duda formado por los *reiks*, jefes de las estirpes (*kunja*) nobiliarias tervingias – bajo la dirección del *iudex* Atanarico, muy posiblemente miembro de la nobilísima estirpe de los Baltos, que tenía así entre sus funciones la de dirigir y velar por la religión tradicional[18]. La persecución se desarrolló, y en gran parte se explica, en una coyuntura de especial confrontación bélica con el Imperio, ante la ofensiva de Valente en el Danubio. De esta forma en la perspectiva de Atanarico y otros miembros de la aristocracia tervingia el ascendente cristianismo en la sociedad goda representaba una especie de quinta columna del Imperio, que ponía en peligro tanto la supervivencia de la misma etnia como el predominio de sus estirpes nobiliarias[19].

[14] Auxent., *Epist.*, 59.

[15] Jord., *Getica*, 267.

[16] Jord., *Getica*, 267. Estos godos son los descendientes de los situados en la Mesia Segunda por Constancio II.

[17] Vd. así el conocido fragmento de calendario litúrgico gótico, conservado en un palimsesto milanés (edición con traducción inglesa en HEATHER, MATTHEWS, *The Goths* cit., pp. 128-130), donde se recuerda a un obispo Doroteo, sin duda el obispo arriano de Antioquía y Constantinopla en un primer momento combatido por los godos de la comunidad de Nicópolis, hasta que en el 419 impuso la reconciliación de las facciones arrianas de Constantinopla Plinta, cónsul y *magister utriusque militiae* de raza goda (vd. THOMPSON, *The Visigoths* cit., pp. 135-138; MATHISEN, *Barbarian Bishops and the Churches "in barbaricis gentibus" during Late Antiquity*, en «Speculum», 72 [1997], p. 675).

[18] Vd. THOMPSON, *The Visigoths* cit., pp. 64 ss.; HEATHER, *Goths and Romans* cit., pp. 99 ss.; WOLFRAM, *Geschichte* cit., pp. 92 ss.

[19] WOLFRAM, *Gotische Studien III* cit., pp. 260 ss.; HEATHER, *Goths and Romans* cit., pp. 104 y 121; P. RÉGERAT, *La conversion d'un prince germanique au IVe siècle. Fritigern et les Goths*, en *Clovis. Histoire et mémoire*, I, ed. M. Rouche, París 1997, pp. 174 y 179; K. SCHÄFERDIEK, *Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reiches*, en «JbAC», 33 (1990), p. 46; A. SCHWARCZ, *Die Westgoten und das Imperium im 4. Jahrhundert*, en *Los Visigodos. Historia y civilización* (= Antigüedad y Cristianismo, 3), Murcia 1986, p. 20.

Evidentemente que Atanarico no sólo perseguía objetivos étnicos, sino muy especialmente de afianzamiento dinástico y personal. Su incapacidad para detener la terrorífica presión húnica en el 376 significó el fracaso a la vez de su intento de crear una entidad política tervingia centralizada bajo su égida, pero también del paganismo tradicional de la nobleza goda como aglutinante básico y exclusivo de identidad étnica frente al Imperio romano y cristiano[20]. Su final refugio en el Imperio, a la generosa sombra de Teodosio, en el invierno del 380/81 supone todo una trágica y parlante paradoja. Sin embargo, la importancia del factor exterior en el fracaso de Atanarico no puede hacernos olvidar las profundas tensiones sociopolíticas y religiosas que fraccionaban la *Gutthiuda* ("El pueblo godo") del último cuarto del siglo IV. La narrativa de Sócrates Escolástico afirma la existencia de un sangriento conflicto entre Atanarico y otro noble tervingio, Fritigerno[21]. Si éste también se relacionara con la misma estirpe de los Baltos[22] sería un claro síntoma de las profundas contradicciones de esa sociedad. Sintiéndose inferior en la disputa en el 376 Fritigerno habría solicitado permiso a Valente para pasar el Danubio al frente de un gran número de godos. Con la ayuda del emperador Fritigerno conseguiría vencer a su enemigo Atanarico, además de ofrecer a su pueblo un lugar aparentemente seguro ante los hunos. Entre los godos de Fritigerno había muchos todavía paganos, y sus propios jefes conservaban sus cultos familiares tradicionales (*iera patria, iereai, iereiai*) pero también otros muchos eran cristianos. Y, si el correspondiente pasaje de Eunapio (frag. 55) no refleja sólo la inquina de su autor hacia el Cristianismo[23], en la entrada en el Imperio algunos obispos y numeroso monjes godos tuvieron un protagonismo esencial, mostrando la no hostilidad étnica de los huidos godos hacia el Imperio. La subsiguiente conversión cristiana de Fritigerno constituyó un paso final y decisivo en la cristianización de los tervingios y, por ende, de todos los godos.

Sócrates Escolástico afirma que Fritigerno se convirtió a la religión de Valente, agradecido al emperador; y que exhortó a su pueblo para que lo hiciera, para cuyo éxito habría resultado decisiva la labor apostólica de Ulfila con su traducción de la Biblia al gótico[24]. Si resolvemos este último anacronismo en el sentido de que Fritigerno y su gente fueron bautizados por y en la fe de los sucesores de Ulfila en la sede de Nicópolis se puede aceptar el conjunto de la noticia del historiador eclesiástico, por lo demás muy clara, como han señalado últimamente K. Schäferdiek y P. Régerat[25]. De este modo la cristianización de Fritigerno y los godos paganos que le siguieron fue en cierta medida una prueba de lealtad al Imperio o, mejor dicho, al emperador Valente, cuya concreta fe homea (arriana) se asumía; lo que no dejó de ser claramente comprendido por los

[20] WOLFRAM, *Geschichte* cit., pp. 76 ss.

[21] Socr., *Hist. Eccl.*, 4, 33 (= Sozom., *Hist. Eccl.*, 6, 37, 7), y vd. K. SCHÄFERDIEK, *Zeit und Umstände des westgotischen Übergangs zum Christentum*, en «Historia», 28 (1979), pp. 92-94 y RÉGERAT, *La conversion* cit., pp. 177 ss. Sin duda no sería esta la única oposición aristocrática a la que se enfrentaría entonces Atanarico (A. SCHWARCZ, *Die Anfänge des Christentums bei den Goten*, en *Miscellanea bulgarica*, 5, Viena 1987, p. 111).

[22] L.A. GARCÍA MORENO, *Genealogías y linajes góticos en los Reinos visigodos de Tolosa y Toledo*, en *Genealogica and Heraldica (Report of The 20th International Congress of Genealogical and Heraldic Sciences in Uppsala 9-13 August 1992)*, ed. L. Wikström, Estocolmo 1996, p. 66.

[23] Vd. L.A. GARCÍA MORENO, *Las invasiones de los godos en Beocia*, en «Evphrosyne», 25 (1997), pp. 207-224.

[24] Socr., *Hist. Eccl.*, 4, 33.

[25] SCHÄFERDIEK, *Zeit und Umstände* cit., pp. 92-94 y RÉGERAT, *La conversion* cit., pp. 176-183.

historiadores contemporáneos y posteriores[26]. Pero al mismo tiempo venía a suponer un reconocimiento de que el cristianismo podía también ser el más poderoso instrumento ideológico para la supervivencia y la identidad de la etnia en las nuevas y comprometidas circunstancias en que se encontraba, así como un medio de reforzar la posición del propio Fritigerno en el seno de su gente. Unos años después, en el 409, Alarico el Grande († 410) en una coyuntura también ambigua en lo relativo a su actitud con el gobierno imperial occidental trató de fortalecer su posición y su política de acercamiento apoyando la usurpación del senador Prisco Atalo, que se hizo bautizar por el obispo godo Segisaro[27]. En todo caso estas actitudes de los jefes godos frente al cristianismo y sus opciones dogmáticas contemporáneas demuestran la continuidad por parte de esos nobles germanos de la concepción de la religión como algo específicamente orientado a mostrar los lazos con la divinidad de la etnia por intermedio de la propia persona y estirpe del *reiks*.

Del 378 al 395 corrieron años decisivos en el devenir de la historia goda. Adrianópolis constituyó en lo militar la cara frente a la cruz que había supuesto poco antes el trágico derrumbe del brillante reino de los greutungos ante el irresistible empuje húnico. El *foedus* con el Imperio y su asentamiento en Mesia Inferior fueron un paso más y decisivo en la inmersión de los godos dirigidos por Fritigerno en el universo político y cultural del Imperio, así como la base de partida para la nueva etnogénesis visigoda, cuya culminación vendría con el nuevo *Heerkönigtum* ("Realeza militar") del Balto Alarico en el 395[28], un *reiks* sin duda relacionado por parentesco con enfrentados jefes tervingios de la anterior generación: Atanarico, Alavivo y Fritigerno[29]. Sin embargo una historia tan accidentada en lo político-militar como también en lo social y cultural como fue la de estos escasos ocho años no supusieron ni la disolución étnica goda ni el arrinconamiento del cristianismo gótico de tradición ulfiliana, sino todo lo contrario. Es más, esta última conoció una nueva vitalidad en el terreno literario que sirvió para reforzar la renovada identidad étnica gótica y sus nuevas monarquías. Sin embargo sería erróneo pensar que hacia el 400 la comunión homoea gótica se plantease como un objetivo principal su diferenciación respecto de la Iglesia del Imperio[30], para servir así de instrumento básico de la identidad étnica goda. Ulfila y sus continuadores se identifican exclusivamente como cristianos a secas y, por tanto, hasta cierto punto también como cristianos romanos, sino muy especialmente católicos. A este respecto puede resultar muy significativo que el sucesor de Ulfila fuera el obispo Selenas, que era de origen frigio-gótico[31]. Todavía en el 466 el obispo enviado por Teuderico II al suevo Remismundo para convertir a su pueblo a la fe gótico-arriana, Ayax, era de origen gálata[32]. Unos decenios antes el famoso obispo Maximino, contendiente de San Agustín en 427 y cuya grey últimamente eran los soldados godos del general imperial Segisvulto, también un godo, pudo probablemente haber nacido en el Ilírico romano y

[26] Socr., *Hist. Eccl.*, 4, 33 ; Isid., *Hist. Goth.*, 7. Cfr. P.J. HEATHER, *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, en «GRBS», 27 (1986), pp. 289-318.

[27] Sozom., *Hist. Eccl.*, 9, 9.

[28] WOLFRAM, *Geschichte* cit., pp. 137 ss.; HEATHER, *Goths and Romans* cit., pp. 122 ss.

[29] GARCÍA MORENO, *Genealogías* cit., pp. 62-65.

[30] K. SCHÄFERDIEK, *L'arianisme germanique et ses conséquences*, en *Clovis* cit., p. 187.

[31] Socr., *Hist. Eccl.*, 22.

[32] Hydat., 232; vd. L.A. GARCIA MORENO, *La conversion des Suèves au catholicisme et à l'arianisme*, en *Clovis* cit., pp. 205 ss. Sobre esta misión véase más adelante.

no tener sangre goda[33]. También de esta manera se comprenden los finales esfuerzos de obispos ilírios homoeos – tales como los propios Auxentio y Maximino de origen provincial romano – cuyos últimos seguidores eran soldados godos, por demostrar el único carácter ortodoxo y católico de la fe de Ulfila ante sus colegas occidentales, en Italia o en Africa[34]. Por eso la obra polémica de Maximino no se dirigía sólo a los godos, sino muy principalmente a todos los cristianos del Imperio[35]. Obispos de los godos que habrían sido al final los responsables de la entronización en el repertorio patrístico de la Iglesia goda de obras escritas por miembros del llamado arrianismo homoeo ilírico – *Opus Imperfectum in Matthaeum*, los "Fragmentos teológicos" (*Skeireins*) y "sobre Lucas" de la biblioteca de Bobbio –, junto a otras propiamente de obispos godos del Ilírico oriental de c.400, como seguramente sean los doce sermones arrianos editados en 1992 por R. Étaix[36]. Precisamente los *Skeireins* comienzan con la declaración de fe que debería ser confesada por aquellos *qui volunt esse christiani*[37], sin más calificativo. De hecho todavía el bautismo del usurpador Atalo por Segisaro[38], refleja también ese interés del cristianismo godo por mostrar su catolicidad y, por tanto, romanidad.

Esa pretensión de pertenencia a la única Iglesia católica, que también tenía que ser la del Imperio, por parte de la iglesia goda ulfiliana era aceptada por un sector de la jerarquía eclesiástica de la *Pars Orientis* en los primeros decenios del siglo V. Y de esta manera se asumía la idea de que la cristianización de los bárbaros suponía la introducción de los mismos en el Mundo civilizado, siendo los nuevos y auténticos bárbaros los paganos, incluso aunque vivieran dentro de las fronteras del Imperio[39].

Representante conspicuo de estas ideas fue el conflictivo obispo de Constantinopla San Juan Crisóstomo, en Oriente, y el hispano Orosio en Occidente quince años después. Sin embargo en esos cruciales años no todo el mundo, ni en Oriente ni en Occidente, pensaba como Orosio o el Crisóstomo. Con anterioridad a Orosio otro occidental pasado por Tierra Santa, Rufino de Aquileya, fue el primero en introducir en la historiografía eclesiástica el tema de la cristianización de los bárbaros como testimonio del plan divino de cristianismo ecuménico. Como es sabido Rufino redactó su "Historia eclesiástica" en el crucial 402, obedeciendo a la petición del obispo Cromacio de levantar los ánimos de su grey, muy abatida por la invasión de la Italia septentrional

[33] N. MCLYNN, *From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch*, en «JECS», 4 (1996), pp. 479 ss. Debe también en este punto señalarse cómo la obra polémica de Maximino no se dirigió tanto a los godos u otros germanos arrianos como a los restantes cristianos, súbditos del Imperio romano (GIESECKE, *Die Ostgermanen* cit., p. 14).

[34] MCLYNN, *From Palladius* cit., pp. 477-493.

[35] GIESECKE, *Die Ostgermanen* cit., p. 14.

[36] R. ÉTAIX, *Sermons ariens inedits*, en «RecAug», 26 (1992), pp. 143-179; R. GRYSON, *Les sermons ariens du* Codex latinus monacensis 6329*: Étude critique*, en «REAug», 39 (1993), pp. 333-358.

[37] Frag. 1, vd. GIESECKE, *Die Ostgermanen* cit., p. 47.

[38] Sozom., *Hist. Eccl.*, 9, 9, 1, vd. MATHISEN, *Barbarian* cit., p. 679.

[39] Sobre esta sustitución-remodelación de la clásica heleno/bárbaro en los escritores cristianos orientales vd. H.J. WEYER, *Über das Verhältnis der Begriffepaare 'Hellenen-Barbaren' und 'Christen-Heiden' bei dem griechischen Kirchenvätern des 3. und 4. Jahrhunderts*, Diss. Univ. Colonia (dactilografiado), 1953, pp. 171 ss.; K. LECHNER, *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner*, Munich 1955, p. 97; y para el caso del Occidente latino vd. P. AMORY, *Ethnographic Rhetoric, Aristocratic Attitudes and Political Allegiance in Post-Roman Gaul*, en «Klio», 76 (1994), pp. 440 ss. De hecho este nuevo significado de la barbarie ya estaba en Prudencio (Prud., *Perist.* 1, 94 ss. y 2, 537 ss.).

por los godos de Alarico[40]. Para ello Rufino tradujo al latín la obra de Eusebio de Cesarea, prolongándola hasta la muerte del cristianísimo emperador Teodosio. Pues bien, en la "Historia" de Rufino ocupa un lugar muy importante la narrativa dedicada a la cristianización de los bárbaros: la cristianización del bárbaro permitía esperar de él un comportamiento completamente distinto, constituyendo en sí un *foedus* con la palabra de Dios, trasunto del que firmaban los barbaros amigos y pacíficos con el Imperio, pero mucho más durable y transnacional, puesto que lo era con un Reino que no era de este Mundo[41]. Pero Rufino añadió a su discurso un importantísimo matiz: unos eran los bárbaros cristianos ortodoxos y otros los heréticos[42]. Por eso curiosamente Rufino ignora la misión sobre los bárbaros que sin duda mayor importancia y perduración histórica habría de tener: la de Ulfila sobre los godos. Así el historiador comparó a los godos de Alarico con un auténtico *pestifer morbus*. En Occidente, además, tras el concilio de Aquileya del 381, el Arrianismo era cosa del pasado, y la más horrenda de las herejías cristológicas.

Esta demonización de los godos, de su propia fe cristiana, a la fuerza terminó por producir una reacción paralela en éstos, incluso entre los representantes de su Iglesia. De lo que son testimonios preciosos los llamados *scholia* arrianos llegados hasta nosotros en manuscritos palimpsestos, bastantes de ellos obra del propio puño del famoso obispo Maximino. Según Maximino en Aquileya la Iglesia nicena occidental había rechazado la mano tendida por el obispo Paladio. Así Maximino, antiguo ciudadano imperial, en su total derrota doctrinal cimentaba el giro etnocéntrico goticista que estaba asumiendo la fe de Ulfila a partir de la realeza de Alarico.

También factores internos a los propios godos habrían de favorecer esta significación étnica de su iglesia y fe. Entre el 382 y el 416 se produjo un cambio trascendental en el contenido y significación del *foedus* de los godos Baltos con el Imperio: de soldados acuartelados en suelo imperial y mantenidos por el emperador a un Estado autónomo en el interior del Imperio que prestaba su apoyo militar al emperador. En definitiva, lo que los germanistas llamamos el *Landnahme*. El asentamiento (*Landnahme*) en el Imperio tenía dos consecuencias principales desde el punto de vista sociopolítico y cultural. Por una parte, la "Monarquía militar" (*Heerkönigtum*)[43] que había liderado el proceso salía muy fortalecida. Pero, por otro lado, la antigua aristocracia tribal se convertía en otra terrateniente a la manera de la provincial romana.

El fortalecimiento de la "Monarquía militar" en el terreno de la simbología política supuso un proceso acelerado de "imperialización" de la misma[44]. Y para esto resultaba ineludible relacionarla con el cristianismo, haciendo muy conveniente la constitución de una Iglesia especialmente vinculada con esa "Monarquía militar", de la que no

[40] Vd. F. THELAMON, *Païens et chrétiens* cit, pp. 21 ss.

[41] Rufin., *Hist. Eccl.*, I 11; vd. F. THELAMON, *Païens et chrétiens* cit., p. 152.

[42] Vease THELAMON, *Païens et chrétiens* cit., pp. 144 ss.

[43] Como se verá, seguimos y utilizamos conceptualizaciones de la organización sociopolítica germánica propios de la llamada *die neue Lehre*, hoy comúnmente aceptados (fundamentalmente estudios como los de W. SCHLESINGER, *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte*, o *Über germanisches Heerkönigtum*, ahora en IDEM, *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, I, Gotinga 1963, pp. 9-88; y WENSKUS, *Stammesbildung* cit.).

[44] Vd. P.W.A. IMMINK, *Gouvernés et gouvernants dans la société germanique*, en *Gouvernés et Gouvernants* (=*Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire comparative des institutions*, XXIII), Bruselas 1968, pp. 374 ss.

pudiera haber dudas sobre su voluntad deslegitimizadora de los otros poderes políticos que pudieran rivalizar con esa Monarquía por el dominio de un mismo ámbito territorial. Además, esa "Monarquía militar" necesitaba que esa Iglesia y particular Credo cristianos mantuvieran unida en torno suyo, y también en una posición de subordinación, a la nobleza étnica que formaba parte de su clientela o séquito militar (*Gefolge*), pero que había asumido un gran poder como consecuencia del *Landnahme* y podía sentirse tentada a imitar los comportamientos políticos de las aristocracias provicial-romanas periféricas[45].

En fin, esa misma nobleza étnica podía también necesitar de un cristianismo diferenciado que ayudara a mantener cohesionados en torno suyo a sus diversos séquitos, impidiendo su posible alistamiento por sus competidores directos por el control social en su territorio: la aristocracia provincial romana y, muy especialmente el episcopado católico[46]. Desde todos estos puntos de vista la Iglesia goda ulfiliana parecía instrumento idóneo. Los Baltos encontraron en el Arrianismo la unidad eclesial – tan exigida para un grupo étnico minoritario en migración – derivada de la experiencia de la comunidad de Nicópolis, regida por un sólo obispo, que se podía por tanto trasladar con el pueblo en armas sin sujeción a una determinada sede territorial. Esta misma experiencia sería transmitida a sus parientes ostrogodos de Panonia cuando la cristianización de éstos por clérigos godos de la comunidad de Nicópolis o de la militar de Constantinopla[47]. El Monarquismo homoeo en el terreno litúrgico permitió la comunión separada del rey respecto del resto de los fieles; lo que era de especial interés para unas realezas militares muy recientes – como serían la de los Baltos, primero, la Amala de Teuderico después – necesitadas de distinguirse del resto de los nobles, tratando de convertirla en hereditaria al modo de las tradicionales germánicas de tipo sacro. En fin, a principios del siglo V existía ya una elite de fanáticos clérigos arrianos dispuestos a una labor misionera entre los grupos germánicos que estaban ingresando en el Imperio o se mantenían en sus mismas fronteras. Lo que podía redundar en un mayor prestigio de las Monarquías godas frente a otras concurrentes en el torbellino etnogenésico que caracterizaba a los germanos del *Völkerwanderungszeit*.

La cristianización de la cultura antigua supuso, como es bien sabido, un evidente reduccionismo en el sentido de identificar civilización con cristianismo, elevando la literatura cristiana, y muy en especial los Textos sagrados, por encima de cualquier otra muestra literaria griega o latina. A principios del siglo V sectores radicales cristianos, entre los que destacaban los monjes, propugnaban con claridad una lectura exclusivista de la anterior proposición. Bajo este punto de vista la obra de Ulfila, con la traducción de la Biblia a una lengua goda que imitaba a la helénica, la creación de una étnica lengua sagrada en definitiva, tenía una enorme trascendencia. En una óptica cristiana radical eso suponía poner en el mismo plano la cultura goda con la grecolatina.

[45] Precisamente estas últimas en el siglo V comenzaron ya a mostrar evidentes impulsos centrífugos, con una clara proclividad a la deslealtad frente al gobierno central y al emperador.

[46] Sobre el creciente papel del liderazgo episcopal en las provincias ocupadas por los bárbaros vd. R.W. MATHISEN, *Roman aristocrats in barbarian Gaul: strategies for survival in an age of transition*, Austin 1993, pp. 89 ss. especialmente; y L.A. GARCÍA MORENO, *Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al Reino visigodo*, en *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, edd. J.Mª Candau *et al.*, Madrid 1990, pp. 228 ss.

[47] THOMPSON, *Christianity and the Northern Barbarians* cit., p. 73.

Ese orgullo étnico que permitía la tradición eclesial ulfiliana se testimonia en la misma denominación que ésta asumiría. Frente al anterior reclamo de la denominación de "cristiana" a secas, o "católica", surgió la restrictiva de *lex gothica*. Una afirmación etnocentrista que sería incluso compartida por otras Monarquía militares, como la de los Hasdingos, que adoptaron también la tradición gótico-ulfiliana como elemento aglutinador y distintivo. Es posible que los vándalos Hasdingos hablaran una lengua muy cercana al gótico[48]; y, desde luego, en absoluto parece que les ofendiera que sus súbditos romanos la identificaran con una lengua prestigiada nada menos que por la Palabra de Dios[49]. Pues bien, hacia el 480/81 el rey vándalo Hunerico exigió al gobierno de Constantinopla, como contrapartida para permitir la libertad de la Iglesia católica de su reino, la libertad de utilización de la lengua gótica por parte del clero arriano oriental[50], lo que sin duda haría referencia a la iglesia arriana de Constantinopla y poco más. Una exigencia que, no obstante tener algo de *boutade*, demuestra que los Hasdingos consideraban el gótico literario de su Biblia arriana como equiparable a la *civilitas* romano-católica, base ideológico-cultural, por tanto, de su pretensión de plena soberanía en plano de igualdad con el Imperio. En febrero del 484 el Patriarca ulfiliano de Cartago, el vándalo Cyrila, declaraba engañosa, pero orgullosamente, a los obispos ulfilianos y nicenos reunidos por orden real que él ignoraba el latín[51].

Evidentemente que ese creciente etnocentrismo religioso gótico por fuerza tenía que ser apoyado con un cierto esfuerzo patrístico, que permitiera presumir de mantenérselas tiesas con la multitud de la patrística romano-católica. En esta perspectiva se entiende muy bien el interés dialéctico de algunos representantes de la Iglesia goda ulfiliana por mantener debates público sobre materia dogmática con representantes, más o menos eximios, de la Iglesia nicena romana. El etnocentrismo teológico gótico tenía que basarse a la fuerza en la defensa de la excelencia de la Palabra de Dios vertida al gótico por Ulfila. La preocupación por la legitimidad filológica de los textos sagrados tenía que ser una constante en el clero godo, educado en un texto teóricamente traducción de traducción.

Un primer testimonio de esta preocupación paradójicamente provendría de un grupo de clérigos godos, entre ellos unos tales Sunna y Fretela, tal vez nicenos que hacia 405 se dirigieron a San Jerónimo para inquirirle sobre qué versión de los salmos mejor se acomodaba al original hebreo, si la griega o la latina que él mismo acababa de componer[52]. Hacia el 418 sabemos de unos soldados visigodos en España afanosos en la búsqueda de códices de los libros sagrados, al mismo tiempo que muy preocupados por la procedencia de los mismos, no fuera que estuvieran contaminados por alguna herejía

[48] El carácter o afinidad gótica de los Hasdingos se ha discutido desde hace mucho tiempo, a partir especialmente de la noticia de Iord., *Get.*, 16 (91): vd. F. DAHN, *Die Könige der Germanen, I. Die Zeit von der Wanderung. Die Vandalen*, Leipzig 1910², pp. 176 ss. Lo que sí es cierto es que Procopio (*Bell. Vand.*, I, 2) afirma que ostrogodos, visigodos, gépidos y vándalos tenían el mismo Derecho (sobre lo cual vd. WENSKUS, *Stammesbildung* cit., pp. 39 ss.).

[49] Vd. los famosos versos de un poema de la *Anthol. Palat.*, 285, 1-2 (*inter eils goticum scapia matzia ia drincan/non audet quisquam dignos edicere uersus*), que se consideran de origen norteafricano (C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, París 1955, p. 223 y n. 1).

[50] Victor de Vita, 2, 4.

[51] Vict. de Vita, 2, 55.

[52] Iher., *Epist.*, 106. Vd. THOMPSON, *The Visigoths* cit., pp. 138-144.

como podría ser el Priscilianismo[53]. Lo que nos introduce en un contexto de difundida preocupación patrística entre los godos, incluso fuera de los ámbitos estrictamente clericales. El análisis del *Codex Argenteus*, que contiene un texto de la Biblia goda usada en la corte ostrogoda del siglo VI, así como otros fragmentos menores de la misma procedencia, entre ellos el bilingüe conocido como *Codex Brixianus*, ha permitido ver que fueron continuos los esfuerzos de la Iglesia goda por depurar el texto de Ulfila, contrastándolo con otras versiones que llegaban a sus manos, así como contar con unos comentarios propios. Así en los antes citados *Skeireins* se ha podido sospechar la utilización de la Carta a los Hebreos, que faltaba en la original traducción ulfiliana a consecuencia de lo tardío de su inclusión en el canon. Es más, en los evangelios de Lucas y Marcos se ha observado una mayor reelaboración, habiendo sido confrontados con versiones de la *Vetus Latina*.

Probablemente estas manipulaciones sobre el antiguo texto ulfiliano se deberían a clérigos visigodos del siglo V, un origen que también se ha supuesto para el fragmentario "Palatino bilingüe" por parte de Friedrichsen[54]. Según Teodoreto de Cirro (5, 32) Gainas constestó al Crisóstomo que, no obstante su lealtad al Imperio, él se identificaba plenamente con sus soldados godos, formando con ellos parte de otra comunidad cristiana distinta. La patrística goda en los años siguientes ayudaría a fundamentar esta conciencia de identidad étnicoreligiosa, que en las palabras de Gainas se percibe como el nuevo nexo de unión entre un *reiks* godo y sus fundamentales *Gefolge* y *Heerhaufen*.

El esplendor de la monarquía visigoda de los Baltos en el siglo V tenía que reflejarse en las relaciones con las otras Monarquías militares germanas de su entorno en la extensión a las mismas de su especial fe ulfiliana. Para suevos hispanos y burgundios sería en testimonio paralelo a una *Versippung* y subordinación también marcada mediante una germánica *Waffensohnschaft*, como se verá seguidamente. Para los vándalos de Genserico, una manera de hacerse con el mismo instrumento de diferenciación frente al Imperio que habían tenido sus temidos visigodos. En todo caso a todas estas monarquías una orgullosa y etnocéntrica fe ulfiliana les permitía contar con unas iglesias étnicas muy subordinadas a su poder y ligadas al destino de sus linajes. Lógicamente los tardíos ostrogodos de Teuderico, que quería fundamentar el *Amalorum splendor* en su superior *civilitas* respecto de otras etnias germanas[55], y los epígonos longobardos enfrentados a la lucha sin cuartel con el Imperio, tratarían también de utilizar el mismo instrumento religioso para sus respectivas etnogénesis que los antiguos Baltos. Pero para todos ellos lo que importaba era su Fe étnica, no su lengua. Pues la mayor parte de la literatura patrística postulfiliana estaba en latín. Además, la traducción de la palabra de Dios por Ulfila no dejaba de ser, como se indicó, *lex gothica*. Y tal gotocentrismo no podía ser fácilmente admitido por los restantes *Heerkönig* germánicos, tras la terrible derrota de los Baltos en 507 y de los Amalos en 555. El Reino de los suevos, en el noroeste hispano, constituye uno de los peor conocidos de los llamados reinos romano-germánicos. Tan sólo tenemos datos sobre el mismo

[53] Consent., *Epist.*, 11, 2, 4-5 (CSEL, 88), vd. L.A. GARCÍA MORENO, *Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a S. Agustín*, en *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín*, ed. M. Merino, Pamplona 1988, p. 161.

[54] G.W.S. FRIEDRICHSEN, *The Gothic Version of the Gospels*, Londres 1926, pp. 169-246.

[55] Cfr. D. CLAUDE, *Universale und partikulare Züge in der Politik Theoderichs*, en «Francia», 6 (1978), pp. 19 ss.; B. SAITTA, *La civilitas di Teuderico*, Roma 1994.

durante sus primeros sesenta años, desde la llegada de los invasores a Galicia en el 409 hasta el 469, y a los últimos treinta años del reino, hasta su conquista por el visigodo Leovigildo en el 585. Entre medias hay casi un siglo de oscuridad total. Ejemplo evidente de las grandes incertidumbres que rodean a este Reino galaico son las dudas que todavía persisten sobre la identidad y composición étnicas de los elementos agrupados en torno a la "Monarquía militar" germánica fundadora[56]. Sin embargo una de las cosas de los suevos hispanos menos mal conocidas es su historia religiosa. Una historia que además es bastante complicada, más que la de cualquier otro pueblo de la llamada época de la gran *Völkerwanderung*.

Pues, que sepamos, los suevos hispanos protagonizaron dos conversiones al catolicismo niceno y otras dos al arrianismo. Pero las noticias referentes a tales conversiones se refieren también a esos dos momentos extremos, los primeros sesenta años y los últimos treinta, del Reino suevo. Aunque tampoco todas esas noticias ofrecen la misma seguridad ni están exentas de contradicciones.

Ignoramos la religión practicada por los componentes de la Monarquía militar sueva que penetró en las Españas en el 409. Sin embargo lo probable es que no fuera una sola la creencia religiosa practicada por el conglomerado popular agrupado en el *Heerkönigtum* suevo recientemente formado en las Galias entre el 406 y el 409 en torno al linaje de Hermerico[57]. No debe olvidarse que entre los varios elementos étnicos entonces reunidos se encontraban bárbaros del otro lado de las fronteras del Imperio, bárbaros asentados ya en las provincias danubianas del mismo, y hasta provinciales romanos oriundos de éstas. Por tanto es lógico pensar que una parte de los grupos aglutinados en la Monarquía militar de los suevos fuera ya cristiana antes del 409. Sin embargo, en lo que respecta al linaje real suevo de Hermerico, lo más probable es que el paganismo ancestral germánico fuera mayoritario.

Pues, aunque Hidacio nada diga de sus creencias religiosas, sí afirma que su hijo y sucesor Requila fue y murió pagano en el 448[58]. Y algo parecido se debería decir de su probable pariente Heremigario, cuya muerte en el 429 Hidacio (90) explica como un justo castigo divino por haber ultrajado la basílica martirial de Santa Eulalia, situada extramuros de Mérida. El paganismo de gentes como Hermerico y Heremigario implicaría también el de un buen número de los guerreros que formaban sus "séquitos" germánicos[59]. Sin embargo el paganismo de Hermerico en absoluto era causa de que todo el conglomerado étnico aglutinado en torno a su linaje fuera también pagano, incluso mayoritariamente pagano. Como se ha señalado con acierto, nada conocido de

[56] L.A. GARCÍA MORENO, *La invasión del 409 en España: nuevas perspectivas desde el punto de vista germano*, en *Ejército y Sociedad. Cinco Estudios sobre el Mundo Antiguo*, en A. del Castillo, León 1986.

[57] En realidad Hermerico aparece por vez primera citado como *rex Suevorum* para el 419 (Hydat., 71), continuando en esta posición hasta su muerte en el 441 (vd. D. CLAUDE, *Prosopographie des spanischen Suebenreiches*, en «Francia», 6 [1978], p. 659); sin embargo es probable que la realeza de Hermerico datase de algunos años atrás. El papel decisivo de su linaje en la etnogénesis sueva en torno a su *Heerkönigtum* se reflejaría también en el protagonismo ejercido por un tal Heremigario, un cuasiautónomo jefe militar suevo muerto en guerra contra los vándalos en el Guadiana en el 429 (Hydat., 90), cuyo nombre muy bien podría reflejar una comunidad de linaje con el rey Hermerico (CLAUDE, *ibidem*).

[58] Hydat., 137.

[59] Esto parece afirmarse con claridad en el caso de Heremigario, pues Hidacio (90) califica de *maledicti* los miembros de su séquito que serían aniquilados por el vándalo, y arriano, Genserico tras la profanación por los mismo del santuario de Santa Eulalia.

la política de Hermerico y su hijo Requila implica una actitud militante ni anticristiana, ni concretamente anticatólica[60]. De creer a Hidacio lo único verdaderamente prioritario para ellos habría sido el saqueo. En todo caso el proceso de asentamiento en la península a partir del 409, seguido muy pronto de acuerdos con las autoridades imperiales o locales, singularizadas especialmente en obispos del noroeste, favorecería un proceso de conversión entre los suevos[61]. Y en este contexto se debería situar el bautismo católico de un hijo del propio Requila, Requiario, que le sucedería al frente de la Monarquía militar sueva en el 448[62].

La conversión al Catolicismo de Requiario fue la primera de un soberano germánico asentado en territorio provincial romano. Sin embargo las razones de ésta en absoluto aparecen claras. Del texto de Hidacio (137) se deduce que Requiario ya era católico en el momento de suceder a su padre. Por lo que no debió significar ni siquiera una conversión generalizada de todo el grupo de dependientes y guerreros que constituían el ámbito de la "soberanía doméstica" (*Hausherrschaft*) y séquitos del linaje real suevo, y mucho menos del conglomerado popular aglutinado en su torno, como habría sucedido en otras conversiones de reyes germanos de la época, como en la posterior del merovingio Clodoveo. Sin embargo, aun suponiendo una primera y principal motivación personal en la conversión de Requiario[63], no parece oportuno negar significación y consecuencias históricas a la misma. Del testimonio de Hidacio es posible deducir que esa Fe católica pudo ser utilizada por Requila a la hora de hacer valer sus méritos a la sucesión de su padre, frente a otros aspirantes pertenecientes seguramente al mismo linaje real suevo[64]. De esta forma la conversión pudo constituir otro símbolo "civilizado" y romanizante utilizado por Requiario para afianzar en su provecho la todavía débil *Heerkönigtum* sueva, como sería la acuñación de unas cuantas *siliquae* de plata en los que se añadía la significativa frase *iussu Rechiari reges* (*sic*) al anacrónico nombre del emperador Honorio, ya fallecido[65]. El afianzamiento de la "Monarquía militar" sueva en favor de la línea familiar de Hermerico-Requila-Requiario en la Península Ibérica se había venido realizando en los decenios anteriores fundamentalmente contra el poderío de la "Monarquía militar" de los vándalos Hasdingos de Gunderico y su hermano y sucesor Genserico. La confrontación entre ambas "Monarquías militares" germanas había llegado a adquirir unos tintes dramáticos para los más débiles suevos hacia el 418 en la batalla de los Montes Nerbasios, en la que la monarquía de Hermerico se habría librado de su completa

[60] E.A. THOMPSON, *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism*, en *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 1980, ed. E. James, Oxford 1980, p. 78.

[61] Y ello auque no aceptemos al pie de la letra la famosa afirmación de Orosio (VII 41, 7) de que los bárbaros tras su asentamiento en España habían dejado las armas por la reja del arado iniciándose entre ellos una rápida conversión al Cristianismo.

[62] Hydat., 137.

[63] Así S. HAMANN, *Vorgeschichte und Geschichte der Sueben in Spanien*, Diss. Munich, 1971, p. 107; THOMPSON, *The Conversion* cit., p. 79.

[64] Hydat., 137. Lo que no quiere decir precisamente que la oposición a Requila viniera precisamente por ser católico, como quiere A. TRANOY, *Hydace. Chronique*, II, Paris 1974, p. 86; y con más matizaciones K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlin 1967, p. 108; THOMPSON, *The Conversion* cit., p. 79; P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *La monarquía sueva en el siglo V. Aspectos políticos y prosopográficos*, en «SHHA», 4-5 (1986-1987), p. 211.

[65] Vd. X. BARRAL I ALTET, *La circulation des monnaies suèves et visigotiques*, Munich 1976, pp. 51-53.

extinción gracias a la intervención del ejército imperial destacado en la península[66]. Incluso es posible que la rivalidad entre ambas monarquías y estirpes llegase a constituir el núcleo de algún poema épico germánico del momento, con centro en aquel enfrentamiento[67]. No cabe duda que la "Monarquía militar" Hasdinga convirtió el Arrianismo de sus reyes en elemento esencial de su identidad étnica e independencia política desde los tiempos de su presencia en las Españas[68]. En esas circunstancias resulta lógico que Requiario buscara un credo cristiano radicalmente distinto y enemigo del Arrianismo: el Catolicismo niceno. La opción religiosa propia del Imperio y de sus oficiales que habían salvado a la Monarquía sueva en los terribles momentos de su cerco en los Montes Nerbasios. Por las mismas razones otros miembros del linaje real suevo que, por razones que ignoramos, optaron por unirse a los Hasdingos adoptaron el Arrianismo de éstos, como muestras de su fidelidad[69].

De esta forma el Catolicismo de Requiario resulta explicado a la luz de las hostilidades y competitividad surgidas entre las diversas "Monarquías militares" germánicas que luchaban por conseguir la supremacía en las Españas de la primera mitad del siglo V. En este mismo contexto de radical confrontación entre la familia sueva de Hermerico-Requiario y la vándala de Gunderico-Genserico se explica el principal movimiento político realizado por Requiario una vez rey: su acercamiento a los poderosos Baltos de Tolosa, al contraer matrimonio a principios del 449 con una hija del rey visigodo Teuderico I[70]. Pues los Baltos de Tolosa eran tradicionales enemigos de los vándalos de Genserico. Pero su exceso de ambición perdería a Requiario, cuando quiso extender su hegemonía a toda la península aprovechando las dificultades del Imperio, tras el doble asesinato de Ecio y Valentiniano III, y del Reino godo con el asesinato de Turismundo y el inicio del reinado de Teuderico II. Requiario quiso entonces romper cualquier relación de subordinación e incluso alianza con la Corte Balta y el Imperio[71]. La consecuencia de todo ello sería la gran expedición militar de

[66] Hydat., 71 y 74. Sobre ese jército vd. GARCÍA MORENO, *Nueva luz* cit., pp. 160 ss.

[67] Greg. Tur., *Hist. Franc.*, II 2, que reduce la batalla a un final y épico combate de campeones de tipo germánico, acompañado de un diálogo entre ambos reyes, y que contiene elementos comunes con otra historia cantada en una versión danesa de la "Legenda de Offa" (vd. R.L. REYNOLDS, *Reconsideration of the history of the Suevi*, en «RBPh», 35 [1957], pp. 40-42, aunque no aceptemos la tesis principal del autor de relacionar directamente los Suevos galaicos con los *Swaefs* del Mar del Norte).

[68] Un eco de ello está en la anécdota recordada por Greg. Tur., *Hist. Franc.*, II 2.

[69] Tal sería el caso de la rica Ermengon enterrada en en interior de la gran basílica de Hipona, adaptada al culto arriano. Su rico y distinguido enterramiento hacen de Ermengón un miembro de la nobleza vándala, que sin embargo se sentía orgullosa de proclamar su identidad étnica sueva; su nombre podría ser indicio de su pertenencia al linaje real suevo de Hermerico ¿tal vez un familiar directo del Heremigario derrotado por Genserico en el 429, los restos de cuya *Haus* lógicamente se integraría en la *Gefolge* del Hasdingo? Vd. J. PAMPLIEGA, *Los germanos en España*, Pamplona 1998, pp. 236 ss.

[70] Hydat., 140. La alianza matrimonial debió ser el sello de un concreto *foedus*, al que se refiere Hydat., 170. Desde el punto de vista germánico la alianza implicaría un cierto ingreso del suevo en la *Sippe* Balta, reflejada en el nombre que se dio al probable fruto de dicho matrimonio, el futuro rey Remismundo, aunque sin que se tratara de la relación de subordinación propia de una verdadera *Versippung* (sobre la cual vd. L.A. GARCÍA MORENO, *Gothic survivals in the Visigothic Kingdoms of Toulouse and Toledo*, en «Francia», 21 [1994], pp. 10 ss.).

[71] Requiario seguramente pretextó que la anterior alianza se trataba de un acto puramente germánico, basado sólo en la fidelidad personal entre él y Teuderico I, que habría cesado al desaparecer este último; por el contrario Teuderico II exigiría la continuidad de una alianza que él consideraba a la manera romana de un *foedus*, y por eso no ligado a las personas (cfr. Hydat., 170).

Teuderico en España en 455-456, realizada en nombre del Imperio. La victoria goda supuso la muerte de Requiario y la casi desaparición de la "Monarquía militar" sueva, a punto de disolverse en un anárquico enfrentamiento entre varios linajes nobles con sus séquitos. Aunque tras unos turbulentos años los godos acabaran admitiendo la recomposición de la Monarquía sueva en torno a Remismundo en el 464[72]. Es bastante probable que este Remismundo fuera el hijo nacido del matrimonio de Requiario con una princesa Balta[73]. La posición de subordinación de Remismundo respecto de la Monarquía goda de los Baltos se habría reforzado también con el matrimonio del suevo con una noble, tal vez princesa, goda[74], y mediante la institución germánica de la *Waffensohnschaft* o "adopción por las armas", relacionada con los típicos séquitos de jóvenes guerreros nobles en torno a un rey famoso por sus éxitos militares[75]. El colofón de esta situación de subordinación debería ser la adopción de la religión distintiva de la Monarquía Balta, que era el Arrianismo con la Biblia del godo Ulfila[76]. Ignoramos la Fe de Remismundo pero sí sabemos que apoyó la llegada y predicación entre su gente de un clérigo arriano venido del Reino godo, llamado Ayax[77]. La misión arriana de Ayax, como un acto impuesto por el godo Teuderico II en correspondencia con la posición de subordinación de la Monarquía sueva de Remismundo, se habría adelantado en medio siglo a la política semejante realizada por Teuderico el Amalo con otras Monarquías germánicas "adoptadas" por él, en una demostración entre otras cosas de la superioridad y el esplendor cultural godo y Amalo[78], pero habría sido un poco posterior a la realizada por el Balto Teuderico II con los burgundios Gundioco y Quilperico, de la que se hablará de inmediato.

[72] Vd. en general L.A. GARCÍA MORENO, *España Visigoda. Las invasiones. Las sociedades. La Iglesia* (= *Historia de España R. Menéndez Pidal*, III, 1), Madrid 1991, pp. 113-119.

[73] Por supuesto debe rechazarse la lectura de algunos manuscritos de la *Historia Sueborum* (89) de Isidoro, que hacen de Remismundo un hijo de Maldras. Debe notarse la tradicional aliteración y *variatio* que se observa en los nombres de los varios reyes suevos del siglo V: Requila, Requiario, Requimundo y Remismundo; siendo los dos primeros padre e hijo, y seguros miembros de la *sippe* real sueva. En el caso de Remismundo podría pensarse en un hijo del propio Requila y de la princesa goda hija de Teuderico I, pues el componente *-mundus* se testimonia en otro de los hijos de este rey visigodo, Turismundo. La pertenencia a la nobleza nuclear del *Heerkönigtum* suevo, como hijo de Requiario, explicaría el que Remismundo hubiera marchado a Tolosa, sin duda como apreciado rehen, cuando la conquista del Reino suevo por Teuderico II, vd. Hydat., 220. Su misma pertenencia agnaticia a la familia real visigoda habría salvado la vida a éste Remismundo, y explicaría mejor su residencia en la corte de Tolosa en el 461 y que hubiera que esperar hasta el 465 para consumar su matrimonio con una noble -¿princesa?- visigoda, vd. Hydat., 226, pues un tal hijo del suevo Requiario y nieto del visigodo Teuderico I no había podido nacer antes de finales del 449, cfr. Hydat., 140. También podría ser un hijo de Requiario Requimundo, pero sin duda de un matrimonio anterior al de aquél con la princesa goda, lo que explicaría la hostilidad hacia él por parte de la Corte de Tolosa; desde luego es insostenible su filiación del suevo Maldras, como supone una versión de la *Historia Sueborum* (89) de Isidoro de Sevilla, pues a Requimundo le sigue como rey una facción sueva contraria a aquel, la invención de Isidoro se habría debido al dseo de éste de demostrar la herencia paternofiliar de la realeza; vd. también (vd. CLAUDE, *Prosopographie* cit., p. 667).

[74] Hydat., 226; vd. CLAUDE, *Prosopographie* cit., p. 673 (n. 97).

[75] Hydat., 226. Sobre la utilización de este procedimiento para conseguir relaciones de subordinación entre *reges* de la época, y su relación con la misma *Gefolgschaft* vd. WENSKUS, *Stammesbildung* cit., p. 28 y n. 77, y especialmente D. CLAUDE, *Zur Begründung familiärer Beziehungen zwischen dem Kaiser und barbarischen Herrschen*, en *Das Reich und die Barbaren*, edd. E.K. Chrysos, A. Schwarz, Viena-Colonia 1990, pp. 36 ss.

[76] Vd. HAMANN, *Vorgeschichte* cit., pp. 134 ss.; DÍAZ MARTÍNEZ, *La monarquía sueva* cit., p. 222.

[77] Hydat., 232.

[78] Cass., *Var.*, IV, 1; cfr. CLAUDE, *Universale und partikulare Züge* cit.

Este Ayax al decir de Hidacio (232) no era precisamente un godo sino un *galata*. Se ha discutido el concreto significado de este gentilicio, aunque parece preferible referirlo a la región central de Asia Menor que a las Galias, entre otras cosas por su mismo nombre helénico[79]. Ese origen anatolio podría incluso tener un significado simbólico: pues así el nuevo apóstol de los suevos procedía de la misma región que Ulfila, que lo había sido de los godos; lo cual venía también a corresponder en el plano religioso a esa situación de subordinación, de adopción y *Versippung*, que se daba entre la nueva Monarquía sueva y la de los Baltos godos. Por otro lado el origen anatólico de Ayax tal vez permita ver en él a un clérigo formado en un famoso monasterio godo existente en Constantinopla, *in Promoti agro*, a principios del siglo V[80], y al que pudieron pertenecer los famosos monjes godos Sunnia y Fretela mencionados con anterioridad[81]. El obispo Hidacio tampoco precisa el concreto rango de este Ayax, limitándose a denominarle *senior arrianus*. Lo que podría indicar su posición elevada en la jerarquía del clero arriano godo, negándose Hidacio a denominarlo obispo al tratarse de un hereje[82]. Lo que lógicamente supondría que Ayax no habría venido solo a la corte de Remismundo, sino acompañado de un grupo de clérigos menores arrianos[83].

Ayax inició su apostolao arriano en el 466. Tres años después Hidacio dejaba de escribir su Crónica, posiblemente muy cerca ya del fin de sus días y cuando ante sus ojos aparecía un Mundo que le parecía cada vez más teñido de inquietantes tintes apocalípticos. Tras él la historia de los suevos en la península permaneció durante algo menos de un siglo falta de testimonios escritos. En todo caso se sabe que los reyes y la corte suevos de Braga continuaron practicando el arrianismo hasta mediados del siglo VI. Aunque con anterioridad ya habrían abrazado el Catolicismo más de un suevo, incluso de noble linaje. La final conversión al Catolicismo de los reyes y corte sueva tendría de nuevo lugar en un contexto de creciente confrontación con los godos arrianos y de búsqueda del apoyo de los católicos Merovingios[84].

Los fundadores del llamado segundo Reino burgundio fueron los hermanos Gundioco y Quilperico. Ellos y sus sucesores legitimaron su posición afirmando pertenecer al mismo prestigioso linaje del primero, el llamado Reino burgundio de Worms destruido en 436 por los hunos. Pero muy probablemente el principal contingente guerrero que posibilitó la fundación de este segundo Reino burgundio no procedía de aquellos restos del primero asentados por Ecio como colonos militares en la *Sapaudia* (Saboya) sino de una porción importante de aquellos que habían luchado bajo las órdenes de Atila, a la que bien pudieron unirse otros germanos de entre los sometidos a su mando tras la explosión de su ejército, al igual que algunos burgundios

[79] Cfr. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche* cit., p. 110; HAMANN, *Vorgeschichte* p. 136; THOMPSON, *The Conversion* cit., p. 80. Desde luego debe descartarse un origen gallego como propuso J. ZEILLER, *Isidore de Seville et les origines chrétiennes des Goths et des Suèves*, en *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936, p. 291.

[80] Iohan. Chrys., *Ep*., 206 (ed. *PG*, 52, 726).

[81] Vd. *supra*, p. 150.

[82] En todo caso no me parece aceptable la tradución de A. TRANOY (*Hydace*, I, 173), de entender *senior* simplemente como "anciano", y con referencia a la edad en que Ayax se habría hecho arriano.

[83] Contra la opinión de E.A. THOMPSON (*The End of Roman Spain, II*, en «NMS», 21 [1977], p. 11) no creo que los *sacerdotes locorum* citados por Jord., *Get*., 234 sean obispos de los suevos, sino galaicos y católicos.

[84] GARCIA MORENO, *La conversion des Suèves* cit., pp. 208 ss.

pudieron engrosar a grupos de gépidos[85]. Una famosa referencia del *Liber Constitutionum* muestra cómo los inmediatos descendientes de Gundioco y Quilperico, reyes de este segundo Reino burgundio, se consideraban insertos en una sucesión de reyes burgundios que principiaba con los del linaje del primer reino, el de Worms[86]. Aunque de esta cuasi lista real burgundia no se pueda establecer con toda seguridad la pertenencia de Gundioco y Quilperico al mismo linaje de los reyes burgundios de Worms, lo cierto es que la antroponimia de todos ellos muestra una clara aliteración en "g" y hasta la especial querencia por un formante como *Gunt-*. Dos características propias del sistema onomástico de los linajes nobiliarios germánicos[87].

Aliteración y querencias por elementos onomásticos que se observan también en toda la antroponimia de los descendientes de estos Gundioco y Quilperico[88]. Por eso creo totalmente pertinente preguntarse por la autenticidad de la afirmación del tardío Gregorio de Tours[89] de que el linaje de los reyes del segundo Reino burgundio, entre

[85] E. DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, II. 2, París 1979, pp. 649 ss. Por su parte I. WOOD (*Ethnicity and the ethnogenesis of the Burgundians*, en *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern*, edd. H. Wolfram, W. Pohl, Viena 1990, pp. 61-64) a partir del *Liber Constitutionum* (= "Ley Gundobalda", aunque de hecho promulgada por su hijo Segismundo en 517) destaca cómo todavía los súbditos bárbaros, no-romanos, de este segundo Reino burgundio estaban en procesos de tomar una única identidad "burgundia", para lo que sería decisivo el regirse a partir de entonces por esta única Ley.

[86] *Lex Burg.,* III (ed. L.R. Salis, MGH, *Leges*, II, 1, Hannover, 1893, 43): *si quos regiae memoriae auctores nostros, id est: Gibicam, Gundomarem, Gislaharium, Gundaharium, patrem quoque nostrum et patruum…* . Los dos últimos cuyos nombres no se mencionan son Gundioco y Quilperico, respectivamente padre y tío del rey Gundobado (†516), autor de la ley. De los anteriores el único posiblemente atestiguado en otras fuentes de carácter histórico sería *Gundaharius*, que se ha solido identificar con el rey burgundio de Worms Gundichario o Guntiario, vencido y muerto por Atila en el 437 (L. SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen*, Munich 1934², pp. 134 ss. y 167; *Prosopography of the Later Roma Empire*, II, pp. 523 y 526). Su identificación con el Guntiario mencionado por Olimpiodoro como rey (*phylarchos*) exige iniciar su "reinado" antes del 411, y su nacimiento en modo alguno después del 390. Nadie duda de la identificación de este seguro primer y último rey del primer Reino burgundio, con el *Gunther* del Cantar de los Nibelungos; y de este modo se ha pretendido identificar a Gislahario con el *Giselher* allí mencionado (K.F. STROHEKER, *Germanentum und Spätantike*, Zürich-Stuttgart 1965, p. 262), y a Gibico con un supuesto cabeza del linaje (*Sippe*) de los *Gibikungen*, a identificar con los *Gjukungen* de la redacción nórdica de los Nibelungos (L. SCHMIDT, *ibi*, p. 167). También cabe destacar que el redactor de esta ley haya tenido cuidado de no señalar a estos "magistrados–impartidores de justicia" (*auctores*) como *reges*, utilizando el circunloquio de su *regia memoria*; todo ello muy en consonancia con que Gundobado e incluso su hijo y sucesor Segismundo se consideraban esencialmente como oficiales del Imperio (*magistri utriusque militiae ¿per Gallias?* y *patricii*), una posición ya ocupada por el propio Gundioco (para la discusión del exacto *magisterium* militar de todos ellos vd. A. DEMANDT, en *Realäncyclopedie der Altertumswissenschaft*, Supp., V, 1970, pp. 690 ss.).

[87] H.-W. KLEWITZ, *Namengebung und Sippenbewusstsein in den deutschen Königsfamilien des 10. bis 12. Jahrhunderts. Grundfragen historischer Genealogie*, en «AUF», 18 (1944), pp. 23-37; L.A. GARCÍA MORENO, *Prosopography and Onomastic: the case of the Goths*, en *Prosopographic Approaches and Applications. A Handbook*, ed. K.S.B. Keats-Rohan, Oxford 2007, pp. 337-350.

[88] Véase así *Prosopography of the Later Roma Empire*, II, p. 1334 (*stemma* 42). Los descendientes de Gundioco muestran un grandisimo predominio de la aliteración en "g", con la única excepción de los de su hijo Quilperico, que aliteran en "k". Desgraciadamente de la descendencia de Quilperico, hermano de Gundioco y combatiente también en España, nada se sabe con seguridad, siendo una hipótesis que fuera hija suya la Ragnahilda que casó con un rey godo, muy probablemente Eurico (vd. GARCÍA MORENO, *Genealogías* cit., p. 61; IDEM, *Alarico II*, en *Diccionario biográfico español*, II, Madrid 2010, p. 161).

[89] Greg. Tur., *Hist. Franc.*, II 28.

ellos Gundioco, descendía de Atanarico, cabeza conocida del gran linaje godo de los Baltos. Tradicionalmente se ha solido dar por buena esta noticia, que indicaría bien un parentesco real, o bien uno ficticio pero propagado como tal por los fundadores de este segundo reino[90]. Ciertamente, incluso en el siglo VII, no se puede descartar la persistencia de determinadas *Stammestraditionen* ligadas a los godos Baltos en algunas familias nobiliarias relacionadas con el ya desaparecido segundo Reino burgundio[91]. Pero lo cierto es que, como se ha visto, la antroponimia del linaje de Gundioco muestra una enorme homogeneidad, no ofreciendo ningún elemento característico de la de los Baltos. Dado el enorme prestigio del linaje de los Baltos entre la aristocracia germánica de la época hubiera sido lógico que alguna característica onomástica de éste se hubiera reflejado en la familia real burgundia, tal y como sí ocurriría unas generaciones después en la descendencia habida del matrimonio entre Segismundo (†523) y Ostrogoto Areagni, hija del gran Teuderico el Amalo, mostrando así en la onomástica el reconocimiento de la mayor nobleza del linaje materno, en una especie de *Versippung*[92]. Mientras que la descendencia tenida por el burgundio Segismundo de otra mujer de nombre y origen desconocido vuelve a una onomástica típica del linaje real burgundio: Gisclahad y Gundobado.

El dato ofrecido por el Turonense recuerda que el godo Atanarico fue un persecutor del cristianismo, principiando con ello la historia del para él epocal matrimonio de su héroe Clodoveo con Clotilde, a la que considera fautora de la conversión a la Fe católica del rey franco. La secuencia narrativa de Gregorio induce al lector a pensar que bien pudo ser su Fe la razón que llevara a su tío, el rey burgundio Gundobado, a desterrar a Clotilde, dejando de lado que era una consecuencia más del asesinato de sus padres. De esta forma Gregorio de Tours también seguía uno de los principales *leit Motiver* de su obra: legitimar la dominación merovingia de las Galias gracias a la conversión de Clodoveo en campeón del Catolicismo frente a una Monarquía goda caracterizada por

[90] Véase así *Prosopography of the Later Roma Empire*, II, p. 1334 (*stemma* 42) y E. DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe* cit., p. 651. El primer moderno en defender la historicidad del dato del Turonense fue H. VON SCHUBERT, *Die änfange des Christentums bei den Burgundern*, en «Sitzunsb. der Heidelberg Akad. der Wiss., Philos.-hist. Klasse III», 1911, pp. 29 ss.; también fue seguido por SCHMIDT, *Die Ostgermanen* cit., pp. 140 y 170; GIESECKE, *Die Ostgermanen* cit., p. 140 pensó que el nuevo linaje real burgundio sería así de origen godo y habría sido propuesto por el godo Teuderico II a petición de la nobleza burgundia. Por su parte B. SAITTA (*I Burgundi [413–534]*, Roma 2006, p. 118) insinúa que esa pretendida descendencia de Atanarico tendría su base en el matrimonio del rey Gundioco con una hermana del patricio Ricimer, y por tanto posible nieta del rey godo Valia por parte materna. Aunque Valia tenía muy probablemente sangre Amala (L.A. GARCÍA MORENO, *Valia*, en *Diccionario biográfico español*, XLIX, Madrid 2013, p. 33) casó con una princesa Balta, nieta del gran Alarico, tal vez hijo de Atanarico (L.A. GARCÍA MORENO, *Alarico I*, en *Diccionario biográfico español*, II, Madrid 2010, p. 158).

[91] Véase L.A. GARCÍA MORENO, *Genealogías* cit., p. 66; IDEM, *History through Family Names in the Visigothic Kingdoms of Toulouse and Toledo*, en «Cassiodorus», 4 (1998), p. 170.

[92] Esa descendencia tiene los nombres de Sigerico, Suavegoto, Teudeberto y Teudequilde (*Prosopography of the Later Roma Empire*, II, p. 1334 [*stemma* 42]). Estos dos últimos fueron los hijos de Ostrogoto Areagni y del hijo mayor de Clodoveo, Teuderico, reflejándose perfectamente aquí la norma de seguir las tradiciones onomásticas del linaje paterno, que en ese momento era el más prestigioso, pero también reconociendo la supremacía de la materna sangre Amala, pues el formante *Thiud-* es muy característico de los Amalos de la estirpe de Teuderico el Grande (GARCÍA MORENO, *History through Family Names* cit., p. 176; también estaba presente ese formante en los Baltos recientes: GARCÍA MORENO, *Prosopography and Onomastic* cit., pp. 320 ss.). Cfr. GARCÍA MORENO, *Genealogías* cit., p. 64.

su persistente y feroz Arrianismo[93]. Si el Clodoveo católico habría liberado a los galorromanos católicos de la tiranía goda arriana, ya antes aún siendo pagano habría liberado a la católica Clotilde del injusto destierro impuesto por su tío Gundobado, cruel asesino de sus padres.

Por otro lado es evidente que el Turonense manipuló mucho las noticias contenidas en este capítulo de sus "Historias". Por un lado procedió a resumir mucho el relato tradicional del encuentro de Clotilde con los embajadores de su futuro esposo, que transmiten de forma mucho más detallada tanto Fredegario como el autor del *Liber Historiae francorum*; omitiendo así tanto los nombres de los embajadores como las muestras de piedad y virtudes cristianas de la princesa burgundia[94]. Pero, sin duda, el gran pecado del obispo de Tours en este capítulo sería su historia del asesinato, y por demás cruel, de la madre de Clotilde por su cuñado Gundobado[95]. Es un tanto curioso que sea la esposa y madre el único miembro de la familia de Clotilde que no sea recordado por su nombre en el relato de Gregorio. Un olvido que bien pudo ser intencionado, si es que la esposa de Quilperico II y madre de Clotilde fuera Caretena, tal y como se acepta por la mayoría de los estudiosos[96]. Pues según el conocido epitafio en verso, conservado en un códice del siglo IX[97], esta reina burgundia sobrevivió bastantes años a su marido llevando una vida consagrada, falleciendo finalmente en setiembre del 506 con más de cincuenta años. Según su epitafio Caretena educó en la verdadera Fe católica a su preclara hija (Clotilde?). Precisamente Sidonio Apolinar apreciaba mucho la piadosa influencia que sobre Quilperico II ejercía su esposa[98].

Por todo ello considero probable la hipótesis reciente de Ian Wood, contraria a aceptar la noticia del Turonense de que Gundioco pertenecía al linaje godo de Atanarico.

[93] Véase al respecto: H. MESSMER, *Hispania-Idee und Gotenmythos*, Zürich 1960, pp. 64 ss.; S. TEILLET, *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, París 1984, pp. 371 ss.; y SCHÄFERDIEK, *L'arianisme germanique* cit., p. 194.

[94] G. SCHEIBELREITER, *Clovis, le païen, Clotilde, la pieuse. À propos de la mentalité barbare*, en *Clovis* cit., pp. 356 ss.

[95] Según Gregorio (*Hist. Franc.*, II 28) habría sido arrojada al agua con una piedra anudada a su cuello. Este tipo de ejecución era típico de los pueblos germánicos antes de su cristianización para cierto delitos que se consideraban especialmente graves (*Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa*, I, ed. B. Krüger, Berlín 1978, pp. 364 ss.). La *Passio sancti Sabae* permite comprobar cómo en la persecución liderada por Atanarico contra la cristiandad goda tervingia la pena de muerte se inflingió arrojando al mártir al río con un peso (un tronco) atado a su cuello.

[96] Así GIESECKE, *Die Ostgermanen* cit., p. 142, que no obstante se equivoca considerándola esposa de Quilperico I; *Prosopography of the Later Roma Empire*, II, p. 260. Aunque otros investigadores han preferido hacerla esposa de Gundobado, evitando así entrar en contradicción con el Turonense (así E. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne a l'époque romaine*, II, Paris 1966, p. 101, siguiendo a A. COVILLE, *Recherches sur l'histoire de Lyon du Ve siècle au IXe siècle*, París 1929, pp. 204-214; SAITTA, *I Burgundi* cit., p. 115; M. HEINZELMANN, *Gallische Prosopographie 260-527*, en «Francia», 10 [1982], p. 574, y siguiéndole R. VAN DAM, *Saints and their miracles in late Antique Gaul*, Princeton 1993, p. 167, n. 10). Me permito señalar un indicio más a favor de identificar a Caretena con la esposa de Quilperico: Sidonio Apolinar resaltó en esta última sus frecuentes ayunos, su sobriedad en el comer (Sid. Apol., *Epist.*, VI, 12, 3), una característica de vida especialmente resaltada en su epitafio para Caretena (v. 9).

[97] Editado por R. Peiper en MGH, *A.A.*, Berlín, 1883, 185. El epitafio se nos ha transmitido en un códice del siglo IX (*Parisinus lat.*, 2832). El epígrafe estaría originalmente en el sepulcro de la reina, ubicado en la basílica de san Miguel de Lyón, que ella misma había fundado (vd. COVILLE, *Recherches* cit., pp. 204-214, aunque el autor prefiere hacerla esposa de Gundobado, y no de Quilperico II).

[98] Sid. Ap., *Ep.*, V 7, 7 y VI 12, 3. Ambas cartas son del 474/475. Por desgracia Sidonio no menciona el nombre de la reina.

Gregorio habría tratado así de ligar al archiconocido jefe tervingio persecutor de los cristianos[99] con el también arriano Gundobado, caracterizado como el contrapunto de su héroe católico, el franco Clodoveo[100]. A favor de su propuesta el medievalista de Leeds aduce testimonios sobre la Fe católica de nobles burgundios, antes y después de la catástrofe del 437. El primero, y para mí principal testimonio es Orosio, que habla de una conversión masiva de burgundios renanos hacia la época en que él estaba escribiendo sus libros de historia, hacia el 417, habiendo aceptado clérigos católicos[101]. Lo más probable es que esa conversión afectara al grupo de guerreros y sus familias estructurado en torno a la Monarquía militar liderada por Guntiario, asentados por el patricio Constancio en 413 como colonos militares en la provincia de Germania I, con centro en la ciudad de Worms[102]. Algunos años después, hacia el 430, otro importante[103] grupo burgundio, posiblemente de la orilla derecha del Rin, habría sido bautizado de manos de un obispo católico galorromano. La noticia la ofrece el lejano Sócrates Escolástico refiriéndola a la lucha de esos burgundios contra los hunos liderados por Uptar u Octar[104], tío de Atila. Posiblemente esta nueva conversión buscaba la protección imperial romana y de los propios burgundios de Guntiario[105]. De modo que desde los orígenes del llamado primer Reino burgundio se observa que la adopción de la Fe cristiana estaba muy relacionada con el reconocimiento de la superioridad y la búsqueda de la protección de un poder político-militar cuyo jefe tenía esa misma Fe. De esta manera no sería necesario ni oportuno rechazar ambos testimonios, el de Orosio y el de Sócrates, por considerarlos contradictorios en su cronología ni basados en el optimismo cristianizante del Orosio del 417[106].

Estas primeras conversiones a la Fe católica de miembros de la aristocracia burgundia, además de sus séquitos guerreros, podrían explicar que en tiempos del segundo Reino burgundio se testimonien nobles godos, tanto varones como féminas, de indudable Fe católica, a pesar del Arrianismo profesado por sus reyes antes de la conversión de Segismundo, y a pesar de la existencia probada de poderosos arrianos en la corte y de un clero burgundio también arriano[107]. Tampoco existe el menor testimonio

[99] Una característica reflejada en la historiografía latina occidental desde hacía tiempo, y prácticamente con las mismas palabras: Jerom., *Chron.*, s.a. 370; Oros., VII 32, 9; Prosp. Tiro, s.a. 370 (MGH, *Chron. min.*, I, 458).

[100] WOOD, *Ethnicity* cit., p. 60.

[101] Oros., VII 32, 13. Aunque el parágrafo de Orosio trate de acontecimientos relativos al reinado de Valentiniano I la referencia a la conversión está encabezada por un *hodie*.

[102] DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe* cit., pp. 491 ss.

[103] Pues habría sido capaz de disponer de 3.000 guerreros en la batalla contra los hunos.

[104] *Uptar* es la lección ofrecida por Sócrates; pero su identificación con el *Octar* de Jordanes (*Get.*, 189) es muy segura (E.A. THOMPSON, *A History of Attila and the Huns*, Oxford 1948, p. 63; F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, Berlín 1969², p. 79, n. 11; *Prosopography of the Later Roman Empire*, II, p. 790; M. ROUCHE, *Attila. La violence nómade*, París 2009, p. 118). Paleográficamente, y en letra uncial, la confusión entre una κ y una π es muy sencilla.

[105] DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe* cit., p. 492.

[106] Que son las dudas al respecto plateadas por WOOD, *Ethnicity* cit., p. 59. SAITTA (*I Burgundi* cit., pp. 116 ss.) rechaza con buenos argumentos los reparos que se han puesto al testimonio de ambos historiadores eclesiásticos. Como se verá a continuación el Arrianismo de los fundadores del segundo Reino burgundio tampoco es contradictorio con esta primera conversión, explicándose por los mismos motivos político-militares.

[107] Véase GRIFFE, *La Gaule Chrétienne* cit., p. 352; WOOD, *Ethnicity* cit., p. 60. El obispo Avito (*Contra arrian.*, 30, ed. MGH, *A.A.*, VI, 2, 13 y 14) menciona la existencia de *sacerdotes* (¿obispos?) que adoctrinan

de que la conversión final de la Monarquía burgundia al ascender al trono Segismundo en 516 provocara mayores problemas. Incluso el concilio de Epaón del año siguiente decretó la imposibilidad de consagrar en católico las iglesias que habían servido al credo arriano, si éstas no habían tenido un previo culto católico[108]. Un canon humillante tanto para sus antiguos clérigos como para sus fundadores; y si juzgamos por los obispos signatarios de dicho sínodo tampoco se observa la admisión en el episcopado de obispos burgundios previamente arrianos. Dos medidas que contrastan con lo acontecido, por ejemplo, en el Reino godo en el 589[109]. Lo que se explicaría muy bien si el Arrianismo del segundo Reino burgundio fuera algo casi exclusivamente ligado al rey, y con escasa aceptación en el conjunto de la aristocracia militar burgundia.

Por todo ello el que Gundioco y Quilperico adoptaran la Fe arriana no sería más que un precedente de lo ocurrido con la nueva Monarquía sueva de Remismundo, subordinado al Balto Teuderico II, unos pocos años después. Sería también, en el caso de los jefes burgundios, indicativo de la entrada de ambos en el séquito del godo, también simbolizada muy probablemente por su adopción por las armas.

De esta forma cobran pleno sentido, y obedecerían a la verdad, las palabras del tardío Jordanes de que Gundioco y Quilperico acompañaron a Teuderico II en su expedición militar hispana como "reyes obligados a prestarle ayuda y vinculados por un juramento de fidelidad" (*auxuliarios et sibi devotos*)[110]. Una expresión que hay que interpretar muy probablemente en el sentido de que ambos tenían una vinculación como la de los miembros de un séquito, que obligaba a prestar auxilio militar y lealtad jurada. Se trataría de un tipo de relación muy bien atestiguada en tiempos de las invasiones en las que varios *principes*, al frente de sus propios séquitos armados, se situaban bajo las órdenes de un líder militar, vinculándose a la manera que lo hacían los miembros libres del propio séquito de éste, que se constituía así en un "rey militar" (*Heerkönig*) del conjunto[111]. La contrapartida en el terreno religioso de ambos príncipes burgundios habría sido la misma que unos pocos años después aceptó el suevo Remismundo: abrazar la arriana "Fe goda" de su señor, el balto Teuderico II.

En Alcalá de Henares el día de San Feliciano de Cartago de 2015.

al rey Gundobado en el arrianismo. Y el Concilio de Epaón (*c.* 32, *ibidem*, 172) del año 517 indica tanto la existencia de iglesias arrianas de nueva construcción como otras arrebatadas a un anterior culto cristiano.

[108] Véase el texto citado en la nota anterior.

[109] Vd. J. ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona 1976, pp. 42 ss. y 47 ss. En el caso godo incluso se suscitaron rebeliones nobiliarias que querían justificarse en la defensa del arrianismo de la Monarquía.

[110] Iord., *Get.*, 44, 231. La identificación de los burgundios mencionados por Jordanes con esos dos reyes fundadores del llamado segundo Reino burgundio no ofrece mayor problema (vd. *Prosopography of the Later Roma Empire*, II, pp. 286 y 523). Mayores problemas plantea que se les adjective de *devotos* de Teuderico II. Degraciadamente no existen lugares paralelos en el texto de Jordanes que permita precisar el significado del término.

[111] SCHLESINGER, *Beiträge* cit., pp. 23 ss.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

Quod verba non explicant, facta conclamant (*Vita Lupicini* 5). I santi della Gallia merovingica strumenti di conversione per attrazione

NICO DE MICO
Academia Latinitati Fovendae
nico.demico@istruzione.it

ABSTRACT
Merovingian hagiographies are evidence of a political, social, economic, cultural reality portrayed as one of absolute instability and inequality. In such a condition, those documents portray saints as figures that, taking the place of the absent secular ministers, help to spread justice, equity, harmony and union. They affect hearts and change minds pushing the conversion through their announcement and preaching. It is through their example that they really work hard for overcoming differences and divisions, privileging meeting, service and hospitality, ready to welcome new voices and followers.

KEYWORDS
Christianization/Evangelization/Merovingians

Centrale e particolarmente sentito, quello dell'evangelizzazione è stato, nei testi agiografici della Gallia merovingica, un tema anche costantemente attualizzato, così da dare visione puntuale della realtà sociale e ideologica che lo esprimeva e delle strategie messe in atto per arrivare incisivamente alle coscienze, attraverso un percorso sviluppatosi in forza di un triplice impulso: 1) la *predicazione della Parola*, capace di scavare nella vertiginosa profondità dei cuori umani e di annullare l'idea che l'esistenza possa perdersi nell'angoscia dell'impotenza; 2) l'*azione*, che, esplicandosi come carità e servizio gratuitamente offerti, si fa segno e trasparenza della pietà divina, predisponendo la mente e il cuore al buono e al giusto; 3) i *miracoli*, come risposta al bisogno del soprannaturale insito nell'uomo e proiezione in uno spazio che, pur suscitando sgomento[1], dà la sensazione di essere finalmente liberi e appagati[2].

Le *Passiones* e le *Vitae* merovingiche non sono semplici narrazioni di vissuti cristianamente esemplari, ma testi aperti di comunicazione al contempo individuale e collettiva, rivelatori, a livello politico, dei caratteri e dei bisogni dell'età e del contesto che li hanno visti nascere e, a livello religioso, dell'impegno a presentare la fede sempre più come forza promotrice di valori umani e sempre meno come intima predisposizione a rinunce e sacrifici. Esse, avvicinando a eventi emblematici, come il martirio, che si fanno di per sé motivo di ammonizione, ammirazione e ammaestramento, e a forme di conoscenza non deducibili, come i miracoli, che sono al

[1] Cfr. R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it., Milano 1996, p. 91.

[2] Appare urgente, nella missione di prima evangelizzazione, mettere al centro l'annuncio e conquistare le anime a una granitica fede cristiana attraverso la *Parola*, che, evocando il regno di Dio, si fa giustificazione, contenuto e propulsione del futuro individuale e collettivo; ma questo annuncio deve essere coadiuvato dalle *opere*, che, declinando in tutte le forme possibili l'amore, colmano la distanza dell'io da se stesso, del noi dagli altri e degli altri dal tutto, e dai *miracoli*, che pongono di fronte all'enigma dell'Inspiegabile e del Divino, aprendo al Trascendente, dove tutti i misteri della vita appaiono comprensibili.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 163-189 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

di fuori del campo razionale, consentono, e promuovono, quel processo che, attraverso una proiezione del sé umano che non conosce limiti, conduce dalla realtà monodica dell'individuo alla fiducia e all'abbandono nel divino e nell'assoluto. Le *Passiones* sono la denuncia di una realtà politica contrassegnata da forme di potere antireligiose inique e oppressive[3] e le *Vitae*, nella rappresentazione dei santi quali espressioni fedeli dell'ideale di perfezione che il loro tempo riesce a percepire, sono la registrazione, straordinariamente illuminante, delle condizioni ideologiche, etiche, culturali e spirituali della società che le produce[4]. Come caleidoscopi con più specchietti a riflessi molteplici, derivanti dalle luci e dai colori che essi mettono a fuoco, i testi agiografici merovingici raccontano le vite dei santi[5] illustrandone, da un lato, il rapporto con il mondo terreno e con le autorità che lo governano, dall'altro le forme e i modi in cui essi hanno portato avanti la propria missione di uomini consacrati, al fine non solo di confermare la Chiesa come istituzione autorevole, legittimata a custodire la propria unità di fede, di riti e di morale, ma anche di fronteggiare e sconfiggere, perché ancora vivi e difficili da sradicare, l'inerzia dei miscredenti, il materialismo dei pagani e la pericolosità degli eretici, manipolatori e corruttori delle verità rivelate.

I tempi merovingici sono contrassegnati dallo straripante espandersi di masse barbariche, le quali, guidate dai loro capi, saccheggiano e devastano, lasciando dietro di sé miseria e rovine. Il popolo cristiano le guarda con inquietudine e paura e i vescovi, nel dovere pastorale di tutelarlo e nella consapevolezza delle difficoltà delle traballanti istituzioni statali a far fronte ai bisogni emergenti, si calano incisivamente nel sociale, con sincero spirito di carità e servizio e con la ferma volontà di correggere errori e ingiustizie, mai cessando di alimentare la fede nelle promesse divine.

Contro il persistente paganesimo, la corrosiva miscredenza e le insidiose eresie del suo tempo, contro la *feretas* e il *furor* barbarici, che si insinuano subdoli nel tessuto

[3] La concezione del *Regnum Francorum* quale proprietà personale, alla stregua di ricchezze e tesori, suscitò con frequenza impressionante conflitti dinastici corredati da efferati crimini, che videro complici le corti, focolai di rivalità, inganni e intrighi. Nella corruzione dilagante la giustizia e il diritto furono a servizio dell'avidità dei potenti e della parzialità dei giudici, nei confronti dei quali la massa dei poveri e degli inermi non ebbe voce.

[4] Esse presentano una Gallia che, per l'accelerazione impressa dai barbari a una decadenza già iniziata nel Basso Impero, precipita in un vortice non solo di indebolimento militare, impoverimento economico, crollo demografico e disgregazione sociale, ma anche di degenerazione morale, regresso culturale e smarrimento spirituale. Cfr. J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, trad. it., Torino 1999, p. 43.

[5] La Chiesa arcaica, usandola nell'accezione pagana, attribuì la qualifica di santità a Dio e a persone o cose che avessero attinenza con Dio: i battezzati, i fedeli, i religiosi e i martiri, testimoni che, perseguitati, si facevano vittime, rivivendo la passione di Cristo. A partire dal IV sec., cessate le persecuzioni, il termine *sanctus* fu esteso ai confessori, la cui esistenza, interamente dedicata a Dio, ai fratelli e alla difesa dell'ortodossia, materializzandosi in una specie di martirio incruento, li avvicinò ai martiri, rendendoli, come quelli, oggetto di culto popolare: cfr. H. DELEHAYE, *Le vocabulaire de la sainteté,* in IDEM, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927, p. 59. Durante le invasioni barbariche furono poi considerati santi i grandi vescovi, i quali, progredendo l'evangelizzazione dei nuovi venuti, furono per lo più scelti tra l'aristocrazia di questi e, generalmente subentrando ad autorità secolari assenti, svolsero un ruolo anche politico, divenendo custodi, difensori, guide, accompagnatori e protettori: cfr. R. GREGOIRE, *Manuale di agiologia*, Fabriano 1987, pp. 366 sgg. Lo sviluppo del monachesimo, degli ordini religiosi e la riforma gregoriana determinarono, poi, la prevalenza di un modello di santità monastico e sacerdotale.

sociale, e contro la *cupiditas*, che trascina re e popoli a una sfrenata bellicosità e a un caparbio culto degli idoli, il vescovo Germano[6] adotta come unica invisibile guida Cristo e come sola incruenta arma la parola, per offrire la calda certezza che nulla è impossibile a Dio: la sua voce umana si fa espressione dell'ispiratrice voce divina[7]. In un contesto socio-politico instabile e dissestato, ancora debole di fronte alla suggestione di false dottrine, gli uomini di Chiesa, emarginando l'idea di un'affermazione del cristianesimo attraverso interventi di forza politici e militari, scelgono la via della predicazione e dell'evangelizzazione.

Dunque il vescovo Germano, senza alcun intendimento politico o ambizioni di prestigio personale, articola in più direzioni la sua azione pastorale, al fine di far conoscere il Vangelo e confermare nella fede. L'*autorità* che gli deriva da un comportamento esemplare e da una vita condotta in semplicità e ristrettezze, l'*idoneità* a istruire ed educare in forza di una cultura profonda e di un eloquio limpido e coinvolgente e la *virtù* di fare miracoli conferitagli per meriti lo avvolgono con l'alone di una fama di santità crescente, la quale travalica presto i confini nazionali. È proprio per effetto del *consensus universitatis* che ne circonda la figura riconoscendolo segno manifesto e dinamico della presenza di Cristo e dell'*omnium una vox* che lo reclama quale paladino del vero e del giusto che Germano è inviato ovunque si avverta la necessità di un intervento. Egli è nella terra dei Britanni quando, terrorizzandoli, Sassoni e Pitti li attaccano, certi di una facile e rapida vittoria. In obbedienza a una fede sentita e vissuta come risposta al *malum mundi* e ai *mala mundi*, vi si è recato con il vescovo Lupo, suo nipote, nel progetto di sconfiggervi la dilagante eresia pelagiana[8] e di recuperare alla fede cattolica le isole britanniche con

[6] Vescovo di Auxerre per più di 30 anni, dal 418 al 448 ca, Germano fu istruito nelle lettere liberali fin da piccolo (cfr. *Vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio*, ed. W. Levison, MGH, *SS rer. Merov.*, III, 1896, pp. 225-283, *praef.* 1: *parentibus splendidissimis procreatus et ab ipsis infantiae rudimentis studiis liberalibus institutus… ut in eum perfectio litterarum plena conflueret, post auditoria Gallicana intra urbem Romam iuris scientiam plenitudini perfectionis adiecit*). Dopo aver studiato eloquenza e diritto, svolse egregiamente la funzione di avvocato, esercitando in tale ruolo quella che sarebbe diventata la sua mirabile eloquenza di predicatore (cfr. *ibidem*: *Deinde tribunalia praefecturae professione advocationis ornavit. In quo actu dum multiplici laudis luce resplendet... Parabatur eloquentia praedicationibus*). Il suo agiografo Costanzo, uomo di Lione forse chierico o forse laico non ordinato dedito alla vita religiosa, scrisse intorno al 480, dimostrando somma facondia e singolare attenzione all'aspetto linguistico ed espressivo del testo, contro la contemporanea prevalenza di un'oratoria turgida e affettata: sia lui sia il santo sono assai ricchi di eloquenza.

[7] Quando Germano è vescovo, i Franchi non sono ancora convertiti e dunque manca nella sua *Vita* l'immagine del loro regno come prosecutore dell'impero e paladino del cattolicesimo tra i popoli, nell'ottica di realizzare quell'universalismo religioso vaticinato dai profeti biblici. Perciò ogni progetto di difesa e di diffusione della fede è al momento affidato alla forza e al prestigio dei santi.

[8] Cfr. *Vita Germani* 12: *Eodem tempore ex Brittaniis directa legatio Gallicanis episcopis nuntiavit, Pelagianam perversitatem in locis suis late populos occupasse et quam primum fidei catholicae debere succurri.* Secondo Prospero (*Chron.* 1301), a inviare Germano in Britannia nel 429 fu Papa Celestino I, con il quale Roma si configurò concretamente come centro attivo e consapevole di difesa dell'ortodossia, e non una *synodus numerosa* come dice l'agiografo. Il santo si recò in Britannia anche una seconda volta, al ricomparire dell'eresia: *Interea ex Brittaniis nuntiatur, Pelagianam perversitatem iterato paucis auctoribus dilatari, rursusque ad beatissimum virum preces sacerdotum omnium deferuntur, ut causam Dei, quam prius obtinuerat, tutaretur* (*Vita Germani* 25).

la sola forza della parola[9]. E il suo impegno evangelizzatore non è stato infruttuoso. Lo stesso esercito dei Britanni è in piena fase di conversione, quando si trova a dover respingere gli invasori, e molti soldati sono stati già battezzati; motivo per cui da parte loro, di fronte all'offensiva, *contempto armorum praesidio*, *divinitatis expectatur auxilium*. Allora Germano *ducem se proelii profitetur*[10] e, senza ricorrere alla violenza, muove a bloccare gli aggressori, che, sorpresi dalla preghiera corale cui il vescovo ha incitato i Britanni, certo presi da quell'incontrollabile *tremor* che invade talora l'animo umano lasciandolo come smarrito e disorientato di fronte allo straordinario e all'impensato, abbandonano l'impresa e miracolosamente si disperdono[11]. La fede granitica e la spiritualità profonda del santo hanno toccato l'emotività dei Sassoni e dei Pitti, espandendola e aprendola al miracolo, che non è mai semplice evento magico e che è sempre anche capacità di collegare la propria coscienza da un lato all'entità superiore, cioè a Dio, dall'altro alle pieghe umane più profonde dell'imponderabile, dell'intangibile, del magnifico e, per certi versi, del terribile.

Ma Germano è in Britannia non per cimentarsi in imprese militari, bensì per debellare l'eresia pelagiana, confutandola negli autori e nei contenuti. Né vuole ricondurre alla fede facendo leva sull'impressionabilità e sulla trepidazione. Sa di dover affrontare nemici la cui forza è in una sinistra, implacabile capacità di persuasione e si dispone a combatterli con la sua eloquenza di predicatore indisponibile a ogni artificiosità nel tirocinio del pensiero e a ogni mediocrità nella strutturazione dell'argomentare. È pronto, con Lupo, a discutere e a dimostrare il vero adducendo ragioni concrete, esempi reali, prove verificabili: la sua parola personale si fonderà con la Parola divina.

I due venerandi vescovi danno dunque possibilità agli avversari di parlare a lungo e diffusamente, ma ne ricevono parole nude e vuote, che occupano inconcludenti le orecchie. A esse ribattono profondendo torrenti di intenso eloquio apostolico ed evangelico, vivificato da precisi riferimenti biblici e intessuto di inconfutabile contenuto teologico. Ineccepibili e sferzanti asserzioni delle Scritture rendono manifesta la vanità delle precedenti affermazioni: la perfidia è confutata; il popolo, arbitro, a malapena frena gli applausi, ma infine, non contenendo più l'entusiasmo, attesta il suo giudizio col clamore[12]. Sopraffatta dunque la persuasione vuota con veritiero argomentare e smentiti i suoi autori, si ricompongono gli animi nella purezza della fede e più manifestamente appare la potenza di Dio. Il popolo esulta per l'avvenuto miracolo e gioisce di essere stato vinto dalle virtù divine: in forza della

[9] È un tempo in cui la Chiesa – e, in essa, con zelo particolare papa Celestino I –, attraverso validi predicatori della Parola, si adopera per conquistare nuovi spazi alla fede anche al di fuori dei confini dell'impero. In una diversa prospettiva, cui hanno contribuito graduali e sempre più ampie aperture teologiche, filosofiche e umanitarie, i barbari infedeli non sono più considerati nemici da sopprimere, ma fratelli da avvicinare e convertire.

[10] *Vita Germani* 17.

[11] Ivi 18: *Triumphant pontifices, hostibus fusis sine sanguine; triumphat victoria fide obtenta, non viribus.*

[12] Cfr. *Vita Germani* 14: *Primori in loco beatissimi sacerdotes praebuerunt adversariis copiam disputandi; quae sola nuditate verborum diu inaniter et aures occupavit et tempora. Deinde antestites venerandi torrentes eloquii sui cum apostolicis et evangelicis tonitribus profuderunt: miscebatur sermo proprius cum divino, et adsertiones violentissimas lectionum testimonia sequebantur. Convincitur vanitas, perfidia confutatur... Populus arbiter vix manus continet, iudicium tamen testatur.*

penetrante predicazione e della profusione a piene mani della Parola, annunciata convintamente sulla base di una sana e profonda preparazione teologica, filosofica e culturale, la fede cattolica è inculcata e confermata nei cuori di tutti e in quei luoghi, sottolinea l'agiografo, ancora persiste[13]: la vera vittoria non è solo nel portare la dottrina, ma nel far sì che essa rimanga stabile, che sia continuamente rigenerata e venga di giorno in giorno rinsaldata.

Germano fu instancabile nella sua opera di evangelizzazione, che realizzò nella duplice dimensione dell'inculcare e del confermare la fede, attraverso il potere evocatore di una predicazione che, mentre diceva e istruiva, dava certezza del trascendente e del divino[14].

Seme fecondo e strumento di educazione religiosa come quella di Germano, ma diversa nei toni, nel linguaggio e anche nelle finalità immediate, fu la predicazione di Cesario, singolare e affascinante figura di santo, esempio di coerenza, di equilibrio duraturo, di continuità d'intenti, di misura e compostezza. Così penetrante e influente ne fu la parola, che gli autori della sua *Vita*[15], mentre con dolore ne piangono la morte, ancor più affermano di soffrire per la perdita della sua voce, che senza sosta e ovunque egli profondeva, ad alimentare gli animi di chiunque gli fosse vicino[16].

Vescovo di Arles per quattro decenni, durante i quali la città conobbe il dominio dei Visigoti, dei Franchi, dei Burgundi, degli Ostrogoti e poi ancora dei Franchi, per contingenze storiche che lo tennero a stretto contatto con re ariani Cesario non poté impegnarsi in un'opera di evangelizzazione intesa come proselitismo. E tuttavia, pur senza fare specifica opera di conversione, attirando tutti con la straordinaria testimonianza di una vita autenticamente cristiana, condusse molti alla fede e seppe farsi apprezzare anche da eretici, pagani ed Ebrei, che, dopo averlo tanto osteggiato, parteciparono numerosi al suo funerale, tributandogli i dovuti onori[17]. Essendogli

[13] Ivi 27: *Inplentur populi stupore miraculi, et in pectoribus omnium fides catholica inculcata firmatur. Praedicatio deinde ad plebem de praevaricationis emendatione convertitur... ut in illis locis etiam nunc fides intemerata perduret.*

[14] La duplice dimensione dell'apostolato religioso induce vari studiosi a parlare di evangelizzazione, con riferimento al primo momento dell'annuncio iniziale del Vangelo a chi lo ignora e non sa nulla del cristianesimo, e di cristianizzazione, con riferimento al momento di educare non solo a sentirsi parte di una comunità che si professa seguace di Cristo, ma anche a condividerne senza riserve la fede e la disciplina a livello sia religioso sia sociale. I confini tra tali due fasi sono comunque difficilmente tracciabili. Cfr. P. SINISCALCO, *Sull'evangelizzazione e la cristianizzazione nei primi secoli. Una rassegna bibliografica*, in *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, cur. B. Luiselli, Roma 2006, pp. 67-92.

[15] La *Vita* (ed. B. Krusch, MGH, *SS rer. Merov.*, III, 1896, pp. 433-501) fu scritta pochi anni dopo la morte di Cesario (a. 542) dai vescovi Cipriano, Firmino e Vivenzio, per incarico della badessa Cesaria e della sua congregazione monastica femminile (cfr. I *praef.*); il presbitero Messiano e il diacono Stefano, che erano stati discepoli del santo, aggiunsero poi un secondo libro (cfr. I 63; II 1). Gli agiografi, che lo avevano conosciuto e ascoltato di persona, professavano di aver raccontato quanto avevano visto direttamente (cfr. II 12), quanto avevano saputo da Cesario stesso (cfr. II 11) e quanto avevano loro riferito testimoni attendibilissimi.

[16] Cfr. *Vita Caesarii* II 31; Caesarius, *sermones* IV 25, p. 23 (ed. G. Morin, CC, *Series Latina* CIII, 1953): *Quid est 'oportune, inportune', nisi oportune volentibus, inportune nolentibus? Volentibus audire verbum Dei offerendum est, fastidientibus ingerendum.*

[17] Al tempo, conducendo alla conversione di molti, si rivelarono veri e propri canali di cristianizzazione la vicinanza agli indigenti, l'ospitalità verso i poveri e gli stranieri, l'assistenza ai malati, la guarigione di morbi sconosciuti o ritenuti incurabili, la consolazione degli afflitti, la liberazione dai demoni attraverso

stata impedita dall'abate Porcario la scelta della vita monastica per uno stato di salute piuttosto delicato che rese ancor più precario macerando il corpo con veglie e digiuni, pose la cura principale nella vicinanza ai fratelli, eccellendo in carità. Per nutrire e vestire i bisognosi, cui dedicò tutte le energie spirituali e tutti i beni materiali di cui poté disporre, per elargire generose elemosine ai poveri[18], per sostenere, perdonandoli, anche uomini perduti che abusavano della sua misericordia[19] e soprattutto per liberare i prigionieri non esitò, così attirandosi l'accusa di sacrilegio, a vendere i beni della Chiesa[20].

Il discepolo Floriano, cui Cesario aveva insegnato il latino, in una lettera al vescovo Nicezio per informarlo della recente scomparsa del maestro, a testimonianza anche di tempi bellicosi e turbolenti, così lo ricorda: *Vixit inter barbaros pius, inter bella pacatus... pater orfanorum, pastor egentium... catholicae regulam disciplinae dictis factisque demostrans*[21]. Parlando, insegnando e agendo, il vescovo di Arles, senza nulla esigere o imporre, arrivava nel profondo dei cuori e delle menti, mostrando che Dio è in tutti e a tutti offre la pace e la salvezza. Esempio egregio di amore cristiano, umiltà, sacrificio, bontà, ospitalità e decoro, viene ricordato come ricettacolo di tutte le virtù[22]. Egli non si relazionò con gli altri perché buonista e tollerante; né cercò per sottomettere, soggiogare o conformare a sé: ma si accostò per

pratiche di esorcismo, la predicazione: in tutto questo Cesario si spese senza riserve e di tanto bene che fece, sottolineano gli agiografi, nulla andò perduto.

[18] Nel sermone XXX il vescovo esorta all'elemosina i benestanti, presentandola loro come mezzo di riscatto e occasione di rendersi meritevoli di fronte a Dio.

[19] Cfr. *Vita Caesarii* II 23.

[20] Per questo motivo papa Agapito, nel 535, lo depose, rimuovendolo dall'amministrazione dei beni ecclesiastici e dalla celebrazione delle messe: cfr. B. KRUSCH, MGH, *SS rer. Merov*., III, p. 443. Negli anni in cui Cesario fu vescovo, erano così cresciute le ricchezze della Chiesa, che tanti sacerdoti si dedicavano prevalentemente alla loro gestione, trascurando i doveri ministeriali. Essi le erogavano non tanto in elemosine, quanto nel preparare lauti banchetti, cui non di rado invitavano parenti e amici. L'agiografia del tempo punta dunque a ribaltare l'immagine di una Chiesa screditata dall'opulenza, dall'attaccamento ai beni del mondo e dalla decadenza morale. La *Vita Caesarii*, evidenziando come, per il santo, fosse bisogno prioritario quello di riformare innanzitutto l'etica per recuperare la credibilità, informa su tante misure adottate dal vescovo arelatense in tale direzione: tra di esse la presenza, presso i presbiteri, oltre che di lettori, anche di giovani celibi da erudire nelle letture divine e nella scrittura sacra, per provvedersi di successori idonei; l'aggiunta, dopo il Gloria, delle parole '*sicut erat in principio*', in confutazione dell'eresia ariana (cfr. B. KRUSCH, MGH, *SS rer. Merov*., III, p. 442); la possibilità, per presbiteri e diaconi, non solo di leggere il Vangelo, ma anche di predicare (cfr. *Vita Caesarii* I 54; e per loro scrisse un libretto di sermoni da recitare nei giorni feriali e in quelli festivi: cfr. G. MORIN, *Mes principes et ma méthode pour la future édition de S. Césaire*, in «RBen», X [1893], pp. 62-77: 72); il divieto ai fedeli di uscire dalla chiesa subito dopo le letture, prima dell'omelia (cfr. *Vita Caesarii* I 27); la conoscenza anche da parte delle donne e dei rustici di alcune antifone e dei salmi 50 e/o 90, oltre al Padre nostro, all'Ave Maria e al Credo. Cesario raccomandò quindi ai sacerdoti di non dedicare più di due o tre ore al giorno alle cose terrene; impose la lettura ininterrotta dei testi sacri durante il pranzo e la cena (ivi I 62); esortò alla moderazione e all'austerità; ordinò ai chierici di imparare, oltre alle lettere, anche un mestiere con cui procurarsi il vitto.

[21] *Epistulae Austrasicae* 5, ed. W. Gundlach, MGH, *Epist*., III, 1892, p. 117.

[22] Cfr. *Vita Caesarii* I 53: *Resplenduerunt in eum singulae quaeque virtutes, virginitas scilicet cum sinceritate, modestia cum verecundia, sapientia cum simplicitate, severitas cum mansuetudine, doctrina cum humilitate, vita denique inmaculata, vita inreprehensibilis, vita sibimet semper aequalis. Caritatis autem eius ardorem, qua omnes homines dilexit, quis umquam poterit imitare?*

incontrare l'umano, cancellare ogni estraneità e farsi 'prossimo', avvicinando a Gesù e alla fede cattolica[23]. Difficilmente, asseriscono gli agiografi, qualcuno ha pregato per i suoi cari con tanto fervore quanto quello con cui Cesario pregò per i suoi nemici, amandoli incondizionatamente di un amore al contempo paterno e materno[24]. Cesario fu un predicatore egregio. Andava incontro e accoglieva con tanta carità e così dolce eloquio, che chiunque gli parlava aveva la percezione come di essere stato parte dell'eterna benedizione[25]. Usava un linguaggio tanto semplice quanto vivace né predicò solo teorie, senza fornire esempi[26]: personali, ricavati dall'esperienza, tratti dalla dura vita della povera gente, desunti dal mondo agricolo[27], rinvenuti nei testi sacri[28].

[23] Nel V secolo la cristianizzazione, anche dei barbari, avveniva spesso attraverso il contatto con esistenze propositive e dinamiche, vissute in spirito di servizio e di amore. Essa si concretizzava generalmente nel passaggio dallo scetticismo e dalla diffidenza all'ammirazione e alla fiducia.

[24] Cfr. *Vita Caesarii* I 53: *Vix aliquis illo affectu pro caris quo ille pro inimicis orabat; et licet non essent causae, quibus illi quisquam inimicus existeret, nisi forte pro invidia aut disciplina aliqui aemuli esse viderentur, ille tamen eos non solum paterno, sed etiam materno diligebat affectu, hoc saepius nobis insinuans, quia cum dilectio usque ad inimicos extenditur, fieri non potest, ut proximus non ametur.* Cfr. Mt 5, 44: «Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori». Questo passo sembra potersi individuare come chiave di lettura della figura di Cesario, il santo caritatevole, diverso in qualche modo da Germano, santo intellettuale.

[25] Cfr. *Vita Caesarii* I 62: *Universos viros occurrentes sibi tantae caritatis affectu excepit, cum tam sancto et dulci alloquio affatus est, ut partem se aeternae benedictionis percipere crederet, quicumque eius expetiit praesentiam.* Si legge in I 42 che a Roma, dove Cesario fu accolto con molto calore da papa Simmaco, senatori e senatrici resero grazie a Dio e al re Teoderico, perché avevano potuto vedere con gli occhi corporei ciò che già da tempo avevano contemplato con gli occhi del cuore: *Romam veniens, beato Symmacho tunc papae ac deinde senatoribus et senatricibus praesentatur. Omnes Deo et regi gratias retulerunt, quod meruissent oculis corporeis intueri, quem iam dudum oculis cordis aspexerant.*

[26] Cfr. ivi I 46. Riconosce alla predicazione di Cesario la capacità di indurre al bene con la forza delle parole e degli esempi anche Ennodio, che, formatosi sui classici e assai attento alla qualità dell'eloquio, così gli si rivolge: *Nam cum et facie ipsa foveas puritatem, delinquentes feriato ore castigas. Boni de conversatione tua, quocumque processeris, imitanda inveniunt; malis fugienda demonstrantur. Beatus tu, cui a Deo tributum est, ut et monitis doceas et exemplis, qui ad pii itineris directum semper existens praevius invitasti. Quis non optet te loquente, ut sciat plura, non legere? Tu dum libris genium relatione concilias, et magistros informas: tibi debet quicumque ille scriptorum maximus, quod eum dote elocutionis amplificas. In te lux convenit sermonis et operis* (*epist.* IX 33, ed. F. Vogel, MGH, *AA*, VII, 1885).

[27] Tra il 502 e il 540, durante gli anni dell'episcopato di Cesario, l'alternarsi di diverse dominazioni nella regione di Arles provocò l'esodo delle popolazioni dalle città, sempre più insicure, verso le campagne. L'attività principale degli abitanti della grande diocesi divenne quindi l'agricoltura e fu pertanto consequenziale, per il vescovo, ricorrere, nella predicazione, a esempi tratti da quel mondo, certamente subito chiari e comprensibili. Così vanno interpretati, ad esempio, il parallelismo che, nell'omelia VI, il santo istituisce tra le operazioni di dissodamento, aratura e semina di un appezzamento di terreno e il bisogno di pregare Dio e farne la volontà e il riferimento alla coltivazione della terra per spiegare come predisporre l'animo ad accogliere la grazia divina; cfr. *serm.* 6: *Nam terra quando colitur, fratres dilectissimi, nostis quae consuetudo servetur. Primum evelluntur spinae, lapides proiciuntur; postea terra ipsa proscinditur, conbinatur, tertiatur; deinde quarto aut quinto sulco ordine legitimo seminatur. Hoc ergo fiat, fratres carissimi, et in anima nostra. Primum eradicentur spinae, id est, cogitationes malae. Postea lapides auferantur, hoc est, omnis malitia vel duritia expurgetur. Deinde cor nostrum evangelico aratro et crucis vomere proscindatur et aretur, et confringatur per paenitentiam, molliatur per elymosinam, per caritatem sementi dominicae praeparetur.*

[28] Agli inizi del V secolo, considerando Cristo il modello per eccellenza e magnificando anche i comportamenti di Abramo, dei profeti, dei discepoli e dei mirabili seguaci di Gesù, i circoli pelagiani decantarono la forza dell'esempio, rendendolo chiave interpretativa delle Sacre Scritture, che ritenevano

Il ricorso alle similitudini e ai paragoni a fini pedagogici fu costante in Cesario. Divennero sale della sua predicazione concreti riferimenti alle guarigioni, alle liberazioni degli indemoniati, agli esiti positivi di incarichi svolti presso i detentori o i rappresentanti del potere, ai molti interventi straordinari di cui fu artefice. Da essi prendeva spunto per rendere più coinvolgenti, attendibili e feconde le sue parole, che a tutti, credenti e non credenti, rivolse con forza, per portare la fiaccola della speranza dove regnavano il dolore e l'abbattimento e la luce della verità dove imperavano, oppressive e distruttive, la malvagità e l'ingiustizia, in un ininterrotto annuncio istruttivo ed edificante. Gli esempi, come racconti addotti per confermare e avvalorare la predicazione e offerti quale prodotto della libera volontà dell'uomo, che, assicurava il vescovo, nell'impulso al bene avrebbe avuto sicuramente il supporto della grazia divina, mentre divenivano per gli ascoltatori terreno fertile di riflessione e conforto, nell'ulteriore capacità di farsi ponte tra le loro esperienze concrete e la loro tensione escatologica[29] consentivano a ciascuno di collegare il proprio presente al destino ultimo e all'eternità[30]. Il loro scopo, per Cesario, convinto che Dio, per poter parlare alle sue creature e condurle a sé, le aveva predisposte all'ascolto facendole aperte e interrogative, era che gli astanti ne facessero esperienza e li rendessero propri, per sentirli vivi e possibili nel profondo dell'anima e cercare di conformarvisi, trasformandoli in pensiero e azione. Certo gli esempi non potevano cancellare il dolore, ma, offrendo la chiave per sostenerlo, consolavano: abbracciando la Croce, i cristiani arrivavano addirittura a gioire della sofferenza quale via per identificarsi con Cristo[31].

Intrisa della forza irradiante degli esempi, la predicazione di Cesario, prevalentemente morale, aliena da troppo sottili disquisizioni teologiche, lontana dalle asserzioni di una speculazione fine a se stessa, attenta a non insistere su ciò che era astratto, ignoto o indimostrabile, seppe farsi strumento di un incontro che completava, cambiava, migliorava, insinuando un brivido d'infinità nei solchi dell'esistenza umana[32]. Come rendendo presente l'eterno, che, entrando nella storia umana,

paradigma vincolante da rispettare e mettere in atto, e della nuova dottrina della salvezza cristiana. Non condivise tale posizione Agostino, il quale esortava, sì, a prendere Cristo come vero modello, ma, considerando l'arduità di seguirlo senza il sostegno della grazia divina e ridimensionando il potere dell'imitazione di farsi concreto strumento di stimolo al bene, asseriva che il cristiano doveva solo fare quel che era nelle sue capacità. Cfr. V. GROSSI, *Gv 20-21 nella catechesi della Chiesa d'Ippona al tempo di S. Agostino*, in *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, cur. L. Padovese, Roma 1994, pp. 175-189.

[29] Cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. Milano 1973, p. 127: «Fare esperienza del linguaggio significa quindi: lasciarsi prendere dall'appello del linguaggio, assentendo ad esso, conformandosi ad esso».

[30] La predicazione cristiana aveva sempre attribuito grande importanza all'esempio, che talora, però, esposto in forma sintetica e asettica, si era risolto in una narrazione senza sviluppi né psicologia. Fu Gregorio Magno a dare ad esso nuovo vigore, restituendogli l'autorità che gli veniva dall'essere tratto dalle Sacre Scritture e la forza argomentativa che gli derivava da un contenuto che, rinviando all'essenza dell'annuncio cristiano, superava il logorio dei tempi, risultando inevitabilmente sempre attuale e interpellante: cfr. V. GROSSI, *La cristianizzazione agli inizi della nascita dell'Europa. Indicazioni di alcune coordinate*, in *Saggi di storia* cit., pp. 25-47.

[31] Gli esempi, quale memoria del passato che si faceva esperienza ripetibile, prospettando all'uditorio la reale possibilità di seguirli e quindi di migliorarsi, si facevano strumento di recupero morale e spirituale e, non di rado, di svolta personale e sociale.

[32] Merton ritiene che al centro dell'io esista un punto particolare, che chiama *pointe vierge*, in cui si realizza l'incontro con Dio. Quello è il "posto di Dio", ove l'essere contingente dell'uomo dipende

chiarisce che il tutto del tempo è niente e che bisogna trovare una risposta la quale, anche nei vissuti peggiori, dia senso all'esistere, essa rimandava alla speranza, alla fiducia, all'apertura verso l'Alto e verso l'Altro, predisponendo alla conversione. Perché la conversione è percepire un valore anche nel male ontologico, non redimibile per buona volontà dell'uomo, è lasciarsi attraversare dal senso del religioso e del trascendente, è sentirsi smarriti di fronte al mistero della divinità, è assentire interiormente al mondo, è riconoscersi bisognosi di perdono e di amore e quindi capaci di accettare l'idea che a salvare debba intervenire qualcun altro. Dunque Cesario ricondusse o condusse al Vangelo come stimolo a voler guarire le ferite sanguinanti, a interrogarsi sul ruolo della fede nella vita quotidiana senza identificarla nella pura accettazione di riti e formule convenzionali. Facendo sua la convinzione di Girolamo che «il predicatore deve suscitare i gemiti più che gli applausi»[33] e aspirando a farsi capire innanzitutto dalla *plebicula*[34], che costituiva il grosso del suo pubblico, rinunciò al ricercato *stilus sublimis*[35] a vantaggio di quel *sermo simplex et pedester* che non avrebbe più abbandonato[36]. E ciò non per ignoranza, ma per una questione di principio e nella speranza di giovare al suo popolo[37].

dall'amore divino, l'apice metaforico di esistenza nel quale l'io è dipendenza essenziale del suo creatore: cfr. *Semi di contemplazione*, trad. it. Milano 1991, p. 38. «Al centro del nostro essere c'è un punto di nullità che rimane intatto dal peccato e dall'illusione, un punto di pura verità, un punto o scintilla che appartiene interamente a Dio, che non è a nostra disposizione, dal quale Dio dispone della nostra vita, che è inaccessibile alle fantasie della nostra mente e alle brutalità della nostra volontà. Questo piccolo punto di nullità e di povertà assoluta è la gloria pura di Dio in noi. È in tutti ... è un dono...» (T. MERTON, *Diario di un testimone colpevole*, trad. it. Milano 1992, p. 157).

[33] Cfr. *Epist.* 52, ed. I. Hilberg, CSEL, 1910/1918.

[34] Cfr. *serm.* I 13.

[35] Tale stile, a parere di vari studiosi, come R. BUCHNER (*Die Provence in merowingischer Zeit*, Stuttgart 1933, pp. 64-66), E. AUERBACH (*Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter,* Berne 1958, pp. 67-71), J. CLOSA FARRES (*Aspectos y problemas estílisticos en las homilías de Cesáreo de Arles*, Barcelona 1975), doveva appartenergli, se si considera che Cesario discendeva da una famiglia senatoriale della Gallia centro-meridionale, che era stato monaco a Lerins e che aveva avuto come maestro il retore africano Giuliano Pomerio (cfr. *Vita Caesarii* I 18). Non gli riconoscono invece una solida cultura altri, come A. MALNORY (*Saint Césaire évêque d'Arles [503-543]*, Paris 1894, p. 242), A. D'ALÈS (*Les "*Sermones*" de saint Césaire d'Arles*, in «RecSR», 28 [1938], pp. 315-384: 384), G. BARDY (*La prédication de saint Césaire d'Arles*, in «RHEF», 24 [1943], pp. 201-236), che lo vedono soprattutto dipendente da Agostino. Nei suoi sermoni sono comunque presenti significativi riferimenti a molti Padri della Chiesa (per es. Agostino, Ambrogio, Atanasio, Girolamo, Salviano di Marsiglia) e anche ad autori meno conosciuti in Occidente, quali Efrem, Fatalis e il Pastore di Ermas: cfr. M.-J. DÉLAGE, *Césaire d'Arles. Sermons au peuple.* Tome I (Sermons 1-20), Paris 1971.

[36] Cfr. M. CAMPITELLA, Sermo humilis *e comunicazione di massa nei* sermones *di Cesario di Arles,* in *Evangelizzazione dell'Occidente dal terzo all'ottavo secolo*, cur. I. Mazzini, L. Bacci, Roma 2001, pp. 75-104: 78.

[37] Cfr. Caes., *serm.* I 18: *novimus dominum nostrum non scolasticos vel rhetores, sed piscatores sine litteris et ovium custodes, pauperes utique et ignobiles, ad praedicandum verbum domini praeelegisse.* Il rifiuto di una predicazione ricercata e impreziosita fa generalmente riferimento alle dichiarazioni di Paolo in *Cor* 1, 17: *Non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare: non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi*; e 2, 1: *Et ego, cum venissem ad vos, fratres, veni non in sublimitate sermonis aut sapientiae, adnuntians vobis testimonium Christi.* Commentando le affermazioni dell'Apostolo, l'Ambrosiaster (ed. D. Hunter, CSEL 81, 2, 1966, p. 13, 3 sgg.) ribadisce che la vera forza della predicazione cristiana è nei suoi contenuti e nelle azioni che provoca. E aggiunge che chi punta allo *splendor verbi* mira non alla vittoria della fede, ma al suo prestigio personale: *Non in sapientia Verbi, ut non evacuetur crux Christi. Quia praedicatio christiana non indiget pompa et cultu sermonis, ideoque*

Proteso, per una cristianizzazione a largo raggio, a un'intensa opera di educazione religiosa non solo all'interno della sua città, ma anche nelle grandi e piccole province che beneficiarono del suo sostegno e dei suoi miracoli, egli era convinto che il messaggio cristiano non avesse bisogno di orpelli e artifici retorici e che l'offerta dei suoi alti contenuti spirituali dovesse avere di mira non il piacere dell'orecchio, ma il servizio della verità. Riteneva infatti confacenti al cristiano l'onestà dei costumi e la rettitudine, non la raffinatezza linguistica[38]. Nella consapevolezza, dunque, che gli ignoranti e i semplici non potevano elevarsi all'altezza degli *scolastici*, chiese a questi di scendere al livello di quelli e di sopportare senza lamentarsi le espressioni rustiche, perché tutti potessero ricevere il nutrimento celeste in un linguaggio facilmente comprensibile[39].

È consequenziale e ineludibile l'adattamento alle condizioni dell'epoca, e in quella di Cesario le difficoltà del vivere quotidiano, le ricorrenti calamità naturali, la scarsa moralità dei costumi, la miseria e l'infelicità di tanti diseredati richiedevano animi concreti, intraprendenti e coraggiosi. Perciò, se si voleva interpellare, incidere, influenzare e convincere, era necessario rinunciare a sottigliezze e sofisticazioni culturali, per porsi al livello degli interlocutori. Con spirito di autentica abnegazione, il vescovo si distaccò coscientemente dalle lettere antiche e, trasportando nelle sue prediche la realtà di tutti i giorni, la ripropose nel parlare quotidiano del popolo di

piscatores homines imperiti electi sunt, qui evangelizarent; ut doctrinae veritas ipsa se commendaret, teste virtute; ne hominum versutia et calliditate humanae sapientiae acceptabilis videretur, non veritate, sicut disciplinae ab hominibus inventae, in quibus non ratio, non virtus, sed verborum quaeritur compositio: ac per hoc gloriam suam quaerit, qui fidem Christi verbis exornare vult. Obscurat enim illam splendore verborum, ut non illa, sed ipse laudetur. Anche Girolamo, riconoscendo come peculiare del linguaggio della Chiesa la *simplicitas rusticana,* lascia intendere che sono da evitare sottigliezze e ridondanze; cfr. *In psalm. 78: Ego vero simpliciter rusticana simplicitate et ecclesiastica ita tibi respondeo: ita enim apostoli responderunt, sic sunt locuti, non verbis rhetoricis et diabolicis.* Sono numerosissimi gli appelli alla semplicità, come il suggerimento di usare un *sermo sanus et apertus* rivolto da Gennadio di Marsiglia, negli *Statuta ecclesiae antiquae* (475), alle monache e alle vedove investite del compito di evangelizzare le donne *rusticae et imperitae.*

[38] Cfr. *Vita Caesarii* I 2: *Unum tamen hoc in praesenti opusculi devotione a lectoribus postulamus, ut si casu scolasticorum aures atque iudicia nos simplices contigerit relatores attingere, non arguant, quod stilus noster videtur pompa verborum et cautela artis grammaticae destitutus, quia nobis actus et verba et merita tanti viri cum veritate narrantibus lux sufficit eius operum et ornamenta virtutum. Etenim memoratus domnus Caesarius, quem habemus in opere, solitus erat dicere: "Nonnulli rusticitatam sermonum vitant et a vitae vitiis non declinant". Meretur siquidem hoc et Christi virginum pura sinceritas, ut nihil fucatum, nihil mundana arte compositum aut oculis earum offeratur aut auribus placiturum, sed de fonte simplicis veritatis manantia purissimae relationis verba suscipiant. Atque ideo noster sermo integritatis religione contentus rennuit mundanam pompam, quia respuit cum suis operibus gloriae mundanae iactantiam, et potius delectatur eloquio piscatorum concordare quam rethorum.*

[39] Cfr. *serm.* 86, 1: *Si expositiones sanctarum scripturarum eo ordine et illo eloquio, quo a sanctis patribus sunt expositae, caritatis vestrae auribus voluerimus intimare, non nisi ad paucos scolasticos cibus doctrinae poterit pervenire, reliqua vero populi multitudo ieiuna remanebit; et ideo rogo humiliter, ut contentae sint eruditae aures verba rustica aequanimiter sustinere, dummodo totus grex domini simplici et, ut ita dixerim, pedestri sermone pabulum spiritale possit accipere. Et quia inperiti et simplices ad scolasticorum altitudinem non possunt ascendere, eruditi se dignentur ad illorum ignorantiam inclinare: quia quod simplicibus dictum fuerit, et scolastici intellegere possunt; quod autem eruditis fuerit praedicatum, simplices omnino capere non valebunt.*

Arles, dando dignità letteraria a tante voci, molte delle quali tratte dall'ambiente contadino, che fino ad allora erano circolate solo oralmente[40].

Il rifiuto di ogni inutile gioco sulle parole e con le parole e la scelta, invece, di un lessico familiare incalzante e penetrante, funzionale agli scopi della sua predicazione attraverso una reciprocità comunicativa col suo uditorio che fosse la più ampia possibile[41], sono prova concreta dell'indefettibile impegno del vescovo a evangelizzare le masse, specie quelle rurali della Gallia meridionale. Ma per realizzare il suo progetto di educazione e istruzione religiosa, Cesario si trovò a dover fare i conti sia con il retaggio delle tradizioni pagane, ancora fortemente presenti ad inquinare la purezza della fede dei rustici, sia con l'annidarsi delle eresie. Se infatti papa Ormisda, con un'epistola scritta intorno al 515, lo informava che Dardani, Illiri e Sciti, condannata l'eresia di Acacio, erano tornati alla comunione romana[42], Avito, con lettera databile tra il 511 e il 516, gli comunicava invece, parlandone come di una *pestis ab infernalibus latebris excitata,* che eretici Bosoniaci e Fotoniaci erano apparsi in Gallia[43]: due testimonianze storiche che concordano nell'attestare una fase di intense lotte dei cattolici in difesa dell'ortodossia[44]. Da parte sua Cesario combatté questa battaglia attraverso la condanna morale e spirituale di comportamenti e prassi contrarie ai principi evangelici. Egli osservava che molti fedeli, specie nelle campagne, pur andando in chiesa e frequentando i sacramenti, continuavano a rivolgersi agli indovini, ad adorare alberi e fontane, a prendere parte a feste empie, ad affidarsi a rimedi superstiziosi contro la sterilità o per evitare concepimenti, a usare amuleti e filatteri per guarire le malattie, a ricorrere a formule e filtri magici per conservare affetti ed evitare disgrazie e a far proprie varie altre usanze pagane. Attribuendo le deviazioni religiose dei rustici all'ignoranza e all'ingenuità, volle correggerli ricorrendo alla parola e alla sua miracolosa capacità di evocare ancoraggi[45]. Alla predicazione

[40] Di molti termini di non immediata comprensione per tutti Cesario non illustra il significato, a dimostrazione che essi erano familiari a coloro cui venivano rivolti. Cfr. G. MORIN, *Quelques raretés philologiques dans les écrits de Césaire d'Arles*, in «ALMA», 11 (1937), pp. 5-14 e A. VACCARI, *Volgarismi notevoli nel latino di S. Cesario di Arles,* in «ALMA», 17 (1943), pp. 135-148.

[41] Cesario desiderò suscitare sentimenti di bontà, carità e solidarietà e per questo rivolse sempre e a tutti messaggi di amore e mai, neppure in sottinteso, di guerra o di intolleranza. Esortò non a disprezzare, ma a non legarsi troppo alle cose del mondo, operando con coerenza e limpidezza. Rimarcò il valore della testimonianza e della sequela dei consigli evangelici. Incitò alla conoscenza delle Sacre Scritture, per essere più pronti a sostenere ed eventualmente difendere il proprio credo religioso.

[42] Cfr. MGH, *Epist.*, III, 1892, p. 43.

[43] Cfr. MGH, *AA*, VI 2, 1883, p. 62.

[44] Confermano che si trattava di tempi contrassegnati dall'attecchire delle eresie e dal persistere del paganesimo i *Fragmenta Capitularium* (E. Baluze, *Capitularia Regum Francorum*, II, Paris 1677, p. 365) e molte omelie dello stesso Cesario. Nel sermone 192 il vescovo si scaglia contro il rito delle Calende di gennaio, che era solo uno dei modi di manifestarsi di un paganesimo ancora vivo: *si adhuc agnoscatis aliquos illam sordidissimam turpitudinem de hinnicula vel cervula exercere, ita durissime castigate, ut eos paeniteat rem sacrilegam commisisse* (740). Il Concilio di Auxerre (573-603, ed. F. Maassen, *Concilia aevi Merovingici*, MGH, *LL* 3,1, 1893, p. 179) recita: *Non licet Kalendis Ianuariis vetolo aut cervolo facere vel strenas diabolicas observare*. Nella *Vita Caesarii*, però, la polemica antipagana e antieretica occupa poco spazio ed è limitata agli ariani, i più seguiti e insidiosi.

[45] Le parole semplici e toccanti dei santi erano pronunciate non tanto per essere comprese concettualmente con il supporto delle menti e del pensiero raziocinante, quanto per essere ascoltate e tesaurizzate.

intrisa di esempi, sempre di per sé estremamente coinvolgenti, fece, quindi, ininterrottamente ricorso da un lato per porre sotto cattiva luce e collegare al diavolo e alle sue tentazioni le persone, le cose e le azioni di quelli che chiamava "i superstiziosi", nel significato di "seguaci di abitudini barbariche e pratiche pagane", dall'altro per esortare al buono e al giusto, sottolineando e amplificando la gravità del peccato, minacciando di sacrilegio, prospettando patimenti e dolori a quanti, *homines imperiti, homines stulti*[46], seguissero i *venena diabuli*, così oltraggiando i sacramenti. Per loro ammise punizioni anche violente, ma non la morte, sperando nel ravvedimento[47]. Costantemente invitando credenti e non credenti a essere in trepidazione per le conseguenze morali e spirituali dei propri comportamenti, ma anche a confidare in un Dio sempre chino sui figli in sofferenza, colpì profondamente le coscienze e le volontà di chi poté incontrarlo. L'esempio di una vita vissuta in spirito di carità e servizio, il dono di compiere miracoli[48] e una predicazione tutta svolta con parole semplici e su fatti concreti furono, anche in Cesario come in Germano, le tre vie attraverso le quali il 'gregge' che gli era stato affidato poté essere rafforzato e ingrandito.

Dunque, mentre con le invasioni iniziate nel IV secolo, e divenute incontenibili nel V, un nuovo mondo sta nascendo sulle rovine fumanti dell'antico e il crollo delle amministrazioni precedenti rende inesistente il governo centrale, nelle grandi città le curie vescovili diventano il nuovo centro attorno al quale gravita la vita urbana e a cui ricorrono residenti e rustici. In esse il vescovo, considerato il protettore della popolazione romana cattolica contro i barbari, cresce in credibilità e autorità, conquistandole con la coerenza della vita e il personale impegno sul campo, per far fronte alle concrete difficoltà del momento e alle responsabilità dell'impegno missionario. Prodigandosi per i poveri e per gli ultimi e vedendo la presenza di Dio nello straniero, include nel suo ufficio pastorale servizi di utilità pubblica, anche al fine di riparare i *vulnera* che l'arroganza del potere arreca all'ordinamento del diritto, alle norme della morale e alla libertà di coscienza[49].

All'ascolto vivo, vissuto come un sentire per partecipare, seguiva normalmente un percorso di disvelamento che spesso sfociava in una vera e propria conversione.

[46] Cfr. *serm*. 52, 2; 52, 3; 192, 3.

[47] Cfr. *serm*. 53, 2: *Sed magis castigate quoscumque tales cognoscitis, admonete durius, increpate severius. Et si non corriguntur, si potestis, caedite illos; si nec sic emendantur, et capillos illis incidite. Et si adhuc perseverant, vinculis ferreis adligate: ut quos non tenet Christi gratia, teneat vel catena.*

[48] Gli agiografi mettono molto in risalto le virtù taumaturgiche del santo. In *Vita Caes.* II 2 raccontano di come, *motus et compunctus* dalle lacrime dei genitori, egli risanava i figli malati. Ivi, II 10 sgg. narrano che il patrizio ostrogoto Liberio, mandato in Gallia dall'Italia dopo l'assedio di Arles, miracolosamente guarito dalla ferita da lancia al ventre che lo aveva ridotto in fin di vita, di persona riferì loro di essere stato salvato dal santo e di avere ottenuto da lui anche la guarigione della moglie. Ivi, I 34 viene sottolineata la forza della sua preghiera, che salvò la città di Arles dall'assedio e dalla cattività: *Nos tamen credimus et in Domino confidimus, quia per misericordiam et fidem seu orationes beati Caesarii sic in diebus suis Arelatensis quidem obsessa est civitas, ut tamen nec captivitatem meruit nec praedae subcumbere.*

[49] Il vescovo non si isola, perché i tempi affidano ai cristiani gallici, veri eredi dell'Impero romano, la funzione di evangelizzatori. Maestro di giustizia e rispetto anche verso i potenti e i detentori delle cariche più alte, ad aggressori e aggrediti insegna che solo la pace pone fine a rivalità e conflitti, che la guerra non ha vincitori perché sconfigge tutti, che le carceri piene non garantiscono la sicurezza e che solo l'amore edifica, facendosi pane, cibi, vestiti e casa per i poveri.

Ma tanti altri uomini di grande religiosità fanno, per motivi diversi, una scelta diversa. Aspirando a uno stato di tranquillità e armonia, anelando a una perfezione spirituale che li avvicini di più a Dio, volendo abbandonare il tenebroso cammino della prevalenza di un io individuale centro di desideri, aspirazioni e appetiti accidentali e inessenziali, si allontanano dal mondo per una vita in ritiro, in piena solitudine o in piccole comunità. Fiduciosi nella bontà del Padre e nella sua fedeltà, affidano a Lui la propria sorte, il proprio volere e il proprio valore. Nell'estinzione della volontà individuale e cercando nel fondo dell'anima quel luogo in cui, in forza della grazia, umano e divino s'incontrano, essi realizzano un'unità più profonda con Dio, superando quell'alterità che li distanzia da Lui[50]. San Lupicino è uno di questi[51]. Intorno al 435 raggiunge il fratello Romano, che, per vocazione a lungo maturata, ha abbandonato la famiglia e la *mundana societas* e si è ritirato nelle foreste e nelle valli del Giura, alla confluenza del fiume Tacon nel Bienne, nel luogo in cui sorgerà poi la città di Saint-Claude[52]. Dapprima dirige con lui un gruppo sempre più ampio di religiosi e laici attratti da un progetto di vita in preghiera e umiltà, in seguito lo sostituisce nel governo del monastero del Condat e, con il tempo, arriva a guidarne, da solo, tre.

Apparentemente mondi chiusi, microcosmi autonomi e autosufficienti spesso costruiti in luoghi solitari per evitare ai monaci troppi contatti con l'esterno, i monasteri sono invece sempre stati, oltre che centri attivi a livello economico, intellettuale, artistico e socio-politico, anche vividi focolai di irradiamento di spiritualità: essi, mentre la nuova civiltà urbana si organizza intorno ai vescovi e alle parrocchie, fanno penetrare fra la gente di campagna, ancora poco sensibile alla nuova religione, il cristianesimo e i suoi valori[53]. L'esercizio straordinariamente normale al loro interno delle virtù come obbedienza ai consigli evangelici addita i monaci come uomini santi e facilitatori di grazia. La fede, il sentimento di fratellanza e comunione, la pietà per i diseredati, l'amore caritatevole per il prossimo li rendono solleciti a essere testimoni fino in fondo e incoraggiano a camminare uniti, accendendo il desiderio di credere. La loro energia, anche come resistenza fisica alla penitenza, la forza morale, la luce interiore che ne illumina il volto e la parola lenitrice e rassicurante colpiscono l'immaginario collettivo e attraggono irresistibilmente. I miracoli umili della loro vita operosa e alacre mettono il soprannaturale alla portata di tutti[54]. La *Vita Lupicini*, che

[50] Per gli asceti Dio non è altro dall'uomo: non sono l'uomo nel tempo e Dio nell'eterno; l'uomo nel mondo e Dio nei cieli; l'uomo immanente e Dio trascendente; l'uomo servo e Dio *dominus*. L'uomo, creatura di Dio, vive in Dio e Dio inabita nell'uomo.

[51] R. GREGOIRE, attribuendo agli asceti titoli diversi sulla base della loro *professio*, distingue tra *monaco* (il solitario, l'uomo dell'unico), *anachoreta* (l'appartato, l'isolato, in uno stato di allontanamento o di rifugio), *cenobita* (membro di una comunità), *eremita* (abitante del deserto): cfr. *Manuale di agiologia* cit., pp. 261 sgg. Gregorio di Tours qualifica come eremita il *reclusus* Lupicino, al quale *aqua per canalem parvulum inferebatur* e nella cui cellula *fenestella vero velo operiebatur* (*Vitae Patr.* XIII 1).

[52] Quando Romano fa questa scelta, in Occidente il monachesimo è già in gran parte diffuso e in Gallia ci sono monasteri famosi, come quelli di San Martino, di Lérins e di Marsiglia. Ma non è ancora penetrato nella Sequania, terra d'origine del santo, corrispondente all'attuale Franca Contea e a parte della Borgogna.

[53] Cfr. LE GOFF, *La civiltà* cit., p. 139. I santi negli ambienti rurali procedono alla distruzione di tutti gli idoli naturali, ma in spazi appena sfiorati dai monaci continuamente risorgono e riappaiono vecchie usanze e vecchi riti.

[54] I monasteri del deserto offrono ascolto e dialogo per la crescita spirituale e la fecondità di tutta la Chiesa. Vivendo nella storia e per la storia, rendono più riconoscibile la società che li circonda e prendono

ci racconta la storia di un santo che, preso Cristo come misura del vivere, lo seguì nella mitezza, nel perdono e nel sentimento di fraternità, è parte di un più ampio testo agiografico, la *Vita Patrum Iurensium Romani, Lupicini, Eugendi,* dedicata a tre abati del monastero del Giura.

Opera di anonimo, essa riserva poco spazio ai grandi fatti della storia, ma lascia avvertire il senso del disfacimento dell'Impero romano, la pressione delle tribù germaniche, il logorarsi degli organi amministrativi e burocratici, lo sgomento e la preoccupazione della gente. Se ne ricavano interessanti informazioni sull'operato della Chiesa, sulla posizione e sulla funzione del vescovo e sulla spiritualità gallica. Assai rilevanti risultano, anche perché quasi uniche, le notizie relative all'origine del monastero del Condat, nel Giura francese[55]. Vari indizi presenti nell'opera, come la buona conoscenza dei luoghi descritti, delle condizioni di vita dei monaci e dei superiori e altri dettagli letterari e storici inducono a pensare che l'autore sia vissuto egli stesso in uno dei monasteri del Giura, probabilmente entrandovi fanciullo, e abbia redatto il testo all'interno della comunità intorno al 520, una decina di anni dopo la morte dell'abate Eugendo[56].

Piuttosto originale per forma e contenuto, la *Vita Lupicini* si apre mettendo in forte risalto l'umiltà e il rifiuto di ogni conforto da parte del santo, esempio mirabile di come, abbandonando gli artigli per amore, si possano affrontare con coraggio e successo i pungiglioni dell'esistenza terrena[57]. L'agiografo passa, quindi, a raccontare taluni miracoli di cui Lupicino fu artefice. Il primo riconduce a un anno in cui il raccolto era stato poverissimo e la carestia incombente rendeva concreto il pericolo di morte per fame. Fortemente pressato dall'intera comunità, l'economo del monastero, piangente, si porta con cinque anziani alla presenza dell'abate, giurando che presto, con lui, la fame ucciderà tutti. Lupicino entra allora nel granaio insieme a loro e li esorta a pregare. Egli stesso, prosternato, lo fa a lungo con fervore. Inginocchiatosi e alzate le mani al cielo, accoratamente invoca, ottenendolo, il sostegno provvidenziale di Dio: la sicurezza della fede e la preghiera sincera meritano il miracolo[58], fonte di devozione crescente e di conversione. Un'intensa pietà per la sofferenza umana e una religiosità operosa nell'apostolato che diventava esperienza quotidiana rendevano Lupicino autenticamente compartecipe delle pene collettive e dei bisogni individuali.

le distanze dalle divisioni, dalle doppiezze e dalle incongruenze che la caratterizzano, operando per un mondo più equo e più giusto.

[55] Assai poco dicono al riguardo una nota in una lettera di Sidonio Apollinare del 470 ca (*epist.* IV 25) e un'epistola del vescovo Avito di Lione al prete e monaco Vivenziolo (*epist.* 17). Gregorio di Tours, in *Vitae Patr.* 1, dà qualche notizia sugli abati fondatori Romano e Lupicino.

[56] Di diversa opinione è B. KRUSCH (cfr. *Vita Patrum Iurensium Romani, Lupicini, Eugendi*, MGH, *SS rer. Merov.*, III, 1896, pp. 125-166), che colloca l'opera nel IX secolo, ma smentite arrivano da più fronti, ad es. da Francois MARTINE, che ha curato l'edizione critica del testo (cfr. *Vie des Pères du Jura*, SCh 142, 1968) e dichiara prive di forza le obiezioni di Krusch, errati molti fatti riportati, superficiali e approssimative le conclusioni.

[57] Cfr. *Vita Lupicini* 2: *In ieiuniis vero hac vigiliis tam praepotens fuit, ut Orientalium Aegyptiorumque virtutem natura vinceret Gallicana.* E molto di più direbbe l'agiografo sui suoi incomparabili sacrifici, se non temesse di danneggiare eventuali imitatori: *Maiora replicarem, quae gessit in abstinentiam, nisi nossem inimitabilia Gallis fore, quae condam, traditur, peregisset; ne incongruo quis secutus exemplo, ea fortassis gestiat imitari, quae pro dispensatione gratiae non omnibus, sed aliquibus sunt divino beneficio distributa.*

[58] Cfr. ivi 3: *Atque ita Dei homo et fraternam et saecularium multitudinem, fide fidens, a famis periculo liberavit.*

L'agiografo descrive molto dettagliatamente l'agire lungo e paziente del santo per riportare alla salute un fratello monaco che, stremato *pregrandis abstinentiae rigore*[59], deformato e piagato, pareva ormai destinato a una morte imminente. Attraverso un comportamento di quelli che hanno la miracolosa capacità di erigere un mondo non illusorio di comprensione e comunione, culmine di un percorso possibile che sostituisce, eliminandole, le asprezze, i respingimenti e le estromissioni della realtà magmatica della vita, il santo gli guarisce le ferite del corpo e dello spirito, riconducendolo a un modo più giusto e fruttifero di vivere la fede. La pazienza, la discrezione, la condivisione, la sensibilità, la gentilezza, l'assenza di rimproveri o censure e l'esempio[60] offerto gettano il seme nei solchi aridi degli eccessi e della dismisura[61].

Costantemente testimoniando la carità di Cristo attraverso atti di solidarietà e accoglienza, appelli alla moderazione e all'equilibrio, esempi di umiltà e dedizione, Lupicino faceva opera di evangelizzazione nell'ottica della realizzazione di un'autentica fraternità: un'evangelizzazione, la sua, intrisa di umanità, sensibile ai problemi dei singoli e della comunità, attenta ai sentimenti e alle inquietudini degli uomini, attivamente vigilante contro le illusioni fallaci del *saeculum* e le tentazioni del Maligno. La testimonianza della carità faceva crescere la Chiesa[62], perché la carità è forza evangelizzatrice che, sola, rende possibile e credibile l'annuncio del Vangelo. Essa, infatti, ha in sé l'esigenza della verità e della giustizia e si traduce in un'appassionata difesa dei diritti di ciascuno.

Fortemente persuasivo e profondamente sincero era il parlare di Lupicino, né le lodi o i riconoscimenti accarezzarono mai il suo orgoglio o la sua vanità affievolendo il senso di giustizia, nel cui nome combatté strenuamente anche contro giudici parziali e potenti tracotanti e oppressivi[63]. Si scontrò, infatti, mosso da pietà per la sofferenza di tanta povera gente duramente e ingiustamente vessata, anche con il re Chilperico, il quale, dapprima arrogante, insolente e offensivo, soggiogato poi dalla coraggiosa sincerità dell'abate e riconoscendo che non doveva essere lì mancato l'intervento

[59] Cfr. ivi 4.

[60] Cfr. ivi 5: *Ait* [*scil. Lupicinus*]: "*Veni, dulcissime frater, et voluntatis propriae rigore seposito, si forte tedeat imperium, saltim non frangat exemplum. Quod me facturum, inquid, videbis, procul dubio ex oboedientia, inretractabili utique discussione, iudicio facturus es regulari*".

[61] Cfr. *ibidem*: *Itaque perspicuo divinoque exemplo perdocuit, neminem in arrepto proposito ardua dextrae aut proclivia levae, sed mediam viae regiae debere incedere disciplinam.*

[62] Così si esprimeva Papa Francesco nell'omelia tenuta l'1/10/2014 nella chiesa di S. Marta in Roma, sollecitando ad atteggiamenti di autentica apertura ai fratelli contro ogni forma di indifferenza o egoismo. L'annuncio della carità, ammoniscono le Scritture, non avverrà con l'imposizione, né con il risentimento, né con la pretesa (*Is* 42, 2-3), ma con la dolcezza, l'umiltà e il rispetto, pronto a rendere ragione della speranza (1 Pt 3, 15-16).

[63] Soccorreva i monaci, rendendoli forti nella purezza delle azioni e resistenti a paure, minacce o insulti, anche il grande spirito di comunione e fratellanza che si respirava e viveva all'interno dei monasteri; cfr. *Vita Lupicini* 15: *Florebat namque eodem tempore, immo flagrabat ubique bonus hodor servorum domini nostri Iesu Christi, quia neminem carpebat subdolus livor, nullum edax lacerabat invidia; omnes, inquam, unum erant, quia unius omnes erant. Si quis igitur patrum gubernaculi fratrem, id est coabbatem utique suum, dispensatione sancti Spiritus quacumque gratiarum parte fervere ac perfrui praesentisset, elevatis ad caelum oculis manibusque, tamquam si ipse id gereret, gaudii lacrimas alacer profundebat ad Christum.*

divino, fu prodigo di concessioni e doni[64]. Spesso, attraverso i santi, accompagnandoli la grazia di fare miracoli, ci furono guarigioni ed eventi prodigiosi, che, mentre davano appena tempo ai testimoni di conoscere il volto e il nome degli autori, attraversavano i luoghi, precedendoli nella fama.

Constatando ciò, l'anonimo autore delle *Vitae* dei tre abati del Giura auspicava che, se non fosse riuscito a penetrare fino in fondo il segreto dei loro meriti e della loro nobile vita, almeno ne potesse far emergere in tutto il suo splendore la santità[65]. E quanto si augurava nell'accingersi all'opera ricompare come trepidante speranza nel corso della stessa: che quello che le parole non avessero saputo rendere, conclamassero, a memoria imperitura, i fatti[66].

La *Vita Lupicini* ancora commuove e soprattutto ancora istruisce: la sua attualità è nel dare significato ai vissuti più cupi, nel far uscire dal baratro del dolore più profondo, nel richiamare a concrete testimonianze di fede sempre irresistibilmente attrattive e nel rendere accessibile la santità.

Nel VI secolo, rinnovata nei termini, nella riproposizione, nelle modalità comunicative, ma non nell'essenza, la missionarietà della Chiesa è sempre la stessa negli intenti, nei contenuti e nei protagonisti. Intanto si è fatta ancora più forte l'esigenza di un linguaggio comprensibile per tutti ed è di grande attualità l'antico tema dell'Evangelo predicato ai pescatori e non ai retori[67].

Gregorio di Tours (538-594), storico dei Franchi e, come agiografo, vero spartiacque tra la produzione agiografica precedente e quella a lui successiva, con preciso riferimento a testi scritti al fine di istruire ed educare alla religione e accrescere l'ecumene cristiana (*historia quae ad aedificationem eclesiae pertenet*), insiste per un linguaggio che non provochi il rifiuto degli eruditi, ma sia comunque semplice e conciso, perché possa arrivare al grosso pubblico[68]. L'allusione è ai testi agiografici, che egli ritiene investiti di funzione specificamente evangelizzatrice. Nella sua esperienza di vescovo[69] ha constatato, infatti, che il popolo venera con più forza e

[64] Cfr. *Vita Lupicini* 10: *Tanto est memoratus patricius veritatis audacia delectatus, ut hoc, adstantibus aulicis, ita divino iudicio accidisse exemplis multis ac longa disputatione firmaret. Mox vero vigoris regii sententia promulgata, liberos restituit libertati et Christi famulum, oblatis ob necessitatem fratrum vel loci muneribus, honorifice fecit ad coenobium repedare.*

[65] Cfr. *Vitae Patr. Iurens., prol.*: *Et quamquam non decoloret virtutum amplitudinem sermonis angustia, tamen karitati vestrae suffragari mihi suffragia posco, ut, si laus vitaque digna venerabilium abbatum nequit forsitan ab imperito, ut convenit, reserari, dum per se affatim rutilat, garrulitatis nostrae ore nequeat deturpari.*

[66] Cfr. *Vita Lupicini* 5: *Coniciat igitur quisquis de meritis viri nihil taceri, cum, quod verba non explicant, facta conclamant.*

[67] Cfr. Sulp. Sev., *Vita Martini* I 4 (ed. J. Fontaine, Paris 1969) e Paul. Nol., *Epist.* V 6 (ed. H. Hartel, CSEL, XXIX, 1894), p. 28. Tenendo presente l'esortazione di Agostino (*In ps.* 138, 20, CC, *Series Latina* XL, 1956, p. 2004: *Melius est reprehendant nos gramatici quam non intelligant populi*), molti letterati sostennero di preferire le *res* ai *verba*.

[68] Cfr. *virt. Mart.* II 19: *Sed nobis in eclesiasticum dogma versantibus videtur, ut historia, quae ad aedificationem eclesiae pertenet, postposita verbositate, brevi atque simplici sermone texatur, ut et virtutem beati antestitis prodat et sapientibus fastidium non inponat.*

[69] Al tempo di Gregorio di Tours straordinarie sono l'importanza, l'influenza e l'incisività a tutti i livelli del vescovo, cui è riconosciuta una concreta *potestas* (cfr. *glor. mart.* 33), che lo vede non solo calato nei problemi di tutti i giorni, ma anche estremamente attento alle criticità incombenti e alle emergenze prevedibili. Il vescovo degli scritti agiografici di Gregorio di Tours non può concedersi lunghi ritiri

sincerità i santi e fa oggetto di culto i santuari a loro dedicati e le loro reliquie, solo se ne ha a disposizione la *Vita* o la *Passio*[70]. E ha notato che anche la partecipazione a solenni feste religiose, celebrative di martiri e di santi, ne mantiene viva e ardente la fede, ma solo se in esse si sentono declamare la vita e il martirio del santo, altrimenti la venerazione dei credenti si raffredda e si affievolisce, con il passare del tempo[71]. Perciò il vescovo turonense auspica che si producano testi agiografici in abbondanza e ne scrive molti egli stesso[72], avendo cura di adattare il proprio linguaggio al suo pubblico reale, a livello sia strettamente linguistico sia stilistico, del tenore e del tono[73]. È consapevole, infatti, della necessità di adeguarsi alle condizioni ricettive dell'uditorio, perché il messaggio ad esso diretto non vada perduto. Sa perfettamente che, se si vuole veramente arrivare a tutti, non si può prescindere dalle condizioni culturali dell'epoca in cui si trova a vivere, che giudica deprecabili.

Sempre attento ai fatti concreti della vita, che osserva con attenzione, riferisce con puntualità e valuta con pacatezza, nella prefazione alle *Historiae* denuncia un generale decadimento delle lettere antiche, la scomparsa quasi totale di grammatici competenti nell'arte del parlare e dello scrivere, un preoccupante scristianizzarsi del mondo, uno spregevole deterioramento dei costumi morali, un disumano inasprirsi di

spirituali in solitudine o l'allontanamento dagli affari del mondo e doverosamente attua una santità operante, che, mentre lo avvicina a Dio, lo fa tutela e forza del suo gregge, apostolo della nuova dottrina, atleta di Cristo nella lotta al paganesimo e all'eresia.

[70] Cfr. Greg. Tur., *glor. mart.* 63: *Patroclus quoque martyr, qui apud urbem Tricasinorum sepultus habetur, saepius se amicum Dei virtutibus multis ostendit. Erat enim super eum parvolum oratorium, in quo unus tantum clericus serviebat. Loci enim homines parvum exhibebant martyri famulatum, pro eo quod historia passionis eius non haberetur in promtu. Mos namque erat hominum rusticorum, ut sanctos Dei, quorum agones relegunt, attentius venerentur.*

[71] Le grandi feste religiose celebrate in onore dei santi, quali occasioni di incontro, di vicinanza, di preghiera comune, di condivisione del dolore e delle speranze e anche di trattamento di vari affari, erano innanzitutto circostanze favorevoli a rafforzare la fede. Esse richiamavano folle immense (cfr. *glor. mart.* 57: *Ad cuius* (del martire Eugenio) *festivitatem cum tempore quodam innumeri populi convenirent, negotia multa in atrio protulerunt…*) e il grande fervore popolare che vi si manifestava aveva anche indotto in passato i potenti ad azioni repressive e punitive nei confronti dei fedeli. In *glor. mart.* 37 si legge: *Crisantus martyr, ut historia passionis declarat, post acceptam martyrii coronam cum Daria virgine multa populis sanitatum beneficia tribuebat. Et ob hoc etiam cripta super eos miro opere fabricata est, quae in arcorum modo transvoluta, firmissima stabilitate subsistit. Denique cum ad eius festa populorum frequentatio confluxisset, iniquissimus imperator* [*scil. Numerianus*]*, erectum in illius criptae introitu parietem, conclusa multitudine, iussit aedem harena ac lapidibus operiri, factusque est desuper mons magnus; idque gestum certissime ipsius manifestant scripta certaminis.*

[72] Gregorio scrisse parecchi testi agiografici: *Liber in gloria martyrum*; *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*; *Libri IV de virtutibus beati Martini episcopi*; *Liber Vitae patrum*; *Liber in gloria confessorum*; *Liber de miraculis beati Andreae apostoli*; *Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum*. Di essi, considerata la copiosità, si esaminerà più puntualmente il *Liber in gloria martyrum*, strutturato in più capitoli, ciascuno dedicato a un santo.

[73] Gli evangelizzatori di lingua latina operanti tra i secoli III e VIII si trovano a dover affrontare il problema se sia opportuno, e fino a che punto, ricorrere all'*eloquentia saecularis*. E se tanti ne teorizzano il rifiuto, nella realtà quasi tutti, anche per le esplicite esortazioni in tal senso, tra gli altri, di Agostino, Ambrogio, Avito, Sidonio e Isidoro, la riutilizzano, con attenzione, tuttavia, a variarla in base ai contenuti offerti; a modificarne il tono generale rendendolo *gravis* o *suavis* a seconda dei bisogni; a curarne la chiarezza della pronuncia, le cadenze e le pause; ad integrarla concedendo largo spazio anche al *sermo rusticus*, badando, comunque, a non offendere gli *scolastici*: cfr. I. MAZZINI, *Lingua e linguaggi dell'evangelizzazione nell'occidente latino dal terzo all'ottavo secolo*, in *Saggi di storia* cit., pp. 9-74.

forme di crudeltà e ingiustizia[74]. E attraverso un discorso tutto strutturato per antitesi, con una serie di dicotomie che vede contrapposti i buoni ai cattivi, i miti ai violenti, i cristiani ai pagani, la parte sana della società a quella malata, che va verso la perdita della cultura, dei valori e della fede, spiega i motivi per i quali, sebbene con linguaggio poco raffinato (*etsi incultu effatu*) ma certamente più accessibile, non possa passare sotto silenzio le lotte dei malvagi e la vita dei giusti: scrive, dunque, per conservare la memoria degli antichi e farne deposito per i posteri, per rinvigorire la fede degli onesti e convertire perversi e miscredenti[75].

Il vescovo di Tours soffre che la cultura sia ormai spenta, non attragga e non entusiasmi; che il crescente disinteresse per gli studi teologici, ancora vivi nel V secolo, freni ogni ulteriore approfondimento del messaggio cristiano; che i pochi letterati rimasti non cerchino più di acculturare e avvicinare alle lettere latine i barbari, i quali, peraltro, proibiscono ai figli di frequentare le scuole romane[76]; che la religione dei Germani, per lo più ariani, con eccezione dei Franchi convertitisi al cattolicesimo, impedisca loro il concreto fondersi e fraternizzare con le popolazioni galloromane[77]. E non resta in silenzio a guardare.

[74] Cfr. *Hist., praef.*: *Decedente atque immo potius pereunte ab urbibus Gallicanis liberalium cultura litterarum, cum nonnullae res gererentur vel rectae vel inprobae, ac feretas gentium desaeviret, regum furor acueretur, eclesiae inpugnarentur ab hereticis, a catholicis tegerentur, ferveret Christi fides in plurimis, tepisceret in nonnullis, ipsae quoque eclesiae vel ditarentur a devotis vel nudarentur a perfides, nec repperire possit quisquam peritus dialectica in arte grammaticus, qui haec aut stilo prosaico aut metrico depingeret versu: ingemescebant saepius plerique, dicentes: "Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis, nec reperitur rethor in populis, qui gesta praesentia promulgare possit in paginis". Ista etenim atque et his similia iugiter intuens dici, pro commemoratione praeteritorum, ut notitiam adtingerint venientum, etsi incultu effatu, nequivi tamen obtegere vel certamina flagitiosorum vel vitam recte viventium; et praesertim his inlicitus stimulis, quod a nostris fari plerumque miratus sum, quia: "Philosophantem rethorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi"* (Gregorio di Tours, *Storia dei Franchi*, cur. M. Oldoni, Napoli 2001, p. 6).

[75] Simili motivazioni adduce in *glor. mart.* 9: *Quid igitur in Oriente actum fuerit, ad conroborandam fidem catholicam non silebo*; e in *glor. mart.* 47: *Sed nec hoc* (miracoli, visioni, conversioni, punizioni divine) *silebo ad conpraemendam malorum superbiam*.

[76] Intanto il latino scolastico si allontana sempre più dal parlare comune, che, diversificandosi per influenze territoriali, darà origine alle lingue nazionali.

[77] L'aristocrazia barbarica, gelosa della propria identità e dei propri valori, è restia a una vera e propria fusione con le popolazioni locali e continua a impartire ai suoi giovani un'educazione conforme alla tradizione germanica, di carattere prevalentemente militare. E a livello religioso, più che avvicinarsi al cattolicesimo, tenta di convertire all'arianesimo: Cesario di Arles (*Oper.* II, ed. G. MORIN, 1937-1942, p. 165) parla di ariani di Provenza che tentano di far proselitismo tra i cattolici. E Gregorio di Tours, in *glor. mart.* 80, riferisce di un'accesa discussione tra un prete ariano e un diacono cattolico di Ravenna: *Arrianorum presbiter cum diacono nostrae religionis altercationem habebat, proferens contra Dei Filium ac Spiritum sanctum, ut mos genti est, venenosas adsertiones.* Racconta quindi che, protraendosi a lungo la discussione, i disputanti procedono davanti al popolo, accorso a una prova che vede il diacono infilare il braccio nel bronzo bollente e, senza ferirsi, ritrovare intatto un anello che vi era stato buttato. E conclude: *Quod cernens hereticus, valde confusus, iniecit audax manum in aeneo, dicens: 'Praestabit mihi haec fides mea'. Iniecta manu, protinus usque ad ipsa ossuum internodia omnis caro liquefacta defluxit; et sic altercatio finem fecit.* Disponiamo di documenti (cfr. ad es. Alc. Avit., *epist.* 4, MGH, *AA,* VI/2, 1885, p. 30, 5) attestanti che ai dibattiti dei chierici cattolici con quelli ariani partecipavano anche i sovrani, i quali, referenti, secondo il costume germanico, delle idee della gerarchia ecclesiastica del proprio paese, interloquivano direttamente con i vescovi cattolici sotto la spinta di opportunità politiche, ma anche per inclinazione naturale o per una personale aspirazione alla ricerca della verità.

Vuole agire per migliorare quella sua società, che vede piena di mali e ingiustizie, e, da storiografo quale è, muove da una rigorosa analisi del contesto in cui desidera operare. Inquadrandoli in un ambito in grave decadenza, egli giudica i re merovingi del suo tempo peggiori dei predecessori, artefici di una politica regressiva miope ed egoistica che fa rimpiangere un passato di gloria e di successi[78]. Così, pur sostenendo di non sentirsi in grado di dar vita a una produzione letteraria che contenga tutte le raffinatezze dei retori e di rendersi conto di come potrebbe risultare piacevole un parlare impreziosito dalle ricercatezze stilistiche, mostra di non ignorare che l'impegno di evangelizzare riguarda tutti gli strati sociali e, quindi, anche tanta gente semplice che vive nelle campagne o in luoghi lontani e sperduti. Perciò ritiene che, per risultare più largamente coinvolgente, sia indispensabile che i contenuti prevalgano sulla forma, la concretezza sui discorsi concettuosi di alta teologia, l'effettiva ricezione sul rispetto rigido delle regole della lingua.

In tale ottica, con perfetta aderenza ai bisogni di un popolo che fatica, nella povertà, a far fronte alle diverse difficoltà esistenziali, alle ricorrenti calamità naturali e anche alle immeritate sofferenze tanto spesso inflitte agli uomini da altri uomini, collega il santo a un ininterrotto e generoso servizio a largo raggio, che alle pratiche ascetiche e penitenziali associa un'accurata opera di formazione religiosa, una costante difesa dell'ortodossia, una sapiente diffusione del Vangelo e numerosi impegni sociali e politici[79].

Il santo dei suoi testi agiografici, consapevole sia dei limiti delle virtù umane sia della tentazione della superbia e della vanità, pronto, quindi, a sostenere, comprendere e perdonare, rivolto a quel bisogno di Dio pronto a farsi fuoco d'amore che brucia le sterpaglie, costante nel dimostrare con le parole e con i fatti come la fede possa farsi risposta a tutti i bisogni della vita, esorta ad ascoltare la voce della coscienza, che, seppure inscindibile da condizionamenti mentali, morali e sociali, è tuttavia forza libera e riformatrice sempre aperta a essere rivitalizzata, nella sua costitutiva tensione verso l'alto. Egli chiede di arrendersi al mistero, all'insondabile, all'insita volontà del divino, che lo fa suo strumento, rendendolo capace anche di compiere miracoli. Per Gregorio di Tours il miracolo, come manifestazione della divinità, è evento assolutamente centrale. In un tempo in cui la predicazione in funzione evangelizzatrice è spesso vana di fronte alla cecità degli uomini e l'esempio fa sempre meno presa a causa della generalizzata corruzione dei costumi, è la terza opzione, quella del miracolo attestante la concreta presenza divina, a rinvigorire la fede o a condurre alla conversione[80]. Esso

[78] Il vescovo di Tours ritiene che veramente grande sia stato Clodoveo, primo sovrano barbaro a convertirsi al cattolicesimo, al cui operato riconosce il suggello della superiore e ispiratrice volontà divina. Tutte le sue mosse egli vede accompagnate da Dio, presente ad armarne il braccio, sconfiggerne i nemici e accrescerne il regno; cfr. *Hist.* II 41: *Prosternebat enim cotidiae deus hostes eius sub manu ipsius et augebat regnum eius, eo quod ambularet recto corde coram eo et facerit quae placita erant in oculis eius*. Molti testi agiografici riconoscono a Clodoveo il favore divino (*Vita Remigii*, *Vita Iuniani*, *Vita Melanii*, *Vita Caesarii*, *Vita Vedastis*…) e giustificano in qualche modo la violenza di tante sue operazioni, considerando, come Gregorio, la sconfitta dei suoi nemici una sconfitta dei nemici di Dio.

[79] A riprova dell'intensa partecipazione dei vescovi alle vicende secolari, cfr. le due lettere che Remigio di Reims scrisse a Clodoveo (*ep. Austras.* 1 e 2) e quella di Germano di Parigi alla regina Brunilde (*ep. Austras.* 9).

[80] Gregorio di Tours ricorda anche i tanti miracoli compiuti da Gesù. Cfr. *glor. mart.* 2: *Dominus igitur noster Iesus Christus in adsumpta carne de virgine multa populis miracula est dignatus ostendere. Haustos*

è un dono provvidenziale del Padre celeste, ma lo è anche la capacità di riconoscerlo, perché non sempre, e non da tutti, l'intervento sovrannaturale è facilmente individuabile[81] e ancor meno decifrabile[82]. Chi ha gli occhi offuscati dal peccato e il cuore indurito dalla colpa non può esserne illuminato, ma soltanto scandalizzato[83].

Nei testi agiografici di Gregorio di Tours la moltitudine ha numerose occasioni di avvertire, riconoscere e testimoniare l'intervento divino, ricevendo ripetute grazie[84]. Spesso questo avviene *teste populo*[85], alimentando, rinvigorendo e soddisfacendo la fede generale, che continuamente chiede a Dio segni della sua clemenza e sostegno nei frangenti più drammatici.

Molte funzioni l'agiografo riconosce al miracolo: garantire la dinamica presenza di Dio nel tessere la trama della storia umana; dare segno tangibile della potenza divina e prova incontestabile della sua signoria[86]; infondere fiducia nella fedeltà alle promesse; glorificare i martiri e i santi; ristabilire principi di equità e giustizia; sollevare dal bisogno e dall'angoscia i miti e gli onesti; soccorrere i devoti e toccare il cuore dei malvagi; punire spergiuri e profanatori della loro tracotanza[87]; indurre alla conversione, anche attraverso il castigo[88]. Introducendo l'argomento politico, Gregorio

enim latices in vini sapore convertit, caecorum oculis, depulsa nocte, lumen infudit, paralyticorum gressus, ablata debilitate, direxit, febres aegrotantium, fugato ardore, restinxit, ydropicum, conpraesso tumore, sanavit, lepram discedere sacri oris virtute mandavit, mulierem daemonio inclinatam, invidentibus Iudaeis, erexit; super aquas vero, non dehiscentibus aquis, incessit, profluvium mulieris tactu fimbriae salutaris avertit. Multa quidem et alia fecit, quae sacra evangeliorum narrat historia.

[81] La giustizia divina non a tutti concede ciò che concede ad alcuni. Cfr. *Vitae Patr.* XVI 2: *quod nullus videre meruit nisi ipse* [*scil Venantius*] *tantum.*

[82] Cfr. Greg. Tur., *glor. conf.* 38: *et tenebrae sensus mei eum intellegere non queunt.*

[83] Gregorio di Tours in *glor. mart.* 47 attribuisce alla *rusticitas*, che rende smarriti e disorientati di fronte al divino, la responsabilità del non accorgersi o del dare scarso rilievo agli eventi miracolosi.

[84] Gregorio attesta di avervi più volte assistito di persona e di essere stato lui stesso miracolato; cfr. *glor. mart.* 50: *Super lapidem vero illum, in quo cum plumbo remisso pedes eius confixi fuerunt, factis loculis vinum aut siceram multi infundunt; unde, si aut oculi lippitudine gravati aut quaelibet vulnera fuerint peruncta, protinus, fugata infirmitate, sanantur. Quod ego evidenter expertus sum. Nam cum mihi nimia lippitudine oculi gravarentur, ex hoc sacrato unguine tactus, dolorem protinus carui.* Racconta anche di miracoli dei quali fu egli stesso strumento, grazie alle reliquie; cfr. ivi 10: *Tunc extractam a pectore crucem elevo contra ignem; mox in aspectu sanctarum reliquiarum ita cunctus ignis obstipuit, acsi non fuisset accensus.*

[85] Cfr. *glor. conf.* 28.

[86] L'irruzione del miracolo, accompagnata dall'impossibilità di penetrarne il mistero, ha sempre in sé un che di terrorizzante. Cfr., ad es., *glor. mart.* 33: *Haec mulier, cum tremore magno* (per aver visto il santo Stefano con vestiti stillanti acqua di mare) *opprimens pavimentum, intente suspiciebat*; o *glor. conf.* 20: *omnes solo prostrati pavore iacebant.*

[87] Cfr. *glor. mart* 19: *Vidimus enim et nos quosdam de Turonicis in loco eodem periurasse, qui ita divino iudicio condemnati sunt, ut in ipsius anni curriculo finirentur a saeculo*; ivi 25: *Est enim populus ille ereticus: qui videns haec magnalia, non conpungitur ad credendum, sed semper callide divinorum praeceptionum sacramenta nequissimis interpretationum garrulationibus non desinit inpugnare; sed virtus Domini diversam partem distruit et confundit.*

[88] Cfr. *glor. mart.* 9: *Multi Iudaeorum exemplo hoc* (la salvezza di un fanciullo gettato nel fuoco di una fornace) *in urbe illa salvati sunt*; ivi 59: *Apparuit ante dicta virtus Chilloni cuidam, qui tunc huic exercitu praeerat. Qui necdum erat ex aqua et Spiritu sancto renatus; qui statim conpunctus corde, conversus ad Dominum, iterata nativitate progenitus, Christum esse filium Dei vivi, clara voce testatus est*; ivi 79: *Tunc homo ille perterritus, expleto convivio, provolutus est ad pedes presbiteri, conversusque ad*

di Tours, che è uno storiografo oltre che un agiografo, fa leva sulla *virtus miraculosa* dell'intervento divino, non escludendo la possibilità, con esso e per esso, di una rinascita o di una prosecuzione dell'impero nella forma di un'universalità cristiana. È convinto, alla luce dei successi bellici di Clodoveo anche sugli ariani, che al convertito regno franco non mancherà il favore di Dio, affinché il suo sovrano possa assolvere al duplice impegno che gli è stato conferito: sul piano politico, assicurare unità e stabilità, ricomponendo tutte le divisioni; sul piano sociale e religioso, soccorrere i bisognosi e gli oppressi, custodire la moralità, giudicare con equità, difendere e divulgare la fede[89]. Che poi, per farlo, ricorra all'uso dell'esercito e delle armi viene giustificato in considerazione degli alti fini che si propone[90].

Nella valutazione del mondo franco Venanzio Fortunato[91], contemporaneo di Gregorio, come lui carica la regalità di una forte funzionalità sociale e religiosa[92]. I suoi sovrani, pacifici, moderati e avveduti, combattono per il bene comune contro i nemici interni ed esterni, in ciò accompagnati e sorretti dal favore divino[93]: in un contesto che avverte la nostalgia della potenza egemone romana, delle cui antiche strutture riconosce il declino e la sofferenza, il convertito regno merovingico permette di credere nella possibilità di assimilare i barbari[94], di avere fede, ancora, nella

fidem catholicam, credidit cum domo sua, qui in hac perfidia tenebatur; et multiplicata est laetitia, sicut prius mulier flagitaverat.

[89] Gregorio configura la monarchia franca, convertitasi al cattolicesimo senza passare attraverso l'arianesimo, come vessillifera dell'ortodossia, baluardo contro il paganesimo e le dilaganti eresie, possibile artefice di un rinnovato progetto universalistico in spirito religioso: cfr. B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992, p. 507.

[90] Cfr. N. DE MICO, *La giustificazione dell'assassinio politico nella letteratura storiografica e agiografica della Gallia merovingica*, in *Tardo antico e Alto Medioevo. Filologia, Storia, Archeologia, Arte*, cur. M. Rotili, Benevento 2009, pp. 51-56.

[91] Venanzio Fortunato (530ca-605ca), educato a Ravenna, dopo un pellegrinaggio compiuto verso il 570 presso la tomba di san Martino, dal quale, come egli stesso afferma, fu miracolato, si stabilì nella città di Poitiers, della quale divenne vescovo nel 590 ca. Fu prestigioso poeta di corte, presto ammirato e apprezzato per la sua profonda umanità e la sua sorprendente capacità letteraria. La sua fama è legata a una vasta produzione di alto livello: i carmi, gli inni religiosi e vari testi agiografici.

[92] Venanzio Fortunato sviluppa in Gallia una teoria monarchica conforme alla mentalità del tempo: il re è *speculum et lux*, splendore benefico che irradia tutti. Descrivendo i sovrani franchi, egli fa uso di molti termini che richiamano l'idea della luminosità (*radiare*, *fulgere*, *micare*…), istintivamente rinviando a quelle della bellezza e della bontà, nonché della presenza illuminante di Dio; cfr. M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma 1981, p. 342.

[93] Come agiografo, Venanzio Fortunato punta l'attenzione sull'operato dei re in vista del benessere sociale, dando rilievo al miglioramento del loro governo grazie all'incontro con il cristianesimo. Guarda dunque alla loro personalità umana più che a quella politica e, a differenza di Gregorio di Tours, si concentra poco sull'aspetto storico-istituzionale. Questo anche in conseguenza di un diverso modo di intendere il testo agiografico, che, se per il vescovo turonense è un canale di comunicazione con il popolo, cui vanno riferiti fatti rigorosamente ricostruiti e implicitamente commentati per far conoscere e riflettere, per lui, invece, è opera di edificazione spirituale, occasione di ampliamento e approfondimento della sensibilità religiosa. Agiografo veritiero, racconta spesso da testimone oculare o comunque sempre con aderenza alle fonti utilizzate, nella convinzione della necessità di riferire sempre la verità, perché questa commuove e convince: *non cessabat in plebe verba veritatis fructu fidei reduntantia seminare* (*vita Hilarii* I 11). Raccontare sinceramente il vissuto dei santi significa per lui offrire modelli di vita e concreti punti di riferimento per tutti.

[94] Cfr. Merob., *Paneg. ad Aet.* 5-7 (ed. A. Bruzzone, Roma 1998).

continuità di uno stato universalistico di matrice cristiana[95], alla cui affermazione sono chiamati a cooperare tutti, in primo luogo i detentori del potere.

In una Gallia che vede, con rammarico, intrisa di malvagità e violenza, ferita da ingiustizie e avidità di potere, tiepida nella fede e quindi più docile al sopruso e meno combattiva per il trionfo della giustizia, egli ammira ed esalta quanti, ispirati dall'obbedienza a Dio e alla sua volontà, si battono senza tregua, anche con le maniere forti, per pacificare e unificare, innanzitutto spazzando via persistenti superstizioni[96] e deviazioni dottrinali, sempre insidiose portatrici di errori, veleni e colpevole debolezza.

Il suo desiderio di un'ecumene cristiana sempre più ampia e fervida lo apre nei confronti di tutti, anche di popoli ancora lontani dalla fede, ma comunque suscettibili di conversione e, alla luce della loro manifesta disponibilità all'incontro, vive il nuovo rapporto con i Germani nella prospettiva di condurli al trascendente e al divino[97]. Non ha indulgenza, invece, verso i nemici della pace e della verità: i pagani e gli eretici, distributori di fallaci illusioni e fomentatori di odi e divisioni. Contro di loro, per consolidare e diffondere la dottrina e rimuovere ogni causa di disorientamento, conflitto e insidia per l'armonia sociale, egli vede concorrere, da un lato, il re e i suoi uomini, dall'altro, la Chiesa e i santi[98].

Nel panorama del vescovo di Poitiers i santi sono protagonisti prestigiosi vicini ai re, con loro alleati e attivamente cooperanti, ma autonomi, rigorosi nei giudizi, pronti a biasimare e correggere l'errore e allo stesso tempo solleciti al perdono; essi offrono l'esempio di una vita così autenticamente cristiana, da risultare fortemente suggestiva, seducente e concretamente aggregante[99]. L'affermazione del cattolicesimo, per Venanzio Fortunato come per Gregorio di Tours, si realizza ancora sul piano religioso e dell'evangelizzazione, nel cui ambito il testo agiografico è strumento di gran

[95] Venanzio Fortunato si differenzia in questo da Gregorio di Tours, che sente l'impero come realtà ormai lontana e irrimediabilmente perduta.

[96] In questo senso Venanzio Fortunato attacca con veemenza il paganesimo, come fonte di male e causa di perdizione; cfr. *Vita Paterni* 14: *diabolica cultura quae gentili sub errore male veneratur*. Ma è convinto che, se nel mondo c'è il male, il mondo non è il male. Così non condivide, ad esempio, il pessimismo di Settimio Severo, che, di fronte allo sfacelo dei tempi, ipotizzava come prossimo l'avvento dell'Anticristo; cfr. Sulp. Sev., *Vita Martini* 24, 3: *ex quo conicere possumus… Antichristi adventum imminere.*

[97] Il ruolo di pastore e il fervore religioso lo inducevano a includere tutta l'umanità nell'orizzonte del perdono e della redenzione.

[98] Mentre i santi di Gregorio di Tours non esitano a scontrarsi fortemente, e talora senza possibilità di riconciliazione, con i detentori del potere, che non sempre riescono a convertire, quelli di Venanzio Fortunato appaiono molto concilianti verso di loro e operano nella possibilità, che sentono reale, di condurli alla fede e quindi a una più giusta e feconda opera di governo.

[99] San Germano di Parigi, per esempio, non è un cavilloso indagatore o un terribile fustigatore; è solo un santo cristiano da prendere a modello, esempio raggiungibile di un'esistenza regolata dai salutari precetti evangelici, espressione dell'umanità più vera. La santità, infatti, non viene presentata come il superamento dell'umanità, ma come l'espressione più autentica di essa, traguardo da tutti perseguibile, anche se non da tutti conseguibile; è esercizio di carità, impegno a vivere la propria vita nell'amore per Dio e per il prossimo, testimonianza, attraverso le opere concrete, della forza e della fecondità del messaggio evangelico. Nell'età merovingica, che attribuisce alla religione cristiana e ai suoi divulgatori rilevanza assoluta, non 'quel' santo, ma il santo in generale, che la Chiesa si premura di rendere inattaccabile, soccorre pietoso i bisognosi e fa da intermediario tra l'uomo e Dio: cfr. F. GRAUS, *Die Funktionen des Heiligenkults und der Legenden,* in IDEM, *Volk, Herrscher und Heiliger in Reich der Merowinger*, Praha 1965, pp. 438-450.

peso per trasmettere comportamenti e valori e indicare itinerari possibili di perfezionamento spirituale[100].

Paratus pro misericordia, semper currens pro venia pater et pastor populi, ad se alienas causas transferens et querellas, aut pro parte mitigabat dolores conpatiens aut quantum posset ex toto curabat corde subveniens: con queste parole si riferisce al suo protagonista la *Vita Sancti Germani*[101] di Venanzio Fortunato, dalla quale emergono, chiarissimi, sia il pensiero più profondo dell'autore a livello sociale, politico e religioso sia, urgente e incalzante, il valore dell'incontro e dell'unione, che egli si sforzò di affermare e di diffondere nel suo esercizio di ministro della Chiesa[102].

San Germano, vescovo di Parigi dal 555 al 576, anno della sua morte, nasce ad Autun nel 496 da Eleuterio ed Eusebia, genitori *honesti* e *honorati*[103]. L'attesa di questo figlio, fino alla fine indesiderato, induce la madre a vari ma inutili tentativi di aborto[104], che fanno percepire di essere di fronte a un predestinato, un eletto del Signore, che lo investe della sua grazia già prima della nascita, miracolosamente consentendo a lui di venire alla luce integro e alla madre di non macchiarsi di alcun crimine[105]; né lo abbandonerà mai, preservandolo, per la fede dimostrata, da vili attentati alla sua vita, da insidie ordite a suo danno per invidia e da meschini attacchi di arroganti e violenti[106].

Prima diacono, poi presbitero, in seguito abate di San Sinforiano, infine vescovo di Parigi, Germano abbraccia la vita religiosa, ma, esercitando un ministero incisivamente missionario, vive fraternamente con gli altri e per gli altri. Aperto a tutti, il suo cuore è sollecito a comprendere, consigliare, confortare, condividere, risollevare. Con ardore indefesso risponde alla sua vocazione da un lato profondendo abbondante nutrimento spirituale al popolo che gli è stato affidato, dall'altro diffondendo il Vangelo e chiamando alla conversione il maggior numero di anime

[100] Nell'ottica dei due agiografi il vagheggiamento di un'universalità agapica non esclude, ma accetta e anzi incoraggia, il sostegno del potere politico-militare, che viene riconosciuto legittimo e lodevole nell'impegno, che fa suo, di affermare e diffondere la fede.

[101] Cfr. *Vita S. Germani* 205, ed. B. Krusch, MGH, *AA*, IV 2, 1885, pp. 11-27.

[102] La *Vita S. Germani*, come tutte le altre opere agiografiche di Venanzio Fortunato, nasce dalla convinzione dell'autore che non possano e non debbano essere consegnati al silenzio i vissuti e i miracoli dei santi (cfr. *Vita Marcelli* 27: *Illud quoque mysterium reticeri non debet*; *Vita S. Germani* 54: *Hoc etiam memoriae iure perpetuo est tradendum*), sempre capaci di toccare, emozionandoli, i cuori delle persone; di favorire, incoraggiandolo, l'incontro tra i fedeli e il Padre provvidente; di convertire, sorprendendoli e sconcertandoli, gli animi dei non credenti; di illuminare, liberandola dall'opacità dei sensi e dalla superficialità del giudizio, l'intera umanità.

[103] Cfr. *Vita S. Germani* 1: *Beatus igitur Germanus Parisiorum pontifex territori Augustidunensis indigena patre Eleutherio matre quoque Eusebia honestis honoratisque parentibus procreatus est.*

[104] Cfr. ivi 2: *Cuius genetrix, pro eo quod hunc post alterum intra breve spatium concepisset in utero, pudore mota muliebri, cupiebat ante partum infantem extinguere, et accepta potione, ut abortivum proiceret, dum nocere non posset, incubabat in ventre, ut pondere praefocaret quem venena laedere non valerent.*

[105] Cfr. ivi 4: *Id actum est, ut servatus incolomis ipse inlaesus procederet et matrem redderet innocentem. Erat hinc futura praenoscere ante fecisse virtutem quam nasci contigerit.*

[106] L'esemplarità e l'emblematicità della *Vita S. Germani* è nell'offrire, accanto alla biografia di un santo singolarmente carismatico, un'ampia e articolata panoramica della società del suo tempo, a partire dalla quale racconta il passato con monito a trarne lezione; incide sul presente, additandone, perché ne sia purificato, i vizi e le colpe; prospetta un futuro più armonico ed equilibrato, che si sostanzi dei valori della pace, della solidarietà, della comunione e della fratellanza, che soli educano a un pensare e a un agire validi nelle coordinate di ogni spazio e di ogni tempo.

possibile. Solleva dal dolore fisico, che si fa strazio e tormento, e da quello spirituale, che diventa senso di fallimento, paura, freno e soffocamento; dà risposte alla ricerca di senso e ragioni di speranza; esorta a un'indulgente e perseverante reazione di fronte alle sventure dell'esistenza terrena e protegge da derive individualistiche e crisi di valori; infonde la fiducia nelle promesse divine e, contro la sindrome di Caino sempre risorgente, suggerisce il consolante e salvifico abbandono nel Padre celeste, che non lascia mai soli i suoi figli[107].

Nel costante, insopprimibile intento di diffondere e rinforzare la fede in modo da costruire un mondo più buono e più giusto, il vescovo Germano ripercorre le tre vie tradizionali dell'evangelizzazione: l'esempio, la predicazione e i miracoli.

L'esempio è quello che offre vivendo il martirio nella forma nuova di una vita trascorsa in penitenza e mortificazione per trionfare sulla corporeità e sulla terrenità[108]; senza dimenticare, però, i fratelli sofferenti, che a lui ricorrono chiedendo aiuto e consolazione: nella sua tensione verso l'alto si trasfonde infatti, ad essa inscindibilmente unificandosi, la trepidante attenzione verso il basso, a sanare i corpi, le menti e i cuori[109]. I digiuni continuati, le veglie estenuanti in preghiera[110] e l'abbraccio di una povertà assoluta per donare tutto ai fratelli[111] sono, in Germano, conseguenza non di un atteggiamento rinunciatario per desiderio di eclissarsi, annullarsi o desistere, ma del bisogno di dare un senso all'esistenza terrena e al destino ultimo dell'uomo e della ricerca inappagata di un contatto e di un dialogo più diretti con Dio[112]. A un'esistenza di tipo penitenziale Germano accompagna una predicazione indefessa, la lotta senza tregua contro ogni forma di eterodossia e di idolatria, la diffusione della fede in terre lontane e l'impegno totale nell'opera di evangelizzazione. Egli ricorre alla parola per

[107] Il santo di Venanzio Fortunato è veste dei nudi (cfr. *carm*. IV 8,17, in Venanti Honori Clementiani Fortunati *Opera poetica*, ed F. Leo, MGH, *AA*, IV 1, 1881), assistenza dei bisognosi (cfr. *Vita Radegundis* 17), consolazione degli afflitti (cfr. *carm*. III 11, 17), polo di attrazione di schiere di indigenti (cfr. *Vita Radegundis* 16), punto di riferimento dei reietti della società (cfr. *Vita S. Germani* 90; 163; 181; 182).

[108] Germano visse tra rinunce e privazioni, *ut domestico tormento superato corpore de se triumphum in pace factus martyr adquireret* (*Vita S. Germani* 202).

[109] Cfr. ivi 204: *Cum vero domum regrederetur fatigatus aetate vel frigore, aut inlata diversorum inquietabat suggestio aut ab ipso requirebatur ubi praeberet suffragium, ut etiam ad requiem reclinanti vel paulolum de querellis occurrentum adflictorum vel pauperum crux pararetur in lectulo, postponens suas iniurias ne suggerentum premeret inlata necessitas.*

[110] La preghiera assidua e sincera, che fu per Germano possibilità concreta di incontro con Dio, ebbe per lui una forte valenza sociale, nella consapevolezza che il Padre non lascia inascoltate le richieste dei figli. Perciò non smise mai di raccomandarla, nel bene e nel male.

[111] Cfr. *Vita S. Germani* 41: *Hinc se frequentantibus exercebat vigiliis, inde continuatis macerabat inediis. Pernoctabat algida senectus per hiemem sustinens dupliciter frigus aetatis et temporis, quod nec tolerare possint potolenti iuvenes, se ipsum pene obliviscens pro victoria corporis, tamquam si simul accessissent dignitas et necessitas.* Portò così agli estremi il suo vivere di stenti e sacrifici, che gli stessi monaci non lo approvarono; cfr. *Vita S. Germani* 10: *Quanta vero inibi abstinentia vixerit, quantis quoque vigiliis continuando duraverit, quibus eleemosynis profusus exteterit, illa res una testis est, cum iam rebus reliquis pauperibus erogatis nec panis ipse resideret, quatenus fratres reficerentur. Qua de re insurgentibus adversum se monachis, retrudens se in cellulam, amare flevit et doluit.*

[112] L'uomo, per natura, non può mai pensare a un suo annientamento totale. «Finché si dà una vita dell'anima (*Seelenleben*) sono possibili solo nichilismi relativi; il nichilismo assoluto è impossibile, perché l'uomo vuole sempre qualcosa; anche se vuole il nulla, proprio in questo volere egli ha un senso» (cfr. K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1925, p. 286).

attraversare le debolezze, le imperfezioni, le sofferenze e le aspirazioni umane, nella prospettiva di pacificare, affrancare e innalzare i *pectora plebis*, effondendo speranza di riscatto e di salvezza[113]. La sua predicazione, ridimensionando le grandezze e svelando le turpitudini della condizione terrena, turba gli animi e scuote le coscienze; fa sentire che Dio è presente tra gli uomini con cuore e volto di uomo per poter essere conosciuto e riconosciuto; trasforma la disperazione in speranza, la prostrazione in volontà di ripresa, l'inerzia in operosità, la negatività dell'esistenza in lotta per un mondo più equo, l'incredulità e la diffidenza in abbandono fiducioso. Perché Germano parla di Dio come strumento di Dio, che lo rende mezzo grazie al quale i figli vengono richiamati alla verità e resi partecipi del mistero della vita.

Ed è sempre Dio che gli concede il dono speciale di compiere miracoli. Germano ne fa tanti[114] e più ne fa, più gliene vengono richiesti. Taumaturgo per volontà divina, per tutta la vita egli opera prodigi, che devono essere predicati[115] perché per essi non solo nei testimoni oculari, ma in tutti quelli che hanno modo di conoscerli, matura lo spirito di aggregazione nell'unico orizzonte del soprannaturale, s'incanala in un percorso ascensionale l'anelito al trascendente, si apre una concreta possibilità di innalzamento e di rinascita spirituale. Di fronte al miracolo l'uomo comprende che tutte le risposte sono nell'andare oltre se stesso, per aprirsi alla fede e credere come atto di libera scelta. Attraverso i miracoli, tanti, compiuti in forme e luoghi diversi, il santo scaccia il male, rendendo sani e liberi[116]; scioglie le catene delle mani e dei piedi, affrancando[117]; pulisce e benedice[118]; ottiene duplice vittoria[119]; riaggrega suscitando sentimenti di scambio, corrispondenza e reciprocità e disperdendo ogni diversità[120]; consente di rientrare nella grazia di Dio[121] e, talvolta, nella stessa Chiesa[122].

[113] Cfr. *Vita S. Germani* 197: *Quis vero digne repetat, quanta virtus verborum ab ore rotabatur, cum praedicaret in populum, ut omni litteraturae nasceretur stupor et fieret in commune generalis conpunctio atque ex ore dicentis crederes, ut verba formarentur ab angelo, dum plus quam homo loqueretur translatus in mentis excessu, cum abrasis maculis sinceritate dogmatis pectora plebis cogeret divinis efflagrare pigmentis.*

[114] E questo avveniva in special modo presso i luoghi di culto, ove, pregando fervidamente, Germano ottenne guarigioni miracolose (cfr. *Vita S. Germani* 20: *Interea vir iustus orationi incubuit, terram corpore premens et sidera mente transcendens, et quasi ante se habens praesentiam domini pro voto supplicis obsecrator accedit*), ma anche altrove e addirittura in sua assenza, nei posti dove aveva dimorato (cfr. ivi 128: *Pagum Vindocinensem vir beatus dum praeteriret, in Rausidonem manendi gratia declinavit, ubi tanti robor benedictionis invaluit, ut stipulam lectuli in quo vir sanctus requievit quisquis fideliter abstulit, donum medellae portaverit et de semine paleae frugem meteret medicinae*). Cfr. ivi 144; 156, 163; 170; 176.

[115] Cfr. *Vita S. Germani* 12: *His itaque celeber intentus officiis non desiit praedicandis manifestare miraculis.*

[116] Cfr. ivi 107: *Dehinc redivivae manus ad usum mobilem redeunt, thorace pectoris vitali adpulsus fit fortior, genua columnaris inbecillitas roboratur, plantae solidatae baside subriguntur. Inter haec tota membrorum fabrica reparatur*; ivi 106: *vigor medullas introiit*; 118: *mater tollitur de maerore.*

[117] Cfr. ivi 181: *ad mensam sancti viri occurrunt et ipsi qui fuerant missi pro reis in conpede.*

[118] Cfr. ivi 75: *et ipse cum aqua palpebras fovens et abluens, orationibus additis oculus unus apertus est, deinde altero peruncto mulier domum revertitur.*

[119] Cfr. ivi 79: *Quam sanitati restitutam, monachale veste mutatam, dei servitio traditam bis triumphare fecit, hoste victo vel saeculo.*

[120] Cfr. ivi 193: *Quanta etiam fuerit redemptionis effusio, nullatenus explicabitur vel loco vel numero. Unde sunt contiguae gentes in testimonium, Hispanus, Scottus, Britto, Wasco, Saxo, Burgundio, cum ad nomen beati concurrerent undique liberandi iugo servitii.*

[121] Cfr. ivi 78: *Ergo ita se proditum et egressurum gravi ardore conqueritur.*

[122] Cfr. ivi 77: *Magnofledis puella cum talibus decepta inluderetur insidiis, ut quotiens ad ecclesiam voluisset accedere gressum facere non valeret...*

Nei miracoli di Germano, sempre benefici anche quando non lo sembrano[123] o quando appaiono severamente punitivi[124] e sempre strumenti di liberazione e purificazione sia dalle imperfezioni e deformità fisiche sia dalle colpe e dai peccati, è presenza distinguibile e riconoscibile la virtù divina, che si rivela con particolare forza, sollecitando a interpretare l'esistenza terrena all'interno del mistero che l'avvolge. In ogni pagina della *Vita S. Germani* si respira la divinità, che, attraverso il santo, entra nel cuore e nel mondo degli uomini per attirarli a sé e convertirli, a tutti facendo posto. In Gregorio di Tours e in Venanzio Fortunato, suo contemporaneo, in uno scenario storico particolarmente complesso e problematico che denuncia pesantemente l'insufficienza e la fragilità degli esseri mortali, si affievolisce l'opera dell'uomo e irrompe la divinità. Dio esce ancora una volta dalla clandestinità e viene nelle case del suo popolo, bussa alle sue porte, cammina per le sue strade e, fedele alle sue promesse, lo salva ancora: «Egli lo trovò in terra deserta, in una landa di ululati solitari. Lo circondò, lo allevò, lo custodì come pupilla del suo occhio. Come un'aquila che veglia la sua nidiata, che vola sopra i suoi nati, egli spiegò le ali e lo prese, lo sollevò sulle sue ali»[125].

I testi agiografici successivi, nel VII secolo, riflettendo una società inquinata da una logorante e smodata brama di dominio specie negli uomini di comando, indebolita dall'assenza di un potere regale forte e autoritario e incapace di migliorare l'uomo attraverso l'uomo, ricorrono ancor più massicciamente al prodigioso, al miracolistico e al soprannaturale, facendo dei santi la voce della divinità che entra con forza nel profano irradiandolo e fecondandolo[126]. E riconoscono Dio, che, sempre presente e provvidente, è schierato dalla parte dell'uomo, per aprire nuovi orizzonti all'universalità e alla fratellanza. Essi biasimano le guerre con il loro triste corteo di morti e celebrano la forza dirompente della riconciliazione, della pace e della carità, nella convinzione che gli 'altri' non vadano combattuti e dispersi, ma convertiti e condotti alla luce della vera, unica fede. All'idea di un imperialismo franco che s'imponga con le armi e con gli eserciti, subentra quella di un'universalismo cristiano fondato sui valori della coesistenza e della concordia, sulla consapevolezza del vincolo con tutti gli uomini e sulla condivisione di una medesima religione[127]. Torna così ad avere importanza prioritaria la predicazione, che arriva, per convertire, fin nei luoghi

[123] A volte l'intervento di Germano, male interpretato, è ritenuto volutamente colpevole: *Postulat ardens et aestuans aquae modicum sed negatur. Qui fellis amaritudine suscitatus acerrime balteum suum ad sancti vestigia proiecit clamans: Tu me domine interficis, cum sanare debueris. Sed hoc tibi notum sit, quia per te morior. Vita mea a te erit requirenda a rege vel a parentibus* (*Vita S. Germani* 62).

[124] Cfr. ivi 18: *Id actum est, ut bestia castigante homo sensum acciperet et daret non intellegenti belua rationem.*

[125] Dt 32, 10. Dio, con la forza trasformante della sua grazia e della sua verità, per misericordia verso i suoi amati figli, interviene a convertirne gli occhi, perché vedano più positivamente il mondo; gli orecchi, perché ascoltino più attentamente se stessi e gli altri; la ragione, perché riconoscano che la verità supera i loro orizzonti individuali.

[126] Quelli del VII secolo, nella Gallia merovingica, sono anni molto pesanti, offuscati da conflitti di potere, spedizioni militari contro altri popoli, violenze e ingiustizie a livello sia privato sia pubblico, deviazioni dottrinali e perdita di valori. Mentre i sovrani si mostrano sempre più deboli e inefficienti, le corti diventano covi di intrighi, di mire usurpatrici e di subdoli maneggi. La corruzione dilagante e il miraggio degli onori secolari non vede immuni neppure gli uomini di Chiesa. Lo spirito religioso è tiepido e ingrigito.

[127] Cfr. *Vita Medardi* 10: *Deum integro amore diligere non facit gentium divisa discretio sed unita fidei plenitudo.*

più impervi e isolati[128]: non più il fragore delle armi, ma la parola incandescente dei santi consolida e incrementa la comunità cristiana.

Anche nell'VIII secolo, esautorati ormai definitivamente i re merovingi dagli emergenti 'maestri di palazzo' e nonostante si profili all'orizzonte, minacciosa, un'invasione di popoli nemici, l'aspirazione all'universalismo cristiano continua a passare attraverso la via della riconciliazione e della pace e le guide della Cristianità, elette da Dio stesso, restano i santi, che, saldi nella fede, operativi nella speranza e ardenti nella carità, con coerenza incrollabile, benché in tempi di serio pericolo, escono coraggiosamente allo scoperto, conservando intatto il valore dell'evangelizzazione[129].

[128] È un tempo in cui dalla Gallia verso l'esterno e dall'esterno verso la Gallia schiere di ardenti *milites Christi* si adoperano indefessamente per annunciare e diffondere il Vangelo. Così gli agiografi sottolineano l'impegno costante dei santi per *a vanis superstitionibus derogare et fidei gratiam praedicare* (*Vita Lucii* 9), l'attrazione e la partecipazione delle genti che li ascoltano (cfr. ivi 3) e la conversione di tanti che, liberati *de tenebrarum potestate*, entrano *in regnum caritatis* (ivi 11).

[129] L'evangelizzazione non richiede coordinate spazio-temporali né presuppone traguardi. È imperituro atto di amore per Dio e per i fratelli mirante a rendere visibili e riconoscibili i segni del passaggio del sacro nei solchi dell'umana esistenza, perché essa ne sia giustificata.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

*Benivola societate**. San Severino nel *Noricum* e il *regnum* germanico dei Rugi

ELENA GRITTI
Università degli Studi di Bergamo
wolf89_1999@yahoo.it

ABSTRACT
Along the Upper Danube, into the ancient province of *Noricum* (nowadays Austria), Severin, a monk, who arrived in this area in 452 for a religious mission, decided to establish an economic and political agreement with the Germanic population called Rugians, who settled on the upper side of the Danube in front of an ancient town known as *Favianae* (nowadays Mautern am der Donau). Eugippius, who wrote the life of Saint Severin in 511, used items like *rex*, *regnum* frequently, only writing about the Rugians. Different elements from material culture allow understanding the influence of the Rugians' presence on Roman society during the period of Severin's preaching.

KEYWORDS
Severin/Rugians/*Regnum*

La *Vita sancti Severini*, opera agiografica redatta dal monaco campano Eugippio nel 511, è ambientata alla periferia dell'Impero romano di Occidente, nel *Noricum* tardo antico (attuale Austria), in un territorio che l'agiografo introduce in questi termini: *Ita media hieme, quae in illis regionibus saeviore gelu torpescit*[1]. "In pieno inverno in quei luoghi il gelo paralizza": così accadeva nel V secolo e ancora oggi, nonostante il riscaldamento globale del pianeta, a fianco del Danubio nei mesi invernali si può sperimentare una simile sensazione.

Nel quarto capitolo della testimonianza agiografica appena menzionata Eugippio sta descrivendo un luogo di importanza prioritaria per la vicenda di san Severino, un missionario[2] che percorre l'intero corso dell'alto Danubio negli odierni stati federati di Bassa e Alta Austria. La località nella quale si trova quasi a metà del cammino, dove riesce a sviluppare una comunità cristiana, è denominata *Favianae*[3] (od. Mautern am der Donau). *Favianae* si affaccia sul Danubio e il vasto fiume, che nei secoli è sempre stato interpretato come frontiera[4], assume immediatamente un significato anche

* Eugippii *Vita sancti Severini*, ed. Ph. Régerat, SC, 374, 1991, XXXI 6.

[1] Eug. *Vita Sev.*, IV 10.

[2] Ricordando che l'azione del protagonista descritto da Eugippio non è quella tipica di un evangelizzatore, Severino non attua infatti conversioni ma compie una missione con la finalità di preservare una ormai anacronistica *pax romana*. Il suo operato è più inquadrabile nella figura tipica agiografica dello *holy man*, come ho proposto nella mia tesi di dottorato, discussa nel maggio 2014 presso l'Università degli Studi di Verona: *Eugippii Vita sancti Severini (BHL 7656). Dal testo al territorio: il Norico tardoantico*, pp. 30-32.

[3] Qui e nel prosieguo riporto la denominazione dei toponimi in modo conforme alla scelta dell'autore dell'edizione critica da me considerata: Ph. Régerat.

[4] Il Danubio rappresenta un confine naturale, tuttavia nell'antichità non si tratta di una frontiera etnica, quanto piuttosto di un limite demarcatore tra differenti società. La bibliografia relativa alle fonti e agli studi dedicati a questo fiume, anche solo limitandosi al periodo classico e tardo antico, è sconfinata; mi limiterò dunque a richiamare i più recenti e significativi atti di convegni appositamente dedicati al tema: *Roma sul Danubio. Da Aquileia a Carnuntum lungo la via dell'ambra*, cur. M. Buora, W. Jobst, Roma

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 191-207 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

simbolico nelle parole dell'agiografo: il Danubio è lo spazio al centro di determinati eventi di rilevanza storico-sociale, perché attraversato da numerose popolazioni nella tarda antichità. Il confine con la fascia di territorio definita *barbaricum* è permeabile[5], nel *Noricum* tardo antico la società romana e il *barbaricum* sono divisi dal Danubio e in tutti i *vici* di discrete dimensioni transitano continuamente commercianti, schiavi, militari e artigiani, da una sponda all'altra del corso d'acqua. Tra le numerose *gentes*[6] elencate da Eugippio, i Rugi sono coloro che riescono a insediarsi per una durata maggiore nel *Noricum*, con precisione nella seconda metà del V secolo, proprio di fronte all'abitato dell'antica *Favianae* (tav. I, fig. 1).

Nello scenario con cui ho esordito in questo contributo avviene l'incontro tra il santo protagonista dell'opera di Eugippio e il capo condottiero dei Rugi, Flacciteo[7]; mentre Severino si trova in *Favianae* apprendiamo dalla *Vita* che *(Flaccitheus) ad quem, dum vehementius turbaretur, adveniens deflebat se a Gothorum principibus ad Italiam transitum postulasse, a quibus se non dubitabat, quia hoc ei denegatum fuerat, occidendum*[8]. La richiesta espressa da Flacciteo ai Goti e il timore provato dal guerriero germanico, a seguito di risposta negativa, per comparazione con quanto descritto dallo storico Giordane, si può datare circa al 473, anno in cui un buon numero di combattenti ostrogoti, capeggiati da Teoderico, conquista *Singidunum* (Belgrado), ponendo le basi per la successiva avanzata verso l'Italia[9] (tav. I, fig. 2).

Prima di proporre una ricostruzione storica del processo che ha portato i Rugi all'acquisizione di un rilevante ruolo economico e politico sulle sponde del Danubio e, anche in virtù di questo, a confrontarsi con le personalità più carismatiche *in loco* del mondo romano, è necessaria una breve ridefinizione del rapporto fra le *gentes*. Prioritaria risulta dunque un'analisi delle modalità di ingresso nell'Impero e dell'eventuale sviluppo in *regna*, attestato con minore e maggiore attendibilità nelle

2002; *Roma e le province del Danubio. Atti del I Convegno Internazionale* (Ferrara-Cento 15-17 ottobre 2009), cur. L. Zerbini, Catanzaro 2010.

[5] Cfr. M. MASS, *Reversal of Fortune: An Overview of the Age of Attila*, in IDEM, *The Cambridge Companion to the Age of Attila*, New York 2014, p. 11.

[6] Il termine *gentes* per indicare le popolazioni *non-romane* transitanti all'interno dell'Impero nel periodo della "Grande Migrazione" (secc. IV-VII) è discusso in un'estesa bibliografia scientifica. I maggiori riferimenti rimangono i contributi di H. WOLFRAM, *Gothic history and historical ethnography*, in «JMH», 7 (1981), p. 312; W. POHL, *Conceptions of Ethnicity in Early Medieval Studies*, in *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, cur. L.K. Little, B.H. Rosenwein, Malden 1998, p. 15, e IDEM, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, Roma 2000; P.J. GEARY, *Barbarians and ethnicity*, in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, cur. G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, New York 1999, p. 112, dove si specifica che le *gentes* erano i sottogruppi di una confederazione di popolazioni; IDEM, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton 2002; F. CURTA, *Borders, barriers and ethnogenesis: frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages,* Turnhout 2005.

[7] J.R. MARTINDALE, s.v. *Flaccitheus*, in *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II: A.D. 395-527, Londra 1980, p. 473. Il condottiero è menzionato soltanto nella *Vita Severini* (V 1) e documentato da ritrovamenti numismatici con sua effigie, cfr. P. KOS, *Neue langobardische Viertelsiliquien*, in «Germ.», LIX (1981), p. 101.

[8] Eug. *Vita Sev.*, V 1.

[9] Iordanis *Getica*, ed. Th. Mommsen, MGH, *AA*, V/1, 1882, LV 282. Se prestiamo fede a quanto descritto nell'agiografia di Eugippio e in Giordane, i Rugi abbandonarono la regione mediodanubiana per trasferirsi nel *Noricum* molto prima del 473/4, di cui si legge in P. HEATHER, *L'Impero e i barbari. Le grandi migrazioni e la nascita dell'Europa*, trad. it., Milano 2010, p. 302.

principali fonti tardo antiche. Ormai è affermata la teoria che sostiene l'esistenza di ampi raggruppamenti etnici coalizzati agli Unni di Attila che, alla morte del condottiero e quindi alla dissoluzione del suo dominio, si distribuiscono nei territori periferici dell'Impero[10]. La suddivisione dello spazio è dovuta in parte alle politiche imperiali di IV/V secolo, infatti, come si evince dalle menzioni nelle fonti, è certo che il numero di capi-condottieri ritenuti "sovrani" è superiore alla disponibilità di territori in cui instaurare regni[11].

Spesso è dunque l'intervento imperiale che stabilisce dove un gruppo barbarico possa insediarsi e governare, vincolando l'autorità dei *reges* stranieri a un preciso territorio e limitando anche la durata di tale *imperium*; durata che è condizionata ulteriormente dall'alternante ascesa di nuovi gruppi barbarici, alla ricerca di nuove terre e stipulanti nuove alleanze con la sede imperiale.

I fattori di maggiore debolezza del mondo romano nella seconda metà del secolo V consistono soprattutto in errori nelle politiche territoriali[12], infatti la concessione al potere straniero di aree di forte criticità come le frontiere è dovuta a carenze del governo imperiale. Luiselli, già in uno studio del 1992, ha proposto tre teorie sociologiche per interpretare l'integrazione dei barbari nell'Impero: la fusione dei sistemi culturali a garanzia dell'indipendenza politica dei non Romani, l'assimilazione forzata con dipendenza politica e l'inserimento dovuto a immigrazione[13].

Per quanto riguarda i Rugi che Severino incontra nel *Noricum* è credibile una commistione della prima e terza teoria. Alla morte di Attila le popolazioni principali che si distaccano dal gruppo goto e stanziano presso il Danubio sono: i Gepidi in *Dacia*, i

[10] Impossibile ricordare l'immensa bibliografia in merito, peraltro in continuo aggiornamento, tuttavia pare opportuno richiamare uno dei primi studi sistematici: W. POHL, H. REIMITZ, *Strategies of distinction: the construction of ethnic communities 300-800*, Boston 1998; oltre ai recenti e ben articolati P. HEATHER, *L'Impero e i barbari* cit., pp. 281-351; *The Oxford handbook of Late Antiquity*, cur. F. Scott Johnson, Oxford 2012; *The Cambridge Companion to the Age of Attila*, cur. M. Mass, New York 2014.

[11] Bisogna ricordare che nelle fonti tardo latine e cristiane con il termine *rex* si intende in generale colui che detiene un qualsiasi potere, anche in contesto romano, non esclusivamente barbaro (Augustini *Contra Faustum manicheum,* ed. J.P. Migne, PL, XLII, 1886, col. 448, XXII 75; Isidorus Hispalensis episcopus, *Etymologiarum*, ed. A.Valastro Canale, Torino 2006, IX III 2: *Regnum universae nationes suis quaeque temporibus habuerunt* […] 4: *Reges a regendo vocati* […]). Vedasi anche il contributo in merito di W. POHL, *Migrations, Ethnic Groups, and State Building,* in *The Cambridge Companion* cit., p. 262 nel quale si precisa che l'uso di *rex* riguardo alle *gentes* barbariche indica un titolo senza alcuna qualifica etnica. Infatti in genere nelle testimonianze compare l'appellativo *rex* a intendere sovranità non soltanto sul proprio popolo, ma anche sugli altri barbari e su buona parte dei provinciali Romani; quando si trova anche una specificazione etnica è di natura contingente e dipendente dal pubblico cui la fonte è rivolta. A titolo esemplificativo è sufficiente osservare la tabella predisposta per l'*Index personarum. Reges Vesegotharum, Reges Gothorum* in Iord. *Get.,* p. 145, per contare quasi una cinquantina di attestazioni di *rex* in un'unica fonte. In Eug. *Vita Sev.* il termine ricorre sei volte attribuito a capi di cinque diverse *gentes.* Geiserico, condottiero vandalo in Cartagine, è *rex Wandalorum*; Unerico è *rex Wandalorum et Alanorum* in Victoris Vitensis *Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum*, ed. C. Halm, MGH, *AA*, III/1, 1879, I 12; XIII 39. Mi limito a questi esempi, ma l'uso ricorre in molte altre testimonianze tardo antiche, da Venanzio Fortunato a Cassiodoro, Eutropio, Sidonio Apollinare, Corippo, Ennodio.

[12] In H. ELTON, *Military developments in the fifth century*, in *The Cambridge Companion* cit., p. 139 si sostiene propriamente che la geografia e la politica, non il declino delle strutture militari, sono responsabili del collasso dell'Impero romano occidentale nel secolo V.

[13] Cfr. B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992 e in particolare P. HEATHER, *L'Impero e i barbari* cit., p. 344 che distingue migrazioni volontarie dovute a ragioni economiche da altre involontarie, determinate da eventi storico-politici.

Rugi nel *Noricum* e gli Eruli in Moravia fino alle sponde del fiume[14]. I Rugi, rispetto alle altre popolazioni menzionate, riescono a instaurare una *benivola societate* con i Romani perché si inseriscono e cooperano in un contesto di vita urbana, un piccolo nucleo militare e contadino che in breve tempo si è organizzato per difendersi autonomamente dalle razzie e ha raggiunto le dimensioni e la strutturazione di piccola cittadina[15].

Il contesto sociale, nel quale il gruppo germanico si inserisce, non è il solo fattore che favorisce un'integrazione, almeno in una fase iniziale, tra Rugi e Romani, ma anche il processo di conversione al cristianesimo ne agevola in modo ulteriore i contatti. Gli uomini capeggiati da re Flacciteo giungono nel *Noricum* dopo aver già aderito alla professione di fede ariana, forse conosciuta tramite prigionieri e ostaggi cristiani, ma quasi certamente appresa per evangelizzazione attuata da altre popolazioni, come i Gepidi, gli Ostrogoti o i Visigoti[16]. La traduzione della Bibbia operata da Wulfila ottiene ampia diffusione e diviene il testo di riferimento per i Germani che aderiscono a ciò che, per convenzione degli studiosi, è definito "arianesimo gotico"[17]. La possibile condivisione dunque di elementi religiosi e linguistici, come brevemente enunciato, rinsalda le posizioni di potere acquisite dai Rugi nel periodo di insediamento nel *Noricum*.

Per comprendere al meglio il rapporto instaurato tra il predicatore latino e la popolazione germanica in questione penso che possa risultare proficuo riepilogare le attestazioni relative alla storia dei Rugi, presenti nelle testimonianze antiche e altomedievali. Sulla dinastia discesa da Flacciteo si conosce meglio quanto avviene dopo il periodo significativo di insediamento nel *Noricum*, poiché prima la mescolanza con altre *gentes* rende più difficoltosa la ricostruzione dei movimenti e dell'operato della popolazione; tuttavia le prime menzioni dell'etnonimo risalgono addirittura a Tacito e a Tolomeo.

[14] Cfr. C.R. WHITTAKER, *Le frontiere imperiali,* in *Storia di Roma. L'età tardoantica*, III/1, cur. A. Carandini, L. Cracco Ruggini, A. Giardina, Torino 1993, pp. 419 sgg.; M. TODD, *The early Germans*, Oxford 1995, p. 177. L'ipotesi che il *Noricum* possa essere già stato ceduto agli Unni di Attila come stato federato è sostenuta in G. ALFÖLDY, *Noricum*, Londra-Boston 1974, p. 214; G. WIRTH, *Anmerkungen zur Vita des Severin von Noricum*, in «QC», 1 (1979), p. 227.

[15] Eug. *Vita Sev.*, XXXI 6. Cfr. M. GUIDETTI, *Vivere tra i barbari, vivere con i romani: germani e arabi nella società tardoantica IV-VI sec. d.C.*, Milano 2007, p. 139.

[16] Iord. *Get.*, XXV 133: […] *sic quoque Vesegothae a Valente imperatore Arriani potius quam Christiani effecti. De cetero tam Ostrogothis quam Gepidis parentibus suis pro affectionis gratia evangelizantes huius perfidiae culturam edocentes, omnem ubique linguae huius nationem ad culturam huius sectae invitaverunt.* Giordane sostiene quindi che Ostrogoti e Gepidi alla fine del secolo IV sarebbero stati convertiti all'arianesimo dai Visigoti; i Rugi erano ancora parte di questo ampio gruppo orientale a questa altezza cronologica, è assai probabile che in quel periodo o poco dopo divennero ariani.

[17] L'espressione "arianesimo gotico" è riferita in PH. RÉGERAT, *L'«arianisme» dans la Vita Severini*, in «StPatr», XXIX (1997), p. 317, che afferma l'adesione dei Rugi a una *lex gothica*, intesa come comune cultura delle *gentes* appartenute alla più vasta compagine gota. Gli studi in merito sono numerosi, uno spoglio sistematico degli atti dei Convegni dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica fornisce molte possibilità di approfondimento. Nel V secolo la conversione delle popolazioni germaniche è avvenuta essenzialmente attraverso la diffusione dell'arianesimo, cfr. in *Chronica Gallica*, ed. Th. Mommsen, MGH, *AA*, IX, 1892, 662, 138: *Hac tempestate valde miserabilis rei publicae status apparuit, cum ne una quidem sit absque barbaro cultore provincia et infanda Arrianorum haeresis, quae se nationibus barbaris miscuit, catholicae nomen toto orbe infusa praesumat.* Il cronista presenta l'eresia ariana come minaccia all'unità religiosa dell'Impero ed esagera volutamente la prospettiva, tuttavia quanto sostenuto nella fonte va sempre ridimensionato con criterio, perché è oggi pienamente condivisibile la riflessione di P.J. GEARY, *Barbarians and ethnicity* cit., p. 121, secondo il quale l'arianesimo non fu una fede né persecutoria né volta al proselitismo.

Tolomeo fornisce una posizione originaria dei Rugi, abitanti fra la Germania e la foce della Vistola nel mar Baltico (od. Polonia)[18]. Gli studiosi hanno discusso la correlazione tra il toponimo Rügen, designante un'isola tedesca sul Baltico, e l'etnonimo Rugi: le tesi più recenti ritengono che il territorio suddetto abbia preso la sua denominazione proprio dall'antica popolazione germanica, allora insediata nella zona[19].

Nulla sappiamo tuttavia in merito alle attività e all'organizzazione della *gens* in questo primo periodo romano imperiale, se non quanto ci è stato tramandato da Tacito, che è il primo a indicare i Rugi come popolazione e a definirne in modo sintetico gli usi: *protinus deinde ab Oceano Rugii et Lemovii; omniumque harum gentium insigne rotunda scuta, breves gladii et erga reges obsequium*[20].

Oltre ai dettagli sulla dotazione di armi, scudi rotondi e spade corte, ciò che più importa, benché rappresenti comunque un *topos* (anche per quanto sarà caratteristico del rapporto con i Romani nel *Noricum* tardo antico) è la sottomissione (*obsequium*[21]) al capo-guerriero. Per sapere altro riguardo ai Rugi si deve attendere il secolo IV, quando nelle fonti tarde si ipotizza che siano stanziati a est dei *Carpates* o *Montes Sarmatici* (od. catena montuosa dei Carpazi)[22], benché non sussistano attestazioni certe fino alla testimonianza di Giordane che, intorno al 454/455, li situa in *Thracia*, non distanti da Costantinopoli, poiché i Rugi stessi avrebbero chiesto all'imperatore Marciano (450-457) di poter abitare *Bizye* e *Arcadiopolis* (od. Vize e Lüleburgaz, in Turchia)[23]. In realtà la stessa fonte ricorda anche l'esistenza di un gruppo appartenente alla stessa *gens*, denominati *Ulmerugi*, abitanti nel territorio dove già Tacito li collocava[24]; a questo raggruppamento saranno probabilmente appartenuti i *Rugini* che, secondo lo storico ecclesiastico Beda, avrebbero raggiunto la *Britannia* insieme ad altre popolazioni germaniche nel secolo VII[25].

I Rugi che incontra il monaco Severino nel *Noricum* non sono gli stessi dei quali scrivono Tacito e Beda; sono quasi certamente quel contingente che Giordane ricorda disposto nelle vicinanze della capitale imperiale e che, tra il 473 e il 474, comincia ad abbandonare quell'area per risalire *l'Illiricum* e fermarsi lungo il corso del Danubio

[18] Ptolemaios, *Handbuch der Geographie*, ed. A. Stückelberger, G. Grasshoff, Basilea 2006, II 11,14.

[19] Cfr. J. NALEPA, *Arkona and Rügen. A linguistic contribution to our knowledge of Nordic and West Slav contacts in the early Middle Ages*, in «MedScand», 10 (1977), pp. 96-121. Non c'è coincidenza geografica con quanto attestato in Tolomeo e Tacito, ma la ricostruzione linguistica illustrata nel contributo è efficace. L'etnonimo significherebbe "coltivatori di segale".

[20] Tacitus, *Germania*, ed. E.H. Warmington, Londra 2000, 43.

[21] Tornerò sull'uso del termine *obsequium* perché utilizzato anche in *Vita Severini* e in genere indicante, nelle fonti latine, il forte controllo dei Romani sulle popolazioni germaniche.

[22] In merito al periodo costantiniano leggiamo in *Laterculus Veronensis*, ed. A. Riese, GLM, Londra 1878, p. 183: *gentes barbarae quae pullulaverunt sub imperatoribus* […] *Rugi*.

[23] Iord. *Get.*, L 266: *Rugi vero aliaeque nationes nonnullae Bizzim et Arcadiopolim ut incolerent, petiverunt.* Riguardo ai due luoghi menzionati cfr. TH.E. GREGORY, s.v. *Bizye*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I: *A-Eski*, dir. A.P. Kazhdan, Oxford 1991, pp. 292 sgg.; L. SCHMITZ, s.v. *Bergule, Bergulae, Virgulae, Bergulium*, in *Dictionary of Greek and Roman Geography,* I: *A-Hytanis*, dir. W. Smith, Londra 2006, p. 393.

[24] Iord. *Get.*, IV 26: *Unde mox promoventes ad sedes Ulmerugorum, qui tunc Oceani ripas insedebant* […].

[25] Bedae Venerabilis *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. J.P. Migne, PL, XCV, 1861, col. 241B, V 9: *unde hactenus a vicina gente Brittonum corrupte Germani nuncupantur. Sunt autem Fresones, Rugini, Danai, Hunni, antiqui Saxones Boructuari* […].

superiore[26]. Non sembra escludibile che un simile spostamento e avanzata avvenga in accordo e *obsequium* al potere goto, per concessione inoltre dell'imperatore costantinopolitano, Zenone (474-491), che si servirà degli stessi per controllare l'operato di Odoacre quando sarà regnante in Italia[27]. I Rugi raggiungono il *Noricum* nella condizione di rifugiati, quasi certamente obbligati al rispetto di accordi diplomatico-militari nei confronti degli Ostrogoti, allora stanziati in *Pannonia*. Le condizioni imposte potrebbero aver gravato eccessivamente, poiché per un certo periodo risultano alleati a Odoacre, tuttavia appaiono di nuovo a fianco di Teoderico l'Amalo prima della discesa di quest'ultimo in Italia[28].

La scelta di un insediamento nel *Noricum* è dunque soltanto temporanea e una delle domande cui la descrizione dell'attività missionaria di Severino può provare a dare risposta è relativa alla collocazione geografica esatta del *regnum* dei Rugi. Non sono state trovate tracce concrete, ma finora sono state avanzate diverse ipotesi: per alcuni avrebbero stanziato presso l'antica area fortificata dell'odierna Krems, immediatamente di fronte all'antica *Favianae*, per altri poco sotto, presso la riva del fiume, nella parte di Krems denominata Stein[29]. Probabilmente, in realtà, nei primi anni di contatto tra Severino e i Rugi, quindi circa tra il 475 e il 479[30], la popolazione germanica occupa un territorio esteso lungo la sponda superiore del Danubio, che include tutte le località sopra menzionate fino alla postazione fortificata denominata in antico *Ad Iuvense* (od. Wallsee), citata nella *Notitia Dignitatum* e identificata come sede militare fino alla fine del IV secolo anche grazie ad attestazioni epigrafiche[31]. *Ad Iuvense* si può intendere nondimeno come ultimo avamposto situato direttamente sul Danubio in età tardo antica; è possibile infatti che i Rugi non oltrepassassero il fiume per i loro insediamenti, nella *Vita Severini* si legge: *Feletheus*[32]*, Rugorum rex* […] *cogitans repente detentos*

[26] Una ricostruzione molto recente della storia dei Rugi, che li ritiene un clan unno discendente dal condottiero Rua/Ruga sulla base dei riscontri forniti soprattutto in Giordane, si può leggere in H.J. KIM, *The Huns, Rome and the Birth of Europe*, New York 2013, pp. 101-129. L'autore riprende tuttavia una tesi molto più datata, esposta già in R.L. REYNOLDS, R.S. LOPEZ, *Odoacer: German or Hun?,* in «AHR», 52/I (1946), p. 44.

[27] Cfr. M. MCCORMICK, *Odoacer, Emperor Zeno and the Rugian victory legation,* in «Byz.», 47 (1977), pp. 212-222.

[28] Cfr. P. HEATHER, *L'Impero e i barbari* cit., p. 343.

[29] Riassume le ipotesi e amplia il territorio considerabile: I. RESCH-RAUTER, *Die Wachau und der heilige Severin. Eine erfolgreiche Spurensuche,* Vienna 2005, pp. 41-123.

[30] L'intervallo cronologico è desumibile dagli eventi narrati nel testo agiografico in comparazione anche con altre fonti: Giordane è stato citato per il *post quem* e le cronache medievali che descrivono la guerra tra Odoacre e i Rugi permettono di risalire all'*ante quem* (cfr. Sigeberti Gemblacensis *Chronica*, ed. G.H. Pertz, MGH, *SS*, VI, 1963, 312, a. 479).

[31] *Notitia Dignitatum Occidentalium*, ed. O. Seeck, Francoforte 1876, XXXIV 41. Nel luogo sono stati rinvenuti bolli laterizi con iscrizione dedicatoria a *dux Ursicinus*, comandante della *Legio II Italica* nella seconda metà del IV secolo (*AE* 1934, 272a; J.R. MARTINDALE, J. MORRIS, s.v. *Ursicinus* 1, in *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I: A.D. 260-395, dir. A.H.M. Jones, Londra 1971, p. 985). Le fortificazioni romane sono facilmente occupate dalle nuove popolazioni giunte nel *Noricum* nel V secolo, a causa della destituzione dell'esercito di cui la *Vita Severini* stessa è testimonianza; il limite dell'espansione dei Rugi fino all'attuale Enns è segnalato anche in L. SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung: die Westgermanen*, t. I, Monaco 1940, pp. 117-120; J. REITINGER, *Die Völker im oberösterreichischen Raum am Ende der Antike. Die Rugier*, in *Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung*, cur. K. Pömer, Linz 1982, p. 361.

[32] Si tratta del figlio di Flacciteo, già menzionato (cfr. *supra* n. 7). J.R. MARTINDALE, s.v. *Feletheus qui et Feba*, in *The Prosopography* cit., p. 457.

abducere et in oppidis sibi tributariis atque vicinis [...] *quae a Rugis tantummodo dirimebantur Danubio, collocare*[33].

Nello stesso capitolo della testimonianza si descrive il timore degli abitanti di *Lauriacum* (od. Enns) di fronte all'eventuale cattura da parte dei Rugi, Severino è dunque supplicato per un'ambasceria presso il capo condottiero della popolazione germanica. Nell'occasione Eugippio mostra una particolare precisione topografica, scrive infatti che effettivamente l'incontro tra i due avviene: *cui tota nocte festinans in vicesimo ab urbe miliario matutinus occurrit*[34].

Si può ipotizzare che i Rugi fossero effettivamente già in marcia verso l'antica *Lauriacum* e, non avendo incontrato alcuna resistenza fino a quel momento, avessero deciso di passare sulla sponda inferiore del Danubio, avanzando lungo la via romana verso l'interno; l'incontro con Severino risulta così di notevole importanza strategica e potrebbe essersi svolto presso la *statio* di *Locus felicis* (od. Mauer am der Donau), circa trenta chilometri a est di *Lauriacum*[35] (tav. II, fig. 3).

Severino si accorda con Feleteo e promette di condurre di persona i Romani da *Lauriacum* fino alle città tributarie ai Rugi, come richiesto, evitando che la popolazione germanica li renda prigionieri con la forza: *in oppidis ordinati benivola cum Rugis societate vixerunt*[36]. Prima di giungere a questo *foedus* tuttavia il missionario ha già sperimentato una situazione di pacifica convivenza con i Rugi, nel quarto capitolo che già ho ricordato, si descrive l'incontro di Severino con Flacciteo, padre di Feleteo; in quel momento l'episodio si svolge a *Favianae* e il potere della popolazione germanica è ancora circoscritto soltanto a quella località. Eugippio tace sul luogo esatto nel quale i due uomini dialogano, ma fornisce precisi dati topografici immediatamente nel seguito della narrazione, infatti si legge che Severino rivela a Flacciteo gli spostamenti di alcuni suoi nemici e gli permette di evitare imboscate. Ciò garantisce tranquillità alla popolazione dei Rugi e fedeltà del loro condottiero nei confronti del santo.

A questo punto l'agiografo inserisce una sequenza relativa a uno dei Rugi malato che è portato a Severino per essere curato; si legge esplicitamente il luogo in cui ciò avviene: *vidua mater ad sanctum virum vehiculo filium deduxit impositum et ante ianuam monasterii proiciens*[37].

Il *monasterium* citato è quello che il protagonista della *Vita* ha fatto costruire *haud procul a civitate Favianis*[38]. Sulla base di testi agiografici precedenti e noti a Eugippio, ma anche per mezzo dei recenti riscontri archeologici, è possibile sostenere che tale struttura comprendesse un insieme di celle appena fuori dalle mura cittadine, nel sobborgo orientale, lungo la sponda inferiore del Danubio[39]. La scena di guarigione

[33] Eug. *Vita Sev.*, XXXI 1.

[34] Eug. *Vita Sev.*, XXXI 2.

[35] *Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum*, edd. G. Parthey, M. Pinder, Berlino 1848, p. 115, 248; cfr. I. RESCH-RAUTER, *Die Wachau und der heilige Severin* cit., p. 67.

[36] Eug. *Vita Sev.*, XXXI 6.

[37] Eug. *Vita Sev.*, VI 1.

[38] Eug. *Vita Sev.*, IV 6.

[39] Il modello agiografico per comprendere l'*usus* di Eugippio in merito al termine *monasterium* è Sulpicii Severi *Vita sancti Martini*, ed. C. Mohrmann, Milano 1975, X 3: *duobus fere extra civitatem milibus monasterium sibi statuit*; lo stesso Eugippio scrive: *monasterium suum iuxta muros oppidi Favianis* (XXII 4). Per i dati archeologici vedasi H. UBL, *Die archäologische Erforschung der Severinsorte und das Ende*

nei pressi del luogo nel quale il santo risiede è un *topos* di genere, che presenta analogie con celebri precedenti letterari, in particolare con i miracoli di Cristo descritti nei Vangeli[40]; ciò che in questa circostanza possiede rilevanza è proprio l'esistenza di possibili attestazioni materiali a conferma del dettato del testo e a garanzia di una localizzazione degli eventi.

La descrizione dell'episodio permette di cogliere altri elementi peculiari della topografia di *Favianae*, esiste infatti uno spazio riservato al mercato, in quanto si racconta che l'uomo risanato è visto in seguito nelle *nundinae*[41] e questa ulteriore indicazione di Eugippio sarà riconsiderata nel proseguio, proprio per l'importanza che riveste nella comprensione dei rapporti tra i Rugi e i Romani.

Prima tuttavia è opportuno soffermarsi sulla conclusione della cornice taumaturgica menzionata: *Qua devotione etiam ante hoc factum quidam barbari, cum ad Italiam pergerent, promerendae benedictionis ad eum (Severinum) intuitu deverterunt*[42].

La terminologia impiegata dall'agiografo non è casuale e può risultare assai chiarificatrice per capire l'interazione tra Severino e i Rugi; nell'occorrenza appena considerata Eugippio scrive che i barbari mostrano *devotio*. La parola significa consacrazione nel senso più ampio del termine, ovvero un totale rispetto sul piano religioso, espresso tramite voto oppure offerta alla Chiesa, ma anche nell'antico linguaggio legislativo evoca il campo semantico della donazione, dell'offerta[43].

Il capo dei Rugi, Flacciteo, chiede consiglio al religioso perché probabilmente riconosce il valore dell'autorità sacrale, ma ciò che più conta è il fatto che in risposta ottenga indicazioni utili per una strategia politica; infatti, alla fine del dialogo tra i due, Severino avrebbe pronunciato queste parole: *Disce igitur insidias cavere, non ponere: in lectulo quippe tuo pacifico fine transibis*[44]. Il religioso suggerisce al condottiero di mantenere una posizione difensiva, rafforza il consiglio anteponendo alla citazione un passo biblico[45], ma soprattutto mostrando possibile consapevolezza dell'equilibrio di forze gravitante intorno alla frontiera.

Il momento in cui Severino sembra intervenire in maniera ancora più incisiva nelle problematiche secolari avviene ancora in occasione di un confronto con il potere rugo; nel capitolo ottavo della *Vita* il protagonista è il figlio di Flacciteo, Feleteo, che ho già descritto come avanzante verso *Lauriacum* nel momento di massima espansione

der Römerzeit im Donau-Alpen-Raum. Frühchristliches Österreich, in *Severin* cit., p. 314; M. POLLAK, *Die Gräberfelder von Mautern und das Christentum im Favianis des Heiligen Severin*, in *Das Christentum im bairischen Raum. Von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert*, cur. E. Boshof, H. Wolff, Vienna 1994, p. 155; V. GASSNER, *Mautern-Favianis*, in *Der römische Limes in Österreich. Führer zu den archäologischen Denkmälern*, cur. H. Friesinger, F. Krinzinger, Vienna 1997, p. 213.

[40] L'episodio descritto nella *Vita Severini* è citato anche in una celebre opera posteriore: Gregorii I *Dialogorum*, ed. M. Simonetti, I, Milano 2005, II XXXII 2: *«Ecce corpus eius ad ianuam monasterii iacet»*.

[41] Eug. *Vita Sev.*, VI 4.

[42] Eug. *Vita Sev.*, VI 6.

[43] CH. DU CANGE, s.v. *Devotio; devotum*, in *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, III, 1884, pp. 90 sgg.; *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. Th. Mommsen, Berlino 2011 (ripr. facs.), IX, 35, 6 (399 Aug. 21).

[44] Eug. *Vita Sev.*, V 2.

[45] *Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem*, edd. R. Gryson, R. Weber, Stoccarda 2007, Ier. XVII 5: *haec dicit Dominus maledictus homo qui confidit in homine.*

dei Rugi. A Feleteo, scrive Eugippio, è impedito l'esercizio della *clementia* da parte della consorte, la *feralis et noxia* Giso[46].

Il giudizio negativo di Eugippio riguardo alla moglie di Feleteo è dettato da motivazioni religiose, il termine che altresì merita immediata attenzione è *clementia*. L'agiografo utilizza la parola probabilmente in riferimento alle virtù precipue di un imperatore tardo antico, giacché, secondo quanto è stato trasmesso soprattutto dalla panegiristica, le caratteristiche necessarie al buon *princeps* sono le seguenti: la *clementia*, intesa come indulgenza o mitezza, la *iustitia*, la *pietas* e la *philanthrōpia*.

La *clementia* è una *virtus* onnipresente in tutta la tradizione letteraria riguardante l'imperatore Costantino[47], è una qualità che nella tarda antichità ingloba in sé il principio cristiano di *misericordia*, implicando quindi la capacità di essere altruisti nell'esercizio del potere, ovvero di comprendere quale sia il momento corretto per porre fine a una vittoriosa campagna militare e per mostrare benevolenza verso le popolazioni sconfitte[48]. Appare evidente che l'intento di Eugippio è la possibile attribuzione di qualità sovrane anche a un condottiero straniero, al quale tuttavia è richiesto in risposta un trattamento rispettoso nei confronti dei Romani, ormai in una condizione politica ed economica di inferiorità. Difficilmente nelle fonti storiche e letterarie tardo antiche si riscontra l'uso di termini come *foedus* oppure *cliens* per definire i rapporti stabiliti tra i Romani e le popolazioni germaniche sul Danubio[49], tuttavia fin dall'esordio della *Vita Severini* Eugippio si esprime in questo modo: *hoc barbarorum intrinsecus consistentium, qui cum Romanis foedus inierant* […][50]. L'agiografo non precisa di quale *gens* si tratti nella pattuizione, dal testo ricaviamo soltanto menzione del luogo di svolgimento degli eventi: *Comagenae* (odierna Tulln am der Donau). Ciò nondimeno, proseguendo nella narrazione, l'autore della *Vita* diviene più preciso e descrivendo l'insubordinazione degli abitanti di *Tiburnia* (od. St. Peter im Holz) di fronte alle richieste di Severino specifica: *Itaque non multo post cives Tiburniae vario cum obsidentibus Gothis certamine dimicantes vix inita foederis pactione* […][51]. Con i Goti dunque è possibile che sia stato stabilito un accordo meglio definito[52].

Il termine non compare comunque in relazione ai Rugi, quando al contrario si trova *obsequium*, infatti, dopo la menzionata guarigione dell'uomo malato, Eugippio

[46] Eug. *Vita Sev.*, VIII 1: *Hunc coniunx feralis et noxia, nomine Giso, semper a clementiae remediis retrahebat.* Eugippio esprime una misoginia consona all'immagine biblica della prima donna tentatrice. Giso, la "regina", è *feralis*, persona pericolosa nel latino cristiano (A. BLAISE, s.v. *feralis*, in *Lexicon Latinitatis Medii Aevi: praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, 1975, p. 378) e *noxia*, nociva, dannosa (vd. J.R. MARTINDALE, s.v. *Giso*, in *The Prosopography* cit., p. 513).

[47] Cfr. A. MARANESI, *Consensus e virtutes nei Panegyrici per Costantino*, in «Aevum», 87/1 (2013), pp. 104 sgg.

[48] Cfr. M. SORDI, *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano 1997; EADEM, *Il pensiero sulla guerra nel mondo antico*, Milano 2001.

[49] Cfr. L.F. PITTS, *Relations between Rome and Germanic 'Kings' on the Middle Danube in the First to Fourth Centuries A.D.*, in «JRS», 89 (1979), pp. 45-58.

[50] Eug. *Vita Sev.*, I 4.

[51] Eug. *Vita Sev.*, XVII 4.

[52] Gli Ostrogoti avranno totale controllo politico del *Noricum Mediterraneum* (attuale parte meridionale dell'Austria), dove si trovava *Tiburnia*, fino alla cessione giustinianea della provincia ai Longobardi, cfr. G. ALFÖLDY, *Noricum* cit.; H. WOLFRAM, *Das Reich und die Germanen*, Berlino 1990, e per le attestazioni archeologiche F. GLASER, *L'epoca ostrogota nel Norico (493-526). Le chiese sull'Hemmaberg e la necropoli nella valle*, in *Goti nell'arco alpino orientale*, cur. M. Buora, L. Villa, Udine 2006, pp. 83-106.

scrive che *universa Rugorum gens ad dei famulum frequentans coepit gratulationis obsequium reddere*[53]. Il termine *obsequium*, obbedienza, sancisce l'esistenza di un controllo forte di Severino sulla popolazione germanica; infatti nelle testimonianze cristiane e medievali la parola rimanda al servizio che il fedele adempie per il Signore e in genere che il servo deve al suo padrone[54].

Nella letteratura coeva a Eugippio si possono recuperare altri noti esempi, addirittura di regnanti barbarici che si proclamano disposti a rendere *obsequium* ai Romani a patto di un'esistenza in pace sotto il governo di una figura romana fidata; si legge ad esempio in Sidonio Apollinare questa dichiarazione del visigoto Teodorico II nei confronti di Avito, nobile prefetto del pretorio in Gallia[55]: *Sed percipe quae sit condicio obsequi: forsan rata pacta probabis*[56]. La condizione richiesta per l'obbedienza è l'elezione a imperatore di Avito. Le tematiche affrontate da Sidonio sono le stesse di cui si occupa Eugippio, uguale è anche l'epoca di ambientazione delle loro narrazioni, ne può conseguire un *usus scribendi* analogo; tuttavia il principale modello letterario e religioso per il monaco campano è Agostino e in effetti la frequenza dell'uso del termine *obsequium* nell'opera del vescovo ipponense è molto alta[57] e riflette una visione della società fortemente gerarchica, nella quale particolare fermezza deve essere mostrata nei confronti dell'ostinazione degli eretici. Eugippio condivide con buona probabilità la posizione agostiniana, secondo la quale è necessaria una mescolanza di benevola fratellanza e timoroso rispetto nell'atteggiamento di coloro che sono inferiori, sia su un piano sociale sia in un rapporto politico-religioso tra Romani e barbari. *Obsequium* peraltro è un termine che rimanda anche al campo semantico della disciplina militare, le attestazioni negli autori latini classici, soprattutto in Livio e in Tacito, sono emblematiche[58], ed è ormai noto agli studiosi di agiografia che il linguaggio pertinente alle milizie è usuale negli agiografi che celebrano le gesta dei propri *milites Christi*[59]. Nella *Vita* scritta da Eugippio è insistente il richiamo all'uso di *arma*, in senso proprio e traslato; il capitolo nel quale la ricorrenza è vera cifra stilistica è il quarto, peraltro proprio quando l'agiografo descrive una delle prime incursioni straniere e l'intervento congiunto del santo e delle ultime milizie romane presenti.

Severino pone come primo interrogativo al tribuno Mamertino *utrum aliquos secum haberet armatos*[60] e, di fronte alla risposta: *paucissimos* replica in modo eloquente e senza usufruire di una citazione biblica: «*etiam si inermes sunt tui milites,*

[53] Eug. *Vita Sev.*, VI 5.

[54] A. BLAISE, s.v. *obsequium*, in *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* cit., p. 629.

[55] J.R. MARTINDALE, s.vv. *Avitus 1/ Theodericus 3*, in *The Prosopography* cit., pp. 194 s.,1071-1073.

[56] Sidonius Apollinaris, *Panegyricus dictus Avito Augusto*, ed. A. Loyen, Parigi 1960, 499 sgg.

[57] Si possono contare più di una sessantina di occorrenze della parola *obsequium* (considerando soltanto questa forma del termine) nell'opera di Agostino; l'*obsequium* è comportamento doveroso soprattutto nel contesto familiare che, in Agostino, rappresenta una piccola unità-specchio dell'intera società civile, cfr. in particolare Augustini *Epistolae,* ed. J.P. Migne, PL, XXXIII, 1902, col. 1028, CCXXXII 4.

[58] Elenco di citazioni esemplificative in P.G.W. GLARE, s.v. *obsequium 3*, in *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1985, p. 1221.

[59] Studio fondamentale relativo al latino cristiano: E. LÖFSTEDT, *Il latino tardo. Aspetti e problemi*, trad. it., Brescia 1980, pp. 61-86.

[60] Eug. *Vita Sev.*, IV 2.

nunc ex hostibus armabuntur […]»[61]. L'agiografo sembra consapevole della potenzialità del duplice significato di *arma*, ma soprattutto intende sottolineare una gerarchia di efficacia tra le armi materiali e le armi spirituali che, in quel momento, possiedono soltanto i Romani. Infatti Eugippio reitera il concetto, rielaborando un passo da *Deuteronomio* ed enfatizzandone il significato con queste parole: *deo pro suis famulis dimicante*[62] […] *ut tela hostium non eis inferant vulnera, sed arma potius subministrent*[63].

L'analisi della terminologia impiegata dall'autore della *Vita Severini* permette di interpretare anche la tipologia di missione svolta da Severino; nel rapporto tra quest'ultimo e i Rugi il lessico di ambito religioso è correlabile alla diversa interazione politica che il santo instaura con uno dei capi condottieri piuttosto che con i successori.

Severino incontra per primo Flacciteo. Il dialogo tra i due contiene l'espressione del testo in assoluto più discussa dalla critica recente: *Si nos una catholica fides annecteret*[64]. Si presuppone una condivisione nella professione di fede, che forse muta nel corso della storia evolutiva dei Rugi oppure che non è adottata in modo uniforme all'interno della popolazione, poiché Eugippio scrive che Giso, nuora di Flacciteo, *rebaptizare quondam est conata catholicos*[65].

Giso appartiene per nascita alla *gens* ostrogota ed è dunque altamente probabile che fosse ariana. Per quanto riguarda invece l'intera popolazione dei Rugi non si può congetturare altro, è rilevante comunque il mutato atteggiamento del santo: nel primo caso, di fronte al "cattolico" Flacciteo e ai suoi sudditi è un profeta taumaturgo, nel secondo caso, per l'ariana Giso, diviene strumento divino di vendetta. Si legge infatti nella *Vita*: *Ad hos filius memorati regi admodum parvulus, nomine Fredericus, eodem die, quo regina servum dei contempserat, puerili inotu concitus introivit. Tunc aurifices infantis pectori gladium posuere dicentes, quod, si quis ad eos absque iuramenti praefixo ingredi conaretur, parvulum regium primitus transfigerent* […][66]. La posizione di forza è invertita, come Eugippio ben esplicita lessicalmente[67], poiché la regina che costringe alcuni artigiani a lavorare come schiavi è a sua volta obbligata in seguito a chiedere perdono al santo: *confestimque directis equitibus veniam petitura*[68]. Anche *venia* è un termine di notevole enfasi, difficile che l'agiografo lo abbia scelto casualmente, può esprimere una generica richiesta di perdono, ma nel latino cristiano è come primo

[61] Eug. *Vita Sev.*, IV 3. Il concetto peraltro è esplicitato anche prima, quando nel secondo capitolo è descritto l'assedio di *Comagenae* da parte di un gruppo imprecisato di barbari. Eugippio scrive che in seguito all'intervento di Severino: *(barbari) mutuis se gladiis conciderunt* (Eug. *Vita Sev.*, II 2).

[62] *Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem*, edd. R. Weber, R. Gryson, Stoccarda 2007, *Deut.* XX 4: *quia Dominus Deus vester in medio vestri est et pro vobis contra adversarios dimicabit* […].

[63] Eug. *Vita Sev.*, IV 4.

[64] Eug. *Vita Sev.*, V 2. Tra le analisi più approfondite rimando a F.J. THOMSON, *Les cinq traductions slavonnes du libellus de fide orthodoxa de Michel le Syncelle et les mythes de l'arianisme de saint Méthode, apôtre des Slaves, ou d'Hilarion, métropolite de Russie, et de l'existence d'une Église arienne à Kiev*, in «RESl», 63/1 (1991), pp. 34-6; C. LA ROCCA, *La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*, in «RM», 5/2 (2004), pp. 1-38.

[65] Eug. *Vita Sev.*, VIII 1.

[66] Eug. *Vita Sev.*, VIII 3. In riferimento al figlio di nome Frederico cfr. J.R. MARTINDALE, s.v. *Fredericus 2*, in *The Prosopography* cit., p. 484 sgg.

[67] Emblematico Eug. *Vita Sev.*, VIII 5: *dum liberos saeva mulier subicit servituti, servientes cogeretur reddere libertati.*

[68] Eug. *Vita Sev.*, VIII 4.

significato una preghiera accompagnata da prostrazione[69], nello specifico linguaggio teologico è l'indulgenza, la remissione dai peccati.

Tuttavia Giso non compie mai il gesto di genuflessione di fronte a Severino, infatti, come scritto, nell'occasione si limita a inviare messaggeri a cavallo e in definitiva sembra che non riceva neppure mai una piena assoluzione da parte del religioso latino. Ancora in punto di morte il protagonista dell'agiografia redarguisce soprattutto la donna con le seguenti parole: «*desine innocentes opprimere, ne illorum afflictio vestram magis dissipet potestatem: etenim mansuetudinem regiam tu saepe convellis*»[70].

Dalle parole di Eugippio è possibile cogliere altro, oltre ai rapporti politico-religiosi emergono contatti di tipo commerciale. *Favianae* è un luogo dove si trovano artigiani resi schiavi dai Rugi, come ho sopra descritto, ma dalla *Vita* si apprende con precisione anche la tipologia professionale esercitata: *aurifices*[71]. L'agiografo avverte la necessità di specificare che si tratta di orafi e aggiunge l'attributo di *barbari*; probabilmente sono produttori di fibule, in genere itineranti, che sono a volte attestati nelle fonti letterarie come membri delle dinastie germaniche più influenti[72]. Peraltro si ricava testimonianza della loro attività dai numerosi ritrovamenti archeologici nelle necropoli scavate nell'attuale territorio austriaco[73]. I gioielli prodotti dagli orafi al servizio dei Rugi potevano rappresentare, come nella maggior parte delle interazioni tra barbari e Romani fin dal secolo III, non soltanto oggetti di ornamento, ma anche forme di pagamento e, secondo un fine propagandistico, si ponevano come imitazioni degli oggetti celebrativi del potere imperiale romano[74]. L'esistenza di un commercio tra Rugi e Romani proprio a *Favianae* è ripetutamente ricordata nella *Vita Severini*, nella quale si segnala anche con precisa indicazione topografica lo spazio adibito a tal scopo e, in un caso particolare, almeno una tipologia di merce rintracciabile in esso.

Eugippio racconta che un uomo appartenente alla *gens* dei Rugi è guarito da una paralisi grazie a Severino ed è visto inoltre dal resto della popolazione mentre cammina nel mercato; l'agiografo più precisamente caratterizza con le seguenti parole lo spazio

[69] A. BLAISE, s.v. *venia*, in *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* cit., p. 949.

[70] Eug. *Vita Sev.*, XL 2.

[71] Eug. *Vita Sev.*, VIII 3: *Quosdam enim aurifices barbaros pro fabricandis regalibus ornamentis clauserat arta custodia.*

[72] Esistono numerosi contributi che esaminano e confrontano la produzione orafa tardoantica romana e barbarica, difficilmente distinguibile, in quanto motivi e oggetti decorativi spesso risultano intercambiabili, tra gli altri segnalo *Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in Dumbarton Oaks Collection*, vol. II: *Jewelry, Enamels, and Art of the Migration*, cur. M.C. Ross, Washington 1965; V. BIERBRAUER, *Reperti Ostrogoti provenienti da tombe o tesori della Lombardia*, in *I Longobardi e la Lombardia*, cur. A. Cavanna, Milano 1978, pp. 213-281; I. BALDINI LIPPOLIS, *L'oreficeria nell'Impero di Costantinopoli tra IV e VI secolo*, Bari 1999.

[73] Cfr. L. ECKHART, *Ein Grabstein der späten Völkerwanderungszeit aus St. Georgen im Attergau oder Der Tod der Antike in Oberösterreich*, in «JbOÖMV», 118 (1973), pp. 89-114.

[74] Efficace per illustrare le tipologie artistiche presenti negli scambi commerciali tra popolazioni del nord e Romani è il catalogo *Riflessi di Roma. Impero Romano e Barbari del Baltico. Milano 1 marzo-1 giugno 1997*, cur. L. Franchi Dell'Orto, Roma 1997. Il ritrovamento di otto monete argentee con inciso monogramma dei due regnanti rugi, Flacciteo e Feva, supporta ulteriormente tale tesi, vedasi il già citato contributo di P. KOS, *Neue langobardische Viertelsiliquien* cit.

per il commercio: *nundinae frequentes*[75]. *Favianae* è dunque un centro di scambio particolarmente ricettivo, giungono mercanti da luoghi diversi e da regioni lontane, secondo quanto racconta Eugippio, e molti arrivano qui anche perché la fama dell'uomo santo si è diffusa molto: *famulo dei* […] *praecepit transuadare Danuvium, ut hominem ignotum in nundinis quaereret barbarorum* […] *Profectus itaque cuncta sic, ut vir dei praedixerat miratus invenit. Is igitur ab eodem homine interrogatus audivit dicentem: «putasne possum invenire hominem, qui me ad virum dei, cuius ubique fama diffunditur, qua volverit mercede perducat?* […][76].

La zona specifica in cui si trovano i mercanti rugi (*nundinae barbarorum*) è sita sulla sponda opposta del Danubio (*transuadare Danuvium*); si tratta probabilmente di un luogo suddiviso in spazi ben determinati, giacché Severino spiega al messaggero esattamente *in qua parte nundinarum* avrebbe trovato l'uomo da lui indicato. Secondo quanto narrato nella *Vita* il *missus* del santo trova lo sconosciuto quando è già da molto tempo alla ricerca di Severino e ciò che più conta è la merce che sta portando con sé: *sanctorum Gervasii et Protasii martyrum reliquiae*[77].

Si tratta dunque di un commercio di reliquie di santi e, inoltre, sono martiri noti: si è diffusa rapidamente la notizia della loro *inventio* a opera del vescovo milanese Ambrogio (374-397) e nell'epoca in cui opera Severino o, ancor più quando Eugippio redige l'opera, sono ormai divenuti un'icona dell'opposizione all'arianesimo. Il protagonista dell'agiografia *debito reliquias honore suscipiens in basilica*: il parallelismo con la realtà precedente all'elevazione al soglio episcopale di Ambrogio è palese, diverso è invece l'epilogo poiché Severino alla richiesta di accettare pari dignità *praefinita responsione conclusit*[78].

Severino rifiuta la carica di vescovo di *Favianae*, ma sembra voler comunicare un messaggio chiaro di superiore autorità nei confronti dei Rugi: lui è l'unica possibile guida spirituale della popolazione lì residente, Romana o straniera che sia.

La narrazione di Eugippio non permette dubbi in merito, i Rugi riescono a costituire un *regnum* sulla sponda del Danubio corrispondente all'attuale territorio di Krems, ma ogni regnante discendente dal capo condottiero Flacciteo, appena raggiunto il potere, deve recarsi dal santo per richiedere la sua protezione. Risulta emblematico, e al tempo stesso rappresenta un momento di svolta, il dialogo che avviene tra Severino in punto di morte e l'ultimo *rex* dei Rugi, Ferderuco[79], nel corso degli ultimi mesi dell'anno 481: *Ad quem cum idem Ferderuchus ex more salutaturus accederet, coepit ei Christi miles iter suum enixius indicare, sub contestatione haec proloquens: «noveris me», inquit, «quantocius ad dominum profecturum et idcirco monitus praecaveto, ne me discedente aliquid horum, quae mihi commissa sunt, attaminare pertemptes et substantiam pauperum captivorumque contingas* […]*» Sed Ferderuchus: «cur», inquit, «hac contestatione confundimur, cum non optemus tantis orbari praesidiis* […]*»*[80].

[75] Eug. *Vita Sev.*, VI 4: *Qui cum postea nundinis frequentibus interesset, stupendum miraculum cunctis videntibus exhibebat.*

[76] Eug. *Vita Sev.*, IX 1,2.

[77] Eug. *Vita Sev.*, IX 2,3.

[78] Eug. *Vita Sev.*, IX 3,4.

[79] Cfr. J.R. MARTINDALE, s.v. *Ferderuchus*, in *The Prosopography* cit., p. 465 dove si segnala la *Vita Severini* come unica fonte che menziona il regnante rugo.

[80] Eug. *Vita Sev.*, XLII 1,2.

La morte del carismatico Severino potrebbe comportare la rottura di quell'equilibrio di poteri che si era instaurato nell'antica *Favianae* tra Romani e Rugi. Questo è quanto in effetti avviene, nei giorni immediatamente seguenti al *dies natalis*, otto gennaio 482: Ferderuco si impossessa di tutti i beni del convento locale, ma le rivalità interne alla *gens* e l'intervento del guerriero Odoacre, protettore dell'Italia per concessione della corte costantinopolitana, portano a una decisiva interruzione del dominio dei Rugi. Eugippio scrive che *Ferderuchus intra mensis spatium a Frederico, fratris filio, interfectus praedam pariter amisit et vitam. Quapropter rex Odovacar Rugis intulit bellum*[81]. L'intervento di Odoacre contro i Rugi è storicamente attestato da numerose testimonianze tardo antiche e medievali, alcune sono probabili citazioni dalla *Vita Severini*, ma altre sono indipendenti[82]. È certo che sul finire del secolo V il *regnum* dei Rugi nel *Noricum* subisce un cospicuo ridimensionamento: Feleteo e Giso sono imprigionati e portati in Italia e il figlio, Frederico, si rifugia presso *Novae* (od. Svištov in Bulgaria), nella *Moesia Inferior*, al servizio dell'amalo Teoderico. Come ricordato da Procopio, è proprio mescolandosi agli Ostrogoti nella successiva avanzata in Italia che i Rugi riusciranno a conseguire ancora qualche spazio di potere nella penisola[83]. Lo storico bizantino ci ha ricordato anche che i Rugi un tempo hanno vissuto in modo indipendente: in effetti nella seconda metà del secolo V sono riusciti ad organizzarsi in un *regnum*, ma, alla morte di Severino, colui che per i condottieri era divenuto l'intermediario ideale per una collaborazione con il mondo romano, questo *regnum* si è dissolto.

La comunità di *Favianae* e il territorio posto di fronte ad essa, sulla sponda opposta del fiume, sembra tuttavia usufruire di condizioni che garantiscono una certa continuità insediativa; Paolo Diacono ricorda infatti che i Longobardi, proprio dopo la cacciata dei Rugi dal *Noricum*, guidati da *rex Gudeoc*, si insediano nel *Rugiland*: un territorio fertile situato tra la regione montuosa di Brno, il confine orientale dell'odierno Waldviertel e l'attuale città di Krems a ovest[84]. I Longobardi non sembrano comunque instaurare un insediamento stabile nel territorio abitato dai Rugi, la cittadina di Krems è menzionata infatti per la prima volta soltanto in un documento del 995, un atto di Ottone III in cui è definita *orientalis urbis quae dicitur Cremisa*[85]. Il contesto storico è ormai radicalmente mutato, la convivenza tra Romani e Rugi ha permesso la trasformazione del luogo da sito militare strategico a centro abitato in rilevante sviluppo economico; la predicazione e la scelta di Severino di eleggere *Favianae* come

[81] Eug. *Vita Sev.*, XLIV 3.

[82] Tra le fonti dipendenti dalla *Vita*: *Anonymi Valesiani pars Posterior*, ed. R. Cessi, RIS, XXIV/4, 1913, IX 48; Pauli Diaconi *Historia Langobardorum*, ed. L. Bethmann, G. Waitz, MGH, *SS rer. Lang. et Ital.*, 1878, I 19; indipendenti: Iohannis Antiochenus, *Fragmenta*, ed. S. Mariev, Berlino 2008, 237.

[83] Procopio cita i Rugi una prima volta in termini etnografici e menziona poco dopo uno dei loro capi-condottieri, Erarico, che sarebbe stato accettato con riluttanza dagli Ostrogoti: Procopius Caesariensis, *Opera omnia. De bellis libris*, ed. H.B. Dewing, Londra 1954, VII, II 1.

[84] Paul. Diac. *Hist. Lang.*, I 19: *Tunc Langobardi venerunt in Rugiland, quae Latino eloquio Rugorum patria dicitur, atque in ea, quia erat solo fertilis, aliquantis commorati sunt annis.* Nel territorio descritto da Paolo Diacono sono state scavate alcune necropoli che documentano elementi caratteristici della cultura longobarda, databili tra la fine del secolo V e la prima metà del VI, cfr. P. DE VINGO, *Forms of representation of power and aristocratic funerary rituals in the Langobard kingdom in northern Italy*, in «AAntHung», 63 (2012), pp. 117-153.

[85] *Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae. Otto III 995*, ed. P. Kehr, MGH, *Dipl. reg. imp. Germ.*, II, 2, 1893, 582.

uno dei due principali poli religiosi sul Danubio, oltre a *Lauriacum*, ha anticipato il connubio di potere tra l'impero germanico della dinastia degli Ottoni e la Chiesa bavarese[86]. Chi è stato Severino per gli abitanti di *Favianae* e per i suoi discepoli, fra cui l'agiografo narratore? Eugippio stesso fornisce una risposta e spiega con quali armi ha combattuto: *Quo sepulto credentes omni modo seniores nostri, quae de transmigratione praedixerat, sicut et multa alia praeterire non posse locellum ligneum paraverunt, ut, cum praenuntiata populi transmigratio provenisset, praedictoris imperata complerent*[87]. Come si può cogliere dal brano riportato, la risposta al quesito è nel termine *praedictor*: un profeta[88].

[86] L'imperatore Enrico II (973-1024), ultimo della dinastia degli Ottoni e duca di Baviera, si prodigò particolarmente per lo sviluppo di Krems e permise al vescovo Berengario di Passau di fondare nel sito la prima parrocchia (*Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae. Heinrich II 1014*, ed. P. Kehr, MGH, *Dipl. reg. imp. Germ.*, III, 1, 1900, 397). Protesse e promosse riforme monastiche e fu vicino alle comunità benedettine.

[87] Eug. *Vita Sev.*, XLIII 8.

[88] Concordo con la traduzione italiana fornita da A. GENOVESE, *Vita di san Severino*, Roma 2007, p. 112: «Appena sepolto, i nostri anziani, persuasi che, come per molte altre sue predizioni, quello che aveva predetto a riguardo dell'emigrazione non poteva andare a vuoto, prepararono una bara di legno, a compimento dei comandi del profeta, per quando sarebbe giunto il tempo della preannunciata emigrazione del popolo» (*praedictor* è intenzionalmente reso con il termine "profeta" per porre enfasi sul carisma del missionario descritto). Si veda anche sul tema D.E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996, pp. 372-404.

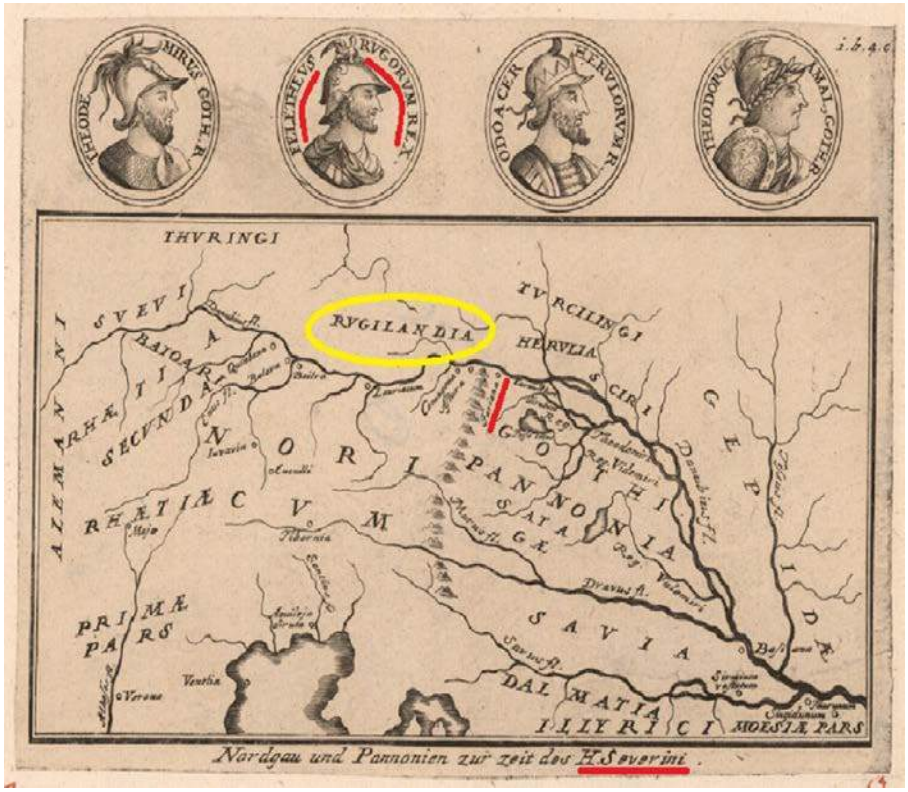

Fig. 1 – Il *Noricum* ai tempi di san Severino. Riproduzione da M. Fuhrmann (Vienna 1734-5), coll. Moll.

Fig. 2 – San Severino consiglia Flacciteo, re dei Rugi. Scena tratta da Eug. *Vita Sev.*, V 1. Riproduzione da K. Ruß (Vienna 1826-1832), coll. Önb.

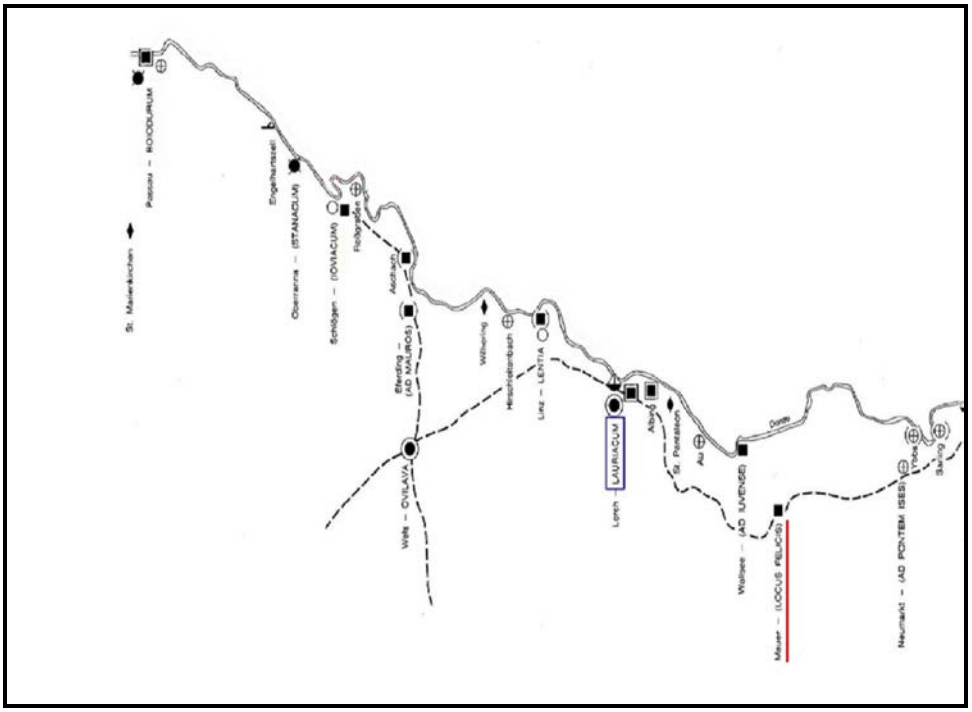

Fig. 3 – *Vici* e siti fortificati lungo il Danubio superiore, tratteggiato è visibile il percorso viario interno, sottolineati in rosso i siti di *Locus felicis* e *Lauriacum*. Tratto da M. Kandler, H. Vetters, *Der römische Limes in Österreich*, Vienna 1986.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

Il cantiere episcopale di età tardoantica: attività edilizia ed evangelizzazione nel Mediterraneo orientale

GIULIA MARSILI
Università degli Studi di Bologna
giulia.marsili2@unibo.it

ABSTRACT
During Late Antiquity, members of the secular clergy provided a noteworthy contribution in the Christianization of urban and rural landscape and performed an increasingly important social role precisely for their role of builders. In this paper, literary sources, as well as epigraphic documents, are analyzed in order to highlight the role played by religious men in the patronage of architectural enterprises. They reveal managerial skills in order to oversee the construction process. In many cases, members of the lower clergy and laical collaborators support the episcopal authority in auxiliary tasks and the population plays a remarkable role in the effective realization of the building enterprises, too. In such a way, the ecclesiastical architectural yard can be considered as a multi-layered resource for the ancient society, both as a mean of Christianization and as redistribution of economic resources.

KEYWORDS
Bishop/Patronage/Building Activity.

INTRODUZIONE

«Con l'aiuto dello Spirito, si riunì attorno a lui un popolo molto numeroso, che iniziò la costruzione di un tempio, ciascuno collaborando a questa impresa con la propria ricchezza e le proprie forze. Si tratta del tempio visibile anche ai nostri giorni: il Grande (Gregorio) lo stabilì come fondamento e base del proprio sacerdozio»[1].

Con queste parole, Gregorio di Nissa descriveva icasticamente l'inizio della missione evangelizzatrice di Gregorio Taumaturgo nel Ponto intorno alla metà del III secolo. L'opera di conversione di un'area popolata da genti ancora legate agli antichi culti pagani da parte del religioso non segue più gli itinerari tradizionali dei primi secoli, legati ad una peregrinazione continua di terra in terra, ma predilige lo stanziamento in un luogo preciso, Neocesarea, centro deputato a divenire il fulcro della missione evangelizzatrice[2]. L'avvio di quest'ultima si concretizza in un gesto paradigmatico, ovvero la costruzione di un edificio di culto, concepito come «fondamento e base» del sacerdozio di Gregorio. L'opera non si realizza per lo sforzo isolato del santo, ma grazie al contributo fisico e materiale dei fedeli, ponendosi quindi come primo gesto evangelizzatore da parte del Taumaturgo nei confronti della piccola comunità raccolta attorno a sé.

Questo caso non risulta isolato nell'orizzonte tardoantico, ma riflette un processo ampiamente testimoniato dalle fonti per il periodo successivo alla pace della Chiesa. In seguito alla legittimazione del credo cristiano, infatti, la progressiva cristianizzazione

[1] Gregoire de Nysse, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge*, éd. P. Maraval, 47-48 (Sources Chrétiennes 573), Paris 2014.

[2] Cfr. M.Y. PERRIN, *Le nouveau style missionnaire: la conquête de l'espace et du temps*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 2, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, cur. C. Petri, L. Petri, Paris 1995, pp. 585-621.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 209-226 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

del territorio assume una connotazione edilizia molto marcata, con il fiorire di imprese costruttive volte a garantire l'esistenza di luoghi per l'incontro collegiale della comunità nonché a demarcare e, in senso più ampio, a legittimare l'avvenuta conquista cristiana dello spazio[3]. Tra il IV e il VI secolo l'apertura di nuovi cantieri ecclesiastici, di entità e qualità differente a seconda dei contesti storici e geografici, rappresenta un fenomeno notevolmente diffuso, che si delinea come un ambito privilegiato di riflessione per la comprensione del ruolo sociale svolto dai membri della gerarchia ecclesiastica nel Mediterraneo orientale tardoantico.

In termini generali, la fabbrica edilizia rappresentava una risorsa molteplice per il mondo antico: da un lato, infatti, offriva a committenti e finanziatori uno strumento comunicativo del proprio *status*; dall'altro, garantiva la creazione di un canale economico per la redistribuzione delle risorse, con beneficio anche per la compagine più bassa della popolazione, impegnata attivamente nel cantiere[4]. Il tema dell'impegno profuso in ambito edilizio occupa un posto privilegiato nelle parole degli autori antichi, che riflettono il ruolo – nel contempo concreto e simbolico – svolto dall'architettura all'interno della società. Capacità e possibilità di edificare erano infatti sinonimi di potere e di elevata condizione sociale. A fronte del progressivo deteriorarsi dell'antico volto monumentale dei centri cittadini, l'autorità locale diviene responsabile del mantenimento di un ordine estetico negli assetti urbani tradizionali. I testi legislativi esemplificano tale istanza conservativa, includendo a partire dal IV secolo numerosi provvedimenti volti alla tutela del patrimonio monumentale[5]. Anche in ambito ecclesiastico, il tema del cantiere rappresenta un aspetto di primaria importanza, come testimoniano fonti letterarie ed archeologiche. Nella tarda antichità il vescovo assume infatti progressivamente un duplice ruolo sociale, quello di pastore delle anime da un lato e quello di amministratore della diocesi dall'altro, e sotto

[3] La definizione di questo processo non segue percorsi lineari, ma si rivela profondamente connessa alle singole realtà territoriali e regionali, con declinazioni specifiche in determinati ambiti cronologici. Diversamente da quanto ritenuto in passato, l'indagine archeologica ha recentemente contribuito a definire l'estrema complessità del processo di cristianizzazione di aree sia urbane che extra-urbane, con una forte persistenza sociale e monumentale della componente pagana, anche in zone tradizionalmente ritenute di rapida e precoce conversione. Perfino in una regione radicalmente interessata dalla diffusione del cristianesimo come la Palestina, significative divergenze sono state messe in luce tra i tempi di ricezione del nuovo credo e la trasformazione del paesaggio monumentale nell'ambito delle più importanti metropoli, come *Aelia Capitolina*, *Caesarea*, *Schythopolis*, divergenze ancor più accentuate nel confronto tra realtà urbana e rurale (da ultimo, con bibliografia precedente, D. BAR, *Continuity and Change in the Cultic Topography of Late Antique Palestine*, in *From Temple to Church. Destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*, cur. J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, Leiden-Boston 2008, pp. 275-308).

[4] E. ZANINI, *L'arte di costruire presso i Bizantini: l'apporto delle fonti scritte alla conoscenza dei processi costruttivi*, in *Arqueología de la construcción. Los procesos constructivos en el mundo romano: Italia y provincias orientales*, Congreso (Certosa di Pontignano, Siena, 13-15 de noviembre de 2008), cur. S. Camporeale, H. Dessalles, A. Pizzo, Merida 2010, pp. 266-267.

[5] C. SALIOU, *Les lois des bâtiments: voisinage et habitat urbain dans l'Empire romain: recherches sur les rapports entre le droit et la construction privée du siècle d'Auguste au siècle de Justinien*, Beyrouth 1994; I. BALDINI, *Private space in Late Antique cities: laws and building procedures*, in *Housing in Late Antiquity: from Palaces to Shops*, cur. L. Lavan, L. Özgenel, A. Sarantis, Leiden-Boston 2007, pp. 197-237; Y.A. MARANO, *Appendice II - La 'voce' degli antichi. Spoliazione di edifici e reimpiego di materiali da costruzione in età romana: le fonti giuridiche*, in *Memorie dal passato di Iulia Concordia. Un percorso attraverso le forme del riuso e del reimpiego dell'antico*, cur. E. Pettenò, F. Rinaldi, Portogruaro 2011, pp. 149-160.

entrambi i profili l'impegno edilizio si pone come un aspetto fortemente rappresentativo della sua attività[6]. Soprattutto nelle fasi iniziali del fenomeno, in molte aree dell'impero gli aspetti della cristianizzazione si intrecciano con il progressivo consolidarsi della Chiesa come organismo istituzionale[7]. Con un prolungato impegno edilizio, le istituzioni ecclesiastiche finiscono per subentrare in molti casi a quelle tradizionali, riunendo sotto la propria egida le funzioni fondamentali legate allo sviluppo della comunità. Attraverso l'analisi di alcuni casi di studio, si cercherà di delineare il ruolo dell'autorità episcopale nel cantiere edilizio tardoantico, verificando il rapporto di quest'ultima con i membri della gerarchia ecclesiastica, al fine di comprendere che tipo di impatto sociale il fenomeno abbia suscitato nel processo di cristianizzazione del Mediterraneo tardoantico.

IL VESCOVO: COMMITTENTE ED EVERGETE DEL CANTIERE EDILIZIO

A partire dalla metà del IV secolo il protagonismo dell'autorità ecclesiastica nella sfera edilizia viene sottolineato a più riprese dalle fonti. I vescovi figurano nel ruolo di committenti, ideatori e finanziatori della fabbrica, contribuendo in maniera precipua alla cristianizzazione di città e campagne.

La segnalazione esplicita della funzione evangelizzatrice dell'opera costruttiva rappresenta una peculiarità delle fasi iniziali del fenomeno, le cui attestazioni non superano la metà del V secolo. Oltre al caso di Gregorio Taumaturgo, menzionato in apertura, è possibile citare a titolo esemplificativo quello di Gregorio il Vecchio, nel cui encomio funebre, scritto e pronunciato dal figlio, Gregorio Nazianzeno, viene sottolineato il significativo contributo offerto alla comunità di appartenenza attraverso l'edificazione di un luogo di culto[8]. La parte finale del componimento riserva infatti ampio spazio all'elogio dell'impegno profuso per l'edificazione della

[6] Tra gli studi che indagano il ruolo sociale svolto dai vescovi durante la tarda antichità sulla base delle informazioni offerte sia dalle fonti scritte che archeologiche, soffermandosi anche sul problema del coinvolgimento dell'autorità ecclesiastica in ambito edilizio, si segnalano: N. GAUTHIER, *Le réseau de pouvoirs de l'évêque dans la Gaule du haut Moyen-Âge*, in *Towns and their territories between Late Antiquity and Early Middle Ages*, cur. N. Christie, N. Gauthier, G.P. Brogiolo, Leiden 2000, pp. 173-207; C. RAPP, *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*, London 2005, in particolare pp. 220-223; G. VOLPE, *Il ruolo dei vescovi nei processi di trasformazione del paesaggio urbano e rurale*, in *Archeologia e società tra tardo antico e alto Medioevo*, XII Seminario sul tardo antico e l'alto Medioevo (Padova, 29 settembre-1 ottobre 2005), cur. G.P. Brogiolo, A. Chavarria Arnau, Mantova 2007, pp. 85-106. Si vedano inoltre i numerosi contributi presentati in occasione di importanti incontri internazionali: *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle: image et autorité*, Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École Française de Rome, cur. E. Rebillard, C. Sotinel, Rome 1998; *Ideologia e cultura artistica tra Adriatico e Mediterraneo orientale (IV-X secolo). Il ruolo dell'autorità ecclesiastica alla luce di nuovi scavi e ricerche*, Atti del convegno internazionale (Bologna-Ravenna, 26-29 novembre 2007), cur. R. Farioli Campanati, C. Rizzardi, P. Porta, A. Augenti, I. Baldini Lippolis, Bologna 2009; *Episcopus, Civitas Territorium*, Atti del XV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Toledo, 8-12 settembre 2008), cur. O. Brandt, S. Cresci, J. López Quiroga, C. Pappalardo, Città del Vaticano 2013.

[7] R. LIZZI TESTA, *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 *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle: image et autorité*, Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École française de Rome, cur. E. Rebillard, C. Sotinel, Rome 1998, pp. 81-104.

[8] Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, ed. C. Moreschini, Milano 2000, XVIII, 39.

basilica di Nazianzo da parte del vescovo, descritto come il promotore e il finanziatore del cantiere, coadiuvato da un parziale supporto economico del popolo[9]. Dettagli degni di nota riguardano la concessione di un lotto di terreno edificabile, forse pertinente alle proprietà familiari dell'ecclesiastico, per la costruzione dell'edificio, nonché l'impegno del medesimo nella selezione della planimetria e dei materiali da costruzione. Proprio nella generosità dell'impresa edilizia viene rintracciato dal Nazianzeno un chiaro segno della *μεγαλοψυχία* del defunto. Alla metà del V secolo appartiene la testimonianza di Gioviano, vescovo corcirese, noto grazie ad alcune iscrizioni rinvenute presso la basilica di Palaeopolis, edificata al di sopra di un edificio a pianta circolare, forse l'*odeion* di età romana, nei pressi dell'agorà dell'antica *Kerkyra*[10]. L'edificio, a pianta basilicale, era preceduto da nartece ed exonartece, che davano accesso alla navata attraverso un imponente *tribelon*. La trabeazione di quest'ultimo conserva un'iscrizione in esametri epici che ricorda la paternità dell'opera costruttiva da parte del vescovo, che edificò la basilica a giovamento del popolo dopo aver obliterato "i templi dei greci"[11]. La responsabilità di Gioviano nell'opera costruttiva e nella decorazione dell'edificio di culto è confermata, inoltre, da una seconda iscrizione, presente in un annesso nord-occidentale dell'edificio, forse a funzione battesimale, nel quale si ricorda l'offerta di un certo Elpidio per l'esecuzione della decorazione sotto la direzione del vescovo[12]. Rare sono le testimonianze di questo fenomeno per il periodo successivo, quando il collegamento semantico tra l'attività edilizia ecclesiastica e il beneficio per la comunità dei fedeli si riduce a riferimenti ad interventi isolati. È per esempio il caso attestato da un'iscrizione dell'isola di Kos, apposta su un pilastrino di ambone e databile tra la metà del V e la prima metà del VI secolo, in cui si ricorda la donazione di un *ergon* da parte del vescovo *Aristokratos* per i voti e la salvezza del clero e del popolo[13] (tav. I, fig. 1).

In termini più generali, l'accento sulla paternità episcopale dell'iniziativa edilizia, come committenza, finanziamento e curatela dei lavori, si mantiene con chiarezza dalla metà del IV all'avanzato VI secolo, pur con declinazioni diverse in base

[9] *Ibidem*.

[10] J.-P. SODINI, *Mosaïques paléochrétiennes de Grèce*, in «BCH», 94 (1970), pp. 729-731, con bibliografia; D. PALLAS, *Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de 1959 à 1973*, Città del Vaticano 1977, pp. 142-143. Per una proposta di datazione più bassa dell'edificio, al VI secolo, si veda W. BOWDEN, *Cristianizzazione e status sociale nell'*Epirus Vetus *tardoantico: le evidenze archeologiche*, in *La cristianizzazione dell'Adriatico*, Atti della XXXVIII Settimana di Studi Aquileiesi (3 - 5 maggio 2007), cur. G. Cuscito, Trieste 2008, pp. 307-308.

[11] *✠ Π΄στιν ἔχων βασ̅λ̅[ε]ιαν ἐμῶν μενέων συνέριθον / σο΄, μάκαρ ὑψημέδον, τόνδ' ἱερὸν ἔκτισα νηὸν ✠ / Ἑλλήνων τεμένη κα` βωμοὺς ἐξαλαπάξας ✠ / χειρὸς ἀπ' οὐτιδανῆς Ἰοβιανὸς ἔδνον ἄνακτι*: IG IX, 1 721; cfr. P. ASSIMAKOPOULOU-ATZAKA, M. PARCHARIDOU-ANAGNOSTOU, *Mosaici con iscrizioni vescovili in Grecia (dal IV al VII secolo)*, in *Ideologia e cultura artistica tra Adriatico e Mediterraneo orientale* cit., pp. 27-28, con bibliografia precedente.

[12] (…) *ὁ ἁγιώτατος / ἀρχι*[επίσκ]*οπος Ἀλκίσων / ἔκτισεν* [...] *θεμελίων τὸ πᾶν ἔργον*: P. ASSIMAKOPOULOU-ATZAKA, M. PARCHARIDOU-ANAGNOSTOU, *Mosaici con iscrizioni vescovili in Grecia (dal IV al VII secolo)*, in *Ideologia e cultura artistica tra Adriatico e Mediterraneo orientale* cit., pp. 27-28, con bibliografia precedente.

[13] *✠ Ὑπὲρ εὐχῆς κα` σωτηρ΄ας παντὸς τοῦ κλήρου κὲ τοῦ λαοῦ ἐγένετο{ν} τὸ ἔργον τοῦτο ἐπε` τοῦ ὁσειοτάτου ἡμῶν ἐπεισκόπου Ἀριστοκράτου*: M. SEGRE, *Iscrizioni di Cos, I (testo), II (tavole)*, Roma 1993, EV 348; S. COSENTINO, *Episcopato e società a Kos tra IV e VIII secolo*, in *Archeologia protobizantina a Kos. La città e il complesso episcopale*, cur. I. Baldini, M. Livadiotti, Bologna 2015, pp. 109-110.

ai singoli contesti. Il vescovo figura abitualmente come mandante dei lavori edilizi, partecipando in prima persona alla valutazione dell'assetto topografico della fabbrica, alla determinazione dell'impianto planimetrico, alla selezione dei materiali da costruzione e decorazione, nonché della manodopera.

A Tiro, in seguito alle persecuzioni dioclezianee, la ricostruzione della basilica urbana viene seguita in ogni sua fase dal vescovo Paolino, ricordato da Eusebio di Cesarea come direttore dei lavori e responsabile della fabbrica, con la scelta del progetto architettonico e degli arredi dispiegati in ogni partizione dell'edificio[14]. Similmente Eugenio, vescovo di Laodicea Combusta, in Licaonia, è menzionato in un'epigrafe funeraria databile al 330 circa come responsabile della ricostruzione dalle fondamenta della propria chiesa, oltre che della realizzazione di numerosi annessi, tra cui *stoai* ed atri quadriportici, una fontana ed un propileo, nonché della decorazione musiva e marmorea[15]. Emblematico circa la responsabilità e il coinvolgimento del vescovo nell'attività del cantiere è il frequente riferimento delle fonti all'atto di riprodurre sul terreno la planimetria dell'erigenda fabbrica in base al disegno illustrato nel progetto edilizio, come gesto inaugurale e guida per lo scavo delle fondamenta[16].

Non è possibile escludere che per lo svolgimento di simili mansioni alcuni presuli dovessero possedere una naturale predisposizione verso gli aspetti più pragmatici della costruzione, talora unita a competenze tecniche specifiche. Un caso indicativo in tal senso è quello di Gregorio di Nissa, impegnato intorno all'ultimo quarto del IV secolo nella costruzione di un *martyrium* presso la propria sede episcopale. Notizie dettagliate circa l'avanzamento dei lavori e le difficoltà tecniche incontrate nel corso del cantiere sono contenute nell'epistola inviata al cugino Anfilochio, sul seggio vescovile di Iconio a partire dal 373[17]. In questo documento il Nisseno descrive con dovizia di particolari la struttura planimetrica e volumetrica prevista per il complesso dal progetto edilizio, soffermandosi non solo sulla descrizione dell'articolazione dei singoli settori dell'edificio, ma anche sulle misure che ciascuna partizione avrebbe dovuto assumere (*γένοιτο δ' ἂν ἐκ συλλογισμοῦ τῇ τελειότητί σου γνώριμον ε'ς ὅσον μέτρον ἅπαν τὸ ἔργον συλλογισθήσεται· οὗ χάριν φανεράν σοι ποιῆσαι πειράσομαι πᾶσαν τὴν κατασκευὴν διὰ τῆς τοῦ λόγου γραφῆς*)[18]. La richiesta al cugino riguarda principalmente l'invio di manodopera a basso costo per la lavorazione dei materiali lapidei (*τὸ δὲ τῶν λαοξόων ἔργον*), sia in relazione alla squadratura degli elementi per la copertura del tetto, che per la rifinitura degli arredi architettonici, giunti probabilmente sul cantiere semirifiniti,

[14] *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, vol. 3, ed. G. Bardy, X, 4, 37-45 (Sources chrétiennes 55), Paris 1958 (repr. 1967).

[15] (…) *πᾶσαν τὴν ἐκλησ΄αν / ἀνοικοδο[μ]ήσας ἀπὸ θεμελ΄ων κα` σύνπαντα τὸν περ` αὐτὴν / κόσμον ̣τ̣ο̣ῦτ' ἐστιν στοῶν τε κα` τ[ετ]ραστόων κα` / ζωγραφιῷ[ν] κα` κεντήσεων κὲ ὑδρε΄ου κα` προπύλου κα` πᾶσι το`ς / λιθοξοϊκο`ς ἔργοις* (…): MAMA I 170.

[16] Per la menzione di questo particolare passaggio dell'*iter* costruttivo in diverse fonti di epoca protobizantina si rimanda a G. MARSILI, *La formazione dell'architetto in età protobizantina: il caso degli Isidori*, in *La famiglia tardoantica. Società, diritto, religione*, cur. B. Girotti, V. Neri, Milano 2016, pp. 239-255, in particolare pp. 244-246.

[17] Grégoire de Nysse, *Lettres*, ed. P. Maraval, XXV (Sources chrétiennes 363), Paris 1990. *Contra* A. PAPACONSTANTINOU, *Divine or human? Some remarks on the design and layout of Late Antique basilicas*, in *The Material and the Ideal. Essays in Medieval Art and Archaeology in Honour of Jean-Michel Spieser*, cur. A. Cutler, A. Papaconstantinou, Leiden-Boston 2007, in particolare pp. 36-37.

[18] Grégoire de Nysse, *Lettres*, XXV 1-10.

ovvero fusti di colonna per l'interno e per il peristilio, basamenti quadrangolari, capitelli in stile corinzio (*βωμοειδε῾ς σπείρας ἀπαιτε῾ τὸ ἔργον κα᾽ κεφαλίδας διαγλύφους κατὰ τὸ Κορίνθιον ε῾ῖδος*), stipiti, cornici e architravi di portale, convenientemente decorati (*ε῾οοδος ἐκ μαρμάρων τῷ καθήκοντι κόσμῳ κατειργασμένων, κα᾽ καθυπερκείμενα τούτων θυρώματα* (…) *ε῾ς κάλλος κατὰ τὴν τοῦ γεισίου προβολὴν ἐξησκημένα*)[19].

Il ruolo dei vescovi come ispiratori dei programmi decorativi ed iconografici degli edifici sotto la propria giurisdizione è noto anche grazie alla testimonianza di diverse iscrizioni musive. A Tremethousa di Cipro, il vescovo Spiridone, già noto dagli atti del concilio di Nicea e tra i firmatari di quello di Sardica, è ricordato per la commissione all'artigiano Carterio di un pregiato mosaico policromo destinato alla basilica dedicata ai Ss. Vescovi[20]. Nell'*Ecclesia Vetus* di Houartè, in Siria, datata tra la fine del IV e gli inizi del V secolo, un'iscrizione inserita all'interno della pavimentazione del battistero ricorda che il mosaico fu posato e portato a termine per volontà dell'arcivescovo e di diversi membri del clero[21], analogamente a quanto accade qualche decennio più tardi nella vicina basilica di Fozio, dove la decorazione musiva della navata centrale viene portata a compimento sotto gli auspici dell'arcivescovo eponimo, insieme al periodeuta Doroteo, al presbitero Stefano e ai diaconi Giacomo e Simeone, come ricorda un'iscrizione musiva datata al 483[22].

Agli inizi del VI secolo risale invece l'iniziativa del vescovo di Tebe Paolo, noto grazie ad uno dei mosaici che ornavano l'edificio rinvenuto in *odos Ploutarchou*, in cui viene ricordato come responsabile della decorazione dell'intero edificio, ovvero come committente del programma ornamentale[23] (tav. I, fig. 2). Un ruolo analogo è attribuito al vescovo Emiliano da un'iscrizione musiva inserita nella navata centrale della basilica di S. Leonida a Klapsi di Euritania, che ne ricorda la curatela della decorazione pavimentale, eseguita nel secondo quarto del VI secolo grazie anche al contributo attivo di vari membri del clero[24]. Un caso degno di nota è infine quello dell'arcivescovo di età tardo-giustinianea Vetranio, menzionato in un pannello musivo

[19] Grégoire de Nysse, *Lettres*, XXV 11-14.

[20] *Ψηφ [δι γρα]πτῇ ποικ῾λη ται τὴν χρόαν / τόπον ̣κ̣ο̣σμῆσαι ἁγ῾ων ἐπισκόπων / Καρταιρ῾ου χερσ᾽ν προσέταξεν ἀγαθε῾ς / μνήμης Σφυρ῾δων μετα῾χων ἁγ῾ας / ῾οος ὁμο῾ῳ δυνάμι πνευματικῇ* ✠: SEG 42, 1319; cfr. A.H.S. MEGAW, *Byzantine architecture and decoration in Cyprus: metropolitan or provincial?*, in «DOP», 28 (1974), p. 61; I. NICOLAOU, *The transition from Paganism to Christianity as revealed in the mosaic inscriptions from Cyprus*, in *Mosaic: Festschrift for A.H.S. Megaw*, cur. J. Herrin, M. Mullett, C. Otten-Froux, London 2001, pp. 13-14.

[21] *Ἐκωσμήθη κα᾽ ἐτ[ελ]ε̣ι̣[ώθη] / ε῾ ψε῾φοσις τοῦ ἁγ [ου] φοτισ- / [τηρ῾ο]υ ἐπ᾽ τοῦ ὡσι[ωπάτ]ου / [ἀρχιε]π̣ι̣σκό(που) ἡμω̣ν* [. .]. *α-* / [. . . . *κα᾽ Π]έτρου περ῾ωδ-* / [*ευτοῦ κα]᾽ Σεργ῾ου πρεσβ(υτέρου)* / [*κα᾽* . . . . .] *διακόνο(υ), με(νὸς) Δ΄-* / [*ου. τοῦ ἔτους*] *ογ΄ ε῾ν(δικτιῶνος)*: SEG 29, 1589. Cfr. P. DONCEEL-VOUTE, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie*, I, Louvain-la-Neuve 1988, pp. 98-100.

[22] *Ἐπ᾽ τοῦ ὁσιοτάτου ἀρχιεπισκό(που)* / *ἡμῶν Φωτ῾ου κα᾽ Δωροθέου* / *περιοδ(ευτοῦ) κα᾽ Στεφάνου πρεσβ(υτέρου)* / *κα᾽ Ἰακόβου κα᾽ Συμεων῾ου διακό(νων)* / *ἐτελιώθη ἡ ψήφωσις τῆς ἁγ῾ας* / *τοῦ* [*Θε*]*οῦ ἐκκλησ῾ας, μηνὸς* / *Ξανθικοῦ κ΄ τοῦ δρψ΄ ἔτους* / *᾽νδικτιῶνος ἕκτης*: SEG 37, 1415. Cfr P. DONCEEL-VOUTE, *Les pavements* cit., pp. 90-96.

[23] (…) *Παῦλος δὲ πάντων α῾ῖτιος τῶν εὐπρεπ(ῶν)*, / *᾽ερεύς τε κα᾽ θε῾ων λόγων διδάσκαλ(ος)*: ADelt 20, B2, 1965, pp. 254-255; cfr. ASSIMAKOPOULOU-ATZAKA, PARCHARIDOU-ANAGNOSTOU, *Mosaici* cit., pp. 30-31.

[24] *Ἐπ᾽ τοῦ ἁγιωτά(του) ἐπισκ(όπου) ἡμῶν Α῾με*[λ]*ιανοῦ κε πρ(εσβυτέρων) Εὐτυχιανοῦ* / *κε Πολυκάρπου κε Μελ῾ὁσσου τοῦ εὐλαβ(εσ)τ(άτου) ἀναγ(νώστου) κε ο῾κο-* / *νόμου κε πάντ(ος) τοῦ κλήρου ἐγένετο ἡ χαμοκέντησις ινδ. ια᾽*: ASSIMAKOPOULOU-ATZAKA, PARCHARIDOU-ANAGNOSTOU, *Mosaici* cit., p. 32.

della cattedrale di Mitropolis, a Creta[25]. L'edificio, in seguito alla fondazione nel V secolo, viene monumentalizzato intorno alla metà del VI secolo (tav. II, fig. 3). A questo periodo risale il rifacimento dell'area presbiteriale, con la realizzazione di un *synthronon* a sette gradini dotato di peribolo praticabile, e il rinnovamento della navata mediana, con l'inserimento di una *solea* marmorea collegata ad un ambone monumentale a rampe opposte e la stesura di una nuova pavimentazione a mosaico. Questi interventi si articolano verosimilmente in due fasi, la prima seguita dal vescovo Teodoro, menzionato in un'epigrafe musiva lacunosa rinvenuta in posizione privilegiata presso l'ingresso della navata meridionale, e la seconda dal successore Vetranio. L'arcivescovo, menzionato con gli attributi onorifici di *sanctissimus* e *beatissimus*, è infatti ricordato come il rinnovatore dell'opera musiva da un'elegante iscrizione, disposta su due linee nella cornice di un grande clipeo circolare contenente una coppia di pavoni affrontati ad un *kantharos*[26] (tav. II, fig. 4).

Tra le mansioni svolte dal vescovo in quanto responsabile della fabbrica architettonica poteva rientrare anche il personale intervento di mediazione presso la corte imperiale, fenomeno che si afferma con chiarezza non prima del V secolo e che trova particolare diffusione nel corso del secolo successivo. Azioni di questo tipo perseguivano la finalità pratica di ottenere concessioni edilizie, nonché cospicue donazioni per la realizzazione dei cantieri ecclesiastici[27]. Un celebre caso è quello descritto nella *Vita Porphyrii* di Marco Diacono, che ricorda il viaggio nella capitale di Porfirio, vescovo di Gaza dal 395 al 420, per ottenere l'autorizzazione all'edificazione di una basilica sul sito del tempio di Zeus Marnes, tra i più famosi della regione[28]. Dopo una lunga anticamera, il presule riesce ad ottenere il supporto di Giovanni Crisostomo e dell'imperatrice Eudossia, moglie di Arcadio, che intercede presso l'imperatore per la causa di Porfirio. Quest'ultimo fa quindi ritorno a Gaza, dove inizia una sistematica distruzione dei simulacri pagani, non scevra di episodi di violenza verso la popolazione e di sciacallaggio verso le proprietà dei templi. La planimetria dell'edificio di culto destinato a sorgere sulle rovine del *Marneion*, dato alle fiamme

[25] Sulla figura e l'opera di questo vescovo, nonché sulle fasi di monumentalizzazione della cattedrale cretese si rimanda a R. FARIOLI CAMPANATI, *Creta, scavi della basilica scoperta a Gortyna, località Mitropolis, e la committenza episcopale in età giustinianea*, in *Ideologia e cultura artistica tra Adriatico e Mediterraneo orientale* cit., pp. 45-54, con bibliografia, e I. BALDINI, S. COSENTINO, E. LIPPOLIS, G. MARSILI, E. SGARZI, *Gortina, Mitropolis e il suo episcopato nel VII e nell'VIII secolo. Ricerche preliminari*, in «ASAtene», 90, 2012 (2014), pp. 239-308.

[26] *Ἐπ` Βετραν΄ου τοῦ ἁγιωτάτου κα` μακαριωτάτου ἡμῶν / ἀρχιεπισκόπου ἀνεκαιν΄σθη τὸ ἔργον τῆς ψηφώσεως*: AE 2001, 2060. Il nome di Vetranio compare anche su due capitelli imposta ionici relativi al *tribelon* di età giustinianea della chiesa di S. Tito a Gortina, nonché su due capitelli analoghi provenienti da una basilica di Matala, antico porto di Gortina. I dati disponibili permettono dunque di riconoscere in Vetranio un presule gortinio particolarmente attivo nella seconda metà del VI secolo, responsabile del potenziamento monumentale del polo episcopale urbano nonché del rinnovamento del centro portuale situato nell'attuale villaggio di Matala: I. BALDINI, *La basilica di S. Tito a Gortina e gli appunti inediti di Giuseppe Gerola*, in «ASAtene», 87, 2009 (2010), pp. 655-656, con bibliografia.

[27] Cfr. A. AVRAMEA, *Les constructions profanes de l'évêque d'après l'épigraphie et les textes d'Orient*, in *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986), Rome 1989, pp. 829-835; D. FEISSEL, *L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VII siècle*, pp. 801-828; RAPP, *Holy bishops* cit., pp. 220-223.

[28] Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, édd. H. Grégoire, M.-A. Kugener, Paris 1930, 64-85.

per diversi giorni, viene inviata direttamente dall'imperatrice Eudossia, insieme alla promessa di un lotto di 32 colonne in marmo cipollino per il cantiere. Il vescovo provvede quindi alle preghiere inaugurali e all'avvio dello scavo delle fondamenta, realizzate secondo il disegno tracciato sul terreno in base allo *σκάριφος* imperiale dall'architetto Rufino, originario di Antiochia e responsabile della costruzione.

Una situazione analoga si verifica per il celebre cantiere della cosiddetta chiesa della *Neà Theotokos* a Gerusalemme[29]. La *Vita* di S. Saba ricorda infatti il viaggio compiuto nel 531 a Costantinopoli dall'igumeno per volontà dell'arcivescovo di Gerusalemme Pietro e dei vescovi suffraganei della Palestina. Scopo della missione doveva essere la formulazione di diverse richieste al sovrano, tra cui la remissione delle imposte in seguito alle violenti distruzioni provocate dalla rivolta samaritana, la realizzazione di un ospedale per pellegrini, la costruzione di un fortilizio nel deserto a protezione delle fondazioni monastiche dalle incursioni saracene ed infine il supporto imperiale per il completamento del cantiere della chiesa gerosolimitana della *Theotokos*, le cui fondazioni erano state gettate dall'arcivescovo Elia. L'imperatore acconsente generosamente a tutte le richieste formulate, mettendo a disposizione fondi del tesoro pubblico e delle proprietà dei samaritani per la ricostruzione degli edifici danneggiati nella rivolta, ordinando la costruzione di un ospedale di 100 letti con una rendita fissa nel centro di Gerusalemme, assicurando attraverso il *dux Palaestinae* Summo la donazione di mille solidi aurei per la costruzione di una fortezza nel deserto con il presidio costante di una guarnigione. Per quanto riguarda il cantiere della *Neà*, il sovrano non solo stanzia tutti i fondi necessari alla costruzione tramite i *τρακτευταί* della Palestina, ma invia per la costruzione vera e propria Teodoro, ingegnere palatino, da identificarsi probabilmente con uno degli specialisti di costruzioni accreditati a corte[30]. Egli inoltre affida l'autorità ultima sul cantiere all'arcivescovo di Gerusalemme Pietro e la supervisione operativa dei lavori al vescovo di *Bakatha*, Barachos. La partecipazione imperiale per la fondazione del complesso della *Neà Theotokos* è ricordata con dovizia di particolari da Procopio di Cesarea nel V libro del *De Aedificiis*[31], nonché eccezionalmente confermata dall'iscrizione monumentale rinvenuta nel 1977 nelle cisterne voltate sotterranee, probabilmente relativa al rito di fondazione di uno degli edifici pertinenti l'imponente complesso religioso[32].

L'impegno di mediazione sostenuto dal vescovo presso la corte imperiale trova riscontro anche in testimonianze epigrafiche collocabili nell'ambito del VI secolo. A

[29] Cyrille de Scythopolis, *Vie de S. Sabas. Les moines d'Orient III. Les moines de Palestine III/ 2,* ed. A.-J. Festugière, Paris 1962, LXX-LXXIII.

[30] Potrebbe trattarsi dello stesso Teodoro – *γνώμῃ ἐπ᾽ σοφία τῇ καλουμένῃ μηχανικῇ λογίου ἀνδρὸς* – attivo a Dara nel 540 per opere di difesa: Procopii Caesariensis *De Bello Persico*, ed. J. Haury, rev. G. Wirth (Procopi Caesariensis *Opera omnia*, I), Lipsia 1962-1964, II 13, 26. Cfr. D. FEISSEL, *Les édifices de Justinien au témoignance de Procope et de l'épigraphie*, in «AntTard», 8 (2000), pp. 87, 92. Sulla figura dei *μηχανοποιοί* attivi a corte nel VI secolo si rimanda a MARSILI, *La formazione dell'architetto* cit., con bibliografia precedente.

[31] Procopii Caesariensis *De aedificiis*, ed. J. Haury, rev. G. Wirth (Procopi Caesariensis *Opera omnia*, IV), Lipsia 1962-1964, V 6, 1-26.

[32] *Κ(α᾽) τοῦτο τὸ ἔργον ἐφιλοτιμή- / σατο ὁ εὐσεβ(έστατος) ἡμῶν βασι- / λεὺς Φλ(άουιος) Ἰουστινιανὸς προνο΄- / ᾳ κ(α᾽) σπουδ˜ Κωνσταντ΄νου / ὁσιωτά(του) πρεσβ(υτέρου) κ(α᾽) ἡγουμέ(νου) ᾽νδ(ικτιῶνος) ιγ΄* ✠ : SEG 27, 1015; cfr. N. AVIGAD, *Discovering Jerusalem*, Jerusalem 1980, pp. 229-246.

Bosra, in Siria, alcune iscrizioni ricordano i fondi elargiti dall'imperatore per l'edilizia pubblica in seguito alle richieste del metropolita, gestiti da responsabili locali, sia laici che ecclesiastici. Un'ambasciata del metropolita Giovanni ottiene dall'imperatore Giustiniano il finanziamento di una costruzione, curata dai diaconi Palladio e Sabino[33], nonché il restauro dell'acquedotto urbano, cui contribuisce anche l'argentiere Anastasio, della tribù di Mar[34]. A Trebisonda, nella diocesi pontica, edifici pubblici sono rinnovati attraverso elargizioni imperiali ottenute grazie alla cura e lo zelo del vescovo Urano[35], mentre ad Heraclea Lyncestis, in Macedonia, viene concessa la costruzione di una fontana al tempo del vescovo Giovanni (11-19 settembre 561), probabilmente attraverso un finanziamento imperiale[36]. Le testimonianze menzionate permettono di comprendere come il raggio dell'azione evergetica dei vescovi non comprendesse solamente edifici a carattere religioso, ma anche imprese di ambito civile[37].

Nel VI secolo, inoltre, diviene più frequente il fenomeno della cooperazione tra autorità episcopale e funzionari civili per l'apertura di cantieri ecclesiastici. Anche se non sempre esplicitato dalle fonti, è verosimile che lo spazio di questa collaborazione fosse di natura economica e che facesse riferimento ad una compartecipazione alle spese del cantiere. Ad eccezione di casi specifici generalmente segnalati con chiarezza dalle fonti, le autorità municipali o provinciali non partecipano all'azione costruttiva in veste ufficiale, ovvero come rappresentanti del governo centrale, ma rivestono il ruolo di benefattori nell'ambito delle proprie capacità private. Il formulario e il testo delle iscrizioni presenta infatti solitamente il rango di tali personaggi senza alcun riferimento specifico al loro ufficio[38]. È per esempio il caso menzionato da un'epigrafe musiva della basilica B di *Nea Anchialos*, che ricorda la dedica dell'edificio da parte

[33] ✠ *Ἐκ φιλοτιμ΄ας τοῦ εὐσεβ(εστατου) κα᾽ φιλοχ(ρ΄στο)υ με- / τὰ θ(εο)ῦ ἡμῶν δεσπότου Φλ(αου΄ου) Ἰουστινιανοῦ τοῦ α᾽ων΄ου / Αὐγούστου, ἀνυσθε΄σης διὰ Ἰωάννου τοῦ π<αν>αγιωτ(άτου) / κα᾽ μακαριωτ(άτου) ἡμῶν ἀρχιεπισκ(όπου) μητροπολ΄του, / ἐκ θεμελ΄ων ἀνοικοδομήθη κα᾽ ἐκτ(᾽)σ(θη), σπου- / δῇ Παλλαδ΄ου κ(α᾽) Σαβ΄νου διακόνων κα᾽ ἐπιτρόπων / ἐν μη(ν᾽) Μαρτ΄ῳ, χρ(όνοις) γ΄ ᾽νδ(ικτιῶνος) τοῦ ἔτους υλδ΄ τῆς ἐπα[ρχε΄ας]*: IGLSyr 13.1, 9128; cfr. FEISSEL, *Les édifices* cit., p. 99.

[34] ✠ *Ἐκ φιλοτιμ(΄ας) τοῦ δεσπ(ότου) Ἰουστινιαν[οῦ] / παρασχηθ΄ση[ς ἐ]κ πρεσβ΄α(ς) τοῦ ὁσ΄ου / ἀρχιεπισκ(όπου) Ἰωάννου ἀνηνεώθη ὁ ἀγω- / [γ]ὸς δ(ιὰ) Ἀνασταση΄ου τῶν Μαρ[.]ας ἀργυρο[ποιοῦ]* : IGLSyr 13.1, 9134; cfr. FEISSEL, *Les édifices* cit., p. 99.

[35] *Ἐν ὀνόματι τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ / Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν· Αὐτοκράτωρ / Καῖσαρ Φλ(άβιος) Ἰουστινιανὸς Ἀλαμανικὸς / Γοθικὸς Φρανγικὸς Γερμανικὸς Ἀν- / τικὸς Ἀλανικὸς Οὐανδαλικὸς Ἀφρικὸς / εὐσεβὴς εὐτυχὴς ἔνδοξος νικητὴς / τροπεοῦχος ἀεισέβαστος Αὔγουστος / ἀνενέωσεν φιλοτιμ΄ᾳ τὰ δημόσια / κτ΄ματα τῆς πόλεως σπουδῇ κα᾽ / ἐπιμελ΄ᾳ Οὐραν΄ου τοῦ θεοφιλεστ(άτου) / ἐπισκόπου· ᾽νδ(ικτιῶνος) <ι΄> ἔτους υπγ΄*: SEG 42, 1158; cfr. FEISSEL, *Les édifices* cit., p. 94.

[36] ✠ *Βασιλεύοντ(ος) τοῦ εὐσεβ(εστάτου) ἡμῶ[ν δεσπότου Φλαβ΄ου] / Ἰουστινιανοῦ τὸ λ✠ε΄ κα᾽ ἐπ᾽ τῶν χρόνων Ἰωάννου (…) τοῦ ἁγιωτάτου κα᾽ μακαριωτάτου ἐπι[σκόπο]υ παρεσχέθη τὸ ὑδ- / [ρε῾ο]ν τῇ πόλει μηνε᾽ Σεπτεμβρ΄ῳ [— —η κα]᾽ δεκάτῃ ᾽νδικτιόνι δεκάτῃ*: IG X, 2.2, 149; cfr. FEISSEL, *Les édifices* cit., p. 93.

[37] Proseguendo un orientamento già affermato intorno alla metà del V secolo, questo tipo di attività promossa dall'autorità episcopale a favore delle realtà urbane nella loro integrità si consolida notevolmente durante il VI secolo, fino ad essere codificato sotto il profilo normativo. In età giustinianea vengono infatti emanati alcuni provvedimenti relativi al *decor urbis*, secondo i quali l'autorità episcopale insieme ai *principales* municipali doveva sovrintendere sia al controllo e al restauro degli edifici di culto che alla cura delle opere pubbliche. Si vedano, ad esempio, *CJ* I 4, 26; X 30, 4; *Novellae* 128, 6; 131, 7. Per l'esplicita affermazione del ruolo pubblico e civile del vescovo all'interno delle singole municipalità in questo periodo cfr. RAPP, *Holy bishops* cit., pp. 222-223.

[38] Per l'area siro-palestinese si vedano le riflessioni in DI SEGNI, *The involvement* cit., p. 313.

del vescovo Epifanio con l'ausilio di un *ἐπαρχικός* ed *ἔκδικος*, epiteti riferiti rispettivamente ad un funzionario appartenente all'ufficio del prefetto del pretorio d'Illirico e ad una magistratura municipale[39]. Un caso analogo è quello della basilica di S. Tecla a Kafar Kama, nella bassa Galilea, dove il vescovo Eufrasio e lo *στρατηλάτης* Teodoro vengono ricordati come finanziatori del completamento e della pavimentazione dell'edificio di culto[40]. In termini più espliciti si pone inoltre l'iscrizione rinvenuta nella cappella settentrionale di un edificio di culto del piccolo villaggio di Shivta, nel Negev, che ricorda la condivisione della responsabilità e della cura (*ἐπιμελείᾳ*) della realizzazione del complesso da parte del *vicarius* Giovanni e del presbitero Giovanni al tempo dell'arcivescovo Tommaso (inizi del VII secolo)[41]. Il ruolo attivo svolto dal vicario nel corso del cantiere, verosimilmente come supervisore e benefattore, è confermato dalla presenza di sepolture relative alla famiglia del funzionario nel complesso religioso, privilegio raramente riservato a membri esterni al clero[42].

I MEMBRI DEL CLERO

Il cantiere ecclesiastico si avvaleva spesso del contributo di membri del clero locale. Questi ultimi solitamente non partecipavano alle scelte costruttive e non avevano dunque potere decisionale circa l'impostazione e l'evoluzione dell'opera edilizia, ma potevano ricoprire ruoli operativi di vario livello. Poteva trattarsi di meri esecutori del volere episcopale, come nel caso del presbitero di Taso, inviato a Costantinopoli dalla propria comunità per l'acquisto di lastre in marmo proconnesio intorno alla seconda metà del IV secolo[43]. In diversi casi, invece, potevano sostituire i vertici ecclesiastici nell'importante ruolo di supervisione dei lavori edilizi, come accade al giovane diacono Cirillo, nominato *praepositus construendi* della basilica di Arles durante l'episcopato di S. Ilario (prima metà del V secolo), incaricato del controllo della fabbrica, nonché della direzione dei lavori per la messa in opera delle *crustae*

[39] ✠ *Βουλήσι θ(εο)ῦ Ἐπιφάν[ιος ὁ ἁγιώτ(ατος)] / ἀρχ(ιερεὺς) εὑράμενος τὰ σ[---] / ἔκτισεν τῇ Θηβα΄ων [---] / ἐσχηκὼς ὑπουργὸν Σ[---] / τὸν θαυμ(ασιώτατον) ἐπαρχικὸν κα᾽ ἔκ[δικον]*: SEG 37, 500; cfr. A. AVRAMEA, D. FEISSEL, *Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. IV. Inscriptions de Thessalie (à l'exception des Météores)*, in «T&HMByz», 10 (1987), pp. 362-363.

[40] *Ὑπὲρ σωτηρίας τοῦ ἁγιωτάτου Εὐφρασίου ἐπισκ(όπου) κα᾽ τοῦ ἐνδοξ(οτάτου) στρατηλάτου Θεοδόρου ἐτελιόθη κα᾽ ἐψηφόθη ἡ ἁγία Θέκλα χρ(όνοις) ἰνδ(ικτιῶνος) ιε΄ κα᾽ Παμφίλου ἀρχιδιακ(όνου). Κ(ύρι)ε Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστ)έ, δέξε τὴν προσφορὰν Ἀριανοῦ διακ(όνου)*: A. SARISAALO, H. PALMA, *A Byzantine church at Kafr Kama*, Helsinki 1964, pp. 11-14. Il termine *στρατηλάτης* è probabilmente da riferire ad un *magister militum* onorario, e non al *dux Palaestinae* come ipotizzato dagli editori dell'iscrizione: L. DI SEGNI, *The involvement of local, municipal and provincial authorities in urban building in Late Antique Palestine and Arabia*, in *The Roman and Byzantine Near East. Some recent archaeological research*, 1, cur. J.H. Humphrey, Ann Arbor 1995, pp. 313-314.

[41] ✠ *Ἐπ᾽ τοῦ ἁγιω[τάτου ἐ]πισκόπου Θῶμα ἐγέν[ετ]ο τοῦ[το] τὸ ἔργον ἐπιμελε΄ᾳ / Ἰωάνν(ου) πρεσ[βυτέρου] τοῦ λαμπρ(οτάτου) Ἰωάννου βικαρ(΄ου) μ(ηνὶ) Δ<α>εσ΄ου ἰνδ(ικτιῶνος) ι΄*: SEG 31, 1444.

[42] A. NEGEV, *The Greek inscriptions from the Negev*, Jerusalem 1981, pp. 52, 55; DI SEGNI, *The involvement* cit., pp. 316-317.

[43] L'episodio si inserisce all'interno dell'invettiva di Gregorio Nazianzeno contro Massimo il Cinico: (...) *πρεσβύτερον ἐκ Θάσου τιν' ἥκοντ' ἐνθάδε χρυσὸν φέροντα τῆς ἐκε῾σ' ἐκκλησίας, ἐφ' ᾧ πρίασθαι Προικονησίας πλάκας, τοῦτον περισήνας κα᾽ λαβὼν συμπράκτορα πολλα῾ς τε δήσας ἐλπίσιν τὸν ἄθλιον (…) τὸν χρυσὸν ε῾χεν ε῾ς ἅπανθ' ὑπηρέτην, πιστὸν συνεργόν, γνήσιον συνέμπορον*: Gregorio di Nazianzo, *Autobiografia*, ed. F. Trisoglio, Brescia 2005, pp. 875-877.

marmoree[44]. Un osservatorio privilegiato per questo fenomeno è costituito dall'edilizia ecclesiastica dell'area giordana e siro-palestinese, di eccezionale importanza da un punto di vista documentario per la ricchezza degli apparati musivi, che spesso si corredano di iscrizioni chiaramente collocabili sotto un profilo cronologico. I dati offerti dalla lettura delle epigrafi dedicatorie permettono di delineare la significativa articolazione della gerarchia ecclesiastica coinvolta fattivamente nel cantiere edilizio, nonché gli specifici ambiti di azione in cui i singoli membri del clero potevano essere coinvolti su indicazione dell'autorità religiosa. A Dibsi Farj, sulla riva destra dell'Eufrate, nelle vicinanze di Aleppo, la chiesa martiriale extra-urbana viene portata a termine grazie allo zelo del presbitero Giacomo e del periodeuta Paolo nel 429, come ricorda l'iscrizione dedicatoria inserita nel pannello musivo collocato al centro del nartece[45]. A Brâd, in Siria, la decorazione della cappella martiriale annessa alla basilica di Giuliano viene eseguita sotto la sorveglianza (*ἐπιστασία*) del diacono Barlaas, probabilmente incaricato della direzione dei lavori intorno alla metà del V secolo[46]. Nella regione del Monte Nebo, ed in particolare nella chiesa dei Ss. Lot e Procopio sull'acropoli del villaggio meridionale, una lunga iscrizione musiva collocata di fronte all'ingresso del santuario ricorda l'edificazione e il completamento della fabbrica edilizia grazie allo zelo del presbitero e guardiano Barichas, opera riconducibile al 542/557/572 in base ai possibili scioglimenti della datazione su base indizionale[47].

Nella stessa area, la cappella annessa alla chiesa di Amos e Kasiseus viene realizzata sotto il presbitero Giovanni, grazie all'impegno del diacono Silvano[48]. A Jaber, a sud di Bosra, il mosaico della navata centrale di un edificio di culto viene portato a termine sotto la supervisione e grazie allo zelo (*ἐκ σπουδῆς*) del presbitero Elia, dell'arcidiacono Anniano e dell'economo Giovanni nel 531[49]. Un contesto particolarmente ricco di testimonianze è quello di Gerasa, alla cui precoce cristianizzazione corrisponde la radicale trasformazione degli assetti urbani attraverso l'edificazione, tra la fine del IV e la fine del VI secolo, di numerosi complessi

[44] (…) *sancti Cyrilli* (…) *qui basilicis praepositus construendis, dum marmorum crustas et theatri proscenia celsa deponeret* (…): Honorati Massiliensis *De Vita S. Hilarii Arelatensis*, ed. S.J. Cavallin, (*Vitae sanctorum Honorati et Hilarii episcoporum arelatensium*), Lund 1952, XX 13-14.

[45] *Ἐτελιώθη τὸ ἔργον τοῦ / ἁγίου μαρτυρίου σπου- / δῇ Ἰακόβου πρεσβ(υτέρου) κα᾽ Π- / αύλου περιοδ(ευτοῦ) ἐν μην᾽ / Ξαντικῷ τοῦ ΜΨ ἔτους / Κύρ(ιε) ἀθ(άνατος) εὐλ[ό]γεσαν / τοὺς ψ[η]φ[ο]θέτος Ἀμην*: DONCEEL-VOÛTE, *Les pavements* cit., p. 78.

[46] *Ἐπεστα- / σίᾳ Βάρλα- / α διακόνου*: DONCEEL-VOÛTE, *Les pavements* cit., pp. 42-43.

[47] *Ἐπ᾽ τοῦ ἁγιω(τάτου) κ(α᾽) ὡσιω(τάτου) Ἰωάννου ε᾽πισκ(όπου) ἐκτήσθη κ(α᾽) ἐτελιώθη ὡ ἅγιος τώπως σου διὰ / Βαριχᾶ πρεσβυτήρου κ(α᾽) παραμοναρ᾽ου αὐτοῦ ἐν μην᾽ Νοεμβρ᾽ῳ χρόνον ἕκτη<ς> ᾽νδ(ικτιῶνος)* (…): SEG 8, 336. Cfr. L. DI SEGNI, *The Greek inscriptions*, in *Mount Nebo. New archaeological excavations 1967-1997*, cur. M. Piccirillo, E. Alliata, Jerusalem 1998, p. 443.

[48] *Ἐν ὑγ᾽ᾳ / ἐπ᾽ τοῦ εὐ- / λαβ(εστάτου) Ἰωάνου / πρεσβ(ύτερου) σπου- / δῇ τοῦ εὐλ- / αβ(εστάτου) Σιλανοῦ / διακ(όνου)*: SEG 38, 1595. Cfr. DI SEGNI, *The Greek inscriptions* cit., p. 446. Il presbitero Giovanni è menzionato anche in una seconda iscrizione musiva, realizzata presso il limite orientale del tappeto centrale della cappella: ivi, p. 447.

[49] *Ἐπ᾽ τοῦ θεωφιλεστάτ(ου) κ(α᾽) ὡσιωτά- / του Ἀγαπ᾽ου ἐπισκ(όπου) ἐψηφώθη τὼ / μέσαυλον τ[ῆ]ς ἁγ᾽(ας) ἐκλησ᾽ας / ἐκ σπου<δ>ῆς Ἠλ[᾽α] πρεσβ(υτέρου) κ(α᾽) ᾽Αννι- / ἀνου ἀρχιδιακό(νου) κ(α᾽) Ἰωάννου ο᾽κονόμου / μη(νὸς) Ἰανουαρ᾽ου πρότῃ χρό(νοις) θ᾽ ᾽νδ(ικτιῶνος) ἔτους / υκε τῆς ἐπαρχ᾽(ας) ἐξ ᾽δ᾽ων αὐτῆς*: *Inscriptions grecques et latines de la Syrie, XXI. Inscriptions de la Jordanie, 5: La Jordanie du Nord-Est*, fasc. 1, num. 2, cur. N. Bader, Beirut 2009; cfr. M. PICCIRILLO, *Chiese e mosaici della Giordania settentrionale*, Jerusalem 1981, pp. 50-51.

religiosi[50] (tav. III, fig. 5). Un vescovo particolarmente attivo in età giustinianea fu Paolo, al cui impegno alcuni documenti epigrafici riconducono l'erezione di almeno quattro luoghi di culto. In uno di essi, la basilica di Procopio, un elaborato pannello musivo inserito nella navata centrale ricorda il completamento dell'edifico martiriale avvenuto nel 526 sotto la supervisione dell'*epistetos* Procopio e grazie al finanziamento del vescovo stesso e del diacono e paramonario Saola[51]. Alla committenza del medesimo presule si deve la realizzazione dell'ingente complesso cultuale costituito dalle basiliche di S. Giovanni, S. Giorgio e Ss. Cosma e Damiano, anch'esse riccamente decorate e generosamente finanziate sia da membri del clero che da laici[52]. Infine, a Rihab, piccolo villaggio sulla strada di collegamento tra Gerasa e Bosra, risale agli ultimi anni del VI secolo (594) l'edificazione della chiesa di S. Basilio, destinata ad ospitare le reliquie del martire eponimo scitopolitano[53]. L'iscrizione musiva collocata nella navata centrale ricorda la committenza da parte del vescovo Polieucto e la curatela dei lavori (*ἐξ ἐπιμελείας*) da parte della diaconessa Zoe, e di altri cinque personaggi semplicemente nominati, forse familiari della donna, dal momento che l'opera viene dedicata per il riposo dei "loro genitori"[54]. Nello stesso contesto nel primo trentennio del VII secolo i lavori all'interno della basilica dedicata al profeta Isaia sono portati a compimento sotto la supervisione del presbitero Sammasaio e di suo figlio Giorgio[55], mentre la basilica di S. Pietro, pressoché coeva, viene compiuta grazie allo zelo e alle fatiche (*ἐκ σπουδῆς κα᾽ καμάτων*) del lettore Giorgio[56].

La documentazione esaminata consente di comprendere l'ampio spettro di mansioni che potevano essere affidate a diversi membri del clero in occasione del cantiere edilizio. Oltre allo svolgimento di semplici commissioni, legate ad esigenze

[50] C.H. KRAELING, *Gerasa, city of the Decapolis*, New Haven 1938; *Jerash archaeological project, 1. 1981-1983*, cur. F. Zayadine, Amman 1986; *Jerash archaeological project, 2. 1984 - 1988*, Paris 1989; J. SEIGNE, *Jérash romaine et byzantine. Développement urbain d'une ville provinciale orientale*, in *Studies in the history and archaeology of Jordan, 4*, cur. A. Hadidi, Amman 1992, pp. 331-341; B. BRENK, *The end of the Roman Temple and the end of the Cathedral Church of Jerash*, in *Ideologia e cultura artistica tra Adriatico e Mediterraneo orientale* cit., pp. 173-185, con bibliografia.

[51] *✠ Ἐπ᾽ Παύλου τοῦ θεο[φιλε]στάτο[υ κ]α᾽ ὁσιοτά[του] / ἐπισκότου ἐπληρώθ[η] τ̣ὸ ἅγιον [μα]ρτύριον ἀ[π]ὸ / εὐλογιῶν αὐτοῦ κα[᾽] Σαώλα εὐλ[αβεσ]τ(άτου) διακόνου / κα᾽ παραμον(αρ΄ου) ἐπιστοτ̣ο̣ς Προκοπ΄ο[υ τ]οῦ καθοσ(ιωμένου) / τῷ θπφ΄ ἔτει Ὑπερβερετα΄ου, χρόν(ων) [ε΄(?) ᾽]νδ[ι]κ̣(τιῶνος) ✠*: KRAELING, *Gerasa* cit., p. 478, numm. 304; 260-262; 338-340; PICCIRILLO, *Chiese e mosaici* cit., p. 38.

[52] KRAELING, *Gerasa* cit., pp. 241-246; PICCIRILLO, *Chiese e mosaici* cit., pp. 37-41.

[53] PICCIRILLO, *Chiese e mosaici* cit., pp. 70-72.

[54] *Προνοίᾳ θ(εο)ῦ ἐθεμ[ελιώ]θη κ(α᾽) ἐτελιώθη ὁ ναὸς τοῦ ἐνδοξ(οτάτου) / μάρτυρ[(ος) το]ῦ ἁγ(ίου) Βασιλ[ίου ἐπ]᾽ τοῦ ἁγιωτ(άτου) κ(α᾽) ὁσιωτ(άτου) Πολυεύκτ[ου ἀ]ρχι- / επισκό(που) [ἐξ ἐπμ]ελ(είας) Ζώης διακο(νίσσης) κ(α᾽) Στεφάνου κ(α᾽) Γεωργίου κ(α᾽) Βάσσ[ου κ(α᾽)] Θεοδώ- / ρου κ(α᾽) Βαδ[αγίου ὑπὲρ] ἀναπαύσ(εως) Προκοπίου κ(α᾽) γ(ο)νέων. Ἐγράφ(η) τοῦ ἔτ(ους) υπθ΄ χρό(νοις) ιβ΄ ᾽ν(δικτιῶνος)*: PICCIRILLO, *Chiese e mosaici* cit., pp. 71-72.

[55] *✠ Ἐπ᾽ τοῦ ἁγιω(τάτου) Θεοδώρου ἡμῶν μητρ[οπολίτ(ου) (κα᾽) ἀρχιεπισκ(όπου)] ἐψηφ(ώθη) οὗτος / ὁ ναὸς τοῦ ἁγίου προφήτου Ἡσα᾽ου ἐκ κα[μάτων κα᾽ σπου]δῆς / Σαμμασαίου θεοφ(ιλεστάτου) πρ(εσβυτέρου) (κα᾽) Γεωργίου αὐτ[οῦ υ΄οῦ κα]᾽ Ἰωάννου / Μακαρ(ίου) ὑπὲρ μνείας (κα᾽) ἀναπαύσε(ω)ς τῶ[ν γονέων κα᾽ διαφεροντ]ων ἐν μην᾽ / Δύστρῳ χρ(όνοις) ὀγδόης ᾽νδ(ικτιῶνος) τοῦ [...ἔτους τῆ]ς ἐπαρχίας*: PICCIRILLO, *Chiese e mosaici* cit., pp. 74-75.

[56] *Ἐπ᾽ τοῦ ἁγιωτάτου κα᾽ μακαριωτάτου Πολυεύκτου ἀρχιεπισκόπου / κα᾽ μητροπολ΄του ἐψηφώθη κα᾽ ἐτελιώθη ὁ ναὸς οὗτος τοῦ ἁγ΄ου / ἀποστόλου Πέτρου ἐκ σπουδῆς κα᾽ καμάτων Γεωργ΄ου Μαρτυρ΄ου εὐλ(αβεστάτου) / ἀναγνώστου ἐν μην᾽ Λόῳ χρόνων ἑνδεκάτης ᾽νδι(κτιῶνος) τοῦ ἔτους φιη΄ τῆς ἐπαρχ΄ας*: SEG 30, 1713. Cfr. PICCIRILLO, *Chiese e mosaici* cit., pp. 80-82.

contingenti, come il rifornimento di materiali da costruzione, essi potevano svolgere molteplici compiti di responsabilità. La riflessione sui modelli epigrafici consente in diversi casi di precisare il ruolo dei membri del clero non appena come esecutori, ma come veri e propri coordinatori del cantiere, incaricati di calendarizzare i lavori, gestire le maestranze, curare i pagamenti, sotto la responsabilità ultima dell'autorità ecclesiastica. I testi epigrafici analizzati utilizzano infatti un formulario ricorrente per segnalare l'intervento degli ecclesiastici nella pianificazione o nel finanziamento del cantiere, identificando l'attività di supervisione, curatela e gestione dei lavori attraverso l'uso delle locuzioni *ἐξ ἐπιμελείας*, *ἐκ οπουδῆς* o delle preposizioni *διά* ed *ἐπί*, quest'ultima talvolta utilizzata con significato temporale per introdurre il nome del vescovo con carattere eponimo. La frequenza con cui questi personaggi compaiono nelle fonti, soprattutto epigrafiche, di questo periodo potrebbe indurre ad ipotizzare tendenze autonomistiche da parte dei membri afferenti al basso clero, secondo un fenomeno ben noto sia in Occidente che in Oriente e chiaramente regolato dalla fine del V secolo. Appartengono infatti a questo periodo la nota epistola di papa Gelasio I, contenente precise disposizioni canoniche circa il diritto di fondazione di edifici sacri, riconosciuto unicamente alla sede apostolica[57], nonché la novella 67 del *Codex Iustinianeus*, indirizzata al patriarca di Costantinopoli, in base alla quale veniva proibita la fondazione di oratori senza il consenso del vescovo del luogo[58]. Nei testi analizzati, la costante menzione del nome del metropolita sul soglio episcopale al tempo della realizzazione dei manufatti, generalmente introdotto nel formulario epigrafico dalla preposizione *ἐπί* o da locuzioni di significato temporale, consente di escludere episodi di questo genere, sottolineando la soggezione dei membri del clero e della loro attività all'autorità ecclesiastica di competenza.

CONCLUSIONI

Cyril Mango, nella sua fondamentale opera sull'architettura bizantina, identificava tre possibili approcci nello studio dell'edilizia ecclesiastica di età tardoantica: tipologico, liturgico e storico[59]. Solo nell'ottica proposta dall'ultimo di essi, la riflessione sul fenomeno edilizio, preso in esame nel suo complesso, può approdare a conclusioni circa il contesto sociale in cui i singoli edifici si inseriscono, al di là delle caratteristiche architettoniche ed iconografiche degli stessi, offrendo un indicatore circa la vitalità e il benessere delle comunità ad essi pertinenti. Sotto il profilo della committenza, la riflessione sui processi costruttivi offre un osservatorio privilegiato per l'identificazione delle *élites* emergenti in ambito sociale, in grado di incidere sul tessuto urbano preesistente e di veicolare le risorse necessarie alla realizzazione dell'opera edilizia. A partire dalla metà del IV secolo l'autorità episcopale incarna pienamente questo modello, ponendosi come uno dei principali attori per la riformulazione in chiave cristiana del panorama monumentale delle città tardoantiche. Da un punto di vista finanziario, i vescovi, spesso provenienti dall'aristocrazia locale e dunque ben inseriti nelle gerarchie sociali, potevano predisporre di risorse autonome, desunte dal

[57] *Ad episcopos Lucaniae, Bruttiorum et Siciliae, Ep.* 9, decreto XXV (A. THIEL, *Epistolae romanorum pontificum*, Braunsberg 1867 [Hidelsheim-New York 1974], p. 367).

[58] *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, cur. R. Schoell, G. Kroll, rist. Hildesheim 1993, pp. 344-347.

[59] C. MANGO, *Byzantine architecture*, New York 1976, pp. 9-11.

patrimonio personale o dalle casse della Chiesa locale[60]. In casi di particolare necessità, poteva verificarsi la concessione di sovvenzioni imperiali per l'apertura e il sostentamento dei cantieri, previa specifica richiesta dell'autorità religiosa competente. Laddove le fonti epigrafiche menzionano il metropolita o gli alti membri della gerarchia ecclesiastica diocesana, come il periodeuta o l'arcidiacono, nel ruolo di responsabili della fabbrica edilizia, è verosimile ipotizzare che la fonte dei fondi messi a disposizione fossero le casse episcopali. Al contrario, quando la responsabilità dei lavori o la supervisione del cantiere viene esplicitamente messa in relazione con membri del basso clero è possibile che il finanziamento dell'opera fosse garantito dalle casse della chiesa locale, incrementate dalle offerte dei fedeli. La comunità poteva partecipare alla sovvenzione del cantiere ecclesiastico sia attraverso contributi economici, più o meno consistenti, che attraverso l'offerta della propria manodopera durante i lavori veri e propri[61].

L'autorità ecclesiastica, con responsabilità esecutiva sui processi edilizi, doveva sfruttare i fondi disponibili per l'approvvigionamento delle materie prime, dei materiali da costruzione, degli arredi e degli apparati decorativi, nonché per l'ingaggio della manodopera primaria e delle maestranze specializzate. Talvolta, parte di queste risorse potevano essere investite anche all'esterno della comunità locale, nel caso di acquisto di materiali d'importazione e di reclutamento di artisti itineranti specializzati in specifici ambiti produttivi, garantendo una significativa circolazione del capitale a livello sia urbano che extra-urbano.

Nel cantiere edilizio, quindi, potevano entrare in gioco sia spinte centripete, giacché le spese sostenute dai committenti avevano un ritorno in termini di immagine e prestigio sociale, sia spinte centrifughe, poiché una parte delle risorse investite aveva una ricaduta sia nel contesto locale che sul mercato esterno[62]. Nell'ambito della società tardoantica l'apertura di un cantiere edilizio poteva quindi rivelarsi una risorsa multilaterale, in primo luogo per l'autorità ecclesiastica, che trovava in esso un'occasione privilegiata di manifestazione della propria missione evangelizzatrice

[60] C. SOTINEL, *Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité*, in *L'évêque dans la cité* cit., pp. 104-126; LIZZI TESTA, *I vescovi* cit., pp. 84-85; LIZZI TESTA, *Privilegi economici e definizione di status: il caso del vescovo tardoantico*, in «RAL», s. IX, 11 (2000), pp. 55-103.

[61] Il fenomeno si rivela di notevole interesse e merita una riflessione autonoma. A titolo esemplificativo è possibile menzionare alcuni documenti epigrafici provenienti da Brâd, nella regione del Belus, in Siria settentrionale, distribuiti su un arco cronologico compreso tra il IV e il VI secolo. Essi ricordano in maniera specifica gli artigiani coinvolti nella realizzazione di porzioni di edifici o di singoli manufatti: in diversi casi le iscrizioni, incise principalmente su architravi o chiavi di volta, si distinguono per la citazione dei costruttori nel ruolo peculiare di donatori. La loro partecipazione al cantiere doveva esplicitarsi quindi non solo come una contribuzione economica per lo svolgimento dei lavori, finalizzata alla memoria e alla preghiera per i protagonisti dell'opera, ma anche come la reale offerta della propria attività al servizio della fabbrica ecclesiastica: H.C. BUTLER, *Early Churches in Syria: Fourth to Seventh Centuries, Part One: History*, Princeton 1929, pp. 254-257; J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie: essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du III siècle à la conquête musulmane*, Paris 1947, pp. 257-261. Cfr. G. TATE, *Les métiers dans les villages de la Syrie du Nord*, in «Ktema», 16 (1991), pp. 73-78; M. DONDERER, *Die Architekten der späten römischen Republik und der Kaiserzeit. Epigraphische Zeugnisse*, Erlangen 1996, A 46-48; S. CUOMO, *Technology and culture in Greek and Roman antiquity*, New York 2007, pp. 142-143.

[62] Cfr. W. BOWDEN, *A new urban élite? Church builders and church building in Late-Antique Epirus*, in *Recent research in Late-Antique urbanism*, cur. L. Lavan, Portsmouth 2001, pp. 61-64.

nonché di accrescimento del proprio *status*, ed in secondo luogo per la comunità urbana, che poteva usufruire di un effettivo coinvolgimento professionale nei vari settori del cantiere. L'edificazione di un luogo di culto, nei termini descritti, si configurava dunque non soltanto come una tappa fondamentale nel processo di cristianizzazione di un territorio, ma come un'esperienza di ampio orizzonte sociale, economico e culturale.

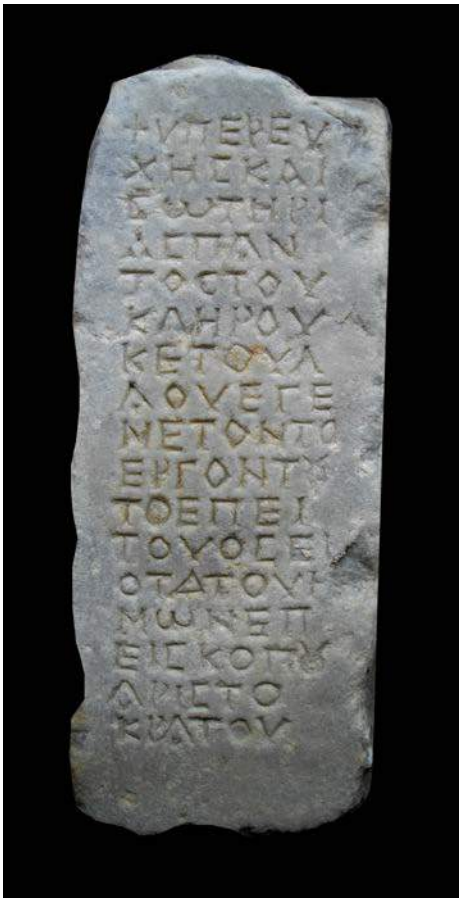

Fig. 1 – Kos, *Kastro* di Nerantzia, pilastrino marmoreo iscritto con la dedica del vescovo *Aristokratos* (da COSENTINO, *Episcopato e società a Kos* cit.).

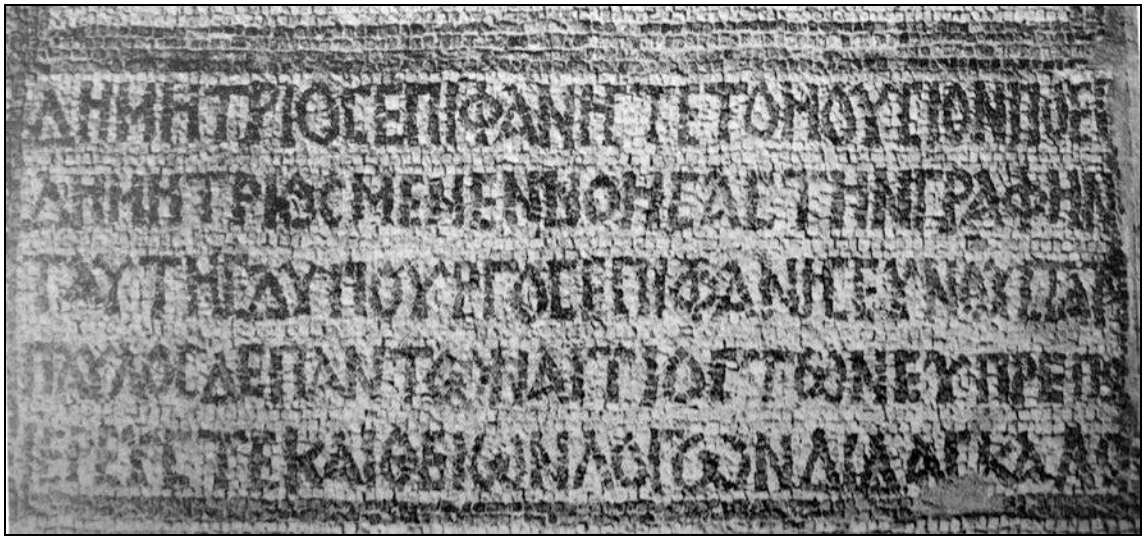

Fig. 2 – Tebe, *odos Ploutarchou* 6, iscrizione dedicatoria del vescovo Paolo (da ASSIMAKOPOULOU-ATZAKA, PARCHARIDOU-ANAGNOSTOU, *Mosaici* cit.).

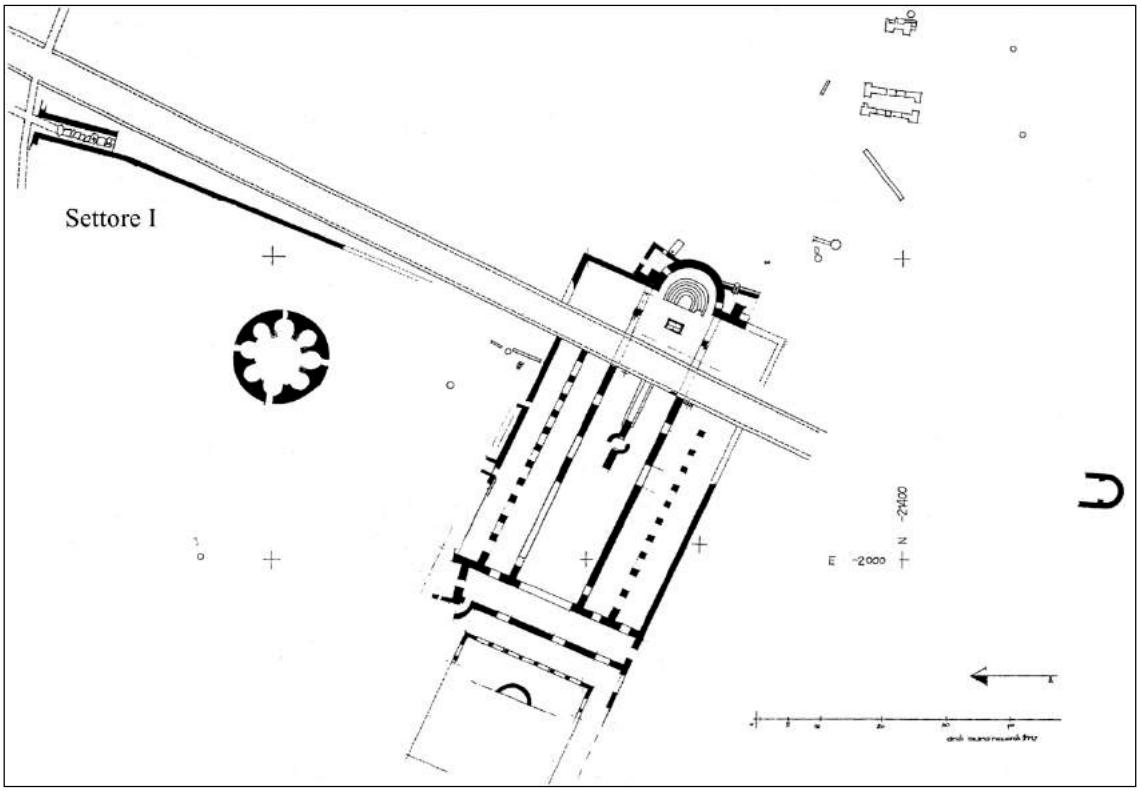

Fig. 3 – Gortina, Cattedrale di Mitropolis, planimetria dell'edificio di culto con annesso battistero (da BALDINI, COSENTINO, LIPPOLIS, MARSILI, SGARZI, *Gortina, Mitropolis* cit.).

Fig. 4 – Gortina, Cattedrale di Mitropolis, epigrafe musiva del vescovo Vetranio (da A. DI VITA, *Gortina di Creta: quindici secoli di vita urbana*, Roma 2010).

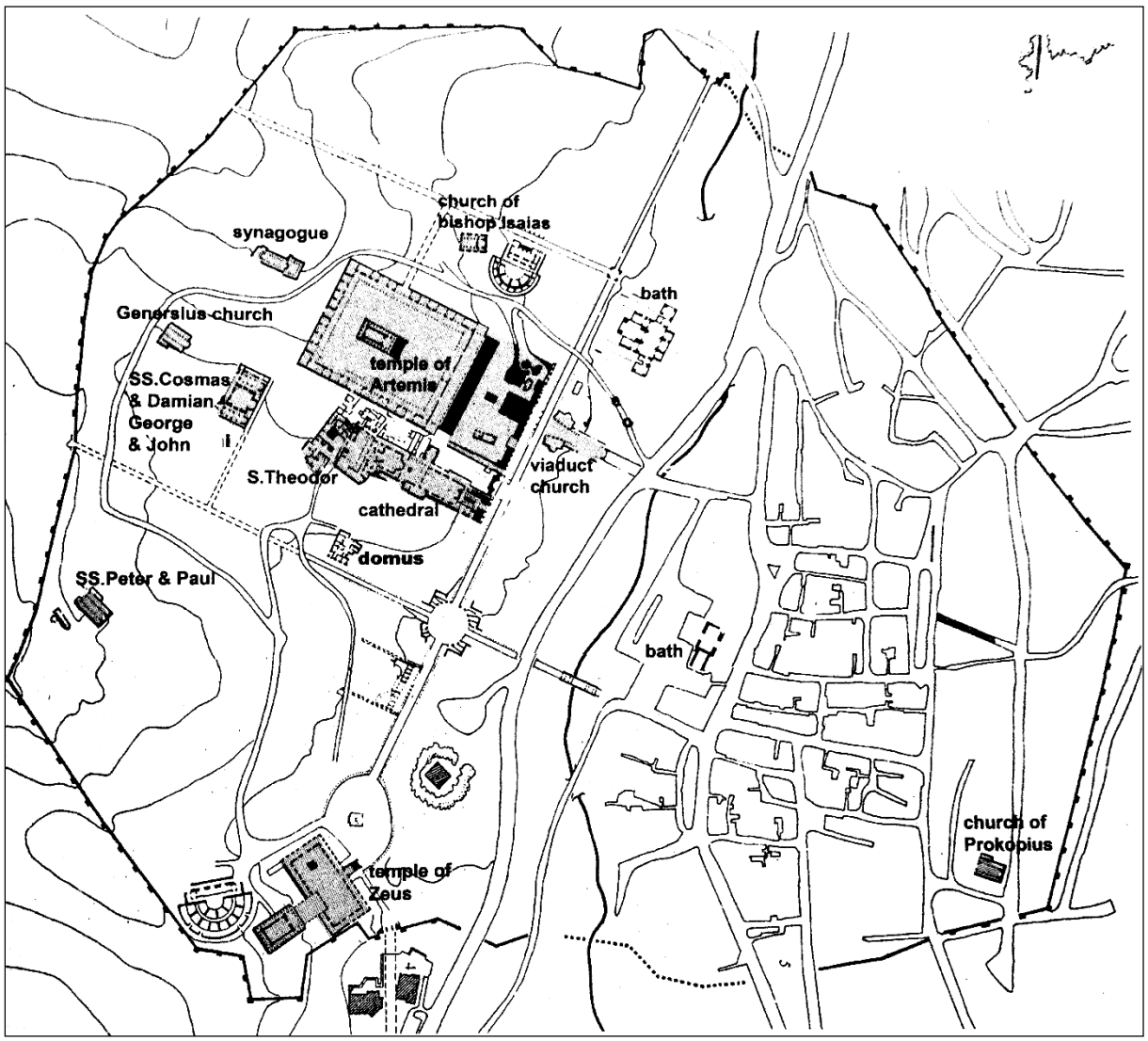

Fig. 5 – Gerasa, topografia della città tardoantica (da BRENK, *The end of the Roman Temple* cit.).

A Nation among other Nations: The Political Theology of the Conversion of Georgia

NIKOLOZ ALEKSIDZE
Pembroke College, University of Oxford
aleksidze@gmail.com

ABSTRACT
The two medieval Caucasian cultures, Armenian and Georgian, experienced Christianization both as a single event in history and as a long history of the formation of national identity. The Georgian vision of the conversion is elaborated in several early medieval narratives and principally in the short narrative known as the *Conversion of Kartli* (Georgia). Here conversion is perceived not only as a story of Georgia becoming Christian, but also as a process of the formation of Georgia as a body politic and of its acquiring a place in the universal history and a specific political function within the Christian oecumene. The symbolic imagery forged in Late Antiquity has been consistently replicated in later Georgian identity discourses, particularly in the rhetoric of the nineteenth century national movement.

KEYWORDS
Conversion/Georgia/St Nino

The title of the present essay is a line from a poem by Prince Grigol Orbeliani (1804-1883), a nineteenth century Georgian Romantic poet. In a few sentimental verses the retired general of the Russian Imperial army addressed in mournful words the fresco of Tamar, Georgia's great twelfth-century Queen, beseeching the Saint to intercede with Christ, so that *her Iveria [Georgia] may raise strong from the dead and stand as a nation among other nations*. Orbeliani's prayer expressed the fundamental grievance of the Georgian Romantic movement – nostalgia towards the lost statehood in the situation of Russian colonialism and a desperate hope that the kingdom will one day be restored.

Only a few years later, in 1888, sharing a similar dream of restored nationhood, Ilia Chavchavadze (1837-1907), the "father" of the Georgian national movement, wrote on the occasion of the feast of St Nino, Georgia's fourth century converter to Christianity: "*Christianity, apart from Christ's teaching, implied among us the entire Georgian land. Even today, in the South Caucasus, 'Georgian' and 'Christian' are synonymous. Instead of 'becoming Christian' one may often hear that someone 'became Georgian'... Georgians have added this new Faith, the new Covenant, to the old one – to the fatherland and nationhood... The spread and establishment of Christianity is by itself a great achievment, but Christianity has also tied us together and has strengened us as if by mortar... This doubled, this engranded labour has been handed over to us by our Illuminator Saint Nino. This is exactly why this day is to be glorifed, when our Church commemorates with glory this virgin and the equal to the apostles... This apostle has brought us the teaching that subsequently adopted our Fatherland, our nationhood, and has nurtured them down to our days*"[1]. These lines were written in the circumstances where St Nino (Nina in Russian rendering) has become an extremely

[1] See http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/ilia/ninooba.htm#sthash.nxyTr1SZ.dpuf (31.12.15). Originally published in *Iveria* 9 (13 January, 1888).

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 227-243 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

favoured saint in the Russian Church and has been adopted in the Russian imperial discourse as a symbol of the Georgian colonial subaltern. Conversely, Chavchavadze expresses the urgency to redefine the place of St Nino and her evangelism in Georgia's cultural memory, to assign her a new national dimension, wherein her mission would become deeply intervowen into the texture of nationhood. Thus, the universality of the new religion that Nino had preached would be validated through the sacred particularity of the newly-emerging nation – an idea that would remain as a banner of the hypothetical future Georgian nation-state.

In 1889 Mikheil Sabinin, a Georgian monk, historian, and artist, painted and reproduced an icon that he named the *Glory of Georgia*: in the centre of the composition an angel is lifting the miraculous 'Living Pillar' of Georgia's first church. The miraculous raising of the Pillar is the central event of the *Conversion of Kartli* and of all narratives of Georgia's conversion and the most iconic representation of Georgian Christianity[2]. Christ, the Virgin Mary, the prophet Elijah, and the angels occupy the uppermost section above the Pillar. Under the Pillar lies Sidonia the Jewess, embracing Christ's tunic that had been brought by the first century Jews to the capital of Kartli. The raising of the Pillar is supervised by St Nino, with the iconic vine woven cross in her hand. To the left of the pillar a multitude of Georgia's ecclesiastic saints – ascetics, priests and patriarchs have gathered, whereas the right side is occupied by all Georgian saints, kings and soldiers, from the earliest times to the nineteenth century, including Georgia's first Christian King, Mirian. To this day the reproduction of the icon can be observed virtually in all Georgian churches, although without much attention given as to what exactly is being venerated through it. Indeed, this representation is the first explicitly political icon, where the object of veneration is not any particular figure depicted, but rather Georgia's mystical body, symbolized, as it were, in its birth-pangs when the Living Pillar was raised through Nino's prayer.

In the perception of the leaders of the nineteenth century national movement, it was the sacred nature of the nation that validated the universality of Christianity. Such a way of thinking was particularly sensible in the circumstances of dominant Russian Imperial Orthodoxy, where Orthodoxy, as a universal and indeed imperial phenomenon, could not have acted as a bearer of national identity. Despite such a radical association of mystical and political bodies of the nation with the source of its religious identity, a typical trait of the nineteenth century Romantic thinking, the deliberations on the *raison d'être* of the nation and its identification with the source of the nation's religious identity was by no means unique, neither to those exhilarating times of national awakening, or solely to the Georgian experience. The neighbouring Armenian tradition, for example, witnessed a comparable development, being no less vocal in assigning to the founding fathers of Armenian Christianity the conception of the idea of the Armenian *ethnie* – a political and religious body. In the vast corpus of medieval Armenian writing, conversion to Christianity was retained as the single transformative and identity-making event in the nation's history.

[2] For a study of these late antique sources, see B. MARTIN-HISARD, *Jalons pour une histoire du culte de sainte Nino (IVe-XIIe s.)*, in *From Byzantium to Iran*: *Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, ed. by J.-P. Mahé, R. Thomson, Atlanta 1997, pp. 53-81.

Both in Armenia and Georgia, after their original composition, if such a single act of writing has indeed taken place, the narratives of conversion were rewritten, readapted and molded after the ideological and rhetorical ends of a specific period. This often served the political projects of ruling royal or princely dynasties, who wished to assume the cult of the 'founding fathers' and channel these grand conversion narratives into their political rhetoric, either to legitimize their rule or to sanctify their domains. With the expansion of ideological and territorial claims, the same narratives were often augmented, leaving the limits of immediate conversion stories and reaching out to the very beginnings of Christianity. Apostolic origins of the Churches were claimed and narrative "bridges" were constructed within disjoint missionary accounts, involving a plethora of historical or quasi-historical figures and stories, thus creating an indeed grand narrative of conversion *longe durée*. As all stories do, conversion accounts had a certain narrative logic, where the original "illuminators", who have indeed established the Christian faith, were not at the source of the cycles anymore, but rather represented the culminations of these narratives and created a certain narrative axis around which other sub-narratives and pious cycles revolved. To site but one example, by the virtue of being conceived on the grave of the Apostle Thaddeus, "one of the 72", who according to the later Armenian tradition, had preached Christianity in the first-century Armenia, Gregory the Illuminator became a virtual bridge between Christianity as a universal phenomenon, preached by the original Apostles, and Armenian Christianity *par excellence* – a unique ethno-religious experience[3]. The persona of Gregory the Illuminator in Armenian and also Georgian cultural memory often acts as a prophet who foresaw the nationalization of the Armenian Church and the condemnation of the Council of Chalcedon – perhaps the most radical step taken by the Armenian Church in its formative period[4]. Therefore, although the act of conversion is indeed attributed to specific individuals of the early fourth century, to St Gregory in the Armenian tradition and to St Nino – in the Georgian counterpart, the conversion was both an act and a process, a happening and a becoming, a sequence of events that extended far beyond the lifetime of these two great saints.

Conversion was never understood as a mere act of becoming Christian, as a sudden change of religious allegiances, nor was it solely rendered in religious terms. Rather, medieval Armenian and Georgian writers, whether historians or hymnographers, processed conversion as the appearance and establishment of their respective nations on the stage of history, as a long history of becoming a Christian 'body politic', as a result of which an entirely new paradigm was created – that of a distinct and unique Christian nation, yet equally an integral member of the Christian commonwealth. Hence the wording in which conversion was processed was both political and theological. The extensive implications that 'conversion' as a *longe durée* had in medieval Armenian tradition is eloquently summarized by Theo M. van Lint:

[3] For this episode, see *Moses Khorenats'i, History of the Armenians*, tr. and comm. R.W. Thomson, Cambridge 1978, pp. 220-221.

[4] This is how medieval Georgian tradition utilized the imagery of Gregory in its polemic with the non-Chalcedonian Armenians. On this prophecy see Arseni Sapareli's reference in Z. ALEKSIDZE, J.-P. MAHE, *Arsen Sapareli: Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens*, in «REArm» 32 (2010), pp. 59-132.

«a double wave of mission and conversion, Syriac and Greek; the invention of the Armenian alphabet; the stand the Armenians took against Sasanian attempts to reconvert them to Zoroastrianism; the rejection of the Council of Chalcedon and the breach with Byzantium; and finally, the 'classical' definition of the Armenian Church's doctrinal position and its organization under Catholicos Yovhannēs Awjnec'i (John of Odzun) in the early eighth century. These would set Armenia on the course it has since followed and gave it the instruments to strengthen and where necessary defend its identity throughout the centuries, both setting it apart as an identifiable *ethnie* and providing it with a place in the world among its neighbours, in periods of subjection by foreign powers and within the realms where they would live as colonies, and in a world wide diaspora. Ultimately language and religion would be seen as the defining elements in the identity of the Armenians»[5].

Indeed, rarely do Armenian chroniclers fail to praise Gregory's immediate successors, all those holy fathers who led Armenia towards becoming a distinct *ethnie*, by guaranteeing that through these identity markers, whether their distinct non-Chalcedonian orthodoxy, unique language and writing, or a victimized identity, the nation would remain on the stage of history and remain prominently indeed. This is exactly how Katholikos Yovhannēs Ōjnec'i (717-728) viewed Armenia's salvation history, as a long story of nationalization epitomized in the series of Church councils, through which Armenia acquired a unique ethno-religious identity and defined the limits of Armenianness. In this history of conversion, which mirrors the universal salvation history, *Vardapet* Maštoc', who returns with biblical translations executed in newly created Armenian letters, is a new Moses descending from Mt Sinai[6]. Within the same paradigm the first multitude of Armenian martyrs, fallen at the epic battle against the Persians at Avarayr, is linked to the paradigm of the Maccabees, through which Armenia itself became a martyr nation. Similarly, in the Georgian conversion narratives, the Christian Jew Abiatar is modeled after Paul, and the first king of Kartli Parnavaz resembles the youth David in his righteous battle against his predecessor, who overtly reminds us of Saul. Thus, although in various ways, through the act of conversion, the universal salvation history is mirrored, encapsulated and subsumed in the national history of these two people. Due to such a conscious and ubiquitous perception of conversion as a path towards nationhood, the Armenian literary tradition has been widely scrutinized by scholarship. On the other hand, the Georgian tradition remained relatively beyond the scholarly focus, having fallen prey to rather positivistic attempts to penetrate beyond medieval literary lenses and rhetorical distortions into the 'actual' process of Christianization. Indeed, as compared to Armenia, early Georgian sources are rather scarce and the scholarly skepticism towards the principle late antique Georgian account of Christianization, the *Conversion of Kartli*, led to its confinement to the more or less isolated area of hagiography. Therefore, below the *Conversion of Kartli* shall be examined as a

[5] TH.M. VAN LINT, *The Formation of Armenian Identity in the First Millennium*, in «Church History and Religious Culture», 89 (2009), pp. 269-270.

[6] B.L. ZEKIYAN, *Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Inkarnation, besonders im subkaukasischen Gebiet*, in *Christianisierung des Kaukasus: Referate des Internationalen Symposions* (Wien, 9.-12. Dezember 1999), ed. W. Seibt, Wien 2002, pp. 189-199.

political discourse, as a vision of the Georgian kingdom's historical destiny, viewed through the prism of conversion. And here a notable difference transpires between the Armenian and Georgian conceptions of the political dimension of conversion. Whereas the Armenian tradition speaks of the Armenian nation as a Christian *ethnie*, which is consolidated by common faith, language and cultural memory, the Georgian vision places the kingdom, as a political category, within the centre of the conversion narratives, upon which it theologizes extensively. Here conversion, as a religious category, is linked and identified with the formation of Kartli's political identity between its non-Christian and Christian histories. Although traditionally the *Conversion of Kartli* is adopted as a title of a specific text, as it turned out, in medieval tradition the unifying name *Books of the Conversion of Kartli* loosely referred to a set of texts rather than to a single narrative[7]. According to our fragmented knowledge, this corpus included at least the *Conversion of Kartli*, which consists of two independent narratives, the so-called *Chronicle of the Conversion of Kartli* and the *Life of Nino*, the first with a seventh century date, whereas the latter with an ambiguous dating ranging between the sixth to the ninth centuries; and the *Martyrdom of Abibos of Nekresi*, one of the Thirteen Syrian fathers – a group of Syrian ascetics and missionaries who reportedly arrived in the sixth century Kartli and established monastic communities along its peripheries. Arguably, other books of the *Syrian fathers* cycle should have also been included. In this collection, the *Chronicle of the Conversion of Kartli* stands apart, as unlike the rest of the texts, which focus on individual stories, it chronicles a vast period of Kartli's history in a very condensed, schematic and minimalistic way.

The *Conversion* recounts the drama of the history of Kartli, which takes off with the sojourn of Alexander the Great in the Caucasus, when he drove the *seed of Lot into the land of Kedar* (of darkness?), and ends with an event of comparable apocalyptic importance – the campaign of Emperor Heraclius in Kartli and the Caucasus, immediately followed by the rise of Islam. The arrival of Nino and the miraculous erection of the Living Pillar is placed in-between these two towering events. This large period of history, spanning through ten centuries, is not only a historical background of Kartli's conversion, but in itself is a long history of conversion, a story of Kartli occupying the stage of history, its removal through the act of conversion from the margins of the salvation history and its placing within the centre. This conception is, I believe, reflected in the structural symmetry of the *Chronicle*:

a) In the beginning, Alexander arrives in the Caucasus and drives out the barbarian Huns (Gog and Magog) beyond the borders of the Caucasus and *cleanses* the Georgian land[8];

[7] This has been revealed after the discovery of the new recensions of the *Conversion of Kartli* and the *Lives of the Syrian Fathers* at St Catherine's Monastery. See Z. ALEKSIDZE, *The New Recensions of the Conversion of Georgia and the Lives of the 13 Syrian Fathers Recently Discovered on Mt. Sinai*, in Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLIII: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (Secoli IV-XI)*, Spoleto 1996, pp. 409-421. For this identification see Z. ALEKSIDZE, J.-P. MAHÉ, *Manuscrits Géorgiens découverts à Sainte-Catherine du Sinaï*, in *Caucasus Christianus*, I, ed. D. Chitunashvili, Tbilisi 2010, p. 344.

[8] For the Gog and Magog in the Georgian tradition, see E. VAN DONZEL, A. SCHMIDT, *Gog and Magog in the Early Syriac and Islamic Sources*, Leiden 2010, pp. 42-45. See also S. RAPP, *The Sasanian World*

b) After this, Alexander invites his general Azon from "Arian Kartli" (alternatively Greece) and establishes the Kingdom of Kartli;

c) This is followed by an annotated list of the succession of the Iberian kings together with their major achievements, which predominantly includes the establishment of new pagan cults and introduction of royal deities;

d) This first section of the narrative ends with Emperor Constantine and Helen becoming Christian.

After this, a much more detailed account is provided of Nino's arrival in Kartli with a particular focus on the erection of the Living Pillar in Mcxeta. This is indeed the central event of the narrative and acts as a certain axis, after which the third section of the narrative mirrors the non-Christian history that had unfolded before Nino:

a) Georgian King Mirian and his spouse Nana are converted, which mirrors the conversion of the Imperial family;

b) This is followed by a list of the Georgian kings with notes on their construction of churches, with a particular stress on the reign of the fifth century king Vaxt'ang Gorgasal (The Wolf-Head) and the establishment of the office of Katholikos;

c) Next, during the reign of Bak' ur, the Sasanians abolish the kingship in Kartli and Kartli's capital is transferred from Mcxeta to Tbilisi, thus ending the kingship established by Alexander;

d) Finally, the Emperor Heraclius marches into Georgia and lays siege to Tbilisi. His actions are strongly reminiscent of Alexander's campaign. Next, he leaves Tbilisi, sacks Baghdad and captures Persia's Khosrow. On the seventh year he returns to Tbilisi, and similarly to Alexander, *cleanses the faith and leaves*. Soon thereafter Babylon/Baghdad was sacked by the Arabs. Here the chronicle of the *Conversion* ends.

Therefore, the conversion of Kartli effectively appears as a grand narrative that stretches between two towering events of apocalyptic importance, between the invasion of Alexander and of his Christian analogue – Emperor Heraclius. In-between lies Georgia's salvation history, that spans from the creation of the kingdom to its ultimate fall, from the erection of pagan idols to their decisive annihilation by Nino and the construction of churches, between the conversion of the Roman imperial family and their local Georgian counterparts.

Following the model of the *Conversion*, medieval Georgian literature almost universally rendered the conversion of Kartli in political, geographic and apocalyptic terms, where 'conversion' was framed both as a turn from paganism to Christianity and, no less importantly, as a great detour from the periphery of the universal salvation history to eventually its centre. This makes the conversion an event of both metaphysical and political gravity, with a constant rhetorical return to one and the same dichotomy, that of the centre vs. periphery, isolation vs. integrity, function vs. aimlessness, being vs. nonbeing.

The identification of metaphysical and political in the conversion discourse was almost ubiquitous in the medieval Georgian corpus, often rendered in geographic terms and expressed by medieval writers through the concept of the 'North'. Statements such

through Georgian Eyes: *Caucasia and Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*, Ashgate 2014, pp.133-140.

as, *Nino embellished this northern country of Mcxeta, the seat of great Kings*[9] or *this land of the North I have found in error*, are pervasive in the *Conversion of Kartli* or indeed other narratives that ponder the political fate of Kartli. Due to rather obvious geographic reasons, the self-identification with the 'northern regions' was a common topos among medieval Armenian writers too, but unlike the Armenian discourse, where the North was a purely geographic category, in Georgian writing it acquired a unique theological and political connotation[10]. In a letter that, according to the *Life of Nino*, Georgia's enlightener had sent to King Mirian, Nino wrote to the following effect: *For it is in your days that God looked down upon this northern land whose mountains were covered by the shadow of sin, and fields by the cloud of error, as [is covered] by night, and light by darkness. And in this land reigned the Ruler of the universe, who cast human souls down to the underworld, and who was driven from the face of the earth by the breath of God's mouth and who, being accused, longs for dark places. Yet the noon [southern] light of the True Sun has glanced upon you, Christ the Lord in His glory. You tasted His new taste, for the Lord is sweet. God has crowned you with baptism, and under His wing you rest in coolness*[11]. In Nino's rhetoric, owing to Mirian's radical decision, the excruciating cold of the North was supplanted by the relieving coolness of the shadow of God's grace, as the metaphysical sun now rose from the South. This wording echoes the common apocalyptic topos of the 'northern regions' within the medieval tradition, particularly widely spread due to the extreme popularity of the Alexander Romance. Traditional terms in which the North was usually rendered, were that of the land of constant darkness, of perpetual ice and blinding snow. Alexander's penetration into the darkness of the North became a metaphysical metaphor in the Islamic tradition[12], where Iskander's *Kosmokrator* image is completed through his exploits to the north, in search of the Fountain of Youth, behind a veil *whose name is darkness*[13]. The Georgian writing has effectively adopted this metaphor and incorporated it in its history of salvation, by theologizing on Georgia's former northerness and otherness that has ended in its eventual removal from the realm of the North.

Georgia's geographic isolation, which inevitably also acquired metaphysical flavour, was a theme of unceasing woe of medieval intellectuals, who rendered their anguish in terms of cold and gloom of isolation, both political and spiritual. This was often expressed in rather self-deprecatory terms, as if the author was not entirely sure whether Georgians still remained a legitimate part of the Christian oecumene or indeed belonged to the realm of the north. As a result, the concept of the north was used with regard to any important missionary activity to Kartli, as a part of a perennial attempt to remove Georgia from this realm of darkness. Thus, John of

[9] C.B. LERNER, *The Wellspring of Georgian Historiography: The Early Medieval Historical Chronicle the Conversion of Kartli and the Life of St. Nino*, London 2004, p. 153.

[10] For an overview of the concept of the North in the Georgian and Armenian tradition, see RAPP, *Sasanian World* cit., pp. 125-133.

[11] LERNER, *Wellspring* cit., p. 153.

[12] F. DOUFIKAR-AERTS, *Alexander Magnus Arabicus: A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from Pseudo-Callisthenes to Sūrī*, Paris 2010, pp. 171-180.

[13] M. CASARI, *The King Explorer: A Cosmographic Approach to Persian Alexander*, in *The Alexander Romance in Persia and the East*, ed. by R. Stonemand, K. Erickson, I. Netton, Groningen 2012, pp. 178-183.

Zedazeni and his other Syrian companions embarked upon a new journey from Syria 'to the north's, with a prophetical aim to testify to Nino's evangelism and were honoured as Georgia's re-illuminators two centuries after Nino[14]. This obsession with isolation and abandonment is echoed in Ioane Sabanisdze's eighth century *Life of Abo of Tbilisi*, when, under the Arab domination, this fear of abandonment reached apocalyptic dimensions. The author who was writing in the middle of the Arab religious terror, indeed saw the whole tragic development as another and perhaps fatal detour of Kartli from the stage of history, to which it had been brought with pain: *And Apostle Paul wrote to Timothy: "For the time will come when they will not endure sound doctrine; but after their own lusts shall they heap to themselves teachers, having itching ears; And they shall turn away their ears from the truth, and shall be turned unto fables* (2 Timothy 4: 3-4). *And this is now being fulfilled among us. For many of us, who live in the inlet of the world, through cruelty and deception, temptations and deceit of those who stand above us and who rule these times… have been deceived and deterred from the true path and forced to sin against the truth of the Gospel of Christ, which has been established [here] five hundred years earlier through the holy gift of baptism*[15].

The appropriation of the geo-political concept of the North by Georgian writing was made particularly plausible by the etymology of the word for North – *črdilo*, which, rather conveniently, also stands for 'shade, shadow or dusk'. One of the principal pseudo-narrators of the *Life of Nino*, Nino's pupil, the Jewess Sidonia, explains the metaphysical and historical underpinning of *črdilo*, by placing this geographic concept in the context of the universal salvation history and by thus assigning to Nino's evangelism centrality within the universal history. Here is how Sidonia sees Kartli's metaphysical history: *It happened that God mercifully looked upon this forgotten northern land of Caucasus, the highlands and Somxiti, whose mountains are covered with clouds and whose fields, with the fog of terror and ignorance. And this northern land was [deprived] of the sun of the truth of the Advent and of God's acceptance, and it was rightfully called northern. It is not because it lacked the sunlight then or lacks it now. Every man living under heaven sees it and illuminates all. And although it deprives several lands of heat, it sheds its light on all places. It was not for this reason that the land was called northern; but it was because so many years have passed, and so many peoples, from Noah and Eber and Abraham. And among them was Job the Noble, examined by the Examiner, Joseph; Moses; Jesus; high priests and judges; and then in the order as we know it from the Holy Scriptures. To the Advent of Christ, five thousand and five hundred years had passed, and from Christ's birth to the crucifixion, thirty-three years, and from the crucifixion to the baptism of Constantine, the Greek-king, three hundred and eleven; and fourteen years later there came to our land the ambassador of the truth, Nino, our queen, as the dawn glows in the darkness and forms a rainbow, after which the great ruler of the day arises.*

[14] See B. MARTIN-HISARD, *Les treize saints pères, formation et évolution d'une tradition hagiographique géorgienne (VIe-XIIe siècles)*, in «Revue des études géorgiennes et caucasiennes», 1 (1985), pp. 141-168; 2 (1986), pp. 75-111.

[15] *Mart'viloba abo t'pilelisay*, in *Zveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris zeglebi (V-X ss.)*, I, ed. by I. Abuladze, Tbilisi 1963, pp. 49-50.

This was our life, O Kartvelians [Georgians], for we turned back from the light and lived in darkness, rested in joy and increased the grief for which there was no consoler[16].

Thus, in Sidonia's words, Nino's evangelism was a culmination and final removal of Georgia from the realm of the North, a process that started over seven centuries earlier with the legendary sojourn of Alexander the Great in the Caucasus. Similarly to Alexander, Nino liberated Kartli from the twilight of the north, from the other side of the inhabited world and brought it within the confines of the Christian oecumene. Not coincidentally, this is exactly where the *Conversion of Kartli*, as a narrative, takes off, culminates and ends: with Alexander arriving *to this northern land* and physically pushing the limits of the North further up and beyond the Caucasian range, thus creating the limits of the future Christian oecumene; this is followed by Nino and confirmed by Heraclius. This makes Alexander, as two medieval Georgian historical narratives, the *Conversion of Kartli* and the *Life of the Kings*, see it, an immediate political precursor of Nino, whose travels around the world are not mere political adventures but are also an unending metaphysical search. In Georgian thinking, Alexander is both a precursor of Christ in his universality, as he prepares the world for the dissemination of the Gospel, and a harbinger of Nino as a national phenomenon. The *Alexander Romance* presents a quintessential version of an empire, in Pseudo-Dionysius's words: *a peaceful unity, which joins all things to itself and to each other, preserving them in their distinctiveness and yet linking them together in a universal and unconfused alliance*[17]. In order to make sure that Kartli is firmly incorporated in his realm, Alexander prepared the Georgians for monotheism and *ordered Azon*[18] *to venerate the Sun and the Moon and all five stars, and to serve the invisible god, the bearer of all. For in those times there was no prophet and teacher of the true faith, who would have taught and revealed. But Alexander made this religion up all by himself and established this religion for all the regions that he ruled. And Alexander left*[19]. Here Alexander also acts as a culture hero, as he expelled the barbarians from Kartli and effectively established civilization by *planting a vineyard and constructing a conduit from the River Ksani*[20]. On a barely inhabited, wild and functionless land he removed Kartli from the *angel of northern darkness* and created a body politic, whose historical destiny would thereafter remain to guard the frontiers of the Oecumene and withhold the Northerners until the final days.

Unlike the laconic exposé of the *Conversion*, the *Lives of the Kings* is more elaborate on the subject of the creation of the body politic of Kartli. Here the further history of Kartli until the culminating arrival of Nino is highlighted by yet another step on this road, by the reign of Kartli's first legitimate king, Parnavaz, who adduces national characteristics to the still amorphous concept of Kartli as created by Alexander and his general Azon. Modeled according to Biblical David, Parnavaz, the descendant of the original rulers of Mcxeta, defeats Azon, the Saul, and establishes

[16] LERNER, *Wellspring* cit., p.168.

[17] As quoted in D.L. SELDEN, *Mapping the Alexander Romance*, in *The Alexander Romance* cit., p. 39.

[18] Possibly a phonetical variation of Jason.

[19] R.W. THOMSON, *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles, The Original Georgian Texts and their Armenian Adaptation*, Oxford 1996, p. 26.

[20] LERNER, *Wellspring* cit., p. 139.

the exact limits and boundaries of what Kartli as a specific political concept implied. This all culminates in the paramount achievement by Parnavaz: *And Parnavaz was the first king of Kartli of the seed of Kartlos. He spread the Georgian language and no other language was spoken in Kartli apart from Georgian. And he created Georgian writing*[21]. Since then Kartli was ready to become a part of the oecumene and of the universal history, ready to accept the Gospel and, after its political removal from the realm of the North, to metaphysically leave the same world. Therefore, if in the neighbouring Armenian tradition, such an identity marker, as national writing, is perceived as a direct result of Christianization, the Georgian tradition sees all these identity markers discussed above, as necessary prerequisites for the major historical and mystical turn in the nation's history.

The role of Alexander and of Nino in Georgia's salvation history are identical in the sense that they both removed Kartli from the realm of the North, Alexander pushed the boundaries of the North beyond the Greater Caucasian range and 'cleansed' the land from the Barbarians. Similarly, Nino removed Kartli from the metaphysical shade and brought it back on track of history. For Ioane Sabanisdze, the North, the land of Gog and Magog, is already and clearly an *other* and the Caucasian mountains is also perceived as a passage into an alien realm: *As a refuge from his own country, Nerse* [the Duke of Kartli] *entered the land of the North, where there is the dwelling of the sons of Magog, who are the Xazars, wild men, fearsome of face, savage of character, drinkers of blood, without religion, except that they recognize God the creator*[22]. The *Lives of the Kings* also makes it clear that the land beyond the Caucasus is a different and an alien realm and that *to the north of the Caucasus was not the portion of Targamos* [the ethnarch of the Caucasian peoples] *nor was there any man north of the Caucasus*[23]. The Georgian political experience of possessing strategic control over the few Caucasian passes, and namely over the Gate of Alans (*Dar-e Alan*) was understandably associated with the teleological function of the 'withholders' of the same barbaric tribes[24]. Thus, when the 'northern' land was illuminated by Nino, it also acquired a strategic and geopolitical function as the limits of the Christian oecumene. This is effectively crystallized in a later colophon to the *Life of Vaxt'ang*, perhaps the most important late antique Georgian political account. After a series of dramatic battles with the Ovs (Ossetians), *Vaxt'ang subdued the Ovs and the Kepchek, and he created the gates of Ovseti (Darial), which we now call Darianisi* [sic.]. *And he erected high towers over them and established as keepers nearby mountaineers. And since then the great Ovs and Kepchek are not allowed to leave those gates without the permission of the Georgian kings*[25]. Since Alexander and Nino, Kartli now acquired its own North, its identity making "barbarian" this northern *Other*; Kartli had thus gained a political purpose – to keep this apocalyptic *Other* at bay.

[21] THOMSON, *Rewriting* cit., pp. 37-38.

[22] *Mart'viloba abo* cit., pp., 58.

[23] THOMSON, *Rewriting* cit., p. 6.

[24] On the role of the Caucasian passes in medieval Georgian political thinking, see G. KAVTARADZE, *The Georgian Chronicles and the Raison d'Être of the Iberian Kingdom*, in «OTerr», 6 (2001), pp. 177-237.

[25] *Kartlis Cxovreba*, I, ed. S. Kaukhchishvili, Tbilisi 1955, p. 156.

Just as the conversion of Kartli and Nino's evangelism had a universal precursor, so did it need a further and final universal validation. The *Conversion of Kartli* ends with the arrival of another towering figure of early medieval apocalyptic literature, the Emperor Heraclius – *another king of the Greeks* – in Kartli. Here again, the wording is dense and the tone is prophetic: *Then Heraclius, King of Greece crossed [the country]. The commander of the fortress of Tbilisi, Kala, called the king a goat. He [Heraclius] stood and took [the book of] Daniel and found these words, "The goat will come form the west and will crush the horns of the eastern ram." And he said, "So be it, I shall take vengeance upon you." And he left eristavi Jibgo for the siege and went to Baghdad [or Babylon] to fight King Xosro. Jibgo seized Kala in a few days, captured the commander of the fortress and filled his mouth with drakhmas. Then he skinned him alive and sent him to follow after the king to Gardabani, to Varaz-Grigol's house. Heraclius wen forth and defeated Baghdad and captured King Xosro and made him return the Life-giving Wood. And he ordered them to rebuild Jerusalem. And he appointed Modistos patriarch and came hither [to Kartli] in the seventh year. And before his return to Tbilisi, the inhabitants built up Zion, and only the Church of the Cross was incomplete. This Heraclius sent heralds to Tbilisi, Mcxeta and Ujarma, so that all Christians would gather in the cities' churches, and all magis and fire-worshippers would be baptized or eliminated. They, however, did not wish to be baptized and began to tempt Christians through their enhancements until he raised his sword against them. And in the churches, streams of blood were poured out. And King Heraclius cleaned up the Christian faith and departed*[26]. Thus, Heraclius effectively finalizes the long history of Kartli's conversion by once again and finally *cleansing the faith* in Kartli, a process initiated by Alexander, then taken over by Nino, by John of Zedazeni and the Syrian Fathers, and culminated by this tremendous event of universal history. The city of Tbilisi and Kartli in general, this isolated Caucasian land, found itself amidst events of apocalyptic weight. It is perhaps precisely in the context of the Heracleian campaign that the political and theological conceptions of the 'north' were superimposed and identified, and the mountainous limits of Georgia acquired a geo-political and apocalyptic locus in Georgian thinking. The impact of Heraclius's invasion into Kartli was indeed dramatic and has affected the entire perception of the role of this Caucasian land in the universal drama of history. The composition of the *Conversion of Kartli* is indeed most likely to be dated to the immediate aftermath of the Heracleian campaign and the fall of Jerusalem to the Persians. The Heraclius-Alexander typology, widely known in the Byzantine eschatological thinking of the seventh century, is adopted here as the basic plotline[27].

The concept of bringing Kartli from the periphery to the mainstream of universal history brings us back to one of the principal narrators of the *Conversion of Kartli* and highlights yet another striking aspect of medieval Georgian eschatological thinking – the paramount role of the Jewish diaspora in the narrative of Kartli's conversion. The Jewish component of Georgia's conversion history has often been

[26] LERNER, *Wellspring* cit., pp. 149-150.

[27] For the Alexander-Heraclius motif see G.J. REININK, *Heraclius, the New Alexander: Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius*, in *The Reign of Heraclius (610-641) Crisis and Confrontation*, ed. by G.J. Reinink, B. Stolte, Leuven 2002, pp 81-94.

discussed in scholarship and indeed two of the main narrators of the *Life of Nino* are Jews. Further, according to a persistent medieval Georgian tradition, it was the first-century Jewish diaspora that had founded Mcxeta as a holy site, by bringing there the tunic of the Lord after Christ's crucifixion[28]. The way the arrival of the Jews is framed by the *Conversion of Kartli* and the *Life of the Kings* is as if the Jews, together with bringing Christ's tunic, translated to Kartli the burden of universal salvation history. The story that Sidonia subsequently tells, is perhaps the single most central element of Georgia's narrative of Conversion – the story of the translation of Christ's tunic to Mcxeta. The purpose of the narrative is to transpose the real 'Jewishness' from the Holy Land to Kartli and to thus sanctify the land. Not only were the toponyms and holy sites of Jerusalem translated to Mcxeta and vicinities, but the arrival of the Jewish diaspora in the first century was viewed as the continuation of the universal history on this land.

It is equally striking that Jewess Sidonia identifies herself as a Georgian and addresses the Georgian crowds in the first person plural. This is not merely due to her Christian faith, but Sidonia, as a Jewish person, sees herself as part of the history of Kartli and as a Jewish-Georgian, she bears the double weight of history – of the universal salvation history and its specific ethnic embodiment in Kartli. The strong presence of Jews in the narrative, both in Nino's time and in the time of Christ's death, is explicated by the need to sustain continuity with the past and a feeling of historicity and of destiny. Arguably, the successive waves of the Jews arriving in Kartli and the creation of the Jewish diaspora were widely interprete along apocalyptic lines. The *Lives of the Kings* explicitly highlights the moment when the Jews first arrived in Georgia, as yet another liminal step in Kartli's history, as their arrival signaled the 'chosenness' of Iberia. This identification is justified further by the extremely anachronistic story Sidonia subsequently narrates about her father. Within the same narrative Sidonia reports: *When the executioner in Jerusalem struck the cross with the blacksmith's hammer, the sound spread hither to his [Elioz's] mother [in Kartli] and the woman cried out bitterly, 'Farewell, kingdom of the Jews, for you have slain your Saviour and Deliverer*, after which she died[29]. This dramatic event of the hammer's sound reaching all way to the north, from the Holy Land to Kartli, effectively signals the end of the old and the beginning of the new, and symbolizes the translation of the Holy Land itself to Kartli[30]. Thus from the 'North', from a shade and isolation, this land now became the centre of history, where a Jewish person calls herself a Georgian. Nino finalizes and epitomizes the efforts of the first Jews; from the periphery of history, from beyond the borders of the oecumene, Kartli moves towards the centre of history, as the true, Christian, Israel itself has been translated there.

All these narrative devices, eschatological discourses and apocalyptic deliberations are concentrated on the ultimate culmination of Nino's mission – the miraculous erection of the Living Pillar in the capital city of Mcxeta. The miracle is immediately

[28] On the early Jewish diasporas in Kartli, see T. MGALOBLISHVILI, I. GAGOSHIDZE, *The Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia*, in *Ancient Christianity in the Caucasus*, ed. by T. Mgaloblishvili, London 1998, pp. 39-59.

[29] LERNER, *Wellspring* cit., p. 129.

[30] On this mystical "translation" of Jerusalem to Mcxeta, see M. VAN ESBROECK, *La place de Jérusalem dans la 'Conversion de la Géorgie*, in *Ancient Christianity* cit., pp. 59-75.

followed by a vision that Nino and her female companions experienced: *The blessed Nino and twelve other women remained at that place. The blessed one wept and washed the pillar with her tears. And when night came, those two mountains, Armaz and Zaden, fell as if they had been broken off and they blocked the two rivers. And the Mtkvari spilled over and terrifyingly carried away the city. There was a terrible sound of fearful weeping and flight. In the same way, the Aragvi flooded the fortress and horrible sounds were heard. And those women were frightened, and I with them, and we fled, but the blessed Nino cried aloud, "Fear not, my sisters; the mountains stand there and the waters flow as before and all the people are asleep. The apparent breaking of the mountains indeed shows that the mountains of paganism are cast down in Kartli; and the rivers which are blocked are bringing to an end the blood of children sacrificed to the demons who mourn their destruction, for they are being driven from these places by the power from on high and by the cross of Christ; turn back, therefore, and pray to God, children." And suddenly the voices ceased and there was nothing. St Nino arose and stretched forth her hands and directed her eyes to God; she prayed and asked that the enemy not hinder this matter of faith in which the king and all the people are eagerly engaged. Before the cock crowed, a powerful army rang the gong at all three gates. They broke the gates of the town into pieces, and the town was filled by the Persian host; and there were terrifying cries and shrieks, and slaughter and bloodshed began, and all the places were filled [with blood]. And the multitude came to us with cries and swords, and our flesh melted and our spirits were exhausted. I mourned for my father and my seed when suddenly I heard a loud cry, "Xuara, king of the Persians, and Xuaran-Xuara, king of kings, commands that every Jew be delivered from the edge of the sword." When I hears this, I and the ten with me were strengthened in mind and encouraged. Swordsmen approached and round about as they killed and slaughtered. Then a mighty voice was heard, saying that King Mirean had been captured. Our saving guardian [Nino] looked around swiftly and said "Again did they do it? I know that it is very difficult for them." And she praised God for this was a sign of their destruction and of the deliverance of Kartli and of the glory of this place. And St Nino consoled as a skilled pastor, a true teacher and Christ's messenger. She turned to the approaching people and said, "Who are the Persian kings Xuara and Xuaran-Xuara, you who yesterday came from Sebastan? How did you arrive so quickly? There is a host greater than you are. You have destroyed this city and slain winds and breezes. Go to the darkness of the north, to those mountains of Kedar. Here He comes from whom you flee." She stretched forth her right hand and made the sign of the cross, and suddenly all the multitude of people disappeared and there was a great calm. And we glorified God and blessed St Nino*[31].

Here again Sidonia tells the story of an end of the old and the beginning of the new, prophesizing the new mystical and historical function of Kartli – the disperse of the Persians, and the arrival of new martyrs who would seal and validate this function and define the limits of Georgianness, echoing the Maccabees paradigm of the Armenian tradition. The erection of the Living Pillar was indeed framed as a symbol of a clean break with the past, with its idols and with the Iranian identity,

[31] LERNER, *Wellspring* cit., pp. 177-178.

rendered, as it happens, in terms of forgetfulness, symbolized in king Mirian forgetting his Persian origins and language and becoming fully Georgian upon his baptism. As it turned out, this became the most powerful metaphor of Georgian political theology.

Saint Nino's persona gained a particular political dimension in the eighth century *Life of King Vaxt'ang Gorgasal*, the earliest Georgian text that elaborates on the image of the holy king[32]. While other early medieval Georgian narratives, such as the *Life of Abo*, lament the isolation and peripheriality that Kartli suffers, in the *Life of Vaxt'ang*, Kartli and its King appear in the virtual centre of the universal drama of history and this centrality is always seconded by St Nino's appearance. In his *Life*, King Vaxt'ang emulates Alexander by repeating the trajectories of the great king's exploits. As *Alexander came from the west, entered from the south and went up by the north*, similarly Vaxt'ang undertakes military campaigns and fights the *bumberazis* (giants) of the North, of the East in India, and of the South in Ethiopia. In Vaxt'ang's time, Kartli is no longer a barbarian North, but instead Vaxt'ang creates Kartli's own, as it were, identity-making North. Here, it is not Alexander, but rather Vaxt'ang who repulses the northerners, Ovss and Khazars, and forbids them to leave the limits of the northern Caucasus without his or his House's consent, as quoted above.

Saint Nino is ubiquitously present every time Vaxt'ang has a major political decision to take. This presence is particularly highlighted in Vaxt'ang's political dream, which defines the *raison d'être* of the Georgian kingdom. In a chapter entitled, *Here is the attack on Greece by Vax'tang Gorgasali*, among his other valiant campaigns, Vaxt'ang undertakes an expedition against the Greeks and penetrates deep into central Anatolia, where something dramatic and fundamentally new in the Georgian political discourse happens: Vaxt'ang wished to have a dream where he and the Emperor would meet and make friendship. That same night he indeed had a dream and he saw Nino who addressed him: *Arise, o king, and come forward with attention, because two kings of heaven and of earth are coming to you*. Thereupon Vaxt'ang beheld two thrones, on the one a young man was seated, who was identified as Constantine, the other throne was occupied by an old man who turned out to be Gregory the Theologian, and at the latter's feet sat Nino. Gregory addressed Vaxt'ang angrily: *What is the evil you have done, O man? For you have ravaged my flock and allowed wild beasts to eat my cattle. Were it not for the two who stand at your side, and for the sake of this woman Nino who continuously intercedes with Mary on your behalf, I would take revenge on you as on your fathers who trusted in the burning fire and not in the brilliance, which illuminates all things*. After this Gregory handed over the crown of archbishop to Priest Peter, who was holding Vaxt'ang's hand. Then Vaxt'ang approached the youth on the first throne and the Emperor *placed him by his throne and sat him beside him and gave him a ring from his hand in which was a very bright gem*. Before granting him the crown, the Emperor asked Vaxt'ang to make a promise that he would always fight the enemies of the Cross. After Vaxt'ang's solemn oath, Nino stood up and together with Peter and Samuel, *with one mouth they said: 'We are guarantors, O invincible cross, that he will be the most successful of all'* […] *And the*

[32] B. MARTIN-HISARD, *Le roi géorgien Vaxt'ang Gorgasal dans l'histoire et dans la légende*, in *Temps, mémoire, tradition au moyen-âge*, Aix-en Provence 1983, pp. 207-242.

bishop cried out three times: 'Vaxt'ang, Vaxt'ang, Vaxt'ang! You will be the most faithful of all among the nation of the Persians.' And the second time: 'Churches will be built by you, and bishops and an archbishop appointed.' And the third time: 'You will receive the crown of martyrdom!'[33].

Here Nino is presented as a certain dynastic saint, who validates the rule of the house of Vaxt'ang, a concept that is absent from the subsequent Georgian corpus. Nino does this through sealing the eternal allegiance of Vaxt'ang with the Greek realm, by thus making him essentially a 'Western' king and forbidding him to ever initiate campaigns against the Greeks. It is after this that Vaxt'ang assumed the role of an arbiter between the Western and Eastern forces, Byzantium and Iran, as the third and crucial power of the world, enforcing the function that has been set by Alexander when he distributed his universe among his four 'relatives' and *gave Antiochos Asorestan and Armenia and assigned to him the region of the east… to Hromos he gave Trimikios [Thrace]… to Bizintios he gave Greece and Kartli and assigned to him the region of the north*[34]. As the *Life of Vaxt'ang* boldly claims, it was the Georgian king that could secure peace between two eternal enemies, Greeks and Persians, precisely through his control over the northern frontiers of the civilized world. This triple identification of evangelization, his dynasty and of the political orientation of Kartli is highlighted in Vaxt'ang's testament at the end of his life: *To all the nobles he said: 'You, inhabitants of Kartli, remember my good deeds, because first from my house you received eternal light, and I honoured you my kin with temporal glory. Do not despise our house, nor abandon the love of the Greeks*[35]. Thus, the *Life of Vaxt'ang* presents perhaps the most explicit association of Nino with Kartli's political orientation, a very persistent paradigm in early modern and modern Georgian political thinking.

Nino's persona remained in the centre of Georgian political and eschatological thinking far beyond the early medieval period. The mystical perception of Nino's evangelism and the allocation to Georgia a place in the universal salvation history is echoed and, as it were, taken to its extreme in a short apocalyptic hymn, the *Praise and the Glory of the Georgian language*, composed by an anonymous early medieval monk either in Palestine or on Sinai. Here Nino's illumination is compared to Christ's raising of Lazarus, as similarly to Christ and Lazarus, Nino has unearthed Georgia from the soil of sin, as a result Georgia now enjoys a crucial role in the salvation history of the world: *The Georgian language is buried until the day of his [Christ's] second coming, to witness it. And so the language is sleeping to this day, and in the Gospels this language is called Lazarus. And it was converted by the New Nino and so did Queen Helen so they are two sisters, like Mary and Martha. And friendship it spoke because every secret is buried in this language. And this language adorned and blessed in Lord's name, diminished and rejected, expects the day of the Lord's second coming and as a miracle it has 94 years more than other languages from Christ's coming until today*[36]. Echoing Sidonia's speech, where Kartli, as it were, bore the

[33] THOMSON, *Rewriting* cit., pp. 184-186.
[34] Ivi, p. 27.
[35] Ivi, pp. 222-223.
[36] D. RAYFIELD, *Literature of Georgia: A History*, London 2014, pp. 18-20. The final lines are particularly vague.

history of the Jews and of the world, in this hymn, due to Nino, even the Georgian language acquires priority over the three other holy languages.

Even later, in the twelfth century, Nino acquired a new political function, when Georgian monks at the monasteries in Byzantium and Syria found themselves in the middle of a dramatic ideological conflict with their neighbouring Greeks. By the eleventh century, Georgian presence in the monastic establishments of Byzantium and the Near East expanded drastically: a Georgian monastery (Iviron) flourished on Mt Athos and numerous others were founded in Byzantium, Georgians were also widely present on Mt Sinai and monasteries near Antioch. Such a head to head encounter with the Greeks ultimately resulted in a certain identity crisis and inferiority complex among the Georgians. On several occasions Georgians were bullied by the Greeks and accused of heterodoxy, of unlawful independence of their Church and of a rather dubious Christian identity. This resulted in the first explicitly recorded instance of the need from the Georgian part to systematize a story of their conversion as of an identity-making narrative. Just as the Armenians struggled to set apart their own Christian Armenian identity in the sixth to the eighth centuries, so did the Georgians feel the need to create a master narrative of their Christian past and of their conversion. In this period, the cult of St Nino was widely disseminated and multiple texts created aiming at establishing the memory of St Nino among the Georgians as a rhetorical weapon against the Byzantines – a project that is very reminiscent of Ilia Chavchavadze's political rhetoric in the late nineteenth century in the circumstances of Russian colonialism.

As a conclusion, yet another return to the nineteenth century is due: in 1828 the Georgian monk Piladelpos Kiknadze returned from Moscow to Tbilisi. Already in Russia he masterminded and prepared the ideological foundation of the 1832 anti-Russian conspiracy organized by the Georgian nobility – an endeavor that hoped to overthrow Russian rule. Many of Kiknadze's writings were confiscated and destroyed: only two notable texts have survived. In verses entitled the *Vision of Jeremiah, son of Aeneas, on the current state of affairs in Iveria*, Kiknadze lamented the observable degradation of Mcxeta, of Tbilisi and of entire Georgia[37]. Rather unexpectedly, the verses end in a praise of the Russian Emperor, *who burns our hearts with an inextinguishable stream of light and education* – an indeed odd line from the part of the mastermind of a major uprising against Russian rule. But if one reads the verses more closely, one notices that monk Piladelpos applies the very old symbolic political imagery that we observed in the *Conversion of Kartli*. As if in-between the lines, while lamenting the fall of Mcxeta, Kiknadze did not fail to extract the old metaphors of the North engrained in Georgian cultural memory and to refer to that *clear River of the north* [River Aragvi] *that nevertheless brings scorching sand to Mcxeta*, to deplore *all the goods that have been kidnapped by the winds of the dark Pole*, by thus attempting to revitalize the very old symbols of the menacing North from which, through the effort of Saint Nino, the land and the people have been removed. It was less than fifty years later that Ilia Chavchavadze incorporated the symbol of Nino in his political manifesto as the 'light from the south', as a reminder to the readers of the *raison d'être* of Georgia, as a

[37] P. KIKNADZE, *Siquaruli Mamulisa*, ed. by M. Makharadze, Tbilisi 1996, pp. 29-35.

historical and a metaphysical ideal, and an observable political project. This ought to have stayed as a constant reminder for the newly formed nation that the realm of the North is not that of sunshine, nor of illumination, and Georgia's non-Northern political aspiration validated by St Nino's political visions, whether in the *Conversion of Kartli* or the *Life of Vaxt'ang*, so far remains unchanged.

The Georgian narrative of conversion remains the most fundamental rhetorical framework that provided interpretive schemata for distinct ages in their quest for ethnic, royal or national identities. The paradigms, concepts and analogies coined in the original late antique narratives were adapted, replicated and re-utilized throughout the centuries and were rediscovered every time new identity discourses emerged, whether in a zeal to preserve national identity *vis-à-vis* larger and menacing neighbours, such as the Byzantines or Russians, or in the secularizing national discourses of the nineteenth century; during the rise of ethnic nationalism in the Soviet era or else during the turbulent years after the country had gained independence, when Georgia's ethnic past was rediscovered in a new light. In all these periods, St Nino and the paradigm of the Living Pillar remained as the major metaphor of Georgia's political and mystical body.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

La regina Berta, il vescovo Liudardo e gli inizi del cattolicesimo in Britannia

EMANUELE PIAZZA
Università degli Studi di Catania
epiazza@unict.it

ABSTRACT
In 597 Gregory the Great sent to Britain a group of monks, leaded by Augustine, to convert the Anglo-Saxons to Christianity. Æthelbert, king of Kent, was already aware of this new religious faith before the arrival of Augustine, thanks to his marriage with Bertha, a Catholic Merovingian princess, who had arrived in Kent with Liudhard, a Frankish bishop. The role played by Bertha and by Liudhard in the conversion of Britain is the main theme of this paper, which also considers the involvement of the Pope and of the Merovingian queen Brunhild in the mission of Augustine in 597.

KEYWORDS
Anglo-Saxons/Gregory the Great/Merovingians

Nel giugno del 601 Gregorio Magno inviava un'epistola a Berta, sposa del re del Kent Æthelbert, nella quale le indicava l'impegnativa strada che doveva percorrere chi ambiva a guadagnare la gloria del regno dei cieli: *Qui post terrenam potestatem caelestis regni gloriam cupit acquirere, ad faciendum lucrum creatori suo debet enixius laborare, ut ad ea quae desiderat operationis suae gradibus possit ascendere, sicut uos fecisse gaudemus*[1]. Gloria, come suggerisce il pontefice alla regina, che poteva essere conseguita ponendo il potere terreno al servizio di Dio, un consiglio che assumeva un preciso significato in relazione al contesto della missiva papale, ossia quello della missione di evangelizzazione in corso di svolgimento in Britannia tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo.

Nel 596, alcuni anni prima di scrivere a Berta, Gregorio aveva affidato ad Agostino, priore del monastero di sant'Andrea sul Celio a Roma, il compito di guidare un gruppo di monaci alla volta della Britannia per diffondervi il Vangelo[2]. L'impresa

[1] Gregorii Magni *Registrum epistularum*, ed. D. Norberg, CC, *Series Latina*, CXL-CXL A, 1982, XI 35.

[2] Sulla missione di Agostino, vd. H. MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London 1972, pp. 57 sgg.; G. JENAL, *Gregor der Große und die Anfänge der Angelsachsenmission (596-604)*, in Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXII: *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare*, Spoleto 1986, pp. 795 sgg.; H. CHADWICK, *Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990), I: *Studi storici*, Roma 1991, pp. 199-212; I.N. WOOD, *The Mission of Augustine of Canterbury to the English*, in «Speculum», 69 (1994), *passim*; R.A. MARKUS, *Gregory the Great and his world*, Cambridge 1997, pp. 177-187; R. GAMESON, *Augustine of Canterbury: Context and Achievement*, in *St Augustine and the Conversion of England*, cur. R. Gameson, Stroud 1999, pp. 1-40; J. CHELINI, *La mission d'Augustin de Cantorbéry dans la vision missionnaire de saint Grégoire le Grand*, in *L'Église et la mission au VIe siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand*. Actes du Colloque d'Arles de 1998, cur. Ch. De Dreuille, Paris 2000, pp. 41 sgg.; F. PREVOT, *Grégoire le Grand et la mission d'évangélisation des Angles:*

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 245-255 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

cui erano stati chiamati i missionari non era affatto agevole, tanto che essi, mentre si trovavano ancora in Gallia, avevano quasi deciso di interrompere il viaggio, quando giunse loro una lettera di Gregorio che li incoraggiava a proseguire nel difficile cammino, rincuorandoli con la prospettiva della mercede divina che avrebbero ottenuto una volta portato a termine il loro incarico[3]. Il papa, lo si vedrà più avanti, si adoperò per assicurare un valido aiuto ai suoi monaci, come attesta lo scambio epistolare che egli, a questo scopo, intrattenne con vescovi, re e regine. Tra i destinatari di Gregorio vi fu pure Berta, il cui coinvolgimento nel processo di cristianizzazione della Britannia emerge dalla testimonianza sia del *Registrum epistularum*, sia, sebbene a tratti, da quella di altre fonti.

Nell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, completata nel 731 da Beda, si legge che Æthelbert era entrato in contatto con la fede in Cristo prima dell'arrivo di Agostino, *utpote qui et uxorem habebat Christianam de gente Francorum regia, uocabulo Bercta*[4]. Le parole del Venerabile sono corroborate da quanto, circa un secolo e mezzo prima, aveva affermato Gregorio di Tours, il quale, nel quarto dei dieci libri che compongono i suoi *Historiarum Libri*, asserisce: [...] *Chariberthus rex Ingobergam accepit uxorem, de qua filiam habuit, quae postea in Ganthia virum accipiens est deducta*[5]. Se non vi sono dubbi che la *filia* di Cariberto I, re di Parigi[6], e di Ingoberga fosse Berta, qualche perplessità suscita invece l'espressione *virum accipiens* a

premières difficultés en Gaule, in *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations intégration et exclusion du Ier au VIe siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris 2000, pp. 273-287.

[3] Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 53. Gregorio, secondo la *Vita* redatta nel monastero di Whitby agli inizi dell'VIII secolo, quando non era stato ancora eletto al soglio pontificio aveva manifestato il desiderio di recarsi in prima persona in Britannia per convertire gli Angli (*The Earliest Life of Gregory the Great, by an Anonymous Monk of Whitby*, ed. B. Colgrave, Cambridge 1985, 10-11); sulla fonte, vd. MARKUS, *Gregory the Great and his world* cit., p. 186: «It is in the highest degree unlikely that Gregory would have entertained such a notion at a time when he was consumed with desire to retire into monastic contemplation»; cfr. O. LIMONE, *La* Vita *di Gregorio Magno dell'Anonimo di Whitby*, in «SM», s. III, 19 (1978), pp. 37 sgg.; K. RAMBRIDGE, Doctor Noster Sanctus*: the Northumbrians and Pope Gregory*, in *Rome and the North. The Early Reception of Gregory the Great in Germanic Europe*, cur. R.H. Bremmer, C. Dekker, D.F. Johnson, Paris-Leuven-Sterling 2001, pp. 6 sgg.; E.T.A. DAILEY, *The* Vita Gregorii *and Ethnogenesis in Anglo-Saxon Britain*, in «Northern History», 47 (2010), pp. 195-207; A. DEGL'INNOCENTI, *Fra storia e miracolo: l'agiografia gregoriana da Whitby a Roma*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), cur. C. Leonardi, Firenze 2014, pp. 435-447.

[4] Beda, *Storia degli Inglesi*, ed. M. Lapidge, I, Milano 2008, I, XXV 1. Sulla figura di Berta, riguardo alla conversione degli Angli, vd. I.N. WOOD, *Augustine and Gaul*, in *St Augustine* cit., pp. 70-74.

[5] Gregorii episcopi Turonensis *Historiarum Libri X*, edd. B. Krusch, W. Levison, MGH, *SS rer. Merov.*, I/1, 1951, IV 26.

[6] Cariberto I, come i suoi tre fratelli, alla morte del padre Clotario I, nel 561, aveva ricevuto in eredità una porzione del *regnum Francorum*, spettando a lui quella appartenuta allo zio Childeberto I, Greg. Tur. *Hist. Lib.*, IV 22; vd., sul punto, P.J. GEARY, *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Oxford 1988, pp. 119-120; I.N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms 450-751*, London-New York 1994, pp. 56-57; E. JAMES, *The Franks*, Oxford 1995[3], p. 169; E. EWIG, *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart 2001[4], pp. 41-42; G. BÜHRER-THIERRY, C. MÉRIAUX, *La France avant la France (481-888)*, Paris 2010, pp. 147-148.

proposito del suo sposo. Gregorio, infatti, allude semplicemente ad un *vir*, che non può essere altri se non Æthelbert, senza dire nulla però sul suo rango sociale, una circostanza che induce a ritenere come quest'ultimo, secondo gli *Historiarum Libri*, non fosse stato ancora proclamato *rex* al momento del suo matrimonio. Va puntualizzato, in aggiunta a ciò, che il vescovo gallico aveva finito di comporre il quarto libro intorno al 580, una data che potrebbe costituire un valido riferimento cronologico per le nozze, avvenute, a seguire Beda, dopo la morte di Cariberto I nel 567, poiché *a parentibus* di Berta, e non dal padre, erano state condotte le trattative matrimoniali[7].

Ulteriori indizi si riscontrano negli *Historiarum Libri*: *Anno quoque quarto decimo Childeberthi regis Ingoberga regina, Chariberthi quondam relicta, migravit a saeculo* [...] *relinquens filiam unicam, quam in Canthia regis cuiusdam filius matrimonio copulavit*[8]. Viene qui ribadito che la *filia* di Cariberto I andò in sposa nel Kent, e si chiarisce che Berta si unì al *filius* di un *rex*, da identificare in Æthelbert – figlio di Eormenric – il quale, come si desume dalla fonte, sino al 589, anno della morte di Ingoberga, non era evidentemente succeduto al padre[9]. Nel medesimo passo in cui rammenta la scomparsa della regina, Gregorio la descrive come una *mulier valde cauta ac vitae relegiosae praedita, vigiliis et orationibus atque elymosinis non ignava*[10], preziose virtù che egli ebbe modo di apprezzare in prima persona, poiché le fu accanto negli ultimi mesi di vita, durante i quali Ingoberga dispose lasciti a favore delle chiese di Tours e di Le Mans[11]. È lecito arguire che l'esempio materno avesse influito sulla sensibilità religiosa di Berta, se, come apprendiamo da Beda, i suoi parenti, prima di concedere il definitivo assenso alle nozze con Æthelbert, avevano richiesto che la principessa merovingia potesse conservare la propria professione

[7] Beda, *Storia degli Inglesi*, I, XXV 1; per la morte di Cariberto I, Greg. Tur. *Hist. Lib.*, IV 26; vd. WOOD, *The Merovingian Kingdoms* cit., p. 176: «Whereas other Merovingian princesses married kings of considerable status, Bertha appears to have married "down" [...] as we have seen, her father was almost certainly dead by the time of her marriage»; IDEM, *The continental connections of Anglo-Saxon courts from Æthelberht to Offa*, in Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, LVIII: *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo*, Spoleto 2011, pp. 446-447; cfr. P. HUNTER BLAIR, *The World of Bede*, London 1970, p. 47, dove si considera «[...] Bede's reference to her *parentes* as meaning that the marriage took place before the death of her father in 567». Si tenga presente però J.M. WALLACE-HADRILL, *Ecclesiastical History of the English People. A Historical Commentary*, Oxford 1988, p. 34, circa l'espressione *a parentibus*, da intendere come un riferimento ai parenti prossimi di Berta, e non ai suoi genitori.

[8] Greg. Tur. *Hist. Lib.*, IX 26.

[9] Sulla questione della datazione del matrimonio tra Berta ed Æthelbert e la sua ascesa al trono (in relazione anche alla cronologia offerta dalla composizione degli *Historiarum Libri*, vd. A.C. MURRAY, *Chronology and the Composition of the* Histories *of Gregory of Tours*, in «JLA», 1 [2008], pp. 163-164), cfr. I.N. WOOD, *The Merovingian North Sea*, Alingsås 1983, pp. 15-16; L. LAZZARI, *Regine, badesse, sante: il contributo della donna anglosassone all'evangelizzazione (secc. VII e VIII)*, in «SM», s. III, 39 (1998), p. 603; M.A. MEYER, *Queens Convents and Conversion in Early Anglo-Saxon England*, in «RB», 109 (1999), p. 93 n. 9; N. BROOKS, *Anglo-Saxon Myths: State and Church, 400-1066*, London-Rio Grande 2000, pp. 49-51; D.P. KIRBY, *The Earliest English Kings*, London-New York 2000², pp. 25-27; B. YORKE, *Kings and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, London 2002, p. 28.

[10] Greg. Tur. *Hist. Lib.*, IX 26.

[11] *Ibidem*.

religiosa, e che lo stesso fosse concesso al vescovo, Liudardo, che l'avrebbe seguita nel Kent[12]. Per quanto concerne Liudardo, l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* è la sola fonte a serbarne memoria, con l'accenno – appena sopra richiamato – alla presenza dell'*episcopus* accanto a Berta. A dispetto dell'esiguità delle informazioni a nostra disposizione, è tuttavia possibile avanzare almeno una considerazione: «We know virtually nothing of Liudhard, but it is possible that he was more important than we think»[13]. Liudardo, infatti, poteva rappresentare un tentativo di intromissione del potere franco all'interno del regno del Kent[14], dove godeva di una certa autorevolezza tra i fedeli che si erano riuniti attorno a Berta, un'ipotesi che parrebbe essere confermata dal ritrovamento di una medaglia con la sua effige nei pressi della chiesa di san Martino a Canterbury, luogo prescelto dalla regina per le sue preghiere[15].

Dal canto loro, Gregorio di Tours e Gregorio Magno tacciono del tutto su Liudardo. Il silenzio del pontefice – interessato più del Turonense al destino religioso degli Angli – sembra anzi suggerire che questi fosse morto prima che venisse

[12] Beda, *Storia degli Inglesi*, I, XXV 1: [...] *quam ea condicione a parentibus acceperat, ut ritum fidei ac religionis suae cum episcopo, quem ei adiutorem fidei dederant nomine Liudhardo, inuiolatum seruare licentiam haberet.*

[13] J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England*, Cambridge 1962, p. 85.

[14] Cfr. A. ANGENENDT, *The conversion of the Anglo-Saxons considered against the background of the early medieval mission*, in Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXII cit., pp. 779-780; N.J. HIGHAM, *The Convert Kings: Power and Religious Affiliation in Early Anglo-Saxon England*, Manchester 1997, p. 73; M. LAMBERT, *Christians and Pagans: The Conversion of Britain from Alban to Bede*, New Haven 2010, pp. 166-167; C. RICCI, *Gregory's Missions to the Barbarians*, in *A Companion to Gregory the Great*, cur. B. Neil, M. Dal Santo, Leiden-Boston 2013, p. 49. Il prestigio di Liudardo fu tutt'altro che paragonabile a quello di Remigio di Reims, che aveva battezzato il grande re merovingio Clodoveo, F.H. DUDDEN, *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, II, London 1905, p. 104: «But Liudhard seems to have been deficient in missionary zeal and was personally too insignificant a man to effect with Ethelbert what Remigius, aided by Bertha's ancestress Chlotilda, had done for Clovis».

[15] Beda, *Storia degli Inglesi*, I, XXVI 1. Sulla chiesa di san Martino, vd. T. TATTON-BROWN, *St Martin's Church in the Sixth and Seventh Centuries*, in *The Parish of St. Martin and St. Paul, Canterbury: Historical Essays in Memory of James Hobbs*, cur. M. Sparks, Canterbury 1980, pp. 12-18; BROOKS, *Anglo-Saxon Myths* cit., pp. 95-96; R. GAMESON, *Les implications culturelles de l'arrivée de saint Augustine en Angleterre*, in *L'Église et la mission au VIe siècle* cit., pp. 128-129; J. BLAIR, *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford 2010, p. 70. Berta, lo attesta Beda (*Storia degli Inglesi*, II, V 2), fu sepolta [...] *in porticu sancti Martini intro ecclesiam beatorum apostolorum Petri et Pauli* [...] (si tratta del monastero dedicato a san Pietro e san Paolo, poi intitolato a sant'Agostino, vd. K.H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog*, München 1971, pp. 282, 464). Per la medaglia di Liudardo, testimonianza della diffusione del cristianesimo in Britannia prima dell'arrivo di Agostino e di una certa influenza continentale sul Kent, cfr. P. GRIERSON, *The Canterbury (St. Martin's) hoard of Frankish and Anglo-Saxon coin-ornaments*, in «BNJ», 27 (1952-1954), pp. 41-43; M. WERNER, *The Liudhard medalet*, in «ASE», 23 (1994), pp. 27 sgg.; B. YORKE, *Gregory of Tours and Sixth-Century Anglo-Saxon England*, in *The World of Gregory of Tours*, cur. K. Mitchell, I.N. Wood, Leiden-Boston-Köln 2002, p. 117; G. WILLIAMS, *The circulation and function of coinage in conversion-period England,* c. *AD 580-675*, in *Coinage and History in the North Sea World, c. AD 500-1250. Essays in Honour of Marion Archibald*, cur. B. Cook, G. Williams, Leiden-Boston 2006, pp. 164-166; C. SCULL, *Die Bekehrung der Angelsachsen*, in *Credo: Christianisierung Europas im Mittelalter*, I: *Essays*, cur. C. Stiegemann, M. Kroker, W. Walter, Petersberg 2013, p. 194.

recapitata la lettera a Berta[16]. Liudardo, comunque, non fu l'unico vescovo franco ad essere coinvolto nel processo di conversione della Britannia, in quanto che Gregorio Magno aveva garantito alla spedizione di Agostino un'efficace rete di assistenza, intessuta attraverso una fitta corrispondenza con numerosi membri dell'alto clero gallico[17] e, soprattutto, con la regina Brunechilde d'Austrasia e i suoi nipoti Teodorico II e Teodeberto II. I membri della dinastia regale, così come gli ecclesiastici, erano stati esortati da Gregorio a provvedere alle necessità dei missionari, un'incombenza nella quale parve distinguersi Brunechilde, lodata, in una epistola del giugno del 601, per il fervore con cui aveva aiutato Agostino[18]. La regina non aveva dunque deluso le aspettative di Gregorio, che cinque anni prima, nel 596, le aveva raccomandato di venire incontro alle esigenze dei monaci in procinto di mettersi in cammino verso la Britannia, una regione che, come lamentava il papa, non aveva ricevuto attenzione alcuna dai *sacerdotes qui in uicino sunt*[19]. Una grave manchevolezza evidenziata da Gregorio pure nella lettera che, sempre nel 596, aveva inviato a Teodorico II e Teodeberto II, ai quali faceva presente che *sacerdotes e uicino* non avevano assecondato la propensione degli Angli a rinnegare gli antichi culti e ad abbracciare il nuovo credo[20].

Wood ritiene che i sacerdoti "vicini" al Kent, chiamati in causa da Gregorio, fossero, per la loro prossimità geografica alla Britannia, quelli del nord della Gallia, più precisamente del regno di Neustria[21]. Qui dal 584 sedeva sul trono il dodicenne

[16] HIGHAM, *The Convert Kings* cit., p. 74: «The information most likely to have triggered Gregory's decision to send his own mission would arguably have been news of Liudhard's death»; cfr. B. YORKE, *The Conversion of Britain: Religion, Politics and Society in Britain, c. 600-800*, London-New York 2006, p. 125; R. COLLINS, J. MCCLURE, *Rome, Canterbury and Wearmouth-Jarrow: Three Viewpoints on Augustine's Mission*, in *Cross, Crescent and Conversion. Studies in Memory of Richard Fletcher*, cur. S. Barton, P. Linehan, Leiden-Boston 2008, p. 40. Vi era un precedente significativo in cui un vescovo aveva dato il suo sostegno ad una principessa merovingia andata in sposa ad un sovrano non cattolico: è il caso di Nicezio di Treviri, che scrisse un'epistola a Chlotsuinda, moglie del re longobardo Alboino, invitandola a seguire le orme della nonna Clotilde, che, con successo, si era prodigata per la conversione del proprio marito Clodoveo (*Epistolae Austrasicae* 8, in *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, ed. W. Gundlach, MGH, *Epist.*, III/1, 1892); vd. R. FLETCHER, *The Barbarian Conversion: from Paganism to Christianity*, Berkeley-Los Angeles 1999², pp. 105-106, e soprattutto p. 115.

[17] Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 52; VI 54-57; XI 40.

[18] Greg. Magni *Reg. epist.*, XI 48: *Quanto autem fauore quanta que opitulatione excellentia uestra reuerentissimum fratrem et coepiscopum nostrum Augustinum proficiscentem ad Anglorum gentem adiuuerit, nec ante silentio fama conticuit et postea quidam ab eo ad nos monachi redeuntes subtiliter retulerunt* [...] *Ex qua re magnam uos oportet habere laetitiam, quia maiorem sibi partem hac in re praestitorum uestrorum solacia uindicant, cuius post Deum auxiliis uerbum illic praedicationis innotuit.*

[19] Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 60.

[20] Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 51.

[21] WOOD, *The Mission of Augustine* cit., pp. 8-9; cfr. C. STANCLIFFE, *The British Church and the Mission of Augustine*, in *St Augustine* cit., pp. 108-109; YORKE, *Gregory of Tours and Sixth-Century* cit., p. 115. Di diverso avviso invece BROOKS (*Canterbury and Rome: the Limits and Myth of* Romanitas, in Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLIX: *Roma fra Oriente e Occidente*, Spoleto 2002, p. 818), per il quale Gregorio aveva espresso le sue critiche di lassismo non nei riguardi di sacerdoti merovingi bensì «to British churchmen [...] Gregory was surely unlikely to criticise Frankish

Clotario II – succeduto al padre Chilperico I quando aveva appena quattro mesi – che, dopo la scomparsa della madre Fredegonda tra il 596 e il 597[22], era rimasto da solo ad occuparsi dei suoi domini, in una situazione niente affatto propizia ad un intervento al di là della Manica. Fu invece Brunechilde, ostile alla fazione neustriana, a non lasciarsi sfuggire l'occasione offerta dalla missione proveniente da Roma per rafforzare, così, la posizione dell'Austrasia: «For Theuderic, Theudebert, and their grandmother Brunhild, relations with England were a further way of squeezing Chlothar's position»[23].

Gregorio, nella medesima lettera del 596 a Brunechilde, ribadiva quindi la necessità del sostegno della Chiesa franca, tanto da aver dato ad Agostino il preciso ordine di portare con sè in Britannia dei presbiteri *e uicino*, vale a dire reclutati sul suolo gallico[24]. Un provvedimento, in definitiva, indispensabile, poiché neppure Liudardo, che poteva annoverarsi tra i *sacerdotes* provenienti dalla Neustria, sembrava aver raggiunto un risultato concreto[25].

Il pontefice, nella summenzionata lettera a Teodorico II e Teodeberto II, presentava inoltre la spedizione di Agostino non come una sua iniziativa, bensì come una "risposta" ad una specifica richiesta: *Atque ideo peruenit ad nos Anglorum gentem ad fidem christianam Deo miserante desideranter uelle conuerti* [...][26]. Gregorio rimarcava ulteriormente come tale desiderio non fosse stato soddisfatto, e sollecitava i nipoti di Brunechilde a prodigarsi per la missione, presumendo [...] *quod subiectos uestros ad eam conuerti fidem per omnia cupiatis, in qua eorum nempe estis reges et*

failures so directly when his mission required safe-conduct through Neustrian territory and when it was seeking to recruit Frankish support for the mission».

[22] Per la successione di Clotario II a Chilperico I, Greg. Tur. *Hist. Lib.*, VI 41; VII 7 e 9.

[23] WOOD, *The Mission of Augustine* cit., p. 9. Sulla forte inimicizia tra Brunechilde e Chilperico (si osservi che questi, alla morte del fratello Cariberto I, con ogni probabilità si interessò al matrimonio tra la nipote Berta e Æthelbert al fine di rafforzare i rapporti tra Neustria e Kent, cfr. HIGHAM, *The Convert Kings* cit., p. 86), vd., in generale, J.L. NELSON, *Regine come Jezabel: le vicende di Brunilde e Baltilde nella storia dei Merovingi*, in *Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale*, cur. D. Baker, trad. it., Firenze 1983, pp. 49 sgg.; C. URSO, *Brunechilde «prudens consilio et blanda colloquio». (A proposito della regina d'Austrasia in Gregorio di Tours)*, in «QC», 8 (1986), pp. 95 sgg; G. HEYDEMANN, *Zur Gestaltung der Rolle Brunhildes in merowingischer Historiographie*, in *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, cur. R. Corradini, R. Meens, C. Pössel, P. Shaw, Wien, 2006, pp. 73-85; B. DUMEZIL, *La reine Brunehaut*, Paris 2008, pp. 153 sgg.

[24] Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 60.

[25] Cfr. HIGHAM, *The Convert Kings* cit., pp. 78-80; M. DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-c.700: Discourses of Life, Death and Afterlife*, London-New York 2009, p. 49.

[26] Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 51. Beda, dal canto suo, pone in evidenza soprattutto il ruolo di Gregorio nella missione di Agostino, a rimarcare l'autonomia del Kent da ogni possibile ingerenza proveniente dalla Gallia (vd. BROOKS, *Canterbury and Rome* cit., pp. 799-801, anche per i cenni nella *praefatio* [*Storia degli Inglesi*, *Praef.*, 3] sull'importanza della conversione degli Angli e sull'azione svolta dal pontefice Gregorio; cfr. ANGENENDT, *The conversion of the Anglo-Saxons* cit., p. 781; YORKE, *Kings and Kingdoms* cit., p. 29; DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons* cit., pp. 52-53; LAMBERT, *Christians and Pagans* cit., pp. 165-166).

domini[27]. Il supporto papale non era dunque mancato ad Agostino durante il viaggio che lo aveva condotto in Britannia, dove giunse, sbarcando sull'isola di Thanet, nel 597[28]. Da questo momento la delegazione proveniente da Roma ebbe a confrontarsi con Æthelbert, il quale, pur beneficiando della presenza a corte di una moglie cattolica e di un vescovo, si dimostrò alquanto restio ad accettare la nuova fede. Beda racconta le difficoltà iniziali di Agostino, costretto ad un primo incontro con Æthelbert in un luogo aperto, poiché questi temeva, qualora si fosse ritrovato al chiuso con i monaci, di cadere in balia dei loro incantesimi.

Nonostante ciò, il *rex*, dopo aver udito la parola del Vangelo, permise ad Agostino e ai suoi compagni di stabilirsi a Canterbury[29], e non trascorse molto tempo perché lo stesso Æthelbert, colpito dal fervore dei missionari e dai miracoli che essi compivano, abiurasse il paganesimo a favore del cattolicesimo[30]. Beda, a commento di questo fondamentale evento per la storia della Chiesa in Britannia, aggiunge che Æthelbert lasciò decidere i suoi sudditi se seguire, o meno, la sua scelta[31]. Veniva confermata così quella libertà in ambito religioso che era già stata accordata a Berta, della quale

[27] Gregorio chiariva ai due fratelli i vantaggi che essi avrebbero tratto dai loro sforzi per l'evangelizzazione della Britannia: [...] *ut Deus omnipotens* [...] *causas uestras sua propitiatione disponat et post terrenam potestatem ad caelestia uos regna perducat* (Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 51). Sulla questione dell'autorità esercitata dai Merovingi sul Kent, vd. J.M. WALLACE-HADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford 1971, p. 25; J. CAMPBELL, *Essays in Anglo-Saxon History*, London-Ronceverte 1986, p. 53; I.N. WOOD, *Frankish Hegemony in England*, in *The Age of Sutton Hoo: The Seventh Century in North-Western Europe*, cur. M.O.H. Carver, Woodbridge-Rochester 1992, pp. 235-241; *contra* COLLINS, MCCLURE, *Rome, Canterbury and Wearmouth-Jarrow* cit., p. 32: «[...] there is no evidence [...] that would substantiate the view that the Merovingian dynasty exercised any kind of authority, however tenuous, over the Anglo-Saxon kingdoms. The idea of a major Frankish settlement in Kent or any other part of southern Britain is now rejected». Gregorio Magno era entrato in contatto pure con il padre di Teodorico II e Teodeberto II, ossia Childeberto II, al quale, così come a Brunechilde, aveva raccomandato di provvedere alla salvaguardia del patrimonio ecclesiastico che ricadeva all'interno del loro regno (Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 5-6), alla cui amministrazione poneva quindi il presbitero Candido, affidandogli il compito di comprare delle vesti per dei fanciulli di origine britannica che, una volta convertiti, dovevano essere condotti in dei monasteri (VI 10).

[28] Un'ulteriore prova della partecipazione del mondo franco si riscontra in un passo dell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, nel quale si legge come Agostino, una volta sbarcato in Britannia, avesse avuto bisogno dell'aiuto di interpreti, scelti, secondo il consiglio del papa, *de gente Francorum* (Beda, *Storia degli Inglesi*, I, XXV 1).

[29] Beda, *Storia degli Inglesi*, I, XXV 2.

[30] Beda, *Storia degli Inglesi*, I, XXVI 2. La data del battesimo di Æthelbert, che segnò la sua abiura al paganesimo, è alquanto incerta, ed oscilla dal 597, anno dell'arrivo di Agostino in Britannia, sino al 616, quando il re morì (cfr. W.A. CHANEY, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Manchester 1970, pp. 156-158; MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity* cit., p. 63; KIRBY, *The Earliest English Kings* cit., pp. 28-29; J.R. WRIGHT, *A Companion to Bede. A Reader's Commentary on The Ecclesiastical History of the English People*, Grand Rapids-Cambridge 2008, p. 30; DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons* cit., pp. 55-56). Da notare che nel 598 Gregorio scrive ad Eulogio, patriarca di Alessandria, e gli comunica che Agostino aveva ottenuto la conversione di diecimila Angli (pur senza fare allusione alcuna all'adesione al cattolicesimo di Æthelbert, Greg. Magni *Reg. epist.*, VIII 29).

[31] Beda, *Storia degli Inglesi*, I, XXVI 2.

resta ora da valutare l'influenza avuta nella conversione del consorte[32]. La missiva di Gregorio Magno alla regina si apre – come detto in precedenza – con l'esortazione a porre al servizio di Dio ogni *potestas terrena*, e in questo la sposa di Æthelbert doveva essere riuscita, almeno a giudicare dalle lodi a lei rivolte per la sollecitudine avuta nei riguardi di Agostino; grazie al suo zelo, prosegue il pontefice, Berta avrebbe avuto il privilegio di convertire gli Angli: *Et omnipotentem Deum benediximus, qui conuersionem gentis Anglorum mercedi uestrae dignatus est propitius reseruare*[33]. Gregorio, inoltre, la incoraggia a seguire l'esempio di Elena, madre dell'imperatore Costantino il Grande, per accendere nei cuori del suo popolo l'amore verso la nuova religione[34]. A questo punto, però, nell'epistola si getta qualche ombra sull'impegno profuso da Berta: se, da una parte, Gregorio asserisce che ella si era adoperata affinché Æthelbert si avvicinasse al credo cattolico, dall'altra, alludendo ad una certa incompletezza, la invita a recuperare tutto ciò che era stato tralasciato e ad adoperarsi per una più profonda evangelizzazione della Britannia[35].

[32] Va ricordato, in tal senso, il contributo dato dalla regina e dal suo consigliere nel preparare il terreno ai missionari, vd. R. MEENS, *A Background to Augustine's Mission to Anglo-Saxon England*, in «ASE», 23 (1994), p. 5; HIGHAM, *The Convert Kings* cit., pp. 87-88; A. SCHARER, *La conversion des rois anglo-saxons*, in *Clovis: histoire et mémoire*. Actes du Colloque international d'histoire de Reims, I: *Clovis et son temps, l'événement*, cur. M. Rouche, Paris 1997, p. 884; J. STORY, *Carolingian Connections: Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, c. 750-870*, Aldershot-Burlington 2003, p. 30.

[33] Greg. Magni *Reg. epist.*, XI 35. Al legame tra potere terreno e ricompensa spirituale Gregorio aveva fatto riferimento già nell'epistola a Teodorico II e Teodeberto II, Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 51.

[34] Greg. Magni *Reg. epist.*, XI 35; per il richiamo ad Elena, vd. E. EWIG, *Das Bild Constantins des Grossen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, in *Das Byzantinische Herrscherbild*, cur. H. Hunger, Darmstadt 1975, p. 166; F.E. CONSOLINO, *Il Papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* cit., pp. 238-239; S. HOLLIS, *Anglo-Saxon Women and the Church. Sharing a Common Fate*, Woodbridge 1992, pp. 222-223; MARKUS, *Gregory the Great and his world* cit., pp. 181-182; P. PELLEGRINI, *Costantino in Gregorio Magno. Luci ed ombre di un'immagine*, in *Società multiculturali nei secoli V-IX: scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*. Atti delle VII giornate di studio sull'età romanobarbarica (Benevento, 31 maggio-2 giugno 1999), cur. M. Rotili, Napoli 2001, pp. 76-77; M. DAL SANTO, *Gregory the Great, the Empire and the Emperor*, in *A Companion to Gregory the Great* cit., p. 78.

[35] Greg. Magni *Reg. epist.*, XI 35: *Et quidem iam dudum gloriosi filii nostri coniugis uestri animos prudentiae uestrae bono, sicut reuera christianae, debuistis inflectere, ut pro regni et animae suae salute fidem quam colitis sequeretur, quatenus et de eo et per eum de totius gentis conuersione digna uobis in caelestibus gaudiis retributio nasceretur. Nam postquam, sicut diximus, et recta fide gloria uestra munita et litteris docta est, hoc uobis nec tardum nec debuit esse difficile* [...] *Itaque mentem gloriosi coniugis uestri in dilectione christianae fidei adhortatione assidua roborate, uestra illi sollicitudo augmentum in Deo amoris infundat atque ita animos eius etiam pro subiectae sibi gentis plenissima conuersione succendat*. WOOD, *The Mission of Augustine* cit., p. 10: «The exact tone of these exhortations is difficult to assess: much depends on the precise meaning of the verb *debere* in the phrases "gloriosi filii nostri coniugis vestri animos... debuistis inflectere" and "hoc vobis nec tardum nec debuit esse difficile". It may be possible to detect in them criticism of the queen's involvement so far. On the other hand it may be that the pope was intent merely on encouraging Bertha to ever higher achievements». Vd. pure C. URSO, *Le donne al tempo di Gregorio Magno. La testimonianza del* Registrum epistularum, Trapani 2013, pp. 213-214: «allo stato dell'arte [...] non siamo in grado di rintracciare nelle fonti alcuna testimonianza che ci autorizzi ad ipotizzare una forte e significativa collaborazione fra Berta e il gruppo missionario».

Gregorio, nel giugno del 601, indirizzava una missiva pure ad Æthelbert[36], nella quale spronava il re del Kent a sradicare il paganesimo dai suoi domini con ogni mezzo, tanto con il distruggere i luoghi adibiti ai culti profani quanto col minacciare, o al contrario blandire, i suoi sudditi[37]. Tornava così in primo piano l'obiettivo principale di Gregorio Magno, ossia quello di una Britannia finalmente unita a Roma nella fede. Egli concepiva infatti la missione di Agostino come la costruzione di una *noua Anglorum ecclesia*[38], senza tenere, però, nella giusta considerazione quanto era stato fatto, prima della fine del VI secolo, per propagare il Vangelo in questa regione; unica eccezione, da parte del papa, è un generico accenno nei *Moralia in Iob*, in cui scrive che il Signore aveva riunito nel suo nome tutte le genti, anche quelle della Britannia[39]. In merito alle prime tracce della presenza cristiana in terra britannica siamo informati da Beda il Venerabile, il quale riferisce di un sovrano di nome *Lucius* che aveva scritto a papa Eleuterio (175-189) per chiedergli di poter aderire al cristianesimo[40], religione che, come si ha notizia da Tertulliano, aveva già raggiunto l'isola sul finire del II secolo[41]. La Britannia non era poi rimasta immune dalla

[36] La lettera di Gregorio ad Æthelbert è stata inserita nell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (*Storia degli Inglesi*, I, XXXII 1-7), a differenza di quella di Berta; vd. R.A MARKUS, *The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence*, in «JEH», 14 (1963), p. 19; N.J. HIGHAM, *(Re-)Reading Bede. The* Ecclesiastical History *in context*, London-New York 2006, pp. 46-47. Sulla presenza del *Registrum epistularum* nell'opera di Beda, vd. P. MEYVAERT, *The Registrum of Gregory the Great and Bede*, in «RB», 80 (1970), pp. 162 sgg.; D. JASPER, H. FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, Washington, D.C. 2001, pp. 72-73.

[37] Greg. Magni *Reg. epist.*, XI 37 (Æthelbert viene accostato alla figura di Costantino in un parallelo che fa coppia con quello tra Berta ed Elena). Di differente tenore le indicazioni per Agostino affidate dal pontefice all'abate Mellito (XI 56), in cammino verso la Britannia nell'estate di quello stesso anno, il quale doveva riferire al missionario di non procedere alla distruzione dei templi, ma degli idoli, così da favorire in maniera meno traumatica il passaggio dai culti tradizionali pagani alla fede in Cristo (sulla questione, cfr. R.A. MARKUS, *Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy*, in IDEM, *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity*, XI, Aldershot 1997[3], pp. 29 sgg.; A. DE VOGÜE, *Les vues de Grégoire le Grand sur l'action missionaire en Angleterre*, in *L'Église et la mission au VIe siècle* cit., pp. 57-64; F. CONTI, *Gregorio Magno e gli Anglosassoni. Considerazioni sullo sviluppo di una strategia missionaria*, in «StudRom», 53 [2005], pp. 460-481; G. DEMACOPOULOS, *Gregory the Great and the Pagan Shrines of Kent*, in «JLA», 1 [2008], pp. 353-369).

[38] Greg. Magni *Reg. epist.*, XI 39.

[39] Gregorii Magni *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CC, *Series Latina*, CXLIII B, 1985, XXVII: *ecce lingua Britanniae, quae nihil aliud nouerat, quam barbarum frendere, iam dudum in diuinis laudibus Hebraeum coepit Alleluia resonare*; cfr. Beda, *Storia degli Inglesi*, II, I 8, dove si riprende il passo di Gregorio e lo si associa alla missione di Agostino, sebbene, come ha rilevato STANCLIFFE (*The British Church and the Mission* cit., p. 112): «Gregory said that he had completed his commentary on Job in 591, and in 595 he actually sent Leander of Seville a copy of the work [...] Yet at that date Augustine had not even set off for England!».

[40] Beda, *Storia degli Inglesi*, I, IV 1; *Eleuther*, in *Le* Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne, I, Paris 1981 (rist. ed. 1955[2]), II; vd. C. THOMAS, *Christianity in Roman Britain to A.D. 500*, Berkley-Los Angeles 1981, pp. 41-42; N.J. HIGHAM, *An English Empire: Bede and the Early Anglo-Saxon Kings*, Manchester 1995, pp. 25 sgg.

[41] Quinti Septimii Florentis Tertulliani *Aduersus Iudaeos*, ed. E. Kroymann, CC, *Series Latina*, II, 1954, VII: [...] *Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo uero subdita* [...] (cfr., in merito ai riferimenti alla Britannia presenti in Origene, Sozomeno, Eusebio di Cesarea e Lattanzio, D. WATTS,

diffusione dell'arianesimo[42] e dagli stravolgimenti provocati dal declino dell'autorità romana[43], eventi che avevano portato al sovvertimento, come sottolinea Gildas nel *De excidio et conquestu Britanniae*, di ogni valore morale[44]. Ancora Beda si sofferma sulle due spedizioni compiute oltremanica, nella prima metà del V secolo, da Germano, vescovo di Auxerre, per debellare l'eresia del monaco Pelagio[45]. Le notizie riferite da Beda sulle prime fasi della storia ecclesiastica della Britannia annoverano pure l'episodio che aveva acceso in Gregorio, prima di essere nominato papa, il desiderio di portare il Verbo di Dio tra gli Angli. In un mercato di Roma, come leggiamo nell'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, Gregorio aveva visto dei giovani schiavi appartenenti a questo popolo, il cui aspetto lo aveva colpito a tal punto da fargli esclamare, con un gioco di parole legato alle loro origini, che essi somigliavano a veri e propri angeli, e che fosse indispensabile annunciare loro la fede in Cristo[46].

Quale che fosse la percezione di Gregorio Magno della situazione religiosa in Britannia, le sue lettere danno conto dell'articolata rete di relazioni che aveva reso possibile l'impresa di Agostino, la cui opera di conversione degli Angli aveva beneficiato dell'indispensabile appoggio del pontefice. Nondimeno, a sua volta, aveva avuto un ruolo di rilievo Berta[47], spinta da Gregorio a superare ogni titubanza e ad

Religion in Late Roman Britain: Forces of Change, London-New York 1998, pp. 11-12; R.L. MULLEN, *The expansion of Christianity. A Gazetteer of its First Three Centuries*, Leiden-Boston 2004, pp. 243-244). Nel secolo successivo si colloca uno degli episodi agiografici più rilevanti, cioè il martirio di sant'Albano di *Verolamium*: Gildas, *The Ruin of Britain and other works*, ed. M. Winterbottom, London 1978, 9-10 (insieme ad Albano subirono il martirio Aronne e Giulio di Caerleon); Beda, *Storia degli Inglesi*, I, VII. L'episodio viene cronologicamente associato al III secolo, cfr. J. MORRIS, *The Date of St. Alban*, in «Hertfordshire Archaeology», 1 (1968), pp. 1-8; P. SALWAY, *Roman Britain*, Oxford-New York 1981, p. 720; THOMAS, *Christianity in Roman Britain* cit., pp. 47-50; K. GEORGE, *Gildas's* De Excidio Britonum *and the early British Church*, Woodbridge 2009, pp. 114-117.

[42] Beda, *Storia degli Inglesi*, I, VIII; Gildas, *The Ruin*, 12.

[43] Sulla questione, cfr. I.N. WOOD, *The Fall of the Western Empire and the End of Roman Britain*, in «Britannia», 18 (1987), pp. 251-262; M.E. JONES, *The End of Roman Britain*, Ithaca 1998, pp. 244 sgg.; A.S. ESMONDE CLEARY, *The Ending of Roman Britain*, London-New York 2000, pp. 131 e *passim*.

[44] Gildas, *The Ruin*, 21.

[45] Beda, *Storia degli Inglesi*, I, X e XVII-XXI; vd., sul pelagianesimo e le missioni di Germano (per le quali Beda ha attinto dalla *Vita Germani* di Costanzo di Lione [Constance de Lyon, *Vie de Saint Germain d'Auxerre*, éd. R. Borius, SC, 112, 1965, III e V]), R.W. MATHISEN, *The last year of Germanus of Auxerre*, in «AB», 99 (1981), pp. 151-159; E.A. THOMPSON, *Saint Germanus of Auxerre and the End of Roman Britain*, Woodbridge 1984; R.A. MARKUS, *Pelagianism: Britain and the Continent*, in «JEH», 37 (1986), pp. 191-204; A.A. BARRETT, *Saint Germanus and the British Missions*, in «Britannia», 40 (2009), pp. 197 sgg.

[46] Beda, *Storia degli Inglesi*, II, I 11 (e II, I 1, dove il pontefice viene salutato come l'apostolo della Britannia); vd. anche *The Earliest Life of Gregory the Great*, 9.

[47] Utili, per comprendere l'atteggiamento di Berta, le considerazioni di DUNN (*The Christianization of the Anglo-Saxons* cit., p. 54) circa la ritrosia della regina nel concedere il suo sostegno ad una missione, quella di Agostino, già favorita dalla corte austrasiana: «The most likely interpretation of the letter is that Bertha had held back from encouraging a mission she perceived as being linked with a rival court to the one with which she was associated. But now, as Chlothar was lending his support to Augustine, she was being asked to do the same. And in 613, in a development that few in 600 would have predicted, Chlothar II would become sole ruler in Francia. This would ensure that it was the Neustrian connection which would, in the years immediately following, exercise an important influence over the development

agire con maggiore incisività: *Et quoniam Deo uolente aptum nunc tempus est, agite, ut diuina gratia cooperante cum augmento possitis quod neglectum est reparare*[48]. La regina, in questo modo, avrebbe potuto godere della ricompensa celeste, "frutto" della sua dedizione alla causa missionaria[49], alla quale, nonostante il silenzio del *Registrum epistularum*, anche Liudardo aveva dato il suo contributo, pur se non appare agevole stabilire in che misura.

of Kentish Christianity» (Clotario II, nel 601, aveva ricevuto una lettera nella quale Gregorio lo ringrazia per il supporto offerto ad Agostino, Greg. Magni *Reg. epist.*, XI 51).

[48] Greg. Magni *Reg. epist.*, XI 35.

[49] *Ibidem*: [...] *et aeternae mercedis fructum uobis de placita sibi operatione concedat*; Gregorio fa ancora cenno al premio che sarebbe seguito alla buona riuscita della spedizione in Britannia nella sua lettera ai compagni di viaggio di Agostino, Greg. Magni *Reg. epist.*, VI 53: *Omnipotens Deus sua uos gratia protegat et uestri laboris fructum in aeterna me patria uidere concedat, quatenus, etsi uobis cum laborare nequeo, simul in gaudio retributionis inueniar, quia laborare scilicet uolo.*

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

Brunechilde e Colombano: storia di un rapporto difficile e di una missione fallita

CARMELINA URSO
Università degli Studi di Catania
curso@unict.it

ABSTRACT
The missionary work in Gaul of the Irish monk Columban was shattered, after the initial success, the first royal support and the first enthusiastic consent of the aristocratic families, by the violent confrontation with the Burgundian court and the Queen Brunehildis, and made worse by a rigor which was unable to mitigate the controversy with the French Episcopate. Columbanus lacked in the "pastoral empiricism" and the "political realism" which had allowed his contemporaries Gregory the Great and Gregory of Tours to reach very different results. In 610 Columbanus was forced to leave Gaul and to take refuge in Lombardy, where he founded the famous Monastery of Bobbio.

KEYWORDS
Monasticism/Columbanus/Brunehildis

«Quando si stabilì a Bobbio, san Colombano, che aveva visto negli anni precedenti il progressivo fallimento della sua opera di missionario, di riformatore ecclesiastico e di convertitore di re, seppe ritrovare il sereno anche se ormai distaccato entusiasmo dei suoi primi anni». Così Gregorio Penco sintetizzava la carriera del celebre monaco d'origine irlandese che lasciò un segno profondo nella storia del monachesimo occidentale[1].

Era stato il suo rigorismo, coagulatosi nella scrittura di una Regola imperniata su una disciplina eccessivamente dura e specialmente nell'incapacità di instaurare rapporti non conflittuali con le autorità della Gallia del tempo e di ricucire gli strappi con l'episcopato franco, a comprometterne i programmi in campo religioso e soprattutto le relazioni con la corte di Borgogna, dove allora l'influenza della regina Brunechilde era indiscussa.

La vicenda "europea" di Colombano si colloca nel ventennio a cavallo tra il VI e il VII secolo. La Gallia, o meglio, i regni merovingi vivevano allora uno dei momenti più complessi e difficili della loro storia[2]: se la Neustria aveva mantenuto la sua identità dopo la morte di re Chilperico I, grazie alla nascita postuma di Clotario II, al quale l'energica intraprendenza e la spregiudicatezza della madre, Fredegonda, permisero di conservare i diritti al trono[3], la Borgogna, morto re Gontrano nel 593 senza eredi

[1] G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma 1961, p. 102.

[2] Sulla storia merovingia di quei decenni, con particolare attenzione al ruolo svolto dalle regine, vd. almeno I. WOOD, *The Merovingian kingdoms 450-751*, London-New York 1994; E. SANTINELLI, *Les reines mérovingiennes out-elles une politique territoriale?*, in «RNord», 85 (2003), pp. 633-636; H.W. GOETZ, *Kings and Kingdoms: the Franks*, in Regna *and* Gentes. *The relationship between Late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transfomation of the Roman world*, cur. H.W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl, Leiden-Boston 2003, pp. 307-311.

[3] Gregorio di Tours, *Historiarum libri X*, edd. B. Krusch, W. Levison MGH, *Script. rer. Merov.*, I, 1, 1937-1951 (= Greg. Tur. *HL*), qui citato nella traduzione di M. Oldoni (Gregorio di Tours, *La Storia dei Franchi*, I-II, Milano 1981), VII 7; VIII 31. 42, vol. II, pp. 153, 307, 325 e *passim*.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 257-280 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

diretti, era passata nelle mani di Childeberto II, già re d'Austrasia in seguito all'assassinio del padre Sigiberto[4]. La madre, Brunechilde, non aveva sfigurato nei confronti della rivale Fredegonda e aveva retto con altrettanto vigore il regno in attesa della maggiore età del figlio, diventando anch'essa protagonista del suo tempo[5]. Lo stesso pontefice Gregorio Magno si era congratulato con la regina per la sapienza con la quale aveva educato il figlio e lo aveva preparato a districarsi fra le insidie della corte[6]. Borgogna e Austrasia, dunque, erano confluite sotto il governo di un unico sovrano.

L'esperienza politica della regina-madre Brunechilde si sarebbe potuta concludere con l'ascesa al trono del figlio, se la morte prematura di quest'ultimo a soli ventisei anni, nel 596, non le avesse di nuovo spianato la strada della reggenza. Questa volta a dovere essere guidati verso la maggiore età erano i due piccoli nipoti, Teoderico, di appena nove anni, figlio legittimo di Childeberto e della moglie Faileuba, e Teodeberto, più grande di un anno, nato forse da una concubina del re[7], o, peggio, come sosteneva la nonna, da un giardiniere amante della regina[8]. Austrasia e Borgogna furono di nuovo separati in due *regna* distinti, affidati rispettivamente a Teodeberto e a Teoderico[9]. Anzi, a seguire la testimonianza di alcune fonti, l'assegnazione ai due principi era stata predisposta da Childeberto II mentre era in vita. A Teodeberto fu consegnata una regione gravitante attorno a Soissons e a Meaux su sollecitazione dei maggiorenti delle due città che si erano impegnati a custodire il principe *ut de progenie tua pignus*[10]. L'invio di Teoderico in Burgundia pare, invece, si possa interpretare come l'esito di un'astuta

[4] Greg. Tur. *HL*, V 1, vol. I, p. 409; *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum continuationibus*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, II, 1888 (= Fredeg. *Chronic.*), IV 14-15, p. 127.

[5] Sulla principessa visigota, divenuta regina d'Austrasia dopo il matrimonio con re Sigiberto, vd., fra i tanti, J.L. NELSON, *Regine come Jezabel: le vicende di Brunilde e Baltilde nella storia dei Merovingi*, in *Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale*, cur. D. Baker, Firenze, 1983, pp. 44-59; C. URSO, *Brunechilde* «prudens consilio et blanda colloquio». *(A proposito della regina d'Austrasia in Gregorio di Tours)*, in «QCat», 15 (1986), pp. 89-112; A. MAGNANI, *Brunilde. Regina dei Franchi*, Milano 2006; R.-X. LANTERI, *Brunehilde. La première reine de France*, Paris 1995; C. URSO, *Donne e potere nella Gallia merovingia e carolingia*, Catania 2000, pp. 62-71; EADEM, *I* regna francorum *e Gregorio Magno fra politica ecclesiastica e impegno pastorale*, in *Politica retorica e simbolismo del primato. Roma e Costantinopoli IV-VII secc. d.C.* Convegno internazionale di studi (Catania, 4/7 ottobre 2001), cur. F. Elia, I, Catania 2002, pp. 330-337; G. HEYDEMANN, *Zur Gestaltung der Rolle Brunhildes in merowingischer Historiographie*, in *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, cur. R. Corradini, R. Meens, C. Pössel, P. Shaw, Wien 2006, pp. 73-85; B. DUMÉZIL, *La reine Brunehaut*, Paris 2008; M. HARTMANN, *Die Königin im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2009, pp. 77-79.

[6] Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, ed. D. Norberg, CC, *Series Latina*, 140-140A, 1982 (= Greg. *Registrum*), qui citato nella traduzione di V. Recchia (Gregorio Magno, *Lettere*, V/1-4, Roma 1996-1999), VI 5, vol. 2, p. 279; vd. C. URSO, *"Buone" madri e madri "crudeli" nel Medioevo*, Acireale-Roma 2008, p. 139.

[7] *Liber historiae Francorum*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, II cit., cap. 37, p. 306. Gregorio di Tours registra la nascita dei due principi senza, tuttavia, aggiungere alcunché sulla loro legittimità: *HL*, VIII 37; IX 4, vol. II, pp. 319, 345.

[8] Fredeg. *Chronic.*, IV 27, p. 131.

[9] Fredeg. *Chronic.*, IV 16, p. 127; Giona di Bobbio, *Vita Columbani abbatis*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Germ. in usum scholarum*, XXXVII, 1905 (= Giona, *Vita Columbani*), qui citato nella traduzione italiana: *Vita di Colombano e dei suoi discepoli*, cur. I. Biffi, A. Granata, Milano 2001, I 18, p. 85; Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, cur. L. Capo, Fondazione L. Valla, Milano 2000[5], IV 11, pp. 191, 193.

[10] Greg. Tur. *HL*, IX 36, vol. II, p. 434; l'operazione peraltro aveva già destato i sospetti di Gontrano, timoroso che Childeberto stesse tramando, su istigazione della madre, un attacco contro Parigi e il suo regno: ivi, IX 32, vol. II, p. 423.

manovra politica orchestrata da Brunechilde per ritagliarsi nell'immediato una zona in cui continuare ad esercitare il potere. *Eo tempore*, si legge infatti nel *Liber historiae Francorum*, redatto per la verità solo nel 727, *Childebertus rex* […] *ipsumque [Teodericus] cum ava sua Brunchilde in Burgundiam in regno Gumtramni regis magni direxit*[11]. Quando poi, raggiunta la maggiore età, Teodeberto ottenne il pieno controllo dell'Austrasia, il rapporto con la regina sua nonna si deteriorò in maniera irreparabile: Brunechilde dovette rifugiarsi presso la corte borgognona, dove rimase fino agli ultimi e tragici momenti della sua esistenza[12].

In quei decenni, in Gallia, il quadro non era completamente definito neanche nella sfera religiosa. La conversione dei Franchi aveva avuto come artefice principale re Clodoveo, che con fine intuito politico aveva avvertito quanto potesse essere utile al suo progetto l'appoggio della Chiesa o, meglio, dell'episcopato, rivelatosi infatti indispensabile per garantire alla monarchia l'autorità territoriale. Altrettanto determinante si era dimostrato il ruolo dei vescovi nella campagna di proselitismo presso le *gentes* germaniche[13]. Si pensi a personaggi di grande spessore quali Remigio di Reims o Avito di Vienne, e a quanto la loro determinata attività fosse servita alla propaganda cattolica. Non solo Clodoveo, che, rimasto fin ad allora pagano[14], fu forse più pronto di altri capi barbari ad abbracciare per tempo la *vera religio*, ma anche Sigismondo di Borgogna e Reccaredo di Spagna furono "accompagnati" nello stesso percorso e poi sostenuti attivamente. I sudditi furono indotti a seguire l'opzione dei loro *reges*, ma l'operazione non fu immediatamente esaustiva. Lo documentano le fonti agiografiche e, seppur in un altro contesto, le insistenti pressioni esercitate in Sardegna e Corsica da Gregorio Magno sulle autorità locali laiche ed ecclesiastiche per spronarle a favorire il processo di conversione dei rustici locali[15]. Sacche di

[11] *Liber historiae Francorum*, cap. 37, p. 306.

[12] Fredeg. *Chronic.*, IV 19, p. 128.

[13] Per questi temi e, in particolare, per l'analisi «dell'estrema complessità dei fenomeni di penetrazione della religione cristiana nelle società dell'Occidente medievale» (C. AZZARA, A.M. RAPETTI, *La Chiesa nel medioevo*, Bologna 2009, pp. 35-36, 40-43), che definirono un cristianesimo insieme «hellenisé, romanisé, celtisé et finalment germanisé, selon les régions et les circostances» (K.F. WERNER, *Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du nord-est de la Gaule*, in IDEM, *Structures politiques du monde franc [VIe-XIIe siècles]. Études sur les origines de la France et de l'Allemagne*, London 1979, p. 52, e pp. 48-51, 56 sul tema), vd. R.A. MARKUS, *From Caesarius to Boniface: christianity and paganism in Gaul,* in *Le septième siècle: changements et continuités*. Actes du Colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988, cur. J. Fontaine, J.N. Hillgarth, London 1992, pp. 156-164.

[14] Sulla possibile adesione all'arianesimo di Clodoveo, prima della conversione al cattolicesimo, si è pronunciata una parte della recente storiografia, senza tuttavia ottenere un consenso unanime: vd. sul punto, E. PIAZZA, Eamus cum Dei adiuturio. *Guerra e religione nella Gallia merovingia*, Acireale-Roma 2012, p. 50, n. 110, per la discussione critica e pp. sgg. per il tema più in generale. Sulla conversione dei Franchi, vd. almeno I. WOOD, *Gregory of Tours and Clovis*, in «RBPh», 63 (1985), pp. 249-272; W.M. DALY, *Clovis: how barbaric, how pagan?*, in «Speculum», 69 (1994), pp. 619-664.

[15] Greg. *Registrum*, IV 23, vol. 2, p. 61; VIII 1, vol. 3, p. 17; WERNER (*Le rôle de l'aristocratie* cit., p. 48) nota che, se la situazione si manteneva così grave nelle isole del Mediterraneo, ancora più doveva esserlo nel nord della Gallia. Per un esame della realtà nelle campagne, vd. G. CRACCO, *Chiesa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno*, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, cur. V. Fumagalli, G. Rossetti, Bologna 1980, pp. 361-379; e, più specificamente per le iniziative di Gregorio nelle due isole, C. URSO, *Storia società ed economia in Sardegna e Corsica: la testimonianza di Gregorio Magno*, Catania 1997, *passim*; EADEM, *Donne di Sardegna nel* «Registrum Epistularum» *di Gregorio*

paganesimo rimasero attive a lungo, e in più il cristianesimo cattolico si innestò su un sostrato culturale di antica tradizione germanica difficile da sradicare. *Consuetudines*, rituali e tradizioni legati alle vecchie pratiche religiose si conservarono in ambienti insospettabili. Era vivo un «paganesimo ancora molto potente […] basato sul culto delle sorgenti, degli alberi e delle altre forze della natura […] fortemente ancorato nelle coscienze sotto forma di animismo e di magia»[16].

Nonostante i divieti, Gregorio di Tours, per ricordare un esempio tra i più clamorosi, era solito scrutare il volo degli uccelli, interpretare i sogni e interrogare le *sortes biblicae* per comprendere meglio gli eventi o per avere indicazioni sul futuro[17]. Contro queste sopravvivenze pagane, che non credo si possano ridurre a persistenti *topoi* letterari o a fenomeni marginali, originati da ignoranza e da degrado piuttosto che da consapevoli riproduzioni di riti idolatri[18], si pronunciarono fermamente i sovrani, prevedendo severe pene contro coloro i quali avessero osato disattendere i loro decreti[19], mentre i padri conciliari minacciavano l'espulsione *ab ecclesiae communione* di chiunque, chierico monaco o laico, *divinationem vel auguria credederit observanda vel sortes*[20].

Insomma la prima evangelizzazione non era bastata: i Franchi non erano pagani ma rimanevano ancora legati agli "errori" pagani. «La conversion de Clovis est une chose, la christianisation des Francs en est une autre», sintetizzava egregiamente Georges Tessier negli anni sessanta del secolo scorso[21]. L'opera di consolidamento si

Magno, in *Gregorio Magno e la Sardegna*. Atti del Convegno Internazionale di Studio (Sassari, 15-16 aprile 2005), cur. L.G.G. Ricci, Firenze 2007, pp. 175-202.

[16] M. ROUCHE, *Deflagrazione e mutazione dell'Occidente. Secoli V-VII*, in *Storia del Medioevo*, I: *I nuovi mondi. 350-950*, cur. R. Fossier, trad. it., Torino 1984, p. 92.

[17] Greg. Tur. *HL*, II 23; IV 16; V 14. 49, vol. I, pp. 155, 319, 441-443, 545-547. Sull'argomento specifico delle *sortes biblicae*, cfr. in particolare J.M. ELUKIN, *The ordeal of Scripture: functionalism and the* «Sortes biblicae» *in the Middle Ages*, in «Exemplaria», 5 (1993), pp. 135-160. Sulle "resistenze pagane" nella Gallia franca, vd. J.M. WALLACE-HADRILL, *The frankish Church*, Oxford 1983, pp. 29-30; M. LAUWERS, *«Religion populaire», culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge*, in «RHE», 82 (1987), pp. 221-258; Fr. CHAFFAUD, *Le paganism vu par Grégoire de Tours et Grégoire le Grand*, in «Heresis», 20 (1993), pp. 91-100; C. LAVARRA, *Maghi, santi e medici. Interazioni culturali nella Gallia merovingia*, Galatina 1994, *passim*.

[18] Vd. invece in questo senso, Y. HEN (*Paganism and supertitions in the time of Gregory of Tours: une question mal posée!*, in *The world of Gregory of Tours*, cur. K. Mitchell, I. Wood, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 229-240) che giunge a queste conclusioni dopo aver commentato i contenuti dei *Sermones* di Cesario d'Arles e le pagine di Gregorio di Tours e ricordato come non sempre le fonti attestino la contemporaneità dei fenomeni citati.

[19] Childeberti I. regis *Praeceptum*, a. 511-558, ed. A. Boretius, MGH, *Legum sectio*, II, *Capitularia regum francorum*, 1, 1883, pp. 2-3; Guntchramni regis *Edictum*, a. 585, ivi, pp. 11-12.

[20] *Concilium Aurelianense* a. 511, in *Concilia Galliae*, a. 511-a. 695, ed. C. De Clercq, CC, *Series Latina*, 148A, 1963, c. 30, p. 12. Per un riscontro degli altri canoni conciliari, che qui è ridondante elencare, vd. MARKUS, *From Caesarius to Boniface* cit., pp. 158-161.

[21] G. TESSIER, *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs*, in Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIV: *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1967, p. 169. Qualche anno dopo, Raul MANSELLI (*Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne,* in Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXVIII: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze*, Spoleto 1982, pp. 70-84) ribadiva che «ci troviamo di fronte ad una conversione, diciamolo pure, epidermica, sia a livello dei sovrani, sia, e non meno, a livello dei semplici fedeli» (p. 82).

presentava lunga e complessa, anche in relazione alle diverse realtà territoriali. Era indispensabile che l'azione degli uomini di Chiesa fosse continuamente sorretta dalle monarchie locali, impegnate a corrispondere ad «un modello pontificio della regalità»[22] per meglio svolgere il compito di vigilanza sull'intero *corpus* ecclesiastico a garanzia della sua integrità morale.

L'ingerenza dei *reges* merovingi negli affari della Chiesa, tuttavia, ebbe pesanti e negative ripercussioni, e sul piano squisitamente religioso e morale e su quello organizzativo. Il quadro delineato già da Paolo Brezzi è eloquente di una situazione grave che necessitava di urgenti misure: «[…] dalla fine del VI al principio dell'VIII secolo portò anche con sé una decadenza morale del clero ed un'intrusione del temporale che, stando a numerose e concordi testimonianze, raggiunsero culmini inauditi; si può parlare di "concezione ministeriale della sovranità" e rifarsi ad esempi biblici, però la dura realtà era quella di una confusione giuridica preoccupante, di un dispotismo senza limiti nella scelta dei vescovi, di una sfrenata libertà d'impiego dei beni della Chiesa (che in gran parte erano a loro volta dovuti alla liberalità dei principi) e di una serie d'intrighi donneschi per favorire le persone a loro più gradite»[23]. Se a tutto ciò si aggiunge che la designazione dell'ordinario di una diocesi da parte dell'autorità regia secondo procedure recepite dalle leggi civili e canoniche – si pensi soltanto all'Editto di Clotario II del 614 e alle "segnalazioni" di Brunechilde a Tours, quando vi fu nominato Gregorio, e poi a Rodez e Cahors, a Lione e Vienne ecc.[24] – si qualificava spesso come pratica simoniaca perché era associata ai donativi dell'eletto, il momento diventa sempre più fosco e si spiegano ancora meglio lo scadimento dei costumi, cui si accennava sopra, e i programmi riformatori della Chiesa franca avviati da Gregorio Magno durante il suo pontificato[25].

In questa congiuntura non certo tranquilla e stabile, si innesta la *peregrinatio* in Gallia del monaco irlandese Colombano e dei suoi compagni. Se i loro obiettivi potevano essere approvati e anzi incoraggiati dai poteri locali, altrettanto non si può dire per taluni contenuti specifici del loro messaggio e per le modalità comportamentali che, dopo una prima fase di collaborazione feconda, alienarono ai monaci e al loro capo le simpatie e il sostegno dei vescovi e soprattutto dei sovrani di Borgogna, vale a dire di re Teoderico e della nonna Brunechilde.

[22] C. AZZARA, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Spoleto 1997, p. 139; sul principe/*rector* e sulle sue doti di *prudentia*, *largitas*, *sapientia*, vd. IDEM, *Gregorio Magno e il potere regio*, in *Gregorio Magno, l'impero e i* «regna». Atti dell'incontro internazionale di studio dell'Università degli studi di Salerno – Osservatorio dell'Appennino Meridionale, con la collaborazione della Fondazione E. Franceschini e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004), cur. C. Azzara, Firenze 2008, pp. 3-14.

[23] P. BREZZI, *L'urto delle civiltà nell'Alto Medioevo (dagli stanziamenti barbarici all'unificazione carolingia)*, Roma 1971, p. 241; sul punto, vd. anche P. RICHÉ, *Columbanus, his followers and the Merovingian Church*, in *Columbanus and Merovingian monasticism*, cur. H.B. Clarke, M. Brennan, Oxford 1981, p. 59; P.J. GEARY, *Le monde mérovingien. Naissance de la France*, trad. fr., Paris 1989, pp. 158-160.

[24] *Chlotharii II Edictum*, a. 614, in *Capitularia regum Francorum*, cap. 1, p. 21; Venanzio Fortunato, *Opera poetica*, ed. F. Leo, MGH, *Auct.Antiq.*, IV 1, 1881, *Carmina*, V 3, vv. 9-15, p. 106; Greg. Tur., *HL*, VI 7. 38, vol. II, pp. 105, 107 (Rodez); per la nomina di Domnolus a Vienne, dopo l'esilio di Desiderio, vd. Sisebuto, *Vita vel passio sancti Desiderii*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, III, 1896, cap. 4, p. 631. Per un esame della legislazione conciliare, vd. URSO, *Donne e potere* cit., n. 167 di pp. 63-64.

[25] Sul progetto riformatore di Gregorio Magno, vd. *infra* e n. 109.

Prima di analizzare i fatti storici e di commentarne l'evoluzione per individuare le ragioni che, a più livelli, causarono l'allontanamento di Colombano dalla Borgogna e in ultima analisi il fallimento del suo progetto in Gallia, si impone un breve cenno agli aspetti originali della sua formazione. Alcuni dati caratteriali del monaco, infatti, solo nella sua vicenda personale e nel contesto storico-politico nonché culturale-religioso irlandese del tutto estraneo a quello continentale, trovano una seppur non sempre condivisibile motivazione. Il primato del monachesimo nell'Irlanda evangelizzata nel secolo V, ai tempi cioè del vescovo Palladio e poi di san Patrizio che traeva le sue suggestioni dalle precedenti esperienze martiniane ed egiziane[26], non ha pari nel resto dell'Europa conquistata dal cristianesimo. La mancanza nella regione di centri cittadini aveva impedito di riprodurre appieno la tradizionale organizzazione ecclesiastica che sulla *civitas* e sul suo *episcopus* incardinava le circoscrizioni e il controllo dell'apparato monastico. Prevalse invece, a imitazione dell'impianto statuale locale che risultava dall'unione di un centinaio di regni tribali indipendenti (*túath*), la rete delle fondazioni monastiche e delle *paruchiae* (o territorio) sulle quali ciascuna di esse esercitava la sua giurisdizione. La Chiesa irlandese, segnata dunque dall'isolamento geografico, si compose di un insieme di grandi monasteri affidati ai membri dell'aristocrazia tribale che guidavano la società e che materialmente avevano provveduto alla loro costruzione. Rappresentanti-eredi dei fondatori ricoprivano il ruolo di abati e, anche se non sempre, erano essi stessi vescovi, così come singoli monaci erano spesso investiti degli ordini sacri al fine di celebrare i riti liturgici e di fare del cenobio un centro di diffusione evangelica. Accadeva talvolta che un solo abate sovrintendesse a più comunità federate fra loro fino ad abbracciare diverse *túatha*, mentre in ogni *túath* un vescovo poteva affiancare il re. Gli ordinari diocesani, comunque, fermo restando che l'amministrazione dell'istituto era di pertinenza dell'abate, continuavano a garantire il corretto svolgimento delle principali funzioni liturgiche e cultuali nonché, specialmente, a presiedere i riti dell'ordinazione sacerdotale, la consacrazione dei luoghi di culto e del crisma. Che tutto questo si traducesse in un rapporto di subordinazione dei vescovi agli abati, è ancora oggetto di indagine storiografica[27]. Tanto più che, nonostante i noti "appunti" di Beda sull'abbazia

[26] Sull'evangelizzazione dell'Irlanda e sui caratteri originali dell'organizzazione della Chiesa locale, vd. K. HUGHES, *The Church in early Irish society*, London 1966; L. BIELER, *La conversione al Cristianesimo dei Celti insulari e le sue ripercussioni nel Continente*, in *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* cit., pp. 572-577; G. ORLANDI, *Dati e problemi sull'organizzazione della Chiesa irlandese tra V e IX secolo*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo* cit., pp. 713-757; C.H. LAWRENCE, *Medieval monasticism. Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*, London-New York 1984, pp. 38-43; ROUCHE, *Deflagrazione e mutazione dell'Occidente* cit., pp. 92-93; GEARY, *Le monde mérovingien* cit., pp. 197-199; M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, trad. it., Bologna 1989, pp. 54 sgg.; AZZARA, RAPETTI, *La Chiesa nel medioevo* cit., pp. 28-29; M. LAPIDGE, *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'Alto Medioevo*, in Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, LVII: *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2010, pp. 10-28; C. ETCHINGHAM, *Bishops, Church, and people: how christian was 'early christian Ireland'?*, ivi, pp. 327-332, e n. 9 di p. 328 per gli studi dello stesso autore sul tema; A. RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale*, Bologna 2013, pp. 48-51.

[27] Così, per esempio, PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo* cit., p. 55; Th.M. CHARLES-EDWARDS, *Beyond empire II: Christianities of the Celtic people*, in *The Cambridge history of Christianity*, III: *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100,* cur. Th.F.X. Noble, J.M.H. Smith, Cambridge 2008, p. 98 sul

di Giona eretta da san Colomba, laddove *habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeant esse subiecti, iuxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus sed presbyter extitit et monachus*[28], le diverse fondazioni irlandesi indagate dagli storici non sembrano certificare uno sviluppo lineare e omogeneo.

I monaci irlandesi si distinguevano per la profonda preparazione culturale, per il rigido ascetismo e per alcune pratiche originali, quale la *peregrinatio Christi*, vale a dire la spinta missionaria interiore che li induceva a intraprendere lunghi viaggi, non verso un luogo santo scelto fra i tanti venerati nell'Europa del tempo, bensì verso paesi e popoli lontani ancora bisognosi di apprendere o di meglio comprendere la parola divina[29]. La contrapposizione con la *stabilitas loci* pretesa dalla regola benedettina in ossequio all'esercizio dell'*auctoritas* diocesana sui monasteri e sui loro ospiti, e rimasta sconosciuta al monachesimo irlandese che identificava come *paruchia* il mondo intero, è manifesta. L'obiettivo primario e prevalente della *peregrinatio* era dare concretezza al concetto cristiano che intendeva la vita terrena come lo specchio virtuale della vita ultraterrena, vale a dire della meta suprema. Il viaggio per terre straniere diventava così simbolo del cammino dell'anima verso il mondo celeste. E non contraddiceva né l'ideale della *fuga mundi* né lo spirito ascetico e contemplativo, fortemente segnato dalle privazioni e dai sacrifici, che prevalevano comunque e subordinavano ogni altro scopo alla conquista della perfezione spirituale. Si realizzava anzi una feconda sintesi fra la ricerca della solitudine, come luogo esemplare della spiritualità, e l'azione assieme sociale e missionaria. In questo senso,

punto e pp. 86-106 sulla Chiesa celtica; RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale* cit., p. 49; *contra*, R. SHARPE, *Some problems concerning the organization of the church in early medieval Ireland*, in «Peritia», 3 (1984), pp. 230-270; IDEM, *Churches and communities in early medieval Ireland: towards a pastoral model*, in *Pastoral care before the Parish*, cur. J. Blair, R. Sharpe, Leicester 1992, pp. 81-109. E LAPIDGE, *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'Alto Medioevo* cit., p. 12, ritiene che «una volta comprese ed interpretate le fonti in modo accurato, la strategia episcopale della Chiesa irlandese […] non può essere considerata diversa da quella del resto d'Europa».

[28] Beda, *Ecclesiastical history of the English people*, cur. B. Colgrave, R.A. Mynors, Oxford 1972², III 4, pp. 222, 224. CHARLES-EDWARDS (*Beyond empire II: Christianities of the Celtic people* cit., p. 100) ricorda che Columba era un prete e non un vescovo e che i suoi successori furono anch'essi preti. E aggiunge che «As priests they were inferior in rank to any local bishop».

[29] Sulla pratica e sui suoi contenuti con riferimento a Colombano, vd., oltre ai testi citati *supra* n. 25, la bibliografia elencata in LAPIDGE, *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'Alto Medioevo* cit., p. 27 n. 116; e inoltre G.S.M. WALKER, *St Columban: monk or missionary*?, in *The mission of the Church and the propagation of the faith*. Papers read at the seventh summer meeting and the eighth winter meeting of the Ecclesiastical History Society, cur. G.J. Cuming, Cambridge 1970, pp. 40-44; G. CONSTABLE, *Monasteries, rural churches and the* cura animarum *in the early Middle Ages*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo* cit., pp. 349, 356-357; R. LE JAN, *Remarques sur l'étranger au haut Moyen Âge*, in *L'image de l'Autre dans l'Europe du Nord-Ovest à travers l'histoire*, cur. J.-P. Jessenne, Villeneuve d'Ascq 1996, p. 28; R. MEENS, *Remedies for sin*, in *The Cambridge history of Christianity*, III cit., p. 404; RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale* cit., p. 51. Per un approfondito *excursus*, vd. J.-M. SANSTERRE, *Attitudes à l'égard de l'errance monastique en Occident du VIe au XIe siècle*, in *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle*. Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège (5-7 mai 1994), cur. A. Dierkens, J.-M. Sansterre, J.-L. Kupper, Genève 2000, pp. 215-234, in particolare le nn. 4-5 di pp. 216-217 per le citazioni bibliografiche, e le pp. 224-229 per gli aspetti irlandesi e colombaniani del fenomeno.

come rifletteva qualche decennio fa Giles Constable, «their contribution to the conversion of Europe was the result rather than the purpose of their wanderings»[30]. Certo il monaco *peregrinus*, percorrendo i suoi itinerari presso popolazioni straniere, correva seri pericoli: sperimentava infatti la rischiosa condizione dell'emarginato propria dello straniero, uguale a quella che avrebbe vissuto tuttavia se, pur rimanendo in Irlanda, si fosse spostato in una diversa *túath*, privo del sostegno del suo gruppo parentale. Era allora che il monaco, pur orgoglioso di aver rinunciato ai suoi diritti nella società, esponendosi ad una «volontaria ed eroica estraniazione dal mondo»[31], avvertiva il bisogno urgente di trovare un *patronus* potente che potesse tutelarlo[32].

La *Vita* di Colombano (ca. 543-615), così come la racconta nel 640 circa il monaco di Bobbio, Giona[33], è una testimonianza attiva di tutti questi elementi costitutivi del monachesimo irlandese. La sua forte personalità, preannunciata secondo i modelli topici della santità mentre era ancora nel seno materno, emerse quando, deciso a lasciare la sua casa per abbracciare la vita religiosa, dovette superare l'opposizione della madre: non esitò a scavalcare il corpo della donna che si era sdraiata sull'uscio e, anzi, quasi brutalmente, le annunciò che non si sarebbero mai più rivisti. Fu avviato allo studio delle Sacre Scritture dal venerabile Sinell, prima di rinchiudersi a Bangor sotto la prestigiosa guida dell'abate Comgall[34]. «Nondimeno, dopo aver trascorso molti anni in monastero, sentì il desiderio di andare esule, memore del comando dato da Dio ad Abramo: "Esci dal tuo paese, dalla tua famiglia, dalla casa di tuo padre e va' nella terra che ti indicherò"»[35].

Colombano aveva circa vent'anni quando iniziò la *peregrinatio pro amore Christi* accompagnato da dodici confratelli. Insieme avevano deciso di raggiungere le Gallie «e di informarsi accuratamente circa l'indole degli abitanti: se si dovesse seminare la salvezza, si fermeranno lì per tutto il tempo necessario; se invece vi troveranno le

[30] CONSTABLE, *Monasteries, rural churches and the* cura animarum cit., p. 357.

[31] ORLANDI, *Dati e problemi sull'organizzazione della Chiesa irlandese* cit., p. 749.

[32] Sullo *status* presso le società altomedievali dello straniero, che sperimentava una situazione ambigua nonostante la protezione garantita dal legislatore, vd. C. URSO, *Gli stranieri nell'alto medioevo*, in «AFSFCat», 10 (2011), pp. 27-57.

[33] Sulla diffusione, non solo in ambienti monastici, della *Vita Columbani* nel secolo VII e sul suo utilizzo nella produzione agiografica del tempo, vd., con opinioni contrastanti, I. WOOD, *The* Vita Columbani *and Merovingian hagiography*, in «Peritia», 1 (1982), p. 70; A. O'HARA, *The* Vita Columbani *in Merovingian Gaul*, in «EME», 17, 2 (2009), pp. 126-128.

[34] Per questi primi dati biografici, vd. Giona, *Vita Columbani*, I 2-4, pp. 25, 31, 33.

[35] Giona, *Vita Columbani*, I 4, p. 35; ma vd. anche la n. 102 alle pp. 34-35 sulla «genericità dell'indicazione cronologica» relativa agli anni trascorsi a Bangor. Su Colombano, vd. L. DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle*, Paris 1925, pp. 541 sgg.; PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo* cit., pp. 61-65; I. GOBRY, *Storia del monachesimo*, II: *Il tempo dell'espansione: da san Colombano a san Bonifacio*, trad. it., Roma 1991, pp. 774 sgg.; D. BULLOUGH, *The career of Columbanus*, in *Columbanus: Studies on the latin writings*, cur. M. Lapidge, Woodbridge 1997, pp. 1-28; I. WOOD, *The missionary life. Saints and evangelisation of Europe, 400-1050*, London 2001, pp. 31 sgg.; P. GULISANO, *Colombano: un santo per l'Europa*, Milano 2007; F.G. NUVOLONE, *San Colombano e Bobbio. Fondazione dell'abbazia e cristianizzazione della montagna*, in *Storia della diocesi di Piacenza*, II, 1. *Il Medioevo, dalle origini all'anno Mille*, cur. P. Racine, Brescia 2008, pp. 153-174; Y. FOX, *Power and religion in Merovingian Gaul. Columbanian monasticism and the Frankish elites*, Cambridge 2014, E.T. DAILEY, *Confinement and exclusion in the monasteries of sixth-century Gaul*, in «EME», 22, 3 (2014), p. 319, n. 57 per la bibliografia sul santo.

menti indurite e accecate dall'orgoglio, passeranno ai popoli vicini»[36]. Da allora, la missione evangelizzatrice costituì per il monaco irlandese un impegno costante e consapevole. «Era mio desiderio visitare quelle popolazioni e predicare il Vangelo anche a loro», scriveva nel 610, ormai prossimo all'esilio[37]: avrebbe corso altre avventure, avrebbe fondato ancora grandi centri monastici, ma la sua esperienza in Gallia, nonostante le ultime illusioni, si stava per chiudere definitivamente.

Sul continente egli era approdato nel 591[38], o forse un anno prima[39]; ben presto la sua fama aveva suscitato l'interesse del sovrano di Borgogna alla cui corte fu ben accolto assieme ai suoi compagni. Se l'elemento temporale pare assodato, resta ancora da individuare il nome del re burgundo *pro tempore*. A sentire il biografo ufficiale, il primo dei sovrani merovingi a intrattenere rapporti fecondi con i monaci irlandesi sarebbe stato Sigiberto, «che in quel tempo regnava gloriosamente sui due regni franchi di Austrasia e di Borgogna»[40], mentre altri documenti o manoscritti della biografia, fra i quali il "manoscritto di Metz"[41] e la *Vita Sadalbergae*[42], citano, seguiti ultimamente dalla gran parte degli storici, Childeberto II. Entrambe le indicazioni, tuttavia, non convincono se si guarda al dato cronologico: Sigiberto regnò sull'Austrasia dal 561 al 575, allorquando cadde vittima di una congiura, e non fu mai re di Borgogna. Toccò invece al figlio Childeberto II gestire le due corone; la prima dal 575, appunto, la seconda dal marzo del 593, dopo la morte senza eredi dello zio Gontrano. Se veramente Colombano arrivò in Borgogna tra il 590 e il 591, Sigiberto era già morto da tempo e Childeberto era solo re d'Austrasia. Allora, o si ritarda l'evento al 593 per eliminare qualunque dubbio sulla sovranità di Childeberto in Borgogna[43], o non resta che puntare su Gontrano, almeno per la fase della prima accoglienza[44]. È bene allora ritornare alla questione temporale, che si può risolvere

[36] Giona, *Vita Columbani*, I 4, p. 37.

[37] San Colombano, *Lettere*, in Idem, *Le opere*, cur. I. Biffi, A. Granata, Milano 2001, IV 5, p. 65; sull'epistolario colombaniano e sui problemi di trasmissione e di tradizione manoscritta, vd. N. WRIGHT, *Columbanus's* Epistulae, in *Columbanus: Studies on the latin writings* cit., pp. 29-92.

[38] Propendono per il 591, per esempio, DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle*, cit., p. 541; LAWRENCE, *Medieval monasticism* cit., p. 38; FOX, *Power and religion in Merovingian Gaul* cit., p. 1. Tra il 591-592 fissa la data DUMÉZIL, *La reine Brunehaut* cit., p. 355; tra il 590 e il 591, M. DALLE CARBONARE, *Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli*, in *Gregorio Magno, l'impero e i* «regna» cit., p. 55.

[39] Datano l'arrivo al 590, WALLACE-HADRILL, *The frankish Church* cit., p. 63; ROUCHE, *Deflagrazione e mutazione dell'Occidente* cit., p. 92; GEARY, *Le monde mérovingien* cit., p. 199; RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale* cit., p. 52.

[40] Giona, *Vita Columbani*, I 6, p. 41. Segue letteralmente l'informazione di Giona, A. MARASCHI, *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione e la simbologia*, in «SM», ser. III, 52, 2 (2011), pp. 521-522.

[41] BULLOUGH, *The career of Columbanus* cit., p. 10, pp. 9-11 sulla cronologia colombaniana.

[42] O'HARA, *The* Vita Columbani *in Merovingian Gaul* cit., pp. 131-132, 149-150, ritiene che nella *Vita* della santa, scritta nel 680, si evidenzi un'interpolazione della *Vita Columbani* con la sostituzione del nome di Childeberto a quello del padre Sigiberto, avvenuta ad opera di un lettore attento che aveva corretto l'errore. Vd. *Vita Sadalbergae abbatissae Laudunensis*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, V, 1910, cap. 1, p. 51.

[43] Così J.F. KELLY, *The letter of Columbanus to Gregory the Great*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome (Roma 9-12 maggio 1990), I. *Studi storici*, Roma 1991, p. 214.

[44] Vd. in tal senso, DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle* cit., p. 542; WALLACE-HADRILL, *The frankish Church* cit., p. 63; GEARY, *Le monde mérovingien* cit., p. 199; PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo* cit., p. 63; MAGNANI, *Brunilde* cit., p. 90. Non prendono posizione netta DUMÉZIL (*La reine Brunehaut* cit., p.

grazie alla testimonianza di una lettera inviata dal monaco ai vescovi franchi. Nel documento Colombano, dopo avere ricordato ai suoi interlocutori i contatti epistolari intercorsi con «il vostro santo fratello Arigio», nuovo vescovo di Lione, invoca il permesso di «starmene silenzioso in queste selve e vivere vicino alle ossa dei nostri diciassette fratelli defunti, come facemmo fino a oggi per dodici anni»[45]. Posto che Arigio sia stato nominato nel 603, una semplice operazione aritmetica consente di fissare al 591 la venuta dei monaci irlandesi in Gallia. Il computo, dunque, non si dimostra favorevole all'opzione Childeberto, che, è il caso di ripeterlo, soltanto nel 593 acquisì la Borgogna.

Se però si sposta l'attenzione su Gontrano, non si comprende come mai Giona abbia invece citato Sigiberto, commettendo due errori: uno cronologico (non sapeva che quest'ultimo era morto da più di tre lustri?) e uno storico-politico (non sapeva che Sigiberto non era mai divenuto re di Borgogna?). Per rispondere a questi interrogativi, alcuni storici hanno ipotizzato un preciso calcolo strategico del biografo che, ricollegando Colombano a Sigiberto, avrebbe intenzionalmente oscurato il nesso con la regina Brunechilde e con la sua progenie. Una sorta di *damnatio memoriae* della terribile *nova* Jezabel, descritta come la nemica principale dei religiosi irlandesi per il trattamento loro riservato, sconfitta e giustiziata con ignominia dal nipote, il re di Neustria Clotario II, dopo che i figli di Childeberto II erano morti anch'essi in maniera violenta. Non l'ignoranza dei fatti storici degli ultimi decenni del secolo VI[46], dunque, bensì la ponderata decisione di dare maggiore visibilità nel racconto al partito che faceva capo alla Neustria piuttosto che alla fazione burgunda, sarebbe alla base dell' "errore" di Giona.

Eppure, mi chiedo perché mai questi, nel tentativo di screditare i discendenti di Brunechilde, abbia scelto di puntare sulla figura di Sigiberto che altri non era se non il padre di Childeberto, così come Brunechilde ne era la madre. E, soprattutto, perché, se l'intento era veramente quello di "abbracciare" il partito di Neustria, uscito vincitore dal lungo braccio di ferro con l'Austrasia, sempre Giona abbia definito i «franchi di Austrasia e di Borgogna […] i più famosi fra tutti i popoli che abitano le Gallie», trascurando proprio i franchi della Neustria[47]. Forse – si è supposto[48] – il biografo intendeva sganciare le iniziative di Colombano dall'odiata Brunechilde e nel contempo ricondurre i primi passi del monachesimo irlandese in Gallia a quel Sigiberto che, riconosciuto da Clotario II nel suo editto del 614 come l'ultimo dei precedenti legislatori merovingi, si qualificava come un *patronus* più di rango, più prestigioso. Ma – a parte la perplessità sulle probabilità che Giona padroneggiasse questi particolari della legislazione merovingia – per conseguire tali effetti, non

355), che oscilla tra Gontrano e Childeberto, oppure WOOD (*The missionary life* cit., p. 31), che si dichiara a favore di una staffetta iniziata da Gontrano e continuata da Childeberto; e vd. *infra* n. 48.

[45] Colomb., *Lettere*, II 5-6, p. 35.

[46] Ne era invece convinto A. DE VOGÜE in Jonas, *Vie de Saint Colomban et des ses disciples*, cur. A. de Vogüé, P. Sangiani, Bégrolles-en-Mauges 1988, Introduzione, p. 43.

[47] Giona, *Vita Columbani*, I 6, p. 41.

[48] Y. FOX, *The bishop and the monk: Desiderius of Vienne and the Columbanian movement*, in «EME», 20, 2 (2012), p. 183; ma vd. IDEM, *Power and religion in Merovingian Gaul* cit., p. 21, laddove lo storico non pare deciso sul nome di Childeberto, se salomonicamente scrive che «the king in question would have been Guntram or, more likely, his nephew, Childebert II».

sarebbe bastata la verità storica? Non sarebbe stato più semplice e ovvio rapportarsi direttamente a Gontrano, il *rex bonus ac sacerdos* di Gregorio di Tours?

Comunque sia, i monaci guidati da Colombano accertarono presto che la loro presenza in Gallia poteva essere preziosa per le popolazioni bisognose, come si è detto, di consolidare l'adesione al cattolicesimo: «la vita religiosa era allora pressoché estinta, sia a causa della pressione dei nemici esterni, sia a motivo della negligenza dei pastori»[49]. Avviarono per tempo la predicazione e si proposero come modelli di vita, opponendo l'esempio dell'umiltà e del sacrificio alla boria e all'arroganza. Erano però perfettamente consapevoli dell'urgenza di accaparrarsi il sostegno di un *patronus*, sia per affrontare con maggiore sicurezza la condizione di esuli in terra straniera, sia per sviluppare l'azione missionaria con il benestare dei potentati locali. Nel caso specifico, con quello della casa regnante e dell'aristocrazia del paese. I risvolti politici dell'azione erano troppo palesi per essere ignorati. L'incontro con il re di Borgogna, propiziato per Giona dalla fama del santo monaco penetrata fin nella corte, fu decisivo. Da quel momento in poi fu tutto un crescendo di favori elargiti ai monaci i quali ottennero luoghi in cui fermarsi, costruendo su vecchie rovine nelle foreste[50] edifici monastici che videro moltiplicarsi i loro ospiti. Ad Annegray sui Vosgi, laddove fu loro permesso di insediarsi «incurant[i] dell'ampia solitudine selvaggia, interrotta qua e là da speroni di roccia», infatti, si aggiunsero presto Luxeuil e Fontaines[51].

Il successo fu immediato. «Da ogni dove cercavano di arrivarvi figli di nobili, con l'intento di guadagnare i premi eterni disprezzando gli onori mondani e lo sfarzo delle ricchezze terrene»[52], ma anche elementi di più bassa estrazione sociale cui quella scelta di vita consentiva un'insperata mobilità sociale. Né fu trascurabile l'importanza economica delle fondazioni colombaniane, che procedettero alla messa a coltura del suolo, contribuendo a «dare una qualche organizzazione meno precaria a quadri sociali ed economici terribilmente disgregati e indeboliti»[53]. A Luxeuil i monaci

[49] Giona, *Vita Columbani*, I 5, p. 39.

[50] FOX (*Power and religion in Merovingian Gaul* cit., p. 3) è del parere che, da una parte, i luoghi in cui Colombano fondò i suoi primi monasteri non erano affatto isolati e selvaggi e, dall'altra, che il monachesimo franco del tempo, così come emerge dalla pagine di Gregorio di Tours, non era solo un fenomeno urbano.

[51] Sulle prime fondazioni, di cui Giona, *Vita Columbani*, I 6. 10, pp. 43, 45, 57, 59, racconta gli sviluppi, e sulle ragioni del successo del movimento colombaniano in collaborazione con i poteri locali, regi e aristocratici, vd. A. DUFOURCQ, *L'avenir du Christianisme*, I. *Histoire ancienne de l'Église*, V. *Le Christianisme et les Barbares*, *Ve siècle-Xe siècle*, Paris 1924[4], pp. 105, 109-111; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München-Wien 1965, pp. 121-151; WERNER, *Le rôle de l'aristocratie* cit., pp. 45-73; F. PRINZ, *Columbanus, the Frankish nobility ant the territories East of the Rhine*, in *Columbanus and Merovingian monasticism* cit., pp. 76-78; LAWRENCE, *Medieval monasticism* cit., pp. 43-48; GEARY, *Le monde mérovingien* cit., pp. 199, 200-202, 206-208; GOBRY, *Storia del monachesimo*, II cit., pp. 779-781; M. DUNN, *Ascetism and monasticism, II: Western*, in *The Cambridge history of Christianity*, II: *Constantine to c. 600*, cur. A. Casiday, F.W. Norris, Cambridge 2007, pp. 684 sgg.; O'HARA, *The* Vita Columbani *in Merovingian Gaul* cit., pp. 139-140; RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale* cit., pp. 53-54; FOX, *Power and religion in Merovingian Gaul* cit., pp. 21-25, 50-72 sgg., e *passim*.

[52] Giona, *Vita Columbani*, I 10, p. 59.

[53] G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, cur. R. Romano, C. Vivanti, II, 1: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, p. 454. Sugli aspetti economici del monachesimo iro-franco, che favorì il processo di ruralizzazione della società franca (R. FOLZ, A. GUILLOU, L. MUSSET, D.

battevano il frumento sull'aia; a Fontaines, racconta Giona a proposito delle piogge torrenziali che rischiavano di compromettere la stagione agraria, «la campagna di recente dissodata aveva dato altresì un abbondante raccolto di messi»; lì ben sessanta monaci «sarchiavano la terra e sminuzzavano le zolle»[54].

Le ragioni della popolarità di Colombano, amplificata dalla sua continua presenza nel secolo e nei "palazzi" del potere, sono dunque molteplici e rimandano a precisi interessi di parte. Re e regine si erano da tempo ritagliati un ruolo di primo piano nella creazione di cenobi che poi avevano riccamente dotati. Basti ricordare che anche Brunechilde aveva eretto ad Autun, una città che costituiva allora un nodo strategico di rilievo, il monastero femminile di Santa Maria, lo aveva consegnato alla badessa Talassia e aveva, infine, chiesto e acquisito a vantaggio della struttura importanti privilegi da papa Gregorio Magno[55]. Per la monarchia era cruciale mantenere il controllo diretto di una rete di enti monastici posti lungo le frontiere, interne ai *regna francorum* più ancora che esterne. Senza omettere il fatto che il coinvolgimento della corona nel settore faceva da contrappeso al consolidamento economico e politico dell'aristocrazia del tempo, analogamente allettata dallo sfruttamento del fenomeno.

Le grandi famiglie franche, da tempo imparentate con l'élite senatoria gallo-romana, furono infatti positivamente impressionate dal rigore morale espresso da Colombano e dai suoi confratelli, che, a sentire Giona, «cercavano di superarsi l'un l'altro nella pratica dell'umiltà […]. Avevano essi in orrore i vizi della pigrizia e della discordia; colpivano con duri castighi la boria dell'arroganza e dell'altezzosità; respingevano con vigile avvedutezza il flagello dell'ira e dell'invidia»[56]. La *Regula*

SOURDEL, *De l'Antiquité au monde médiéval*, Paris 1972, pp. 263-264; DALLE CARBONARE, *Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli* cit., p. 56), vd. F. MOURRET, *Histoire générale de l'Église*, III. *L'Église et le monde barbare*, Paris 1921, pp. 148-149; K. BOSL, *Cultura cittadina e cultura rurale tra mondo antico e Medioevo a confronto nella cristianizzazione delle campagne*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo* cit., pp. 45-46.

[54] Giona, *Vita Columbani*, I 12. 13. 17, pp. 63, 65, 81; e vd. le riflessioni sull'autonomia alimentare dei monasteri colombaniani, non sempre garantita proprio a causa di gravi eventi naturali, di MARASCHI, *I miracoli alimentari di San Colombano* cit., p. 547.

[55] Sulle iniziative di Brunechilde ad Autun, vd. Greg. *Registrum*, XIII 9-11, vol. 4, pp. 225-235; URSO, *Donne e potere* cit., pp. 67-68; EADEM, *I* regna francorum *e Gregorio Magno* cit., p. 343, cfr. G. JENAL, Italia ascetica atque monastica. *Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, II, Stuttgart 1995, p. 733 e n. 51.

[56] Giona, *Vita Columbani*, I 5, p. 39. Espressione del rigorismo accentuato fino agli estremi, proprio del monachesimo di derivazione celtica, sono la *Regola coenobialis*, la *Regula monachorum* di Colombano (testo, quest'ultimo, «privo di riferimenti a una qualsivoglia gerarchia di uffici monastici e a strutture di governo della comunità» [RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale* cit., p. 55], che puntava sul carisma del fondatore ed esponeva l'istituzione a successive crisi gestionali [DUNN, *Ascetism and monasticism* cit., pp. 686-687]), e il suo *Penitenziale*, il cui «nucleo primitivo si può far risalire direttamente a Colombano, almeno come ispirazione se non come redazione, ed è databile alla fine del VI secolo; le aggiunte risalgono alla prima decade del VII» (Colombano, *Il Penitenziale*, in C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, Torino 1988², p. 60 e pp. 61-63 sulle *regulae*; e vd. M.G. MUZZARELLI, *Il Penitenziale di Colombano nella storiografia recente*, in *Ovidio Capitani quaranta anni per la storia medioevale*, cur. M.C. De Matteis, I, Bologna 2003, pp. 141-155). Su questi tre testi che, nonostante siano autonomi, «debbono essere osservati sotto un aspetto visuale veramente unitario» (E. NASALLI ROCCA, *Considerazioni giuridiche sulla Regola e sul Penitenziale di san Colombano*, in *Contributi dell'istituto di Storia medievale*. Raccolta di studi in memoria di Sergio Mochi Onory, II,

dettata da Colombano per i suoi monaci era improntata a tali principi che si coagulavano, in ultima analisi, nella ricerca e nella salvaguardia della perfezione morale. Le punizioni corporali, le mortificazioni impartite da un abate-padrone intollerante e inflessibile altro non servivano se non ad accompagnare il monaco verso quell'unico obiettivo.

L'aristocrazia intuì le ricadute positive correlate alla presenza attiva dei loro membri nel movimento. Si potevano, come in realtà avvenne, creare nuovi e inattesi spazi di potere e di prestigio. Non è un caso che il fenomeno del "santo nobile" si sia presentato proprio in quei decenni con i connotati degli aristocratici che si assunsero la responsabilità degli istituti come abati e divennero presto vescovi, rinnovando quell'osmosi fra *religio* regolare e *religio* secolare tipica della Chiesa irlandese. Si definì anzi una tradizione familiare di santità, che nel monastero aveva il suo centro spirituale e temporale e che ai ceti dirigenti risultava perfettamente comprensibile e imitabile[57]. In più, la gestione diretta da parte del gruppo parentale consentiva il controllo del territorio così come del patrimonio di famiglia che, dotato all'ente e amministrato dai suoi vertici, diventava inalienabile e intangibile per la fiscalità regia. Solo in tale contesto si possono cogliere i presupposti della *Klosterpolitik,* inaugurata dalla regina franca Baltilde nella seconda metà del secolo VII al fine di recuperare alla regalità la supervisione, allora fortemente compromessa, del governo monastico di tipo familiare e signorile[58]. Un punto a suo favore il movimento colombaniano lo registrò anche assumendo un atteggiamento positivo nei confronti delle donne, che, pur essendo sempre giudicate a causa della debolezza del loro genere strumento del diavolo e nemico da tenere a bada per proteggere il percorso ascetico del monaco[59], non furono discriminate in ambito monastico. Colombano anzi diede nuova

Milano 1972, p. 442 e pp. 438-458 per un esame specificamente giuridico dei documenti) e sulla composizione nel corso del secolo VII di una regola mista, impostasi su quella di Colombano nel secolo successivo (R. GRÉGOIRE, *Strutture del potere e sistemi di governo nei monasteri benedettini medievali*, in «InFr», 47 [1997], p. 4), che mitigava gli eccessi iniziali con innesti benedettini e che, in fondo, limitò nel tempo e nello spazio l'influenza specificamente irlandese negli sviluppi del monachesimo franco e continentale (A. DIERKENS, *Prolégomènes à une histoire des relations culturelles entre les îles britanniques et le Continent pendant le haut Moyen Âge. La diffusion du monachisme dit colombanien ou iro-franc dans quelques monastères de la région parisienne au VIIe siècle et la politique religieuse de la reine Bathilde*, in *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850.* Colloque historique international, cur. H. Atsma, II, Sigmaringen 1989, pp. 372-373 sgg., dove si rielabora in tal senso la tesi di WOOD, *The* Vita Columbani *and Merovingian hagiography* cit., pp. 63-80, che punta sulla diversità delle forme del monachesimo insulare rispetto a quello franco), vd. H.-X ARQUILLIÈRE, *L'église au moyen âge*, Paris 1939, p. 35; WALLACE-HADRILL, *The frankish Church* cit., pp. 64-69; PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo* cit., pp. 67-68; GOBRY, *Storia del monachesimo*, II cit., pp. 792-801; R. MEENS, *Penance in medieval Europe (600-1200)*, Cambridge 2014, pp. 54-61.

[57] In questo senso vd. K. BOSL, *Il «santo nobile»*, in *Agiografia altomedievale*, cur. S. Boesch Gajano, Bologna 1976, pp. 161-190; cfr. IDEM, *Cultura cittadina e cultura rurale* cit., p. 46; L. CRACCO RUGGINI, *The crisis of the noble saint: the* 'Vita Arnulfi', in *Le septième siècle: changements et continuités* cit., pp. 116-153, in particolare, p. 119.

[58] Sulla politica ecclesiastica della regina, vd. URSO, *Donne e potere* cit., pp. 74-78; FOX, *Power and religion in Merovingian Gaul* cit., pp. 39-43.

[59] Colombano, *Regola cenobiale*, in Idem, *Le opere*, cur. I. Biffi, A. Granata, Milano 2001 (ed. on line), cap. XIII: «Se un monaco dorme nella stessa casa in cui c'è una donna, due giorni a pane e acqua» e cap. XV: «Chi parla familiarmente da solo con una donna sola, senza la presenza di persone fidate, rimanga

linfa al monachesimo femminile[60]. Per queste religiose si approntarono comunità doppie dove vivevano sotto la guida di una badessa, sostenute quanto ai servizi liturgici e alla protezione materiale da un gruppo di monaci[61]. Furono tuttavia i progetti delle loro parentele, più ancora che l'originalità del pensiero del fondatore di Luxeuil e il suo indiscusso fascino, a favorire il coinvolgimento delle dame dell'aristocrazia franca nel movimento.

Fra i nobili che collaborarono con Colombano prima della sua partenza dalla Gallia, segnaliamo il duca Valdeleno (o Wandeleno) e la moglie Flavia. La coppia, sterile, lamentava la mancanza di almeno un erede cui trasmettere i propri beni. Colombano rappresentava l'ultima speranza. «Lo supplicano di intercedere per loro presso il Signore» e l'auspicio venne esaudito. Come unica clausola, ai due fu chiesto di consacrare il neonato al Signore e di affidarlo a Colombano affinché lo allevasse come un figlioccio. Il piccolo, cui fu dato il nome evocativo di Donato, divenne poi vescovo di Besançon e fondò un monastero di osservanza colombaniana. Valdeleno e Flavia furono premiati con la nascita di altri figli: un maschio, Cremeleno, che sostituì il padre nel ducato e costruì un nuovo istituto, e due figlie «tanto nobili agli occhi del mondo quanto pervase dal timore di Cristo». La stessa Flavia, rimasta vedova, provvide ad ospitare a Besançon giovani donne desiderose di votarsi a Dio[62]. Più tardi, a Meaux in Austrasia, fu il nobile Cagnerico a rimanere colpito da Colombano e dai suoi insegnamenti e ad autorizzare la consacrazione della figlia ancora bambina Burgundofara; a Ussy sulla Marna, fu la volta dei coniugi Autario e Aiga, che parteciparono alla diffusione del monachesimo iro-franco, incaricando Colombano di educare i due figli nello spirito severo della *Regula*. I frutti non tardarono: il maggiore, Audeno edificò intorno al 630 il monastero-doppio di Jouarre, e il secondo, Dadone, quello di Rebais nel 641. Quest'ultimo fu poi eletto alla carica vescovile di Rouen[63].

Su tutti, e specialmente sui ceti dirigenti di forte tradizione germanica e militare, ebbe inoltre un forte impatto la nuova penitenza "privata e tariffata" importata da Colombano sul continente[64]. Se per i monaci essa si traduceva nella

senza cibo, oppure a pane e acqua per due giorni, oppure gli siano inflitti duecento colpi»; vd. sul punto P. RICHÉ, *La femme à l'époque barbare*, in *Histoire mondiale de la femme*, éd. P. Grimal, II. *L'Occident, des Celtes à la Renaissance*, Paris 1966, p. 36.

[60] Sul monachesimo femminile di stampo colombaniano, vd. S.F. WEMPLE, *Contributi culturali e spirituali delle comunità religiose femminili nel regno merovingio (500-750)*, in «BISIAM», 91 (1984), pp. 321-322; A. DE VOGÜÉ, *Sanctimoniales (300-700 après J-C)*, in «Claretianum», 29 (1989), pp. 229-231; S.F. WEMPLE, *Le donne tra la fine del V e la fine del X secolo*, in *Storia delle donne in Occidente*, cur. G. Duby, M. Perrot, II. *Il Medioevo*, cur. Ch. Klapisch-Zuber, trad. it., Roma-Bari 1990, p. 230. Su questi aspetti del rapporto di Colombano con l'aristocrazia franca, vd. URSO, *"Buone" madri e madri "crudeli"* cit., p. 46.

[61] Per questa tipologia di organizzazione monastica, diffusa precocemente in Irlanda ed esportata da Colombano nel continente, vd. C. URSO, *La donna e la Chiesa nel Medioevo. Storia di un rapporto ambiguo*, in «AFSFCat», 4 (2005), pp. 91-93 e nn. 91-96 per la bibliografia e le fonti citate.

[62] Giona, *Vita Columbani*, I 14, pp. 67, 69.

[63] Giona, *Vita Columbani*, I 26, pp. 119, 121, 123, vd. anche la *Vita Audoini ep. Rotomagenis*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, V cit., cap. 1, pp. 554-555.

[64] Sul tema, vd. RICHÉ, *Columbanus* cit., pp. 66-71; WALLACE-HADRILL, *The frankish Church* cit., p. 65; M. ROUCHE, *L'Alto Medioevo occidentale*, in *La vita privata*, cur. Ph. Ariès, G. Duby, I. *Dall'impero romano all'Anno Mille*, cur. P. Veyne, Roma-Bari 1987, pp. 401 sgg.; DUNN, *Ascetism and monasticism* cit., pp 684-685; MEENS, *Remedies for sin* cit., pp. 405-406; RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale*

somministrazione in momenti topici della giornata di una sorta di medicina dell'anima, che mirava ad evitare nuove "cadute"[65], per i fedeli la ripetitività della contrizione privata e l'utilizzo di una penitenza commisurata alla colpa secondo un tariffario che si ispirava ai principi delle *compositiones* delle leggi germaniche, significavano il superamento dell'umiliante confessione pubblica e del conseguente ingresso nell'"ordine dei penitenti". La nuova procedura di riconciliazione, inoltre, confortava i recidivi sulla possibilità di evitare la dannazione eterna.

Alla fine, «re e nobiltà di corte fondarono più di cento monasteri, secondo una nuova regola mista franco-irlandese, ai cui vertici gli aristocratici si collocavano in qualità di abati dopo aver prestato il servizio di corte; sovente essi stessi, oppure i loro parenti e discepoli, occupavano le sedi episcopali; questo episcopato non sostituì soltanto quello gallo-romano, ma legò solidamente la Chiesa alla corte e alla nobiltà, poiché i nuovi episcopi erano in primo luogo essenzialmente alti funzionari laici […]. La nobiltà di corte franca, con i suoi vescovi e i suoi monasteri, assunse sempre di più il controllo temporale e spirituale del paese»[66].

Eppure, nonostante i successi e gli appoggi, Colombano fu espulso dalla Borgogna nel 610 e, dopo diverse traversie che lo portarono presso le corti di Clotario II in Neustria e di Teodeberto II in Austrasia, fu costretto ad abbandonare la Gallia per recarsi in Italia, ospite del re longobardo Agilulfo.

Fatale era stato per il monaco irlandese lo scontro con la corte di Borgogna e soprattutto con Brunechilde. Giona ne introduce la figura solo nel capitolo 18 del primo libro della *Vita Columbani*, enunciandone brevemente la carriera a fianco dello sposo, re Sigiberto, del figlio Childeberto II e dei nipoti, specialmente di Teoderico II, che la accolse dopo che ella aveva rotto i rapporti con Teodeberto II[67]. Il biografo non ne fa cenno, ma è verosimile che Brunechilde avesse avuto contatti con Colombano già durante il regno del figlio Childeberto II, al cui fianco ella rimase dopo la fine della reggenza, assecondandone la politica ecclesiastica.

Nel racconto agiografico parrebbe che, mentre Teoderico II non mancava di manifestare apprezzamenti per il santo irlandese, Brunechilde ostentasse un'ostilità di fondo che esplose quando Colombano cominciò a rimproverare il giovane sovrano per la sua condotta immorale che si esplicitava nell'assenza di una consorte legittima, surrogata a corte da numerose concubine. Erano le identiche accuse lanciate proprio

cit., pp. 50-51; FOX, *Power and religion in Merovingian Gaul* cit., pp. 238-240; MEENS, *Penance in medieval Europe* cit., pp. 54-55.

[65] Colombano, *Regola cenobiale*, Incipit: «È prescritto, fratelli carissimi, dai santi padri, che prima dei pasti o prima di andare a letto, o comunque quando ve ne sia l'opportunità, noi facciamo la confessione [non solo di tutte le colpe gravi, ma anche delle trasgressioni più lievi], poiché la confessione e la penitenza liberano dalla morte».

[66] K. BOSL, *Modelli di società medievale*, trad. it., Bologna 1979, pp. 58-59, e 50-51 sul fenomeno in generale.

[67] Giona, *Vita Columbani*, I 18-20, pp. 82-103; Fredeg. *Chronic*., IV 36, pp. 134-138. Su questi momenti alquanto convulsi della vicenda personale di Colombano, vd. i testi già citati sul personaggio e su Brunechilde e cfr., per alcuni approfondimenti per esempio sull'itinerario seguito dal monaco prima di dirigersi definitivamente in Italia (su cui si sofferma GOBRY, *Storia del monachesimo*, II cit., pp. 786-791), J.M. WALLACE-HADRILL, *The long-haired kings*, in IDEM, *The long-haired kings and other studies in Frankish history*, London 1962, pp. 202-204; RICHÉ, *Columbanus* cit., p. 62, dove si fa riferimento ad una lettera andata perduta con la quale Colombano rinnovava le sue accuse a Teoderico per l'immoralità della sua condotta; NELSON, *Regine come Jezabel* cit., pp. 57-58, 74-75; DUMÉZIL, *La reine Brunehaut* cit., pp. 357-363.

in quel lasso di tempo dal vescovo di Vienne Desiderio. Le vicende dei due personaggi si sovrappongono se si considera che già ai lavori del sinodo di Chalon del 602/603 erano stati iscritti, oltre alla discussione sulla data di celebrazione della Pasqua che riguardava Colombano, diversi e gravi capi d'accusa contro Desiderio che rischiava la destituzione dalla sede episcopale[68]. Brunechilde, alla quale è addebitato dalle fonti il disegno punitivo contro il vescovo, orchestrato con il concorso di Arigio di Lione e del *maior domus* Protadio, ne ottenne la condanna. Desiderio fu deposto, inviato in esilio ma reintegrato nel 605 (o 606). Gli avvenimenti successivi sono difficili da dipanare: forse è proprio in questi anni che Desiderio si impegnò nella campagna moralizzatrice della corte, scatenando nuovamente l'ira della regina, o forse invece furono pericolosi accadimenti insurrezionali a Vienne che ne pretesero l'intervento. Sta di fatto che Desiderio fu catturato nella cattedrale e destinato all'esilio. Durante il viaggio, sotto buona scorta, accadde l'irreparabile: un soldato gli scagliò contro una pietra che lo ferì a morte (607). Fu un incidente o non piuttosto, si chiesero i contemporanei, l'esito finale di un complotto ordito dalla terribile "nuova Jezebel"?

Il confronto con altre fonti e in particolare con la testimonianza del *Registrum* di Gregorio Magno può servire a corredare di nuovi particolari l'intricata faccenda. Nel consistente carteggio fra Roma e Vienne, ovviamente riservato per lo più ad argomenti istituzionali, due sono le lettere che interessano la nostra indagine: ruotano entrambe attorno alla richiesta del *pallium* inoltrata da Desiderio e mai esaudita da Gregorio con motivazioni speciose e inspiegabili, se si pensa alla concessione fatta invece all'ordinario di Autun, Siagrio, per il tramite diretto della regina Brunechilde. Nella prima epistola, del luglio 599, la trasmissione della prestigiosa insegna vescovile è rinviata al ritrovamento negli archivi dei documenti attestanti i "precedenti" relativi alla diocesi di Vienne; nell'altra, inviata nel giugno del 601, si sposta l'attenzione sulla "grave e nefanda" abitudine di Desiderio di leggere e commentare Virgilio davanti ai fedeli, compromettendo l'immagine pubblica dell'episcopato. La notizia giunta a Roma aveva indotto Gregorio a soprassedere sulla questione del *pallium* fin tanto che il comportamento del prelato non fosse stato chiarito[69]. Insomma, a Roma si invocavano

[68] Sul sinodo, vd. *infra*. La vicenda di Desiderio, eletto vescovo tra il 586 e il 596, si può recuperare, oltre che nel breve cenno dedicatogli da Giona, *Vita Columbani*, I 27, p. 127, anche nella "Cronaca" di Fredegario, che colloca il primo esilio del vescovo nel 603 e il decesso nel 607 (Fredeg. *Chronic.*, IV 24. 32, pp. 130, 133), nelle due *Vitae*, entrambe molto ostili a Brunechilde, scritte poco dopo la morte del vescovo dal re visigoto Sisebuto e da un chierico di Vienne (Sisebuto, *Vita vel passio sancti Desiderii*, pp. 630-637; *Vita Desiderii ep. Viennensis II*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, III cit., pp. 638-645, in particolare cap. 9, p. 641, sull'uccisione di Desiderio). Sulla vicenda molto complessa, vd. NELSON, *Regine come Jezabel* cit., pp. 72-73; R. KAISER, *"Mort im Dom". Von der Vertreibung zur Ermordung des Bischofs im frühen und hohen Mittelalter*, in «ZRG Kan.Abt.», 79 (1993), p. 98; URSO, *I* regna francorum *e Gregorio Magno* cit., pp. 339-341; MAGNANI, *Brunilde* cit., pp. 105-113; DUMÉZIL, *La reine Brunehaut* cit., pp. 336-338; FOX, *The bishop and the monk* cit., pp. 176-194.

[69] La concessione a Siagrio è in Greg. *Registrum*, VIII 4, vol. 3, p. 27; le lettere a Desiderio attinenti alla nostra indagine sono in ivi, IX 221, p. 475 (a. 599); XI 34, vol. 4, p. 107 (a. 601). Sulla questione del *pallium*, vd. specialmente K. MERLIN, *La concession du pallium dans la correspondance de Grégoire le Grand*, in *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international Université Charles-de-Gaulle-Lille 3 (20-22 novembre 2003), cur. R. Delmaire, J. Desmulliez, P.-L. Gatier, Lyon 2009, pp. 349-357. Sulle diatribe culturali sollevate dalla corrispondenza con Desiderio, vd. i commenti di B. DUMEZIL (*La conversion comme facteur de crise des élites [Ve-VIIe*

pretesti per non accontentare Desiderio, tanto da indurci a sospettare, confortati dalle date delle lettere, un inquietante collegamento con i contemporanei avvenimenti franchi. Gregorio volle con ogni probabilità evitare di favorire Desiderio per non urtare la regina nel momento in cui ella aveva iniziato una dura partita con il vescovo, che da lì a non molto sarebbe stato oggetto di un'inchiesta conciliare a Chalon.

Il personaggio non era certamente dei più tranquilli ma a pregiudicarne seriamente la carriera dovettero essere dunque gravi incomprensioni con la corte burgunda che le fonti non ci hanno consegnato chiaramente. La stessa scelta di Giona di inserire nella biografia di Colombano un resoconto stringato delle peripezie di Desiderio – martire, sostiene, dei due sovrani che «cercavano di affliggerlo con ogni sorta di angherie» –, spostando gli accadimenti letali del 607 al tempo più tardo in cui Colombano si era già trasferito a Bregenz, si presta a diverse e antitetiche interpretazioni. In assenza di prove, si è giustamente fatto osservare[70], non è verosimile ipotizzare fra i due rappresentanti della Chiesa una cooperazione volta a contrastare la casa reale burgunda. Più probabile è che Giona abbia voluto da un canto presentare entrambi i religiosi come vittime di Brunechilde e, dall'altro, esaltarne la fierezza, l'audacia e la determinatezza; tutte virtù che furono poi ufficialmente riconosciute loro da Clotario II, il vincitore dello scontro per la supremazia politica fra i re d'Austrasia, di Borgogna e di Neustria. In questo contesto, il biografo, sottolineando che solo Colombano ebbe salva la vita, potrebbe avere voluto suggerire ai suoi lettori la maggiore importanza riconosciuta all'irlandese dai suoi avversari.

Sed ad coepta redeamus; riprendiamo cioè dalle censure morali rivolte da Colombano a re Teoderico. «Perché», gli ripeteva con insistenza, «non godere delle consolazioni d'un matrimonio regolare, in modo da vedere nascere la discendenza reale da una regina onorata anziché da luoghi dei malaffare»? Teoderico sembrava intenzionato ad obbedire, allontanando «tutte le sue spose illegittime» anche a costo di urtarsi con la nonna, convinta che a causa della presenza «a corte [di] una regina investita di autorità, il suo personale prestigio e la sua influenza ne sarebbero risultati molto ridimensionati»[71]. Non è chiaro se il rimando di Giona è al progettato matrimonio del giovane sovrano allora ventenne con la principessa visigota Ermenberga, figlia di re Viterico, di cui però non vi è alcun cenno esplicito nella *Vita*. L'episodio emerge dalla *Chronica* di Fredegario: una delegazione, guidata dal vescovo di Lione Arigio, trattò con Viterico i termini dell'accordo matrimoniale; Ermenberga giunse in Borgogna, a Chalon, nel 606/607, ma vi rimase solo il tempo impiegato da Brunechilde per convincere Teoderico a ripudiarla, con la complicità delle concubine e di Teudilane, una sorella del re[72]. Che Brunechilde nutrisse dei risentimenti contro la

siècle], in *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, cur. Fr. Bougard, L. Feller, R. Le Jan, Turnhout 2006, p. 60) a proposito delle gravi conseguenze che comportava per la classe elitaria romana, la quale esprimeva i vertici ecclesiastici, il divieto di leggere gli autori pagani fissato nel secolo V dagli *Statuta Ecclesiae Antiqua c.a. 475*, in *Concilia Galliae*, a. 314-a. 506, ed. C. Munier, CC, *Series Latina*, 148, 1963, c. 5, p. 167.

[70] FOX, *The bishop and the monk* cit., pp. 179-184.

[71] Giona, *Vita Columbani*, I 18, p. 85.

[72] Fredeg. *Chronic.*, IV 30, p. 132. Per il matrimonio di Teoderico con Ermenberga, che forse non fu nemmeno consumato (in questo contesto NELSON, *Regine come Jezabel* cit., p. 57, è stata probabilmente indotta a sostenere che «si deve all'influenza di Brunilde se egli [Teoderico] non si sposò mai»), vd. Giona,

figlia di quel Viterico, che, rovesciando il successore di Reccaredo, Liuva, aveva di fatto estinto la dinastia di Leovigildo cui ella apparteneva, non è accertato e non è nemmeno determinante ai fini della nostra indagine[73].

Certo è invece che Brunechilde decise – forse per sondare nel contempo quanta riconoscenza nutrisse il monaco verso la casa regnante per i benefici ricevuti[74] – di sfidare Colombano[75]. Non appena il monaco arrivò *apud Brocariacum villam* – siamo probabilmente alla fine del 607 – si affrettò a presentargli i figli nati a Teoderico dalle sue concubine, affinché li benedicesse. La risposta di Colombano, il quale non solo oppose il suo diniego ma addirittura profetizzò che quei principi non avrebbero mai ereditato la corona «perché sono usciti da luoghi malfamati», suscitò l'ira della regina la quale ordinò immediatamente che a nessuno dei monaci fosse consentito di lasciare il loro istituto e che nessuno li ospitasse al di fuori dalle sacre mura.

L'estromissione dalla linea ereditaria regia dell'illegittimo, del bastardo, che poi fu istituzionalizzata in età carolingia[76], era ai tempi di Brunechilde un atto destabilizzante, la cui portata probabilmente non era ben percepita da Colombano. Il gesto, carico di significati giuridici, diventava, per una stirpe il cui sangue non poteva essere degradato neppure da quello servile, un pericolo. Si rischiava che potesse essere disconosciuto il principio in virtù del quale il passaggio di *status* e di rango avveniva *per virgam* e non *per ventrem*[77]; si incrinava di conseguenza il diritto del sovrano franco di tramandare l'*auctoritas regia* a tutti i suoi figli maschi, ivi compresi gli illegittimi, quel diritto che le autorità vescovili – e su tutti Gregorio di Tours[78] – avevano recepito senza avanzare alcuna obiezione. È possibile, o quanto meno ipotizzabile, che questo timore più che quello personalissimo – e non del tutto peregrino alla luce delle ostilità sperimentate da Brunechilde in Austrasia dopo il matrimonio di Teodeberto con l'ex schiava Bilichilde[79] – di essere messa in secondo piano dalla presenza di una moglie legittima del nipote, abbia provocato la reazione furibonda di Brunechilde, la quale con le sue lunghe e ripetute reggenze aveva salvato il ramo austrasico della monarchia merovingia. Per la verità, ella stessa aveva denunciato l'illegittimità di Teodeberto, ritenuto figlio di un "giardiniere"[80]; ma il suo disprezzo scaturiva dal fatto che il principe sarebbe nato da una relazione adulterina della regina Faileuba e non di re Childeberto che, col suo sangue, gli avrebbe in ogni caso trasmesso la dignità regia. In quel frangente, invece, se in mancanza di eredi legittimi fossero stati disconosciuti i diritti ereditari dei bastardi di Teoderico, chi

Vita di Colombano, n. 283, pp. 85-86; GOBRY, *Storia del monachesimo*, II cit., p. 784; MAGNANI, *Brunilde* cit., pp. 111-113; FOX, *The bishop and the monk* cit., p. 190.

[73] MAGNANI, *Brunilde* cit., n. 19 di p. 112 per la storiografia spagnola sul tema.

[74] Vd. in tale senso, FOX, *Power and religion in Merovingian Gaul* cit., p. 22

[75] Giona, *Vita Columbani*, I 19, p. 87.

[76] Sulla novità, che accentuò il ruolo istituzionale della consorte legittima e si consolidò più tardi con l'emanazione di una legislazione contraria al divorzio, vd. URSO, *Donne e potere* cit., pp. 93 sgg., e pp. 33-34, nn. 77-78 per l'atteggiamento in materia di Cesario d'Arles e dello stesso Colombano.

[77] URSO, *"Buone" madri e madri "crudeli"* cit., p. 30.

[78] Lo sottolinea M. REYDELLET, *Pensée et pratique politiques chez Grégoire di Tours*, in *Gregorio di Tours*. Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, XII, (10-13 ottobre 1971), Todi 1977, p. 198.

[79] Fredeg. *Chronic.*, IV 35, p. 134.

[80] Vd. *supra*, n. 8.

avrebbe ricevuto il testimone per contrastare il potere di Clotario II, l'odiato figlio di Fredegonda? La vecchia regina vedeva con orrore profilarsi un'età in cui tutta l'impalcatura da lei faticosamente innalzata poteva rovinosamente franare. E non poteva permetterlo.

Intanto, Colombano tentò di recuperare il dissidio, recandosi in visita ai reali nella *villa* d'Époisses[81]. E Teoderico decise di «rendere onore all'uomo di Dio», facendogli recapitare cibi e bevande in abbondanza. Al rifiuto di Colombano, «tutto il vasellame va in frantumi, vino e liquori si spandono per terra»: era un chiaro segno della virtù miracolosa del santo[82] che indusse Teoderico e Brunechilde a chiedere perdono. I vecchi rancori non tardarono però a rinnovarsi; furono tramati nuovi attacchi volti a gettare discredito addirittura sulla "Regola", in un'altalena di situazioni che degenerarono presto con il contributo, abilmente coordinato dalla regina, dei dignitari di palazzo e dei vescovi. Nel 609, Teoderico fu indotto a recarsi a Luxeuil dove gli venne impedito l'accesso al sacro recinto, in nome di una clausura non ancora prevista dalle leggi ecclesiastiche e non contemplata neppure dalle *Regulae* che si limitavano semmai ad escludere dai chiostri le presenze femminili[83]. Tutto precipitava. Colombano si barricò nel monastero, ma fu prelevato da Baudulfo, un cortigiano d'alto rango, per essere trasferito a Besançon. Il successivo rientro a Luxeuil non durò a lungo; un manipolo di soldati – in lacrime, sostiene Giona – lo costrinse a riprendere il viaggio. Accompagnato dai lamenti del "fratelli", si portò a Nantes, poi proseguì nel suo cammino, punteggiato da episodi miracolosi, attraverso molti centri cittadini, fra cui Autun, Auxerre, Orléans, Tours, prima di ritornare a Nantes, da dove sarebbe dovuto partire verso l'antica patria. Le cose andarono diversamente; Colombano restò dapprima in Gallia, ospite della casa di Neustria e di quella d'Austrasia, entrambe in rotta con Brunechilde, e concluse le sue peregrinazioni, come già segnalato, in Italia[84].

In tutta la vicenda sorprende che Colombano trovi temporanei alleati fra i regali franchi – a Teoderico e a Brunechilde, si sostituiranno Clotario II e Teodeberto II – e in qualche esponente dell'aristocrazia, ma che nessun aiuto gli provenga dai funzionari e dall'alto clero. Al più, di costoro si registra fra le righe della sua *Vita* un'imbarazzante indifferenza e una malcelata insofferenza. Egli, come gli rimproverava re Teoderico II, «si discosta dalle usanze di tutti i secolari», cosicché «all'unanimità tutti i cortigiani proclamano che non vogliono avere in quei paraggi uno che non familiarizza con tutti»[85]. Neppure «il più piccolo dono» si era sentito in dovere di fare ai monaci, che accompagnavano Colombano lungo la via dell'esilio, il vescovo di Nantes Sofronio, che anzi, con il concorso del conte Teodoaldo, si era adoperato per fare eseguire il comando regio di imbarcare il monaco su una nave diretta in Irlanda[86].

[81] Giona, *Vita Columbani*, I 19, p. 89.

[82] Per l'interpretazione simbolica dell'episodio, vd. MARASCHI, *I miracoli alimentari di San Colombano* cit., pp. 538-539.

[83] Giona, *Vita Columbani*, I 19, p. 91. Sull'episodio e le sue implicanze, vd. DAILEY, *Confinement and exclusion* cit., pp. 319-322.

[84] Giona, *Vita Columbani*, I 21 sgg., pp. 103 sgg.; e vd., per l'esperienza italiana, il libro II dell'opera di Giona.

[85] Giona, *Vita Columbani*, I 19, pp. 91, 93.

[86] Giona, *Vita Columbani*, I 22-23, p. 113.

I rapporti con il clero e specialmente con l'episcopato, biasimati per l'immoralità della condotta e per la «negligenza» che avevano compromesso la vita religiosa del paese, erano stati subito tesi: Colombano non aveva mostrato alcuna intenzione di adattarsi alle tradizioni della Chiesa d'Occidente che attorno ai suoi vescovi si era incardinata nel territorio[87].

Non riconosceva le più antiche giurisdizioni ecclesiastiche che all'ordinario diocesano assegnavano il controllo degli istituti religiosi, cosicché non vi è alcun indizio di cooperazione con gli ambienti vescovili neanche durante la prima fase dell'insediamento. Colombano, in realtà, agiva nel rispetto delle esperienze consolidate in Irlanda che egli si limitava a riproporre in terra franca e non, a mio parere, in virtù di un premeditato piano volto a conquistare ai suoi istituti l'esenzione giuridica. Una siffatta evoluzione normativa, che fu più tardi formalizzata con la creazione delle *abbazie nullius*, non avrebbe d'altronde rappresentato una novità assoluta visto che era stata anticipata in vari punti dai privilegi accordati, come si è detto, da Gregorio Magno ad alcune fondazioni di Autun su petizione della regina Brunechilde[88].

Non intendeva articolare l'anno liturgico secondo il calendario locale perché non concordava sulla data della celebrazione della Pasqua[89], alimentando una polemica che gli procurò l'accusa, respinta sdegnosamente[90], di essere un Giudaizzante, o

[87] Sui ruoli e sull'autorità vescovili, anche per un riscontro delle deliberazioni conciliari ripetutesi nel tempo, vd. A. GUILLOU, *L'évêque dans la société méditerranéenne des VIe-VIIe siècles. Un modèle*, in «BECh», 131 (1973), pp. 5-10; K.F. WERNER, *La place du VIIe siècle dans l'evolution politique et institutionnelle de la Gaule franque*, in *Le septième siècle: changements et continuités* cit., pp. 178-187; JENAL, Italia ascetica atque monastica. *Das Asketen- und Mönchtum in Italien* cit., pp. 743-748; J. DURLIAT, Episcopus, civis *et* populus *dans les* Historiarum Libri *de Grégoire*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*. Actes du Congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994, cur. N. Gauthier, H. Galinié, 13° supplement à «RACF», Tours 1997, pp. 185-193; GREGOIRE, *Strutture del potere e sistemi di governo* cit., pp. 2-3; R.A. MARKUS, *Gregory the Great and his world*, Cambridge 1997, pp. 69-71, anche per il rapporto fra l'episcopato e Gregorio Magno; PIAZZA, Eamus cum Dei adiuturio. *Guerra e religione* cit., pp. 23 sgg. Specificatamente sulla mancata cooperazione tra Colombano e i vescovi, che, a parere di V. PARONETTO (*Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d'Europa*, Roma 1985, pp. 120-125), consentì al monaco di agire senza «dover passare attraverso le strutture politiche […] e attraverso quelle religiose», e sul caso burgundo, vd. specialmente I. WOOD, *A prelude to Columbanus: the monastic achievement in the Burgundian territories*, in *Columbanus and Merovingian monasticism* cit., p. 18; C. STANCLIFFE, *Columbanus and the gallic bishops*, in Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot, cur. G. Constable, M. Rouche, Paris 2006, pp. 205-215; T. LESO, *Columbanus in Europe: the evidence from the* Epistulae, in «EME», 21, 4 (2013), pp. 371-378. Sui caratteri del monachesimo franco contemporaneo a Colombano, rispettoso dei poteri esercitati dai vescovi, vd. per un primo approccio J. BIARNE, *L'espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois* cit., pp. 115-138.

[88] Sul caso di Autun e sui privilegi di cui godeva, vd. *supra*, n. 55. Sulle *abbazie nullius*, cfr. B.H. ROSENWEIN, *L'espace clos: Grégoire et l'exemption épiscopale*, in *Grégoire de Tours et l'espace gaulois* cit., pp. 261-262 sull'azione di Colombano e, in generale, pp. 251-262; LESO, *Columbanus in Europe* cit., pp. 274-378.

[89] Colomb., *Lettere*, I 3, p. 7. Sulla questione della data della Pasqua e sulle lettere scritte dalla Gallia da Colombano tra il 600 e il 610, vd. DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle* cit., pp. 544-545; V. LOZITO, *Il simbolismo della luna nella concezione liturgica di Colombano*, in IDEM, *Culti e ideologia politica negli autori cristiani (IV-VIII sec.)*, Bari 1987, pp. 75-92; KELLY, *The letter of Columbanus to Gregory the Great* cit., pp. 213-223; MARKUS, *Gregory the Great and his world* cit., pp. 74-75; STANCLIFFE, *Columbanus and the gallic bishops* cit., pp. 205-206; LESO, *Columbanus in Europe* cit., pp. 368-371.

[90] Colomb., *Lettere*, I 4, pp. 13,15.

peggio ancora un Quartodecimano, ovvero un eretico[91]. Era talmente convinto di essere nel giusto da sfidare le autorità diocesane e addirittura romane, tacciandole di ignoranza scritturale e rifiutando di presentarsi al sinodo di Chalon-sur-Saône, convocato nel 602/603 dal metropolita di Lione, Arigio, per esaminare la questione[92]. Le lettere che fece pervenire a Roma per guadagnarsi l'appoggio del pontefice e ai padri conciliari per "giustificare" la sua assenza sono la più chiara testimonianza della sua assoluta mancanza di rispetto gerarchico e di spirito diplomatico: si compiaceva di scrivere *magis procaciter quam humiliter* e si diceva perfettamente consapevole di essersi rivolto a Gregorio Magno *audaciter* […] *procacitati*[93]. La smisurata celebrazione della propria superiorità morale e culturale gli impediva di confrontarsi veramente con l'interlocutore, chiunque egli fosse. Aveva scritto a Gregorio, con il quale pare abbia avuto contatti più ampi rispetto a quelli attestati dalle cinque lettere superstiti[94], non per sondare il suo parere e invocare il suo consiglio, bensì per ottenere il riconoscimento, scontato a suo dire, della correttezza della sua teoria. Aveva confessato, anzi, di essere «sorpreso […] che tu non abbia già da tempo estirpato questo errore diffusosi in Gallia come un'erba cattiva, a meno di non dover pensare – ma a stento lo posso credere – che, non essendo stato da te emendato, sia stato da te addirittura approvato». L'idea di una convalida pontificia a teorie contrarie alle sue lo sconvolgeva. Come poteva verificarsi, si chiedeva, se egli poggiava il suo pensiero sulle *Auctoritates*, mentre i vescovi franchi non sapevano neanche indicare le loro fonti e si fidavano di Vittorio d'Aquitania, giudicato dai *nostri magistri* «degno di riso o di perdono più che di credibilità», e dei suoi calcoli ratificati ad Orléans nel 541[95]? E ad obiettare alle sue tesi, non erano quei vescovi che spesso si macchiavano di simonia e che avevano avuto relazioni sessuali con le loro mogli al tempo i cui erano stati diaconi[96]? Non avrebbero fatto meglio a ripensare la loro missione, onorando tutti i compiti istituzionali, fra i quali quello di riunirsi in concilio almeno una o due volte l'anno per dibattere sui veri problemi della Chiesa[97]?

Egli, d'altra parte, non nutriva dubbi sulla superiorità della condizione regolare; i monaci, e solo loro, aspiravano a conseguire la perfezione di Padri, seguendo

[91] L'accusa di essere un giudaizzante derivava dal fatto che i calcoli irlandesi facevano coincidere la data di celebrazione della Pasqua con quella ebraica, vale a dire il 14° giorno della luna, quelli franchi ritardavano l'evento al 21° o 22° giorno della luna. Le teorie simili dei Quartodecimani, che celebravano la commemorazione della morte di Cristo nello stesso giorno della pasqua ebraica, il giorno 14° della luna appunto, erano state bollate come eretiche già nel secolo II. L'eventualità che ebrei e cristiani potessero festeggiare insieme la data pasquale aveva contrariato anche Gregorio di Tours, che ricorda incertezze e diversità di calcoli tra le Gallie e la Spagna (*HL*, V 17, vol. I, pp. 451, 453; X 23, vol. II, p. 565; e vd. STANCLIFFE, *Columbanus and the gallic bishops* cit., pp. 205-206).

[92] Colomb., *Lettere*, II 2. Sull'evento, vd. RICHÉ, *Columbanus* cit., p. 62, dove in realtà si sposta la sede a Maçon; STANCLIFFE, *Columbanus and the gallic bishops* cit., pp. 207-214.

[93] Colomb., *Lettere*, I 5. 10, pp. 14, 24.

[94] Vd. le ricostruzioni in tal senso di LESO, *Columbanus in Europe* cit., p. 361. Ad una leggenda pare si debba invece la notizia di un viaggio compiuto da Colombano a Roma: F.G. NUVOLONE, *Le voyage de Colomban († 615) à Rome: de la diplomatique à l'hagiographie*, in «Augustinianum», 24 (1984), pp. 293-303.

[95] *Concilium Aurelianense* a. 541, c. 1, p. 132; Colomb., *Lettere*, I 3-4, pp. 9, 11, 13.

[96] Colomb., *Lettere*, I 6, pp. 17, 19.

[97] Colomb., *Lettere*, II 2, p. 27.

l'esempio di Cristo. Non avevano bisogno di vescovi che ne sorvegliassero la vita[98]. Lui stesso, forse per meglio sottolineare l'indipendenza della sua azione dall'episcopato locale, aveva fatto benedire un altare del monastero di Luxeuil non dal vescovo di Besançon ma da Aido, probabilmente un vescovo irlandese[99].

I risultati della sua missione furono nell'immediato deludenti; la rete delle comunità colombaniane, che segnò la storia del monachesimo continentale, si sviluppò in realtà dopo la sua morte, grazie peraltro all'apporto di nuovi monaci giunti dall'Irlanda[100]. Roma non pare avere assecondato le sue iniziative. Di nessuna lettera spedita da Roma a Colombano è rimasta traccia: forse, argomentano taluni storici, Gregorio affidò una risposta a noi non pervenuta al suo rappresentante in Gallia Candido; altri invece non ritengono per nulla inverosimile che Gregorio abbia scelto di ignorare quel monaco così altero e pretenzioso. Le battaglie intraprese da Colombano contro i vescovi e soprattutto sulla data della Pasqua furono presto disattese. Nel 620, pochi anni dopo la sua morte, anche i monasteri colombaniani abbandonarono il calcolo irlandese; ed è ancora più significativo che Giona non abbia neanche accennato al tema pasquale e che i suoi discepoli, avvertendo la "pericolosità" dei contenuti delle lettere del loro fondatore e i danni che avrebbero potuto causare al movimento, ne abbiano limitato la diffusione[101].

Di Colombano emerge, insomma, una personalità controversa non compatibile con la statura di una guida religiosa. L'orgoglio d'appartenenza, il richiamo continuo ai *nostri magistri* irlandesi e alla purezza della loro fede degeneravano in toni di assoluta e deprecabile superbia intellettuale. Sulla faccenda della festività pasquale, per esempio, si era detto disponibile solo a concedere che ciascuna delle due comunità, quella franca e quella irlandese, utilizzasse il calcolo preferito. Senza arretrare di un passo[102].

A Colombano mancavano – a fronte della «fortissima componente individualistica del suo messaggio»[103] – quell'«empirismo pastorale»[104] e quel «realismo politico»[105] che

[98] Colomb., *Lettere*, II 8, p. 45.

[99] Colomb., *Lettere*, IV 4, p. 63; e vd. n. 31 di p. 63, dove si ipotizza che Aido fosse un vescovo irlandese giunto in Gallia assieme a Colombano, oppure «che l'altare consacrato […] fosse una pietra portatile trasportata in Gallia dopo essere stata benedetta in Irlanda».

[100] E. ENNEN, *Le donne nel Medioevo*, trad.it., Roma-Bari 1986, pp. 99-101; la più nota tra le fondazioni colombaniane femminili è Nivelles, voluta da Itta, la consorte di Pipino di Landen. La stessa Itta aveva disposto che la figlia Gertrude, bisognosa di essere protetta dagli intrighi di corte, vivesse fra le mura del monastero, del quale divenne la più famosa badessa: *Vita sanctae Geretrudis*, ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Merov.*, II, 1956², pp. 453-474.

[101] WOOD, *The missionary life* cit., pp. 31-32; LESO, *Columbanus in Europe* cit., pp. 362, 369.

[102] Colomb., *Lettere*, II 7, p. 39; e anche III 2, p. 53.

[103] G. VINAY, *Il messaggio inceppato di Gregorio Magno*, in IDEM, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978, p. 14.

[104] S. BOESCH-GAJANO, *Teoria e pratica pastorale nelle opere di Gregorio Magno*, in *Grégoire le Grand*. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Chantilly, 15-19 septembre 1982, éd. J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, Paris 1986, p. 185

[105] G. VINAY, *Senso e non-senso nella Storia dei Franchi di Gregorio di Tours*, in IDEM, *Alto Medioevo latino* cit., p. 43; ma vd. M. SIMONETTI, *Qualche osservazione sul rapporto fra politica e religione in Gregorio di Tours*, in *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità*. Atti del convegno (Erice, 3-8 dicembre 1978), Messina 1980, p. 41, dove si discute del «primitivismo morale» di Gregorio di Tours che «lo porta ad esaltare le vittorie dei Franchi senza ormai ravvisare il contrasto fra queste lodi e l'impegno cristiano cui la dignità episcopale l'avrebbe dovuto obbligare».

consentirono invece ai contemporanei Gregorio Magno e Gregorio di Tours di dispiegare la loro azione con maggiore successo, senza impelagarsi in inutili giudizi morali. Gregorio I conosceva perfettamente i suoi interlocutori, le nefandezze e le ingiustizie di cui si macchiavano i sovrani, sapeva bene che la decadenza della Chiesa locale poteva essere addebitata anche alla loro politica ma si rivolgeva loro con il rispetto dovuto al rango. Ne accreditava l'*utilitas* per la Chiesa; anzi, per la riforma della Chiesa. Della vicenda personale fatta di intrighi e di scelleratezze della regina Brunechilde aveva notizia ma ne valutava soprattutto l'importanza politica e strategica. Era a lui noto che qualunque progetto riformatore sarebbe fallito senza l'appoggio della monarchia e della regina, la quale – complice la minorità dei sovrani sia di Neustria sia di Borgogna e d'Austrasia – costituiva a quel tempo l'unico punto di riferimento valido.

Con lei pertanto, *cum vestrae auctoritatis assensu*[106], concordò, fino a quando non finì il tempo della reggenza, gli interventi che avrebbero dovuto innovare la Chiesa franca; a lei e ai suoi nipoti Teodeberto e Teoderico raccomandò il monaco Agostino e i compagni in viaggio attraverso la Gallia per realizzare la missione evangelizzatrice degli Angli[107]; per ingraziarsela e spronarla all'azione, ne esaudì la richiesta di concedere il *pallium* al vescovo Siagrio di Autun[108]. Gregorio aveva a cuore la riforma della Chiesa e Brunechilde poteva rivelarsi l'arma vincente. Almeno questo era il suo auspicio[109].

A Colombano mancava la conoscenza del sistema politico con il quale si doveva confrontare per poterlo sfruttare a proprio vantaggio nonché dell'organizzazione gerarchica dell'*ordo* ecclesiastico così come da secoli si era andata definendo attraverso una serie di proposte normative destinate a coagularsi in un *corpus* legislativo.

[106] Greg. *Registrum*, XI 46, vol. 4, p. 138.

[107] Sull'impresa di Agostino, vd. Greg. *Registrum*, XI 45. 47-48. 50-51, vol. 4, pp. 135-149; cfr. Beda, *Ecclesiastical history*, I 23-34, pp. 68-117. Sul tema, vd. B. JUDIC, *Grégoire le Grand et les barbares*, in *Le barbare, l'étranger: images de l'autre.* Actes du colloque organisé par le CERHI (Saint-Étienne, 14 et 15 mai 2004), cur. D. Nourrisson, Y. Perrin, Saint-Étienne 2005, pp. 142-143. Cfr. inoltre F.E. CONSOLINO, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* cit., pp. 225-249; I. WOOD, *The mission of Augustine of Canterbury to the English*, in «Speculum», 69 (1994), pp. 1-17; e più di recente, i contributi di A. PARAVICINI BAGLIANI, *Gregorio Magno. Roma, Bisanzio, Europa*, in *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo*, cur. L.G.G. Ricci, Firenze 2006, pp. 23-24; DALLE CARBONARE, *Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli* cit., pp. 29-57; inoltre i saggi in *L'Église et la mission au VIe siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand*. Actes du Colloque d'Arles de 1998, cur. Ch. De Dreuille, Paris 2000, e in *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'Alto Medioevo* cit.

[108] Vd. *supra*, n. 69.

[109] Greg. *Registrum*, IX 214, vol. 3, pp. 445-449; XI 49, vol. 4, pp. 143-145. Sul tema, oltre alla bibliografia citata in URSO, *I* regna francorum *e Gregorio Magno* cit., pp. 329-337, vd. M.T. GUERRA MEDICI, *Regine, madri e reggenti nel diritto medievale*, in «RSDI», 70 (1997), p. 226; AZZARA, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale* cit., pp. 149-158; DALLE CARBONARE, *Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli* cit., pp. 54-55; P. MAYMÓ I CAPDEVILA, *Política de lo sacro y sacralización de la política según el Epistolario de Gregorio Magno*, in *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive* cit., pp. 371-376; C. RICCI, *Gregory's missions to the barbarians*, in *A Companion to Gregory the Great*, cur. B. Neil, M. Dal Santo, Leiden-Boston 2013, pp. 29-56; e cfr., per l'approccio gregoriano al movimento monastico, B. MULLER, *Gregory the Great and monasticism*, ivi, pp. 83-108.

A Colombano mancava l'umiltà indispensabile per affrontare tutte queste realtà. L'arroganza dei suoi comportamenti, sommata all'asprezza della sua Regola, gli aveva alienato le simpatie dell'ambiente ecclesiastico, ma egli, convinto di essere sempre nel giusto, pareva non curarsene. Il risultato fu che «rimase quello che intendeva essere, uno straniero in una terra straniera»[110], e, se il suo movimento continuò a mietere successi, fu grazie ai suoi seguaci e all'impressionante coinvolgimento attivo della classe aristocratica di cui si è già detto. Forse non si può condividere in termini assoluti il pesante giudizio espresso di Friedrich Prinz per il quale Colombano «in se stesso, […] era un fallimento»[111], ma certo nello scontro con Brunechilde ebbe la peggio e la Chiesa perse un'opportunità di crescita importante. Egli avrebbe potuto, sfruttando la sua fama e il suo prestigio, riprendere la questione morale e dare maggiore impulso all'azione riformatrice progettata da Roma. Niente di tutto questo avvenne in Gallia. Era il 610, Colombano fu costretto ad abbandonare il paese e, dopo essersi fermato a Bregenz sul lago di Costanza, cercò rifugio e protezione nell'Italia longobarda. Qui, nel 612, chiese e ricevette dal sovrano Agilulfo un luogo in cui innalzare un monastero. Gli fu concesso di stabilirsi a Bobbio nel territorio di Piacenza, nella solitudine dell'Appennino, laddove fra i resti di una chiesa avvenivano fatti miracolosi[112]. Sulle rive della Trebbia, finalmente, Colombano trovò quiete e lì rimase fino al 23 novembre del 615, giorno della sua morte.

[110] WALLACE-HADRILL, *The frankish Church* cit., p. 67.

[111] PRINZ, *Columbanus* cit., p. 75; di «risultati positivi» parla invece DALLE CARBONARE, *Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli* cit., p. 56.

[112] Giona, *Vita Columbani*, I 30, pp. 139, 143. Per alcune considerazioni sul punto, vd. V. FUMAGALLI, *Storie di Val Padana. Campagne, foreste e città da Alboino a Cangrande della Scala*, Bologna 2007², p. 78; AZZARA, RAPETTI, *La Chiesa nel medioevo* cit., p. 80.

Mission chrétienne et confession de la foi au VIIe siècle: Maxime le Confesseur et la politique religieuse des empereurs de la dynastie des Héraclides

REMUS MIHAI FERARU
West University of Timisoara/Université de L'Ouest, Timisoara
remusferaru@yahoo.fr

ABSTRACT
Maximus the Confessor (580-662) was a symbolic personality in the VII century. Abundant correspondence as well as the *Documents Connected to the Trial of Maximus the Confessor* evoke his actions which aimed to *defend the true faith and combat the monothelitic heresy* supported by the imperial court of Constantinople. The object of our study is to evoke the attitude and actions of Maximus the Confessor towards the religious policy of Heraclian basileis: Heraclius (610-641), Herakleonas (May-September 641) and his mother, empress Martina and Constans II (641-668)*.

KEYWORDS
Maximus the Confessor/Religious Policy/Heraclian Dynasty

Maxime le Confesseur (580-662) apparaît comme l'une des plus remarquables personnalités du VIIe siècle. Il s'est fait connaître comme théologien byzantin, homme d'action et *confesseur de la foi orthodoxe*[1]. Le travail d'élaboration de son oeuvre théologique n'a pas empêché Maxime le Confesseur de s'impliquer de manière active dans le conflit entre Église et État, lequel s'est déclenché pendant le règne de l'empereur Héraclius (610-641), pour atteindre l'apogée pendant le règne de son successeur, Constant II (641-668). Maxime, en tant que moine, s'est manifesté comme un facteur de décision important sur la scène de la vie politico-religieuse de Byzance à une époque où l'Empire était déchiré, à l'intérieur, par des conflits religieux dus à la crise du monothélisme et menacé à ses frontières par l'expansion arabe. La riche correspondance maximienne ainsi que les *Actes du procès* de Maxime le Confesseur évoquent tout ce qu'il a fait pour défendre la foi orthodoxe et combattre l'hérésie monothélite soutenue par le pouvoir impérial de Constantinople. Dans ce but, Saint Maxime a mené une *activité missionnaire intense* qui a eu des résultats visibles en Afrique du Nord et à Rome, où s'est concentrée l'opposition contre la politique religieuse des empereurs Héraclides.

Le but de notre étude est d'évoquer l'attitude et les actions de Maxime le Confesseur à l'égard de la politique religieuse promue par les empereurs: Héraclius, Héracléonas (mai-septembre 641), sa mère, Martine et Constant II (641-668).

Dès le début de son règne, l'empereur Héraclius s'est confronté, sur le plan religieux, à deux problèmes auxquels on devait trouver une solution de manière impérative; il s'agit des conflits, souvent sanglants, entre les chrétiens et les Juifs des

* Je remercie vivement Madame Eugenia Arjoca-Ieremia pour avoir bien voulu relire, corriger et ameliorer le texte de cet article.

[1] J. PELIKAN, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, II: *Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700)*, trad. en roumain, Iaşi 2005, p. 37; B. SESBOÜE, J. WOLINSKI, *Histoire des dogmes*, I: *Le Dieu du Salut*, Paris 1994, p. 435.

provinces orientales du Byzance, ainsi que des disputes religieuses entre les chalcédoniens et les non-chalcédoniens (surtout les monophysites de Syrie, de la Palestine et de l'Égypte). L'invasion perse dans l'Orient a exacerbé la haine séculaire entre les chrétiens et les Juifs; ces derniers avaient été accusés d'avoir aidé les Perses, qu'ils considéraient comme étant leurs libérateurs du joug des Byzantins[2]. Les conflits religieux entre les chalcédoniens et les monophysites, qui menaçaient l'unité politique de l'Empire, imposaient un règlement rapide par les autorités impériales. Fermement convaincu qu'à la base de l'unité politique de l'État se trouve l'unité religieuse de ses sujets, Héraclius a poursuivi son but, celui de refaire l'unité de l'Église orientale par la réconciliation de l'Église de Constantinople avec les Églises non-chalcédoniennes de l'Orient. Plus précisément, Héraclius, de commun accord avec Serge, le patriarche de Constantinople, voulait obtenir le ralliement des chalcédoniens et des communautés monophysites d'Arménie, de Syrie, de Palestine et d'Égypte à une formule de foi qui reconnaisse l'existence de deux *natures* en Jésus-Christ, mais d'une seule *opération* - *μία ἐνέργεια* - (*le monoénergisme*). Le patriarche Serge a eu l'idée de concevoir le monoénergisme comme une formule de réconciliation entre le monophysisme et le diophysisme[3].

En même temps, afin de renforcer l'unité politique et religieuse de l'Empire, Héraclius a élaboré une politique visant à éliminer les minorités religieuses; tout comme l'empereur Justinien I, Héraclius n'a pas toléré le pluralisme religieux. Sa politique religieuse envers les Juifs, qui venait compléter la politique d'union religieuse avec les non-chalcédoniens, allait dans la même direction. Après la réinstallation de la Sainte-Croix à Jérusalem (en mars 630), l'empereur Héraclius a déclenché des représailles contre les Juifs afin de les punir pour leur implication dans le massacre des chrétiens lors de la conquête perse de Jérusalem (614)[4]. Théophane le Confesseur nous raconte qu'Héraclius avait expulsé les Juifs de Jérusalem, leur interdisant de s'établir à moins de trois milles de la ville[5]. Le 31 mai 632, Héraclius a décrété le baptême forcé de tous les Juifs de l'Empire; mais son décret a été mis en œuvre seulement à Carthage, où, selon Maxime le Confesseur, des dizaines de milliers d'âmes avaient été baptisés le jour de la Pentecôte[6].

En Égypte, tout comme dans les autres provinces orientales, l'empereur Héraclius ne tarda pas à mettre en application son plan de ralliement des monophysites à l'Église impériale. En 630/631, l'empereur avait nommé comme patriarche d'Alexandrie Cyrus, l'ancien évêque de Phase, qui avait adopté le monoénergisme à la suite des discussions avec Héraclius dans la province de Lazique

[2] G. DAGRON, *Introduction historique. Entre histoire et apocalypse*, in *Juifs et Chrétiens en Orient byzantin*, éd. G. Dagron, V. Déroche, Paris 2010, pp. 19-22.

[3] P. NACU, *Ereziile primelor opt veacuri creştine şi dăinuirea lor la începutul mileniului trei*, Galați 2010, p. 270; Vl. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. en roumain, Bucureşti 2006, p. 139.

[4] Saint Théophane le Confesseur, *Cronografia* [*La chronographie*], trad. en roumain et éd. M. Țipău, Bucureşti 2012, 5.26.6.6.6., p. 299.

[5] Ivi, 19.1.20.20.10., p. 321.

[6] *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți" – actele procesului – documentele exilului*, éd. I.I. Ică jr., Sibiu 2004, p. 51; voir aussi R. DEVREESSE, *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: une baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage, en 632*, in «RSR», 17/1, (1937), pp. 25-35.

(626)[7]. Le 3 juin 633, le patriarche Cyrus, avait réussi à réaliser l'union entre une fraction des monophysites modérés (les *Théodosiens*) et l'Église *melkite* chalcédonienne, union fondée sur la formule d'une *seule opération en Christ*[8]. L'union accomplie par Cyrus en Alexandrie provoqua la réaction prompte du moine palestinien Sophrone qui implora le patriarche de ne pas publier le décret d'union, puisqu'il proclamait le *monoénergisme*. Dès son installation sur le siège patriarcal de Jérusalem (au début de l'année 634), Sophrone envoya une lettre synodale (*Sinodikon*) au patriarche Sergius et à tous les autres patriarches et évêques de la *pentarchie*, lettre dans laquelle il avouait la dualité des opérations en Jésus Christ[9].

La réponse de Constantinople à la lettre synodale de Saint Sophrone fut la promulgation par l'empereur Héraclius du décret impérial *Ekthésis* (septembre-octobre 638). Le décret *Ekthésis* interdisait l'emploi des expressions *une opération* (*μία ἐνέργεια*) ou *deux opérations* (*δύο ἐνέργειαι*) en Jésus Christ, mais il demandait que soit confessée une seule volonté en Christ (*ἕν θέλημα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ὁμολογοῦμεν*)[10]. Favorisant l'expression *une seule volonté*, l'*Ekthesis* «a contribué à la transformation du monoénergisme en monothélisme»[11]. Et c'est toujours le décret *Ekthésis* qui est à l'origine du conflit entre Église et État. L'*Ekthésis* a été accepté par la majorité des évêques d'Orient, mais il a été rejeté par l'Église de Rome[12].

Maxime le Confesseur et la politique religieuse de l'empereur Héraclius

La résistance contre le *monothélisme*, soutenu par le pouvoir impérial de Constantinople, s'organisa en une première étape, en Afrique du Nord. À la suite de la conquête par les Arabes de la Syrie, de la Palestine et de l'Égypte (entre 636 et 640), beaucoup de moines, de prêtres et, probablement, même des évêques, s'étaient réfugiés en Afrique du Nord qui était devenue non seulement le lieu de certains troubles religieux – car, parmi les réfugiés il y avait aussi de nombreux monophysites – mais surtout le centre de résistance orthodoxe au monothélisme[13]. Parmi les réfugiés d'Orient vivant également en Afrique, se trouvait aussi Maxime le Confesseur (580-662). Selon la biographie traditionnelle (*Vie grecque*), Maxime serait né à Constantinople[14]. Il fut secrétaire de l'empereur Héraclius, probablement de 610 à 613, avant de devenir moine (en 613 ou 614)[15]; vers 613/614, Maxime se réfugia pendant quelques années dans le monastère Chrysopolis (*Scutari*), près de Constantinople.

[7] Ivi, 8-9, pp. 66-68.

[8] Cyrus, *Pact of union. Article of Faith VII* (doc. 3) in *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy. The Synodical Letter and other documents*, éd. P. Allen, Oxford 2009, pp. 170-172.

[9] Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, trad. en roumain, Bucureşti 2007, pp. 118, 226.

[10] *Ekthesis of the emperor Heraclius* (doc. 9), éd. P. Allen, p. 214.

[11] V. Grumel, *Recherche sur l'histoire du monothelisme III – du monénergisme au monothélisme (suite). L'Ecthèse. Sens et portée du document*, in «EO», 29/157 (1930), p. 20.

[12] Ch. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III/1, trad. en français, Paris 1909, pp. 390-392.

[13] Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris 1896, p. 543.

[14] *Maxim şi tovarăşii săi* [*Maxime et ses compagnons*] *(Vie grecque)* 2, p. 60; selon une autre biographie écrite en syriaque par le monothélite Georges de Reshaina, Maxime serait né en Palestine, *Maxime et ses compagnons (Vie syriaque)*, p. 209.

[15] V. Grumel, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur*, in «EO», 26 (1927), p. 25.

Probablement, au printemps 626, il dut fuir son monastère à la suite de l'invasion des Perses et émigra en Afrique; il s'installa à Carthage[16] où il retrouva le moine Sophrone (633) – le futur patriarche de Jérusalem (633/634-638)[17] – qu'il avait connu précédemment en Palestine[18]. À partir de ce moment-là, sa vie allait se confondre avec l'histoire de l'hérésie monothélite qu'il avait découverte assez tard (vers 634). Bientôt, Maxime le Confesseur allait devenir le chef de l'opposition orthodoxe et le théologien le plus remarquable de son époque[19].

Maxime jouissait de notoriété et d'un crédit spirituel assez important tant à Constantinople qu'en Afrique du Nord et en Italie; c'était une personne influente, non seulement grâce à son autorité spirituelle et à sa compétence intellectuelle, mais aussi grâce aux étroites relations qu'il avait avec une série de personnes de la cour impériale de Constantinople[20]. Mais il est évident que son réseau de relations était plus étendu à Carthage que dans la capitale impériale. Très vite, Maxime le Confesseur devint le conseiller théologique des gouverneurs de l'Afrique byzantine Pierre, Georges et Grégoire auxquels il était attaché par des liens d'amitié bien forts[21].

La position de Maxime le Confesseur sur la politique de conversion forcee des Juifs au christianisme

Maxime le Confesseur a été le témoin de la politique anti-juive promue par l'empereur Héraclius. Le 31 mai 632 – lorsqu'il se trouvait à Carthage – Maxime assista au baptême forcé des Juifs décrété par Héraclius. Dans une lettre adressée à l'higoumène Jean de Cyzique, Maxime nous raconte ce grave événement qui l'avait indigné. À son avis, la conversion forcée des Juifs au christianisme avait des conséquences néfastes, et pour ceux qui étaient baptisés et pour la vraie foi. Selon Maxime, la conversion forcée porte atteinte à la liberté de la personne concernée, en l'absence de son adhésion volontaire à une foi; d'une part, celle-ci pourrait mener à la perte définitive des Juifs qui ne sont pas sincères, restant, en secret, fidèles au judaïsme ou prêts à retourner à leur ancienne religion; d'autre part, ce qui est encore pire, les Juifs forcés de se faire baptiser ne manifesteraient aucun respect pour la nouvelle religion. Ainsi, ils pourraient librement profaner les sacrements de l'Église et commettre des sacrilèges, ce qui serait un exemple négatif pour les autres croyants[22]. Maxime exprima fermement son désaccord quant à la décision d'Héraclius de

[16] La fin de la lettre 8 prouve que Saint Maxime est à Carthage au moins à la Pentecôte 632, où il assiste au baptême forcé de Juifs et de Samaritains accompli par Pierre l'Illustre, l'exarque de la province d'Afrique, sur ordre de l'empereur Héraclius (31 mai 632), DEVREESSE, *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime* cit., pp. 34-35.

[17] *Sophrone de Jérusalem*, pp. 83, 85.

[18] *Maxime et ses compagnons (Vie grecque)*, pp. 62-63, 65-66.

[19] *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, IV: *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, coord. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, Paris 1993, p. 50.

[20] CHR. BOUDIGNON, *Maxime était-il constantinopolitain?*, in *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, éd. B. Janssens, B. Roosen, P. van Deun, Leuven-Dudley, MA 2004, pp. 26-27; DIEHL, *L'Afrique byzantine* cit., p. 525; pp. 543-552.

[21] J.-CL. LARCHET, *Introduction*, in, Maxime le Confesseur, *Lettres*, traduction et notes par Em. Ponsoye, Paris 1998, pp. 51-53, 56-58.

[22] DEVREESSE, *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime* cit., pp. 34-35.

convertir de manière forcée au christianisme les Juifs de Carthage, ce qui contribuerait de l'intérieur à la subversion de l'unité religieuse de l'Empire. Par conséquent, Maxime considérait le baptême forcé des Juifs comme un prélude à l'apostasie générale et à la fin du monde; il le plaçait dans un scénario apocalyptique, l'assimilant à la venue de l'Antéchrist; de ce point de vue, la conversion des Juifs est comparable à l'invasion perse et surtout à l'expansion arabe[23].

Selon Maxime, la conversion des Juifs n'est qu'«un mélange» qui tacherait la pureté de la vraie foi. À cause de l'image sous-jacente de l'altération de la foi, la rigueur dogmatique de Maxime le Confesseur acquiert en effet une nuance accentuée d'antisémitisme. Ce qui est vraiment important c'est que, pour discréditer le compromis que le pouvoir impérial avait fait avec les monophysites – en concevant le monothélisme de façon délibérée – afin de les faire retourner à l'Église impériale, à l'occasion de son interrogatoire de 655, Maxime évoqua l'exemple des Juifs, contre lesquels il ne concevait qu'une lutte impitoyable: «Voici que demain les misérables Juifs vont nous dire: Faisons la paix, unissons-nous, supprimons, de notre côté, la circoncision, et du vôtre, le baptême, et cessons de lutter les uns contre les autres»[24]. Dans ce passage, Maxime faisait une vague allusion à la politique antisémite de l'empereur Héraclius qu'il avait condamné dans ses lettres[25].

Pas encore impliqué dans la dispute monothélite, Maxime se révélait déjà comme un défenseur rigoureux des dogmes de l'Église, et surtout envers les monophysites. Il condamnait avec fermeté la politique d'Héraclius sur la conversion forcée des Juifs.

LA POSITION DE MAXIME LE CONFESSEUR SUR LE DECRET PSEPHOS

Juste après son installation au siège patriarcal d'Alexandrie, le patriarche Cyrus avait mis en œuvre la politique unioniste de l'Église de Constantinople. En 633, Cyrus signa un pacte d'union avec l'une des fractions monophysites d'Égypte, celle des Théodosiens, sur la base du monoénergisme; le VIIe anathématisme du pacte d'union proclamait que «l'unique Fils et Christ [avait] opéré aussi bien ce qui était divin, que ce qui était humain par l'unique énergie théandrique»[26].

Le moine Sophrone[27], présent à ce moment-là en Alexandrie, avait exprimé son désaccord envers la doctrine monoénergiste (*une seule opération divino-humaine en Christ*) formulée dans le VIIe anathématisme de du pacte d'union. Il alla à Constantinople pour avertir le patriarche Sergius sur la mauvaise doctrine qui se cachait derrière la formule monoénergiste. Le moine palestinien soutenait qu'il était impératif d'admettre deux «opérations» en Christ et non pas une seule, car l'opération se situe au niveau des natures et non pas au niveau de la personne du Sauveur[28]. Les objections de Sophrone finirent par être partiellement retenues par le synode

[23] DAGRON, *Introduction historique* cit., p. 37, 40.

[24] H. RAHNER, *L'Église et L'État in le christianisme primitif*, trad. en français, Paris 1964, p. 310.

[25] DAGRON, *Introduction historique* cit., p. 38.

[26] Cyrus, *Pact of union. Article of Faith VII* (doc. 3), éd. P. Allen, pp. 170-172*: Ε῞τις* [...] *οὐχ ὁμολογε῞* [...] *κα᾽ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν κα᾽ Ὑιὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ κα᾽ ἀνθρώπινα ἰμᾷ θεανδρικῇ ἐνεργε΄α᾽ κατὰ τὸν ἐν ἁγ΄οις Διονύσιον* [...] *ἀνάθεμα ἔστω.*

[27] Saint Sophrone était l'higoumène de la monastère Eukratas, où Maxime le Confesseur a vécu depuis son arrivée à Carthage, voir *Histoire du Christianisme*, IV cit., p. 50.

[28] Sophrone de Jérusalem, *Epistula Synodica*, 2.3.7., éd. P. Allen, p. 96.

permanent que le patriarche Sergius avait convoqué à Constantinople pour conclure la discussion sur cette question; en août 633, le synode émit un décret dogmatique (*ψῆφος*) dont le texte fut reproduit dans la lettre que le patriarche de Constantinople adressa au pape Honorius en 634. Le *Pséphos* précisait qu'on avait recommandé au patriarche Cyrus d'Alexandrie qu'à l'avenir il ne permît plus à personne de parler d'une ou de deux opérations en Christ, mais d'*un seul sujet-opérant*, Christ, dans les opérations de chaque nature[29]. En plus, le *Pséphos* excluait la possibilité qu'il y eût deux volontés contradictoires en Christ qui découleraient de la confession de deux opérations dans la personne du Sauveur; ainsi, on anticipait le *monothélisme christologique*: «De même, l'expression *deux opérations* [en Christ] scandalise un grand nombre parce qu'elle n'a jamais été employée par aucun des saints et recommandables prédicateurs des mystères de l'Église et qu'elle aurait pour conséquence que l'on confesserait deux volontés opposées l'une à l'autre […] car il est impossible qu'en un unique et même sujet deux volontés contraires subsistent en même temps l'une à côté de l'autre»[30].

Il semble que le patriarche Serge ait chargé son ami l'higoumène Pyrrhus – le successeur de Serge au trône patriarcal de Constantinople (638-641) – de présenter le contenu du décret du *Pséphos* à Maxime le Confesseur. Pyrrhus essaya de convaincre Maxime de rejoindre la cause du monoénergisme; il lui demanda de se prononcer sur la formule concernant *une seule opération en Christ*. Maxime répondit à Pyrrhus par une lettre (datant de 633/634) dans laquelle, il montrait, parmi autres, son admiration pour la personne de Pyrrhus; il y exprimait également une grande déférence à l'égard du patriarche Sergius et un grand respect pour le décret synodal *Pséphos*[31]. Malgré quelques réticences, Maxime approuva le *Pséphos*, car ce document refusait de parler d'une seule opération en Christ. Il s'en réjouit, car le décret synodal de Serge, qui interdisait «de parler d'une ou deux opérations en Christ», mit fin aux troubles à l'intérieur de l'Église; plus précisément, Maxime se déclara content du *Pséphos*, dans la mesure où le décret annulait l'innovation hérétique introduite par le pacte d'union d'Alexandrie (juin 633) et, par la suite, il sauvegarda, dans son intégralité, la foi orthodoxe transmise par les Pères de l'Église[32]. Il est évident que Maxime n'était d'accord ni avec la tendance monoénergiste, qui se faisait sentir dans le *Pséphos,* ni avec les opinions de Pyrrhus, qu'il n'approuvait pas.

À la défense de la vraie foi contre le monoénergisme, Maxime partait du principe que l'opération est une propriété essentielle de la nature, étant inséparable de celle-ci. L'existence de deux natures en Jésus-Christ impliquait obligatoirement deux opérations du Sauveur, une opération divine et une opération humaine. Par leur union en une seule *hypostase*, chaque nature garde son opération naturelle, de façon pure et inchangée. L'hypostase du *Logos* accomplit les opérations divines et humaines

[29] *Sergius, First Letter to Honorius*, [542], (doc. 6), éd. P. Allen, p. 188; HEFELE, *Histoire des conciles* cit., p. 345.

[30] Ivi, p. 190; voir aussi F.X. MURPHY, P. SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III*, trad. en français, Paris 1974, p. 307.

[31] Maxime le Confesseur, *Lettres*, éd. E. Ponsoye, Paris 1998, XIX, pp. 198-199.

[32] Ivi, pp. 200-201. Il ne faut pourtant en déduire, comme le fit autrefois Venance Grumel que «le saint moine a donc conscience de ne pas différer de doctrine avec le futur chef du monothélisme [n.n. Pyrrhus]», voir GRUMEL, *Recherche sur l'histoire du monothélisme III – du monénergisme au monothélisme*, in «EO», 28 (1929), p. 33.

du Sauveur; l'union des deux natures dans l'hypostase du Logos ne pouvait pas laisser de place à une seule opération, car l'opération est d'ordre naturel. Maxime rejettait également la doctrine monoénergiste formulée dans le pacte d'union conclu à Alexandrie (633), qui parlait «de l'unique et même Christ et Fils opérant ce qui est divin et ce qui est humain par une seule opération théandrique»[33]; les monoénergistes soutenaient que l'opération appartient à la personne; d'après eux, l'opération humaine était passive et complètement subordonnée à l'opération divine qu'ils rattachaient à la personne du Logos.

Maxime combatit cette doctrine erronée, en montrant que l'opération appartient, du point de vue ontologique et primordial, à la nature. Il affirmait que les deux opérations sont unies dans l'hypostase divine et agissent ensemble tout comme les deux volontés: «Il [Le Verbe] opère le divin humainement […] Il opère l'humain divinement»[34]. Selon Saint Maxime, l'union des opérations est réalisée par une *interpénétration organique (la périchorèse)* de celles-ci. Afin de décrire la manière dans laquelle l'union des deux opérations est réalisée – sans se mélanger et sans diviser l'hypostase du *Logos* – Maxime le Confesseur utilisa l'image plastique de l'épée rougie au feu, qui, après son union avec le feu, garde son unité ainsi que les propriétés non mélangés du feu et de l'acier: «l'épée rougie au feu dont nous savons le tranchant brûlant et la brûlure coupante. La rencontre du feu et de l'acier se fait par hypostase, aucun des deux n'abdiquant sa vertu naturelle par leur union; ni certes n'abandonne-t-il ou ne se sépare-t-il de celle de l'autre avec lequel il est combiné et coexiste»[35]. En rejetant la doctrine monoénergiste formulée dans le pacte d'union en 633, Maxime contestait implicitement l'union réalisée par Cyrus à Alexandrie, ainsi que la politique religieuse de l'empereur Héraclius mise en œuvre par le patriarche d'Alexandrie.

La position de Maxime le Confesseur sur le decret imperial Ekthesis

Le décret *Ekthésis* promulgué par l'empereur Héraclius en 638 consacra la transformation du monoénergisme en monothélisme. L'expression *une seule volonté* imposée dans *l'Ekthésis* par le patriarche Sergius[36] est née des implications de la doctrine concernant *une seule opération* en Christ. Le monothélisme fut anticipé par Serge dans le texte du décret *Pséphos* qui précisait qu'«il est impossible qu'en un unique et même sujet deux volontés contraires subsistent en même temps l'une à côté de l'autre»[37].

Les relations de Maxime le Confesseur avec l'empereur Héraclius devinrent conflictuelles dès lors que l'empereur intensifia ses démarches pour instituer la formule de *l'unique opération* en Christ, à laquelle il espérait rallier les chalcédoniens ainsi que les non-chalcédoniens. Maxime avait sans doute réagi contre *l'Ekthésis,* dès qu'il avait appris ses dispositions. Lorsqu'il se trouvait à Carthage, il fut informé par une lettre reçue de ses amis de Constantinople sur le refus d'Héraclius de ratifier la

[33] Cyrus, *Pact of union. Article of Faith VII* (doc. 3), éd. P. Allen, pp. 170-172.

[34] Maxime le Confesseur, *Lettres*, XIX, [344], pp. 199-200.

[35] Ivi, [345], p. 200.

[36] Le patriarche Serge de Constantinople a conçu *l'Ekthésis* en 636, voir *Maxime et ses compagnons (Vie grecque)*, 8, p. 67; 12, p. 69.

[37] *Sergius, First Letter to Honorius*, [542], éd. P. Allen, p. 190, (doc. 6). D'ailleurs le décret *Ekthésis* contient – en proportion de 20% – des formulations qu'on retrouve dans le *Pséphos*, voir R. Riedinger, *Aus den Akten der Lateran-Synode von 649*, in «ByzZ», 69/1, (1976), p. 20.

nomination de Séverin en tant que pape en raison du fait que ce dernier n'avait pas approuvé *l'Ekthésis*. Maxime relaterait cet épisode à son ami, l'higoumène Thalassios le Libyen, dans une lettre qu'il lui avait probablement adressée au début de l'année 640; il y déclarait qu'il venait de recevoir un exemplaire de l'*Ekthésis*[38]. Il en résulte que Maxime le Confesseur avait appris, entre temps, l'existence du décret impérial[39]. En parcourant les dernières lignes de la lettre, on constate qu'à cette date, Maxime n'avait pas encore découvert dans l'*Ekthésis* l'erreur de l'unique volonté; il laissait pourtant comprendre que le but de *l'Ekthésis* était de ramener la paix entre les Chalcédoniens (dyénergistes et monoénergistes); selon Maxime, le décret proposait que l'on renonçât à leurs formules controversées[40].

Les actes du procès de Maxime le Confesseur révèlent une série de critiques contre l'*Ekthésis* et la politique religieuse d'Héraclius; il accusait les théologiens impériaux d'incohérence. Selon Maxime, le pacte d'union d'Alexandrie (633) qui proclamait le fait qu'en Christ il y a deux natures, mais une seule opération, avait été annulé par le décret *Ekthésis* qui interdisait de parler d'une ou deux opérations en Christ, mais il recommandait qu'une seule volonté soit confessée en la personne du Sauveur; d'autre part, les dispositions des *Neuf Chapitres* rédigées à Alexandrie et celles de l'*Ekthésis* sont en contradiction avec les dogmes des quatre premiers synodes œcuméniques[41].

MAXIME LE CONFESSEUR – LE CHAMPION DE L'ORTHODOXIE EN AFRIQUE DU NORD

Après la mort de son mentor Sophrone (638), Maxime le Confesseur s'engagea dans un combat ouvert et vigoureux contre le monothélisme, soutenant la confession inconditionnée du *diothélisme*, comme critère de l'orthodoxie. Depuis 640, Maxime s'impliqua directement dans la dispute monothélite.

Quoique le principal objectif de Saint Maxime fût la lutte contre le monoénergisme et le monothélisme, il n'hésita pas à s'engager dans le combat contre le monophysisme au moment où les circonstances y devinrent favorables. Le règne très court de Constantin III (février-mai 641)[42], le fils aîné d'Héraclius, donna l'occasion à Maxime de combattre l'hérésie monophysite, d'autant plus qu'il considérait que le monophysisme était la source principale du monoénergisme et du monothélisme[43]. D'ailleurs à partir de l'année 630, il se manifesta en tant qu'adversaire ardent du monophysisme sévérien qu'il combattit dans une série de lettres adressées à ses amis

[38] J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, X, Graz 1960-1961, col. 678 C: *Huius autem chartae, divinitus honorate pater, exemplar et mihi quoque transmissum est*; *apud* GRUMEL, *Recherche sur l'histoire du monothélisme* cit., p. 24, n. 2 (in «EO», 29/157 [1930]).

[39] J.-CL. LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul mediator între Răsărit și Apus*, trad. en roumain, Iași 2010, p. 144.

[40] *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, X, col. 678 C: *et de ne cetero in eo sive una sive duae penitus praedicarentur*; GRUMEL, *Recherche sur l'histoire du monothélisme* cit., p. 24, n. 2.

[41] RAHNER, *L'Église et l'État* cit., p. 312 (*Actes du procès de Maxime le Confesseur*).

[42] Constantin III a renoncé à la politique monothélite de l'empereur Héraclius. Il a décidé de déposer du siège patriarcal de Constantinople le patriarche monothélite Pyrrhus (638-641), dans l'espoir de faire disparaître le monothélisme.

[43] Du point de vue théologique, le monothélisme est apparu dans l'histoire comme un prolongement de l'hérésie monophysite ou comme une forme de compromis avec le monophysisme. C'est pourquoi que le monothélisme a été défini comme une forme déguisée du monophysisme, voir NACU, *Ereziile primelor opt veacuri* cit., p. 270; LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă* cit., p. 139.

et à ses connaissances[44]. Pour Sévère d'Antioche, une seule nature en Christ impliquait, à la différence de la christologie chalcédonienne, une seule opération et une seule volonté dans la personne du Sauveur. C'est ainsi que, Sévère put créer les prémisses du monoénergisme et du monothélisme. Dans sa *IIe Lettre à l'Abbé Thomas*, Saint Maxime allait dévoiler, derrière le monoénergisme, la christologie hérétique de Sévère d'Antioche; donc, il exigeait la confession publique de la Vérité[45].

Dans la Lettre XII (datant de novembre-décembre 641), adressée à son ami Jean le Cubiculaire[46], Maxime l'informait que le préfet d'Afrique, Georges, avait reçu dans la province qu'il gouvernait un groupe de religieuses monophysites provenant d'Alexandrie; elles avaient cherché refuge en Afrique du Nord à la suite de l'invasion de l'Égypte par les Arabes[47]. Peu après leur arrivée en Afrique, les moniales monophysites avaient commencé à faire du prosélytisme agressif en faveur du monophysisme sévérien, ce qui avait suscité les protestations des habitants de la province. Le préfet d'Afrique, de commun accord avec l'archevêque de Carthage, décida d'informer sur ces incidents graves l'empereur Constantin III, le patriarche de Constantinople et l'évêque de Rome. Constantin III, qui était hostile au monophysisme et au monothélisme, ordonna que tous les hérétiques qui insistaient dans leur doctrine erronée fussent expulsés d'Afrique; pour ce qui était des religieuses monophysites, l'empereur décida de ne laisser continuer à vivre dans leurs propres monastères que celles d'entre elles qui avaient accepté de revenir à la vraie foi; par contre, les religieuses qui avaient refusé d'entrer en communion avec l'Église, allaient être réparties, une par une dans chaque monastère orthodoxe[48].

La Lettre XII adressée à Jean le Cubiculaire est un véritable traité anti-monophysite et, en même temps, une apologie de la vraie foi, contre le monophysisme. Sans doute, Maxime s'attendait à ce que Jean, armé des arguments doctrinaux qu'il lui avait fournis, convainquit l'empereur et son entourage – qu'il supposait être déjà partiellement gagnés par les idées du monophysisme sévérien – de protéger la vraie foi. En décembre 641 ou en janvier 642, le même Maxime avait adressé une lettre aux religieuses monophysites d'Alexandrie, au nom du préfet Georges; cette lettre était une nouvelle apologie de la vraie foi. Maxime défendait la doctrine des deux natures unies dans l'hypostase unique du Christ[49]. Il avait rédigé cette lettre comme si le préfet lui-même avait été son auteur. Maxime apparaît ici en tant que conseiller de Georges, non seulement en ce qui concerne la vie spirituelle, mais même en matière de théologie et de politique ecclésiastique. En tant que préfet d'Afrique, Georges

[44] Le moine Sévère, devenu patriarche d'Antioche (512-518), apparaît comme l'un des principaux opposants au concile de Chalcédoine. Il repousse la manière de ce concile de concevoir les deux natures du Christ. Sévère réduit les deux natures du Sauveur à «une seule nature du Verbe incarné». Selon lui, les termes *nature* et *hypostase* sont synonymes. Il parle «d'une seule nature composée» et «d'une unique hypostase théandrique» du Christ. Le monophysisme sévérien peut être considéré comme une formule de réconciliation entre chalcédoniens et non-chalcédoniens, LARCHET, *Introduction* cit., pp. 9-10.

[45] P. CANART, *La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur* in «Byzantion» 34 (1964), pp. 423-445.

[46] Jean Cubiculaire était chambellan à la cour impériale de Constantinople, voir BOUDIGNON, *Maxime était-il constantinopolitain?*, cit., pp. 40-41.

[47] Maxime le Confesseur, *Lettres*, XII, pp. 120.

[48] Ivi, pp. 122-123.

[49] Ivi, XVIII, pp. 195-198.

devait contribuer directement à la mise en œuvre de la politique impériale de lutte contre le monophysisme; il fut obligé de rendre compte de ses actions personnellement devant l'empereur et le patriarche de Constantinople.

MAXIME LE CONFESSEUR VERSUS HERACLEONAS ET L'IMPERATRICE MARTINE

Après la mort de Constantin III (25 mai 641), son frère, Héracléonas resta le seul souverain de Byzance. En realité, sa mère, l'impératrice Martine avait pris les rênes du gouvernement de l'Empire. Elle avait fait exiler les principaux partisans de Constantin III. Le patriarche Pyrrhus, qui avait vécu en exil pendant le règne de «cent jours» de Constantin III, a été réinstallé sur le siège patriarcal de Constantinople. Par cette mesure, Martine favorisa de nouveau l'hérésie monothélite[50].

Pendant son court règne, Martine allait promouvoir une politique favorable aux monophysites. Ainsi, l'opposition orthodoxe de l'Afrique du Nord, dont le leader incontestable était Maxime le Confesseur, eut à affronter de nouveau un pouvoir impérial hostile. En novembre 641, un certain Théodore arriva à Carthage. Il envoya au préfet Georges une lettre de la reine Martine qui demandait à ce dernier de façon impérative de libérer les religieuses monophysites exilées en Afrique du Nord à la suite de l'invasion de l'Égypte par les Arabes. L'ordre de Martine provoqua des réactions violentes de la part de la population locale. Le préfet Georges mit fin à ces troubles, en décidant de prétendre que la lettre de la reine était falsifiée. Il avait considéré qu'un tel ordre n'aurait pas pu venir de Martine qu'il ne croyait pas capable de devenir l'adepte du monophysisme. Le fait que le préfet d'Afrique n'avait pas pris en considération l'ordre impérial fut jugé comme un acte de désobéissance, ce qui conduisit à ce que Georges fût appelé à Constantinople[51].

Saint Maxime n'eût aucune réaction à l'égard de l'ordre impérial, exigeant la libération des moniales monophysites. Il adressa trois lettres à son ami Jean le Cubiculaire, tout en lui demandant d'intervenir auprès des personnalités de la cour et de l'empereur lui-même que l'ancien préfet Georges, qui, auparavant, avait été révoqué de la fonction, revînt à Carthage. Mais, la tentative de Maxime n'eut pas de chances de succès. George fut sanctionné, puis destitué et remplacé par le préfet Grégoire. Dans la Lettre XLIV, Maxime s'indigna de l'iniquité essuyé par l'ancien préfet Georges; il s'inquiéta également pour son propre sort[52].

MAXIME LE CONFESSEUR ET LA QUERELLE MONOTHÉLITE

En 645, l'exarque Grégoire présida le débat public de Carthage entre Maxime et Pyrrhus, l'ancien patriarche de Constantinople (638-641); ce débat donna l'occasion à Maxime de critiquer la politique religieuse promue par le patriarche Serge de commun accord avec l'empereur Héraclius. Maxime commença la discussion avec Pyrrhus par une critique rigoureuse des arguments invoqués par les monothélites en faveur de la formule de l'unique volonté en Christ; lui, qui avait tellement vanté Serge et qui avait approuvé le décret synodal *Pséphos* (633), n'hésita pas à condamner

[50] G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin,* trad. de l'allemand, Paris 1996, p. 143; J.L. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972, p. 67.

[51] Maxime le Confesseur, *Lettres*, XII, p. 120; I, p. 65.

[52] Ivi, XLIV, pp. 230-233; XLV, pp. 234-235; LARCHET, *Introduction* cit., pp. 58-59.

fermement la doctrine monothélite formulée dans le décret *Ekthésis*; à son avis, le monothélisme proclamé par l'*Ekthésis* ne faisait rien d'autre qu'«endommager l'entier corps de la Sainte Église»[53]. Maxime ne put que stigmatiser la versatilité montrée par Serge; dans son désir de satisfaire tout le monde, à l'exception des dyénergistes, il formula les interprétations les plus contradictoires [54]. Maxime démontra à Pyrrhus que le monothélisme ruinait la doctrine des deux natures en Christ et par là, le mystère même de l'Incarnation du Sauveur. La dispute théologique de Carthage – gagnée par Maxime – s'est achevée avec un résultat assez surprenant: la conversion de Pyrrhus à l'orthodoxie et son départ pour Rome (fin de l'an 645 et début de l'an 646)[55]. Maxime accompagna Pyrrhus à Rome où il resta jusqu'en 653/655; il allait loger au monastère des réfugiés palestiniens Saint-Saba (*Cellae Novae*) situé sur la colline Aventin[56].

À partir de 646, la résistance antimonothélite s'organisa dans la vieille capitale impériale, ayant pour leader incontesté Maxime le Confesseur. En 646, certes, à la suite de l'instigation de Maxime, les évêques africains de Numidie, Byzacène, Maurétanie et d'Afrique Proconsulaire convoquèrent des synodes dans plusieurs villes nord-africaines, lesquels condamnèrent, en unanimité, comme hérétique la doctrine monothélite favorisée par le gouvernement byzantin; des synodes similaires contre l'hérésie monothélite eurent lieu en Sicile et en Sardaigne[57]. Les membres des synodes africains demandèrent, en accord avec l'exarque Grégoire, l'abolition du décret *Ekthésis*. Ils adressèrent plusieurs lettres: au patriarche Paul II, pour lui conseiller de revenir à la foi formulée par les cinq premiers synodes œcuméniques; à l'empereur Constant II pour lui demander d'annuler l'*Ekthésis*; au pape Théodore pour lui donner des informations sur les mesures prises par ces synodes. Les évêques africains prièrent le pape de se servir de son autorité pour déterminer le patriarche Paul de Constantinople à renoncer à l'hérésie; en cas contraire, «il devrait être éloigné comme un membre malade du corps de l'église du Christ»[58].

L'opposition au pouvoir central byzantin ne tarda pas à prendre une tournure politique extrêmement dangereuse. L'exarque d'Afrique du Nord se souleva contre Constant II en 646, trouvant appui non seulement parmi la population nord-africaine, mais aussi parmi les tribus maures voisines. Il fut même proclamé empereur par ses troupes. Le gouvernement monothélite de Constantinople avait perçu les événements déroulés en Afrique comme un complot contre l'État, dans lequel l'exarque Grégoire, Maxime et le pape Théodore (642-649) auraient été impliqués. Les soupçons des autorités byzantines avaient été confirmés par l'émeute de Grégoire contre Constant

[53] Maxime le Confesseur, *Disputatio cum Pyrrho*, in *Patrologia Graeca*, 91, éd. J.-P. Migne, Paris 1863, coll. 287-288 C.

[54] Ivi, coll. 329 C - 332 A : «Je dis vrai, rien ne m'a autant indisposé contre ton prédécesseur, [dit-il à Pyrrhus] que sa versatilité, á savoir cette manière d'aller de pensées en pensées sans parvenir à aucune».

[55] *Maxime et ses compagnons (Vie grecque)*, 15-16, pp. 72-74; FR. WINKELMANN, *Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monotheletischen Streites*, in «Klio», 69/2, (1987), p. 534, no. 92.

[56] *Maxime et ses compagnons (Vie syriaque)*, 24-26, pp. 219-220; cf. *Histoire de l'Église*, V: *Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquete arabe, 590-757*, éd. L. Bréhier, R. Aigrain, Paris 1947, p. 164, qui affirme que Saint Maxime le Confesseur est resté à Rome jusqu'au synode de Latran (649).

[57] *Maxime et ses compagnons (Vie grecque)* 14, pp. 71-72.

[58] *Histoire de l'Église*, V: *Grégoire le Grand* cit., pp. 164-165; HEFELE, *Histoire des conciles* cit., pp. 426-430.

II. De plus, la relation entre l'exarque Grégoire et Saint Maxime le Confesseur était de notoriété publique. On savait aussi que Grégoire avait accueilli à sa cour le patriarche Pyrrhus – déposé du siège patriarcal constantinopolitain par Constant II lui-même (641) – qu'il voulait gagner à sa cause pour qu'il pût devenir patriarche légitime[59]. Malgré les accusations lancées contre Maxime suivant lesquelles il aurait accordé son soutien à l'exarque d'Afrique, le Saint Père nia toute implication dans l'émeute de Grégoire[60]. Les Arabes allaient préserver le gouvernement byzantin des conséquences néfastes qu'aurait pu avoir pour l'État l'émeute de l'exarque d'Afrique. En 647, après la conquête de l'Égypte, les troupes arabes lancèrent une attaque inattendue contre l'exarchat d'Afrique du Nord; l'usurpateur Grégoire allait trouver sa mort dans les luttes avec les Arabes à Sufétula[61].

MAXIME LE CONFESSEUR ET LA POLITIQUE MONOTHELITE DE L'EMPEREUR CONSTANT II

Les événements déroulés en Afrique eurent un puissant écho à Rome. Encouragé par les décisions des conciles africains et conseillé par Maxime, le pape Théodore rompit formellement la communion avec le patriarche Paul de Constantinople. À la suite d'un échange de lettres, en 642/643, Théodore excommunia Paul et ce dernier réagit en renversant l'autel de la résidence constantinopolitaine des apocrisiaires du pape, résidence qui se trouvait dans le palais de *Placidia*[62]. L'échec de la politique monothélite de Constant II devenait de plus en plus évident, même à Constantinople, que les espoirs d'utiliser le monothélisme comme point de départ d'une union entre les chalcédoniens et les monophysites avaient été ruinés par les victoires arabes en Syrie et en Egypte, tandis que l'Italie et l'Afrique, opposées au monothélisme, se trouvaient en conflit avec le pouvoir impérial de Constantinople[63].

Dans cette conjoncture politico-religieuse particulièrement défavorable à l'Empire, l'empereur Constant II se rendit compte de la nécessité d'une réconciliation religieuse entre les chalcédoniens et les monothélites. La cour impériale, comprenant le danger d'une rupture avec Rome, envisagea de chercher une solution impérative pour une réconciliation avec la papauté. Ce fut le moment où, sur la recommandation et avec l'appui du patriarche Paul, l'empereur Constant II fit publier le décret *Typos* (en septembre 648). Le *Typos* annulait l'*Ekthésis* de l'empereur Héraclius et interdisait toute discussion sur une volonté ou une opération, respectivement deux volontés ou deux opérations dans la personne du Sauveur Jésus-Christ. On avait également prévu des punitions très sévères pour tous ceux qui n'observaient pas les prescriptions du décret en question[64]. Mais sans tarder, Rome riposta contre le décret *Typos,* en organisant le concile de Latran en 649, pendant le pape Martin I. D'ailleurs, ce concile anti-monothélite avait été projeté par le pape Théodore, du temps duquel s'était

[59] J. MEYENDORFF, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens. L'Église de 450 à 680*, trad. en français, Paris 1993, pp. 384-385; VAN DIETEN *Geschichte der Patriarchen* cit., p. 84.

[60] RAHNER, *L'Église et l'État* cit., p. 308 (doc. 30).

[61] OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin* cit., pp. 148-149; RAHNER, *L'Église et l'État* cit., pp. 278-281; *Histoire de l'Église*, V: *Grégoire le Grand* cit., p. 165.

[62] *Le livre des Papes* (*Liber Pontificalis*), éd. M. Aubrun, Turnhout 2007, p. 66.

[63] MEYENDORFF, *Unité de l'Empire* cit., p. 385.

[64] *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, X, coll. 1029 C-1032 D; WINKELMANN, *Die Quellen* cit., p. 537, no. 106; MURPHY, SHERWOOD, *Constantinople II et III* cit., pp. 310-311.

organisée à Rome l'opposition au décret *Typos*. Saint Maxime avait pris part activement aux travaux du concile. Il avait préparé une partie de la documentation patristique nécessaire; il avait participé aux débats du concile, rédigeant certains documents et, même s'il était un simple moine, il signa certaines décisions synodales[65]. Dans la définition dogmatique du concile, on confesse l'existence de deux volontés et de deux opérations en Jésus-Christ, qui correspondent aux deux natures du Sauveur et qui sont réunies dans un seul et même «opérateur» ou «sujet opérant»[66]. Les actes du concile de Latran furent acceptés sans aucune contestation en Occident, mais le basileus byzantin les rejeta, réagissant brutalement contre l'Église romaine. Le 17 juin 653, le nouvel exarque de Ravenne, Théodore Kalliopas entra en Rome, à la tête d'une armée, pour arrêter le pape Martin I. Dans la nuit du 18 vers 19 juin 653, le pape fut obligé de quitter en cachette Rome et il prit le chemin de l'exil vers Constantinople, où il arriva le 17 septembre 653[67].

Après l'arrestation du pape Martin par l'exarque Théodore Calliopas[68], Saint Maxime le Confesseur passa à la tête (mais pour peu de temps) de la résistance orthodoxe contre le gouvernement monothélite de Constantinople. Il semble que, peu de temps après l'arrestation du pontife romain, l'empereur Constant II ordonnât que Saint Maxime fût arrêté (très probablement au cours de l'année 653). Ce dernier se trouvait alors à Constantinople, où il était revenu probablement vers les années 651 ou 652, pour défendre les décisions du concile de Latran et essayer de convaincre plusieurs personnalités de la capitale, parmi lesquelles se trouvait aussi le patriarche Paul, d'abjurer le monothélisme[69]. Selon la *Vie syriaque,* pendant son séjour à Constantinople (651/652), Maxime le Confesseur avait logé au palais Placidia (*ta Plakidias*), résidence des apocrisiaires romains. Il profita de l'absence de l'empereur de la capitale – Constant II participait à une expédition militaire en Arménie – s'efforçant de gagner le plus d'adeptes possible qui soutiennent les décisions du concile de Latran (649)[70]. Après son retour d'Arménie (653), l'empereur Constant II convoqua un synode local afin de condamner Maxime pour nestorianisme. Celui-ci fut enfermé dans un monastère de religieuses qu'il convertit au *diothélisme*. Instiguées par Maxime, les religieuses piétinèrent l'eucharistie accomplie par leur prêtre en

[65] La signature de Saint Maxime («Maximus monachus») apparaît à côté de celle de son disciple, Anastase le Moine («Anastasius monachus») sur le «libelle» ou pétition des moines grecs de Rome adressée au synode de Latran, par laquelle ceux-ci sollicitaient la condamnation du *Typos*; une preuve en ce sens nous est fournie par *Les discussions de Bizya et Rhegium* entre Saint Maxime et les émissaires du patriarche Paul, voir RAHNER, *L'Église et l'État* cit., p. 324, (doc. 31); LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul* cit., pp. 164-165; WINKELMANN, *Die Quellen* cit., p. 538, no. 110.

[66] H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Verbessert, (39. Auflage) Freiburg im Breisgau, Basel, Rom, Wien 2001, p. 228; HEFELE, *Histoire des conciles* cit., pp. 445-446.

[67] RAHNER, *L'Église et l'État* cit., p. 295 (doc. 29).

[68] *Le livre des Papes* (*Liber Pontificalis*), p. 68.

[69] *Maxime et ses compagnons (Vie grecque)*, 21-23, pp. 78-79. À en croire la *Vie grecque*, Maxime arriva à Constantinople plus tôt que le pape Martin et s'y trouvait déjà avec ses deux disciples, Anastase le Moine et Anastase l'Apocrisiaire, en 653, cf. *Maxime et ses compagnons (Vie syriaque)*, 25-26, p. 220; voir aussi LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul* cit., pp. 170-171; F. WINKELMANN, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern 2001, p. 140 (no. 132); p. 242.

[70] *Maxime et ses compagnons (Vie syriaque)*, 25, p. 220.

communion avec le patriarche hérétique de Constantinople, Paul II; pour les punir, elles furent brûlées sur le bûcher par ordre de l'empereur. Cet événement prouvait une fois de plus l'attitude pleine de rigueur de Maxime en ce qui concerne la foi. Selon lui, l'absence de la vraie foi attire, comme une conséquence, l'invalidité de l'eucharistie et des sacrements pratiqués par les hérétiques[71].

Saint Maxime fut jeté en prison avant de comparaître pour la première fois devant le tribunal rassemblé – sur l'ordre de l'empereur – au palais impérial de Constantinople, le 16 mai 655. Le procès commença par des accusations politiques contre Maxime; il était accusé, entre autres, d'avoir encouragé et favorisé la rébellion de l'exarque d'Afrique Grégoire contre l'empereur Constant II, en 646. Serge Magudan, l'un des témoins à charge contre Saint Maxime avait declaré que, à son tour, le pape Théodore avait encouragé Grégoire à la rébellion contre les autorités impériales après avoir appris que Maxime «avait vu en songe» des chœurs d'anges acclamant la victoire de l'exarque[72]. Le pontife romain avait prévenu l'exarque Grégoire que Dieu lui-même approuvait sa révolte contre le *basileus* et en garantissait le succès[73]. Ce chef d'accusation prononcé contre Maxime n'a aucun fondement réel, bien qu'il semble que Maxime ne fût pas du tout étranger à la rébellion de l'exarque de l'Afrique contre Constant II. On pourrait établir à cet égard un lien entre la tenue des conciles africains en 646 à l'instigation de Maxime et avec l'approbation de l'exarque de l'Afrique, et la rébellion de Grégoire[74]. Maxime fut accusé également d'avoir proféré devant l'empereur des propos injurieux et d'avoir nié son caractère sacerdotal de «roi et prêtre à la manière de Melchisédech»[75]. La première chose qu'on reprochait à Maxime c'était le fait qu'il n'était pas un vrai chrétien, parce qu'il détestait l'empereur Constant II: «…comment peux-tu, si tu es chrétien haïr l'empereur?»[76]. Maxime répondit qu'il ne détestait pas l'empereur, mais qu'il ne pouvait aimer que la vérité. Or, les décisions du *Typos,* imposées par l'empereur, étaient en contradiction avec le Symbole Nicéo-Constantinopolitain et les dogmes des quatre premiers Conciles œcuméniques et du Concile de Latran. Le décret *Typos* supprimait le symbole de la foi. Le silence imposé par le *Typos* mèna à l'abolition des dogmes qui constituaient la seule base réelle d'union des Églises[77]. D'après Maxime le Confesseur, le *Typos* était inacceptable; c'est pourquoi le concile de Latran ainsi que le pape Martin I jetèrent à juste raison l'anathème sur celui-là. Maxime affirma aussi que c'était à tort que le pape avait été déposé et persécuté[78]. La seule solution était que l'empereur se démarquât du *Typos,* tout comme Héraclius s'était démarqué de l'*Ekthésis* vers la fin de sa vie[79]. Il étaitt aussi nécessaire que Constant II acceptât la

[71] Michel le Syrien, *Chronique*, II, 1901, XI, 9, 435-436; WINKELMANN, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* cit., pp. 139-140, no. 131b.

[72] RAHNER, *L'Église et l'État* cit., p. 307 (doc. 30).

[73] *Ibidem*; *Histoire de l'Église*, V: *Grégoire le Grand* cit., p. 173; DIEHL, *L'Afrique byzantine* cit., p. 556.

[74] MEYENDORFF, *Unité de l'Empire* cit., pp. 384, 388; BOUDIGNON, *Maxime était-il constantinopolitain?* cit., p. 42.

[75] RAHNER, *L'Église et l'État* cit., p. 311 (doc. 30).

[76] Ivi, p. 306.

[77] Ivi, p. 310.

[78] Ivi, p. 315.

[79] Indirectement, Saint Maxime condamne aussi le décret *Ekthésis* promulgué par l'empereur Héraclius par lequel s'est imposé le monothélisme. D'ailleurs, autant le décret *Ekthésis*, que le *Typos* n'ont pas été acceptés par l'Église comme faisant autorité en eux-mêmes. Les deux décrets n'étaient pas considérés

position dogmatique déjà formulée au concile de Latran[80]. Donc, Maxime s'opposa avec véhémence à l'application des décisions du *Typos* que le pouvoir politique désirait imposer pour sauver l'unité de l'Église et l'existence de l'empire. Maxime reconnût avoir souscrit à l'anathémisation du *Typos* par le concile de Latran, tout en précisant que le même synode romain n'avait pourtant pas jeté l'anathème sur l'empereur Constant II[81]. Ainsi, on peut remarquer que, bien que Maxime ait condamné le *Typos* et ait nié la dignité d'archiprêtre de l'empereur, il ne défia en aucun moment l'institution impériale elle-même, ni ne récusa le rôle de l'empereur dans les affaires de l'Église[82]. Saint Maxime considérait que l'acceptation du *Typos* par l'Église signifiait faire un compromis avec la pouvoir politique et, inévitablement, une concession faite aux hérétiques. Le *Typos* ne faisait autre chose que sacrifier la foi et la vérité au nom de l'unité et de la paix des Églises et de l'empire, unité et paix qui devaient être réalisées à tout prix et par n'importe quels moyens, même ceux de la répression par la police et du compromis avec l'hérésie et les hérétiques[83]. Le Saint Père reproduisit l'entretien (qui avait eu lieu à Rome) avec le patrice Grégoire – émissaire de l'empereur Constant II – qui avait la mission d'être un médiateur pour la réconciliation entre le pape Théodore et le patriarche de Constantinople, Paul II[84]; à la fin de l'année 648 ou bien, au début de 649, le pontife romain avait excommunié Paul II à cause de son adhésion au monothélisme. Le patrice Grégoire proposa que l'union des deux Églises fût accomplie sur la base du décret *Typos,* ajoutant que «Le *Typos* ne fait pas disparaître les paroles sacrées, mais il les passe sous silence, pour que nous puissions vivre en paix par *économie*»[85].

Grégoire invoquait ici le terme d'«économie» qui désigne une notion complexe, typiquement byzantine, dont l'origine remonte aux Pères de l'Église; mais, cette notion trouve aux IXe et Xe siècles sa définition la plus rigoureuse[86]. Puisque les prescriptions du *Typos* impliquaient l'acceptation par l'Église d'un compromis (*oikonomia*) en ce qui concerne l'enseignement de la foi, dans le sens de l'abolition de ses dogmes, Maxime le Confesseur s'opposa à l'application du principe canonique de l'*oikonomia (économie ecclésiastique)* en matière de dogmes et de foi. C'est au nom de ce principe que Maxime résista en 655 aux pressions des monothélites. L'argument invoqué en ce sens par le Saint Père était qu'en matière de dogmes, il ne pouvait y avoir que rigueur et exactitude (*akribeia*), jamais de concession ni de compromis

comme des définitions doctrinales concurrentes avec celles des conciles; ils ont été peut-être perçus comme une expression évidente du *césaropapisme* impérial, MEYENDORFF, *Unité de l'Empire* cit., p. 215.

[80] RAHNER, *L'Église et l'État* cit, p. 313 (doc. 30).

[81] Ivi, p. 314: «Je n'ai pas jeté l'anathème sur l'Empereur, mais sur un écrit étranger à la vraie foi que professe l'Église, (n.n. à savoir sur le *Typos*)».

[82] MEYENDORFF, *Unité de l'Empire* cit., p. 41.

[83] *Histoire du Christianisme*, IV cit., p. 48, n. 177: «Si, pour réaliser une *économie* (= un compromis) on supprime la foi salvatrice en même temps que l'hérésie, on ne fait rien d'autre par cette prétendue *économie* qu'amputer Dieu au lieu de le garder dans son unité».

[84] VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen* cit., p. 95.

[85] RAHNER, *L'Église et l'État* cit, p. 309 (doc. 30).

[86] Dans le droit canonique, le mot *oikonomia* signifie *adaptation*, *accommodation*, *ajustement, concession compromis* ou *accord*. Plus précisément, par l'«économie ecclésiastique», l'Église est en mesure de modérer la rigueur des canons ou d'en suspendre l'application, pour la communauté des chrétiens, si des intérêts supérieurs l'exigent; A. LOUTH, *Greek East and Latin West. The Church AD 681-1071*, New York 2007, pp. 37-38.

(*oikonomia*)[87]. Par conséquent, Maxime s'avérait être un adversaire de *l'accommodation de conjoncture* que le pouvoir politique avait l'intention d'imposer par le décret *Typos*, au nom de *l'harmonie* exigée par les intérêts à sauvegarder l'unité religieuse et l'existence même de l'Empire[88]. Par sa forme, le *Typos* représente une immixtion impériale inacceptable dans les dogmes de la foi.

L'empereur n'est pas un prêtre et seule l'Église a l'autorité de formuler, dans les propres synodes, la doctrine de la foi. Maxime récusait très explicitement le droit de l'empereur de formuler les dogmes. Il défendait l'idée que les dogmes étaient du ressort des prêtres[89]; par conséquent, les empereurs n'avaient donc pas à intervenir et à user d'«économie» dans ce domaine, mais ceux, qui l'avaient fait, «étaient tombés dans l'hérésie ou bien, ils auraient pu fourvoyer l'Église, sans le courage et le sacrifice des évêques[90].

Le *basileus* et le patriarche n'ont qu'une seule voie canonique pour sortir de l'impasse, ils doivent s'humilier, selon le modèle donné par Jésus Christ qui est descendu du ciel; de même, ils doivent écrire à Rome, tout en acceptant sa foi. Maxime conseilla à l'empereur et au patriarche d'imiter l'humilité du Christ pour le salut des chrétiens et pour la vraie paix de l'Église[91].

En septembre 656, Constant II demanda à Maxime d'adhérer au *Typos,* en échange d'honneurs impériaux à la Sainte Sophie et dans le but de pouvoir refaire ainsi l'unité de l'empire. Mais Maxime refusa une fois de plus la proposition de l'empereur, parce que le silence de l'édit, disait-il, était égal à l'hérésie ou à l'apostasie.

CONCLUSIONS

La pensée politique de Maxime le Confesseur s'avère être, dans l'ensemble, totalement opposée à celle des empereurs de la dynastie des Héraclides. Pour le Saint Père, l'empire doit être subordonné à la rectitude de la foi, tandis que pour les empereurs Héraclides, la foi est subordonnée au salut de l'empire. Maxime le Confesseur fut un critique bien âpre de toutes les décisions politiques des empereurs qui avaient lésé la juste foi et l'Église. Dans sa défense de la foi orthodoxe contre le monoénergisme et monothélisme, Maxime se tiendra toujours sur la même ligne: reconnaître et confesser deux volontés et deux opérations en Jésus Christ est absolument obligatoire; leur absence mènerait à l'abolition des deux natures, divine et humaine du Sauveur.

Dans la vision de Maxime, l'empereur est un laïc et n'a aucun droit de prendre des décisions en matière de foi, ce privilège étant dévolu exclusivement à l'Église. Bien que le Saint Père eût condamné les décrets impériaux d'Héraclius et de Constant II, il ne défia en aucun moment l'institution impériale elle-même, ni ne récusa le rôle de l'empereur dans les affaires de l'Église.

Le martyre de Saint Maxime le Confesseur transforma ses positions théoriques en *exemplum*. Le sixième concile œcuménique (680-681) mit en pratique les idées maximiennes; le concile condamna le monothélisme et rétablit l'orthodoxie. Le concile

[87] RAHNER, *L'Église et l'État* cit., pp. 310-311, (doc. 30).
[88] Ivi, p. 313.
[89] Ivi, pp. 310-311.
[90] G. DAGRON, *Empereur et Prêtre. Étude sur le «cesaropapisme» byzantin*, Paris 1996, p. 182.
[91] RAHNER, *L'Église et l'État* cit., p. 320, (doc. 31).

de Constantinople III prévoyait également de ne plus élaborer de nouvelles professions de foi dans le but de faire l'union avec les Juifs, les païens ou les hérétiques par le compromis[92]. À l'occasion du sixième concile œcuménique se réalisa la réconciliation entre l'Église et l'État, et l'empereur Constantin IV reprit sa fonction de chef temporel de l'Église et défenseur de l'orthodoxie.

[92] *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XI, col. 640.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

Il convertito che opera conversioni: san Dionigi nel *Dionysius* di Rosvita di Gandersheim

ARMANDO BISANTI
Università degli Studi di Palermo
armando.bisanti@unipa.it

ABSTRACT
In her seventh hagiographical poem, *Dionysius* (or *Passio sancti Dionysii egregii martyris*), Hrotsvit of Gandersheim (935-973) elaborates in 266 rhymed hexameters a story already told in the *Vita sancti Dionysii* of Hilduinus, abbot of Saint-Denis, composed about 835 by order of the emperor Louis the Pious, to whom he is devoted. Hrotsvit, in this work, presents the figure of Dionysius as a convert by the apostle Paulus, who consecrates his new Christian life to the conversion of the Pagans, until his martyrdom (which is under the topic of "cephalologie", a recurring theme in classical and medieval lore). The poem has a big interest, both historical and literary. The paper presents and analyzes Hrotsvit's *Dionysius* in his literary, historical, hagiographical, religious components and particularly insists on the themes of "conversion", "evangelization" and "martyrdom".

KEYWORDS
Hrotsvit of Gandersheim/Saint Dionysius/Medieval Latin Hagiography

LA FIGURA DI SAN DIONIGI NELLA LETTERATURA DELL'ALTO MEDIOEVO

La tradizione agiografica medievale sulla figura e l'attività di san Dionigi – personaggio particolarmente importante e oggetto di devozione e culto, anche perché destinato a divenire patrono della città di Parigi – e dei suoi compagni, pur se ampia, complessa e variegata, risulta fin dalle sue origini viziata da tutta una serie di errori, confusioni, fraintendimenti, sovrapposizioni[1]. Nella delineazione e nella narrazione delle vicende terrene di san Dionigi, infatti, vengono a confluire – e già assai per tempo –, spesso inestricandosi e accavallandosi in aperto dispregio di ogni verosimiglianza e plausibilità storica, ben tre individui differenti dallo stesso nome (e, come sempre in questi casi, si tratta di un nome "parlante")[2]: in primo luogo, il Dionigi evangelizzatore della Gallia che sarebbe stato eletto vescovo di Parigi e che avrebbe subìto il martirio fra il II e il III sec.; in secondo luogo, il Dionigi, prima filosofo greco e poi discepolo di san Paolo, che si convertì al Cristianesimo dopo il discorso

[1] Per la stesura di questo paragrafo ho utilizzato Iacopo da Varazze, *Legenda aurea, con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, testo critico riveduto e comm. di G.P. Maggioni, trad. ital. coordinata da F. Stella, Firenze 2007, vol. II, pp. 1671-1673; e J. LE GOFF, *Il tempo sacro dell'uomo. La "Legenda aurea" di Iacopo da Varazze*, trad. it. di P. Galloni, Roma-Bari 2012, pp. 143-144. Sulla figura di Dionigi, cfr. inoltre R.J. LOENERTZ, *La légende parisienne de sain Denis l'Aréopagite. Sa genêse et son premier témoin*, in «AB», 69 (1951), pp. 217-237; G.M. SPIEGEL, *The Cult of Saint Denis and Capetian Kingship*, in «JMH», 1 (1975), pp. 43-69; A. LOMBARD-JOURDAN, *«Montjoie et saint Denis». Le centre de la Gaule aux origines de Paris et de saint Denis*, Paris 1989.

[2] Tale aspetto è molto rilevato nei "leggendari abbreviati" del sec. XIII. All'inizio del capitolo su Dionigi, per esempio, Iacopo da Varazze ricollega il nome *Dionysius* a molteplici significati (quasi tutti, ovviamente, errati), quali *vehementer fugiens*; oppure *a dia, quod est duo, et nisus, quod est elevatio, quasi secundum duo elevatus, scilicet secundum corpus et animam*; o ancora *a dyone quod est Venus, scilicet dea pulchritudinis, et syos, quod est deus, quasi pulcher deo*; e così via di seguito (*Leg. aurea* 149. *De sancto Dionysio et sociis eius*, in Iacopo da Varazze, *Legenda aurea* cit., vol. II, p. 1170).

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 299-314 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

pronunziato dall'apostolo presso l'Areopago di Atene (come testimoniato dagli *Atti degli Apostoli*)[3], e che, per tal motivo, viene denominato Dionigi l'Areopagita; in terzo luogo, infine, un altro filosofo, neoplatonico stavolta e vissuto intorno al 500, autore di innumerevoli scritti di carattere mistico e teologico, spesso attribuiti nella tradizione – ma generalmente a torto – a Dionigi l'Areopagita (e, per tal motivo, definito lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita).

Un passaggio fondamentale nell'intricata storia dei rapporti – o, per dir meglio, delle sovrapposizioni – fra questi tre personaggi è costituito poi dal fatto che, nell'827, un codice miscellaneo contenente alcuni degli scritti attribuiti a quest'ultimo Dionigi, già a quell'epoca identificato col discepolo di san Paolo, venne offerto in dono a Ludovico il Pio da parte di Michele, *basileus* di Bisanzio. Nello stesso anno, l'8 ottobre (e quindi alla vigilia della celebrazione di san Dionigi, che cade appunto il 9 ottobre), il manoscritto venne da Ludovico il Pio affidato all'abbazia di Saint-Denis, sita nei pressi di Parigi, fondata già nel sec. III e considerata, sotto le dinastie dei Merovingi e dei Carolingi, alla stregua dell'abbazia per eccellenza dei re dei Franchi[4]; in particolare, il prezioso cimelio fu consegnato al dotto abate Ilduino perché ne curasse la versione in latino. Ilduino di Saint-Denis affiancò, a tale traduzione, anche un'opera agiografica su Dionigi, la *Vita sancti Dionysii episcopi Parisiensis* (o *Passio sanctissimi Dionysii sive Passio sanctorum Dionysii, Rustici et Eleuterii martyrum*)[5], composta verso l'835, dedicata allo stesso Ludovico il Pio e destinata, da quel momento in poi, a rappresentare il testo di riferimento per chiunque, in seguito, avesse voluto occuparsi del santo e degli avvenimenti che lo riguardavano, almeno fino agli autori dei cosiddetti "leggendari abbreviati" del sec. XIII (Bartolomeo da Trento, Jean de Mailly, Iacopo da Varazze)[6].

Ma, giunti a questo punto, facciamo un non lieve balzo indietro ché nell'835, quando Ilduino redige la sua *Vita*, la tradizione agiografica relativa alle vicende di Dionigi e dei suoi compagni è già ben ricca di testi e di varianti (di cui, è presumibile, l'abate di Saint-Denis si sarà ampiamente giovato). Innanzitutto – e procedendo in ordine cronologico – già alla metà del sec. V san Dionigi è menzionato, insieme ai suoi due compagni di martirio, il prete Rustico e il diacono Eleuterio, nel *Martyrologium Hieronymianum*, in cui figura anche la data della sua morte, il 9 ottobre (rimasta poi invariata fino ai nostri giorni): notizia, questa, ripresa dai successivi *martyrologia* di Floro e di Adone, composti entrambi nel sec. IX. Inoltre, nel sec. VI – se non prima – era stata composta nei pressi di Parigi una *Passio* nella quale veniva raccontato, fra

[3] *Act* 17, 13-34.

[4] Cfr. Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. fr. par A. Boureau (*et al.*), avec une préf. de J. Le Goff, Paris 2004, pp. 1418-1419.

[5] *BHL* 2175. Per il testo dell'opera, cfr. *PL* 106, coll. 23-50. Una nuova ed. critica, fondata sull'escussione della tradizione ms. (cfr. *infra*), è attualmente in corso di allestimento da parte di Michael Lapidge ma – almeno al momento in cui scrivo – essa non ha ancora visto la luce: fra i lavori preparatori cfr. comunque M. LAPIDGE, *The lost "Passio Metrica sancti Dionysii" by Hilduin of Saint-Denis*, in «MLatJb», 22 (1987), pp. 56-79.

[6] Cfr. Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, 321. *De sancto Dionysio et sociis eius* (ed. critica di E. Paoli, Firenze 2001, pp. 311-313); Jean de Mailly, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum. Supplementum hagiographicum*, 156. *Dionysii cum sociis suis* (*editio princeps* di G.P. Maggioni, Firenze 2013, pp. 427-429); Iacopo da Varazze, *Leg. aurea*, 149, cit. (ed. cit., vol. II, pp. 1170-1181; a p. 1672, un rapido confronto fra queste tre compilazioni).

l'altro, l'episodio della decapitazione del santo (una pena, questa, che si riscontra in tutti le *passiones* a lui pertinenti), avvenuta, a detta dell'anonimo agiografo, addirittura ai tempi di Clemente I, discepolo di san Pietro (il quale, secondo la tradizione, fu vescovo di Roma dall'88 al 97)[7]. Tale retrodatazione del martirio di Dionigi era comunque dovuta, nell'anonima *Passio*, non a imperizia o confusione dell'autore, bensì a una sua precisa volontà propagandistica (probabilmente veicolata da personaggi o istanze che oggi ci sfuggono), e cioè quella di confermare l'apostolicità (e, di conserva, l'antichità e la venerabilità) della sede vescovile di Parigi.

Dionigi diventa così uno dei santi maggiormente adorati – soprattutto in area francese e, in particolare, parigina – di tutto l'Alto Medioevo. Intorno al 450-460, Genoveffa fa costruire una chiesa sulla di lui tomba (che, forse, esisteva già dal sec. III)[8]; il suo nome fa parte da alcun tempo del canone della celebrazione eucaristica; Dagoberto, re dei Franchi (623-639), fa trasformare in un monastero la chiesa edificata da Genoveffa, col proposito di essere lì sepolto (pratica, questa, che sarebbe divenuta abituale per i re Merovingi e Carolingi e, quindi, per i re di Francia d'età tardomedievale e moderna)[9]. In quest'occasione viene composta una seconda *Passio*, redatta probabilmente entro le mura della medesima abbazia[10], nella quale Dionigi è identificato col discepolo dell'apostolo Paolo convertitosi dopo il discorso all'Areopago e, per la prima volta, si narra il miracoloso particolare della "cefaloforia" (o, come alcuni studiosi preferiscono denominarla, "cefalologia"), in virtù della quale il santo, dopo la decapitazione, prende in mano la propria testa e, recandola sottobraccio, si incammina silenziosamente verso il luogo nel quale, di lì a poco, sarà sepolto[11].

All'interno di questa lunga e complessa vicenda, risulta di particolare rilievo (anche per il prestigio indiscusso dello scrittore che ce la fornisce) una testimonianza di Gregorio di Tours, il quale, nel primo libro dell'*Historia Francorum*, menziona Dionigi fra i sette evangelizzatori che vennero inviati in Gallia al tempo di Decio (imperatore fra il 249 e il 251), lo qualifica chiaramente come vescovo di Parigi e aggiunge, assai succintamente, che egli subì il martirio per decapitazione. Ecco, qui di seguito, i punti essenziali della narrazione di Gregorio: «Sub Decio vero imperatore multa bella adversum nomen christianum exoriuntur, et tanta stragis de credentibus fuit, ut nec numerari quaeant. […] Huius tempore septem viri episcopi ordenati ad praedicandum in Galliis missi sunt, sicut historia passiones sancti martyres Saturnini denarrat. […] Hic ergo missi sunt: Turonicis Catianus episcopus, Arelatensibus Trophimus episcopus, Narbonae Paulos episcopus, Tolosae Saturninus episcopus, Parisiacis Dionisius episcopus, Arvernis Stremonius episcopus, Lemovicinis Martialis est distinatus episcopus. *De his vero beatus Dionisius Parisiorum episcopus, diversis*

[7] *BHL* 2171.

[8] Cfr. B. KRUSCH, *Die neueste Wendung im Genovefa-Streit*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 40 (1916), pp. 267-327.

[9] Fra i sovrani dell'Alto Medioevo basti ricordare Carlo Martello e Carlo il Calvo. Per questa notizia, cfr. Helin. *Chron*. 775; Sigeb. Gembl. *Chron*. 323-325; Iacopo da Varazze, *Leg. aurea* 149, 128-132.

[10] *BHL* 2178.

[11] Su questo ricorrente tema agiografico cfr. E. COLLEDGE, J.C. MARLER, *"Cephalologie": a Recurring Theme in Classical and Medieval Lore*, in «Traditio», 37 (1981), pp. 411-426 (in particolare, per la figura di Dionigi, pp. 416-418).

pro Christi nomine adfectus poenis, praesentem vitam gladio inminente finivit[12]». Un po' più ampio – quantunque sempre assai conciso – è lo spazio che lo stesso Gregorio dedica a Dionigi in un'altra sua opera, il *Liber in gloria martyrum*, il primo, cioè, dei *Miraculorum libri VIII*, il principale scritto agiografico gregoriano, composto intorno al 590[13]. Qui il vescovo-scrittore merovingio insiste non tanto sulla narrazione delle imprese del santo, quanto – come spesso accade nell'*In gloria martyrum* – sugli aspetti dell'adorazione e del culto a lui tributati, testimoniati da un evento miracoloso, un vero e proprio *exemplum* di santità e di prodigio verificatosi al tempo di re Sigeberto (e quindi un *miraculum post mortem*), perfettamente in linea con la dimensione "devozionale" del testo: un *exemplum* che costituisce, fra l'altro, un mirabile campione, tra i mille possibili, delle innegabili capacità narrative di Gregorio di Tours[14]. Ciò che, comunque, merita di essere maggiormente rilevato – ai fini del presente discorso e in linea con gli scopi che si prefigge il volume entro il quale viene accolto questo intervento – è il fatto che Gregorio ha messo ben in rilievo (nel passo dell'*Historia Francorum* or ora riportato) una delle principali (se non proprio la principale) fra le caratteristiche distintive di Dionigi, ossia la vocazione del santo all'evangelizzazione (egli è infatti uno dei *septem viri episcopi ordenati ad praedicandum in Galliis*), non disgiunta certo dalla palma del martirio, serenamente sopportato e subìto in nome di Cristo (*diversis pro Christi nomine adfectus poenis, praesentem vitam gladio inminente finivit*)[15].

I momenti successivi di questo percorso – fino al sec. X – sono rappresentati dalle vicende di trasmissione e di fortuna che la *Vita sancti Dionysii* di Ilduino di Saint-Denis ha conosciuto. Senza voler indugiare, in questa sede, sulla ricchissima tradizione manoscritta del testo agiografico (ben 200 codici attualmente noti, censiti e descritti)[16] che ne fa una delle più diffuse scritture agiografiche dell'Alto Medioevo, basti ricordare come esso sia stato a fondamento di altre narrazioni, quali, per esempio, nel sec. IX la *Passio* di Anastasio Bibliotecario (che però attribuisce erroneamente il testo di Ilduino a Metodio di Costantinopoli)[17]; e, nel sec. X, il poemetto *Dionysius* di Rosvita di Gandersheim (che costituisce l'oggetto specifico di queste pagine e del quale si discorrerà fra breve con la dovuta ampiezza)[18]. Sempre nel sec. IX, inoltre, e più precisamente intorno all'860, l'opera filosofica dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita – già volta in latino da Ilduino di Saint-Denis – venne nuovamente tradotta da Giovanni Scoto Eriugena, il cui

[12] Greg. Turon. *Hist. Franc.* I 30.

[13] Sulla composizione e la struttura dell'opera, per un primo approccio cfr. G. POLARA, *Letteratura tardoantica e altomedioevale*, Roma 1987, pp. 125-135.

[14] Greg. Turon. *De sancto Dionisio martire* (*Liber in glor. mart.*, 71).

[15] I due temi, intimamente connessi, ritorneranno anche nel *Dionysius* di Rosvita, per il quale cfr. *infra*.

[16] Cfr. la scheda su *Hilduinus Sancti Dionysii Parisiensis abbas (v. 814, m. 22-11-855/861)*, liberamente disponibile, on line, sul portale MIRABILE (Archivio Digitale della Cultura Medievale) della SISMEL-Edizioni del Galluzzo di Firenze, nella quale sono elencati tutti questi mss. Cfr. inoltre *Repertorium fontium historiae Medii Aevi*, vol. V, Roma 1967, p. 495; *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae 735-987*, cur. M.-H. Jullien, F. Perelman, vol. III, Turnhout 2010, pp. 482-546 (alle pp. 498-503); M. LAPIDGE, «Hilduinus Sancti Dionysii Parisiensis abb.», in *TE.TRA. La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, cur. P. Chiesa, L. Castaldi, vol. IV, Firenze 2012, pp. 315-348 (alle pp. 322-334).

[17] *BHL* 2184.

[18] Cfr., *infra*, i paragrafi secondo e terzo di questo scritto.

lavoro fu rivisto da Anastasio Bibliotecario e, oltre due secoli e mezzo più tardi, all'inizio del sec. XII da Giovanni Sarraceno. Un'ulteriore versione degli scritti del *Corpus Dionysiacum* sarà quindi curata nel 1235 da Giovanni Grossatesta, ma essa non riuscirà mai a rimuovere la fortuna e il prestigio di quella di Giovanni Sarraceno, ancor utilizzata, fra gli altri, da Iacopo da Varazze nel capitolo della *Legenda aurea* da lui dedicato a Dionigi e ai suoi compagni[19].

Ma, con queste ultime redazioni, siamo ormai ben oltre il sec. X, intorno alla metà del quale Rosvita di Gandersheim scrive il *Dionysius* al quale, ormai, è ben tempo di accostarci.

IL DIONYSIUS *DI ROSVITA DI GANDERSHEIM*

Nel settimo dei suoi poemetti agiografici (o *legendae*)[20], il *Dionysius* (ovvero *Passio sancti Dionysii egregii martyris*)[21], Rosvita presenta la vicenda terrena, dalla conversione al martirio, di Dionigi, rielaborando in 266 esametri leonini, ma con omissioni e modifiche di varia entità e sostanza, la narrazione esperita da Ilduino di Saint-Denis nella sua già più volte ricordata *Vita sancti Dionysii*.

La prima opera rosvitiana che ci è giunta (dopo alcune prove giovanili da lei stessa rifiutate e distrutte perché, a suo dire, *male composita*)[22] è infatti una raccolta comprendente otto poemetti agiografici, tutti in esametri leonini tranne il terzo (*Gongolfus*, in distici elegiaci), ispirati ai *Vangeli* apocrifi, alle vite dei santi o a leggende cristiane e medievali più o meno sapientemente rielaborate, amplificate e/o abbreviate (*Maria*, *Ascensio*, *Gongolfus*, *Pelagius*, *Theophilus*, *Basilius*, *Dionysius* e *Agnes*), poemetti, questi, redatti con ogni probabilità fra il 955 e il 962, i quali costituiscono il primo dei tre libri che formano gli *opera omnia* rosvitiani (gli altri due sono rappresentati, rispettivamente, dai sei "dialoghi drammatici" – *Gallicanus*, *Dulcitius*, *Calimachus*, *Abraham*, *Pafnutius* e *Sapientia* – e dai due poemetti storico-encomiastici – i *Gesta Ottonis* e i *Primordia coenobii Gandeshemensis*).

Lungi dal configurarsi come una serie più o meno casuale di narrazioni di miracoli, conversioni, torture, martirii raccolti e affastellati senza alcun ordine prestabilito, questo primo libro presenta, al suo interno, una struttura ben precisa e calcolata, certamente frutto di una scelta ponderata e consapevole da parte dell'ancor giovane scrittrice (giovane sì, ma sicuramente non inesperta né, tanto meno,

[19] Cfr. quanto osserva Maggioni, in Iacopo da Varazze, *Legenda aurea* cit., vol. II, p. 1672.

[20] Edizioni principali: Hrotsvithae *Opera*, ed. P. von Winterfeld, Berlin 1902; *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha. Translations and Commentary*, ed. Sister M.G. Wiegand O.S.F., Saint-Louis (Missouri) 1936 (con trad. ingl. a fronte); Hrotsvithae *Opera*, ed. H. Homeyer, München-Paderborn-Wien 1970; Hrotsvitha de Gandersheim, *Oeuvres poétiques*, ed. M. Goullet, Grenoble 2000; Hrotsvit, *Opera omnia*, ed. W. Berschin, Lipsiae 2001; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici*, cur. L. Robertini, M. Giovini, Alessandria 2004 (con trad. ital. a fronte).

[21] Edizioni principali: *The Non-Dramatic Works* cit., pp. 214-234; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., pp. 104-113; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., pp. 204-219 (nella quale viene sostanzialmente riprodotto il testo latino stabilito nel 1902 da von Winterfeld; le citazioni dal *Dionysius* che occorreranno in questo lavoro saranno tratte da questo volume).

[22] Cfr. F. BERTINI, *Il "teatro" di Rosvita. Con un saggio di traduzione e di interpretazione del "Callimaco"*, Genova 1979, p. 18. Rosvita allude a questi suoi primi, immaturi esperimenti poetici nella *praefatio* (in prosa rimata) al primo libro dei suoi *opera omnia*: cfr. *praef.* 5-6, in Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., pp. 14-16.

sprovveduta)[23]. A un primo sguardo, risulta infatti evidente come gli otto poemetti che lo compongono si dispongano, entro la raccolta completa, secondo un preciso disegno che prevede un'articolazione "diadica", dal momento che essi, quanto alle tematiche e ai contenuti, possono agevolmente essere raggruppati a due a due. La prima coppia di componimenti (*Maria* e *Ascensio*) è infatti centrata sul tema di Maria Vergine; la seconda (*Gongolfus* e *Pelagius*) assume uno spiccato carattere martiriale, in quanto, in essa, vengono narrate due *passiones* (e occorre aggiungere che, all'interno di questa diade, Rosvita si mostra molto abile nel diversificare i due racconti, il primo ambientato in un'epoca più antica e fondato sulla consueta rielaborazione di fonti agiografiche scritte, il secondo – caso unico all'interno della sua produzione – storicamente collocato in anni contemporanei alla composizione e raccolto – stando a quanto confessa l'autrice – dalla tradizione orale); la terza coppia di poemetti (*Theophilus* e *Basilius*) è quindi fondata sulla diffusa tematica del "patto col diavolo", mentre con la quarta e ultima (*Dionysius* e *Agnes*) si ritorna nuovamente alla tematica martiriale che aveva informato la seconda coppia di leggende, ma con, in più, una forte componente relativa al tema della conversione (che invece non appariva né nel *Gongolfus* né nel *Pelagius*), oltre che, ovviamente, con una ben più scaltrita e coerente abilità compositiva, onde, per esempio, risulta del tutto sottoscrivibile l'affermazione, a più riprese avanzata dagli studiosi, che, come il primo componimento della serie, *Maria*, è senza dubbio il meno riuscito degli otto, così l'ultimo, *Agnes*, è sicuramente il più bello e quello in cui Rosvita manifesta una ormai pienamente raggiunta maturità di scrittrice e di poetessa[24].

Riguardo ancora alla struttura dei poemetti agiografici, giova rilevare come Gustavo Vinay, con la lucidità (ma anche con quel gusto del paradosso) che lo contraddistingueva, affermasse, sì, che «diventa impossibile immaginare che la scelta dei temi e l'ordinamento del primo libro siano casuali», ma, subito dopo, aggiungesse che, «trascurando la storia di Maria […] e l'oratoria più che il racconto del *De ascensione Domini*, i poemetti sono sei caratterizzati nel loro insieme, a parte il procedimento cronistico del racconto, dall'assenza di una coerente tipologia: martiri della reazione pagana ma anche martiri della passione altrui, non martiri affatto né santi ma solo convertiti»[25]. Si tratta però – e con tutto il rispetto per il grande Vinay e

[23] È assai probabile che la composizione dei poemetti agiografici abbia avuto inizio, con *Maria*, fra il 955 e il 957 (la poetessa, essendo nata verosimilmente fra il 935 e il 936, avrebbe avuto quindi 20-22 anni): cfr. F. BERTINI, *Rosvita la poetessa*, in *Medioevo al femminile*, cur. F. Bertini, Roma-Bari 1989, pp. 63-95 (alle pp. 70-72). Contrario a questa cronologia si è mostrato Berschin (in Hrotsvit, *Opera omnia* cit., pp. VIII-IX) che ha proposto, per tutti gli otto poemetti agiografici rosvitiani, una composizione addirittura posteriore al 962. Ma le sue argomentazioni non risultano affatto convincenti: cfr. A. BISANTI, *Un ventennio di studi su Rosvita di Gandersheim*, Spoleto 2005, pp. 37-38.

[24] Cfr. BERTINI, *Il "teatro" di Rosvita* cit., pp. 39-40; e ROBERTINI, introduzione ad *Agnes*, in Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., pp. 221-222 (a p. 221, la leggenda viene definita la «più bella e commovente»).

[25] G. VINAY, *Rosvita: una canonichessa ancora da scoprire?*, in IDEM, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978, pp. 477-554 (nuova ed. Napoli 2003, pp. 435-498, da cui cito, a p. 453). Interessante (ma certamente degna di essere maggiormente supportata e approfondita) l'ipotesi interpretativa di recente avanzata dalla Del Zotto, la quale propone di leggere la serie completa degli otto poemetti agiografici rosvitiani come chiaramente ispirata al modello del *Peristephanon* prudenziano,

per la sua innegabile capacità di lettura e di analisi dei testi – di affermazioni che non mi sento affatto di condividere, in quanto, ripeto, non solo non vi è, nella serie degli otto poemetti agiografici (che lo studioso si ingegnava di ridurre a sei, escludendo i primi due), la presunta "assenza" di una coerente tipologia, ma anche perché le principali (e "coerenti") tipologie agiografiche cui Rosvita fa appello ricorrono in maniera ordinata e precisa, non certamente a caso. E infatti, a voler osservare più attentamente la struttura che Rosvita ha consciamente impresso al primo libro, in esso risulta evidente, oltre all'impostazione "diadica" della quale si è detto, anche uno schema "ad anello". L'ottavo e ultimo poemetto, *Agnes*, con il quale si conclude la serie delle leggende agiografiche, è infatti intitolato a una figura femminile, il che costituisce un significativo richiamo al poemetto iniziale, *Maria*[26]: entrambe le composizioni, poi, sono accomunate dall'idea della castità, che, com'è noto, costituisce uno degli idoli tematici di Rosvita. Se dal computo dei poemetti agiografici rosvitiani togliessimo, come voleva il Vinay, il primo di essi, *Maria* (e francamente non si vede perché dovremmo farlo), in tal maniera tutta l'impostazione circolare del libro verrebbe a cadere e allora sì che esso si configurerebbe come una silloge composita e confusa e non, come in realtà è, alla stregua di una *monobiblos* fortemente unitaria, coerente e coesa.

Fornirò adesso una "lettura" complessiva del *Dionysius* rosvitiano, corroborata anche dalla citazione di alcuni passi significativi e, laddove necessario, dall'individuazione e dalla registrazione delle interrelazioni che la canonichessa di Gandersheim intesse, in questa sua opera, con la propria fonte, cioè lo scritto agiografico di Ilduino. Nel prossimo (e ultimo) paragrafo, invece, mi soffermerò sulla figura di Dionigi così come ci viene presentata e delineata da Rosvita, alla luce della disamina di alcuni passi ed episodi particolarmente rappresentativi[27].

Il poemetto si apre con la descrizione della morte di Gesù, definito da Rosvita, in *incipit* di componimento, «il creatore delle cose celesti, di quelle terrene e di quelle sotterranee» (v. 1 *Dum factor summae, mediae rationis et imae*)[28] e dello stupore che si impadronisce del sapiente astrologo Dionigi (v. 6 *astrologus* […] *Dionysius almus*) nel momento in cui, in Egitto, a Menfi, assiste all'eclissi, in conseguenza della quale le tenebre notturne avvolgono il mondo e lo stesso sole, oscurato lo splendore dei suoi raggi, sembra quasi partecipare mestamente alle esequie del Signore, che in quel momento sta subendo l'amaro supplizio della croce (vv. 3-5 *orbem nocturnae circumduxere tenebrae, / et sol, deposito radii splendore sereni, / exequias domini celebrat famulamine tristi*)[29]. Egli inizia a consultare i propri libri, per scoprire se sia

con una forte caratterizzazione, quindi, della componente martiriale (cfr. C. DEL ZOTTO, *Rosvita. La poetessa degli imperatori sassoni*, Milano 2009, pp. 49-70).

[26] Cfr., fra gli altri, ROBERTINI, introd. ad *Agnes* cit., p. 221: «Con una figura femminile era iniziato e con una figura femminile si conclude il ciclo degli otto poemetti contenuti nel primo libro, con una circolare disposizione "ad anello"».

[27] Sul *Dionysius* (come d'altronde sull'*Ascensio*) non esistono, a tutt'oggi, studi specifici – mentre ovviamente se ne discorre nelle trattazioni generali su Rosvita – onde il presente lavoro risulta essere il primo dedicato singolarmente ed espressamente al poemetto.

[28] Cfr. Prud. *Apoth*. 226 *regem summae et mediae rationis et imae*.

[29] Per il prodigio, cfr. *Mt* 15, 33; *Lc* 2, 3,44-45. Rosvita qui amplia e colorisce il semplice dato riportato da Hilduin. *Vita* 3: *Quod enim ante conversionem suam Heliopolim astrologiae gratia migraverit, ubi et tenebras in crucifixione Salvatoris nostri una cum Apollophanio sodali suo vidit.*

possibile il verificarsi di un evento così straordinario in quell'anno e, quando si rende conto che si è trattato, invece, di qualcosa di assolutamente portentoso e anomalo, ritiene giustamente che quelle tenebre improvvise abbiano avuto il compito di rivelare al mondo alcunché di ancora sconosciuto, un mistero che, di lì a poco, sarebbe stato svelato, cioè l'esistenza di un Dio benevolo fino a quel momento assolutamente ignoto (vv. 16-17 *coniectaque, deum signis testantibus almum / actenus ignotum mundo mox esse probandum*). Tornato quindi in patria, ad Atene, egli fa innalzare un altare a quel Dio per lui ancora oscuro il cui supplizio ha determinato l'eclissi, consacrando l'ara con un'appropriata iscrizione, onde egli possa essere venerato (v. 22 *ignoti sub honore dei debere sacrari*). L'apostolo Paolo, scorto quell'altare, gli chiede allora chi sia quel "Dio sconosciuto" per il quale egli ha fatto erigere il monumento. Dopo che Dionigi gliene rivela il motivo, nasce fra i due una discussione contraddistinta da un mutuo scambio di opinioni, al termine della quale l'astrologo, fino a quel momento agnostico e incredulo, si converte felicemente e pienamente alla fede cristiana (vv. 27-28 *et sic, alternis certantibus ergo loquelis, / qui fuit incredulus, fidei cessit bene victus*)[30].

La fede nell'unico, vero Dio, in Dionigi viene ulteriormente rafforzata e consolidata da un miracolo operato, per divina intercessione, dallo stesso Paolo, il quale, uscito da Atene, restituisce la vista a un cieco e gli ordina di far ritorno in città: un evento, questo, che lo convince ancor più della potenza e della volontà di Dio e lo spinge, insieme con l'amata consorte Damari, a recarsi nel luogo in cui si sa che si trova Paolo con un nutrito seguito di servi e di discepoli (vv. 33-35 *festinat subito Damari cum coniuge cara / pergere, quo Paulum cognoverat esse beatum / ipsius multa iuris comitante caterva*)[31]. Qui tutti vengono purificati mediante il santo battesimo e lo stesso Dionigi, che era stato la guida del suo popolo fin da quando questo adorava i simulacri pagani, viene nominato vescovo e preposto ai suoi concittadini, ormai convertitisi anch'essi alla fede cattolica (v. 39 *presul catholico praeponitur ergo popello*)[32].

Iniziando la propria attività di apostolato, Dionigi, quindi, si mette in viaggio, sempre intento a diffondere il seme del Verbo (v. 44 *semen verbi quoque spargens*) e giunge a Creta, dove si imbatte nel presbitero Carpo, che gli offre ricovero e ospitalità per la notte. Questi è turbato, nel profondo del proprio cuore, da una tristezza amara, anzi da un'ira smodata, dovuta al fatto che un pagano, con parole tentatrici, era riuscito a indurre un cristiano a disprezzare i sacramenti. Conosciuto il motivo della collera e della depressione del presbitero, Dionigi lo esorta alla moderazione e a deporre dal cuore quegli eccessi d'irritazione che lo tormentano e a pregare per i peccatori

[30] Per l'approfondimento di questo episodio, cfr. il terzo paragrafo.

[31] Per tutto questo episodio (sul quale si ritornerà nel prossimo paragrafo), cfr. *Act* 17, 13-34 (in particolare 34: *Quidam vero viri adhaerentes ei* [*scil. Paulo*] *crediderunt; in quibus et Dionysius Areopagita et mulier nomine Damaris et alii cum eis*). Per la clausola del v. 35 *comitante caterva* (che ricorrerà anche a v. 176 e in *Gest.* 621), cfr. Verg. *Aen.* II 40 *Primus ibi ante omnis, magna comitante caterva.*

[32] Oltre alla triplice allitterazione in *-p* (*presul … praeponitur … popello*) si osservi, nel vocabolo in clausola, il ricorso a uno di quei diminutivi così caratteristici della lingua di Rosvita, quantunque ormai quasi del tutto desemantizzato e disespressivizzato (onde *popellus*, qui e altrove, corrisponde a *populus*): cfr. L. ROBERTINI, *L'uso del diminutivo in Rosvita*, in «MedRin», 4 (1990), pp. 123-142 (poi in IDEM, *Tra filologia e critica. Saggi su Pacifico di Verona, Rosvita di Gandersheim e il "Liber miraculorum Sancte Fidis"*, cur. L.G.G. Ricci, Firenze 2004, pp. 45-64).

avviati alla perdizione, onde costoro, una volta convertiti e riconciliati con Cristo, possano ottenere il perdono e il dono della dolce misericordia divina (vv. 54-57 *suaserat, ut nimiam cordis deponeret iram / et pro dampnandis exoraret scelerosis, / qui, cito conversi Christoque reconciliati, / eius perciperent miti munus pietatis*). Ma Carpo, in un primo momento, disprezza e rifiuta i consigli di Dionigi e si ostina nella propria pervicace afflizione. Anzi – e qui Rosvita, come altrove, calca volutamente la mano su determinati comportamenti protervi ed esagerati – digrigna i denti per la rabbia, si strugge di sdegno, inveisce con parole spietate ed esecranti contro gli sciagurati che si sono allontanati dalla vera fede, li apostrofa come indegni sia della vita terrena sia di quella celeste (vv. 60-63 *Set, qui tristitiae studuit spreta pietate, / econtra frendens cordisque furore tabescens / apposuit miseris duris maledicere verbis, / protestans illos neutra dignos fore vita*). Senza frapporre alcun indugio (v. 67 *nec mora*)[33], il presbitero si addormenta e, in sogno, gli appare una visione che placherà, una volta per tutte, il suo spirito corrucciato. Dinanzi a lui, infatti, si aprono i cieli ed egli può così vedere Cristo altissimo seduto sul suo trono, circonfuso di splendida luce e attorniato dalle gerarchie angeliche (ed è la visione del Paradiso: vv. 69-70 *scilicet altithronum miro splendore coruscum / viderat angelicis saeptum residere ministris*). Ma dal cielo inizia a espandersi, rapidamente, un rogo immenso, come volto alla punizione di qualche delitto (ed è certo superfluo, a questo punto, indugiare sulla comune metafora del fuoco eterno della dannazione). Rivolti allora gli occhi verso il basso, Carpo vede aprirsi sotto di lui uno spaventoso abisso, gremito di serpenti e invaso da tormenti di ogni tipo; in particolare, egli scorge alcuni sventurati che, aggrappati con tutte le forze al ciglio del burrone, cercano di salvarsi, ma inutilmente, ché i serpenti li ghermiscono, trascinandoli giù per sempre nel baratro infernale (ed è, evidentemente, la visione dell'Inferno: vv. 73-79 *Hinc terras oculis rursum lustrando reflexis, / horrendum baratrum conspexit hiare deorsum / anguibus impletum variis poenisque refertum; / supra quod miseri plantis lapsantibus illi / haerebant ergo flentes in litore summo; / egressi quoque serpentes illos cruciantes / cogebant secum baratrum penetrare profundum*). Carpo, assistendo a tale spettacolo, infierisce contro i peccatori e si lamenta perché non tutti quei disgraziati sono ancora precipitati giù nell'abisso. Cristo, allora, disceso dal proprio trono celeste, sempre disposto al perdono e deplorando l'acerbo dolore del presbitero, gli si rivolge in maniera dura e quasi minacciosa (vv. 84-86 *Dixerat, et Iesum solita pietate benignum / de summo caeli solio promptum misereri /* […] */ infit, non mitem Carpi causando dolorem*)[34], esortandolo a colpirlo, se ne è capace colui che brama a tutti i costi l'annientamento dei peccatori, e aggiungendo, fra l'altro, che egli, Carpo, dovrà scegliere se vuole regnare per sempre in cielo con lui seguendo la strada della mitezza e della misericordia, o se, viceversa, preferisce ostinarsi nella propria testarda ferocia, caratteristica di un'indole spietata e, quindi, soffrire le pene dell'Inferno, condannato a un supplizio perenne in fondo al baratro che gli si è palesato nella terribile visione notturna (vv. 95-98 *"Elige nunc,*

[33] Si tratta di una *iunctura* utilizzata sovente da Rosvita a inizio di verso: cfr. *Theoph*. 76, 237; *Bas*. 254; *Agn*. 241; *Prim*. 248.

[34] È stata qui ipotizzata la caduta di un esametro dopo v. 85. Per la clausola *promptum misereri* (v. 85) cfr. Hrotsv. *Agn*. 327; *Prim*. 249. A v. 86, in *causan*do do*lorem* si riscontra un tipico caso di *cheville*: cfr. R. LEOTTA, *La tecnica versificatoria di Rosvita*, in «FilMed», 2 (1995), pp. 193-232 (a p. 205).

dulcem vel sectando pietatem / in caelo mecum semper regnare per aevum, / vel per saevitiam dirae mentis male duram / supplicio baratri tradi sine fine profundi"). A queste parole Carpo, fino a quel momento inflessibile e protervo, comprende di aver sbagliato, diviene più docile (v. 99 *mansuefactus*)[35] e si trasforma così in un *exemplum* vivente di pietà, degno dell'ammirazione e dell'emulazione generale.

Interrompendo per un attimo l'esposizione del contenuto del poemetto, giova osservare, a proposito di questo sogno del presbitero Carpo (una vera e propria *visio in somniis*, nel solco della diffusa letteratura "delle visioni" medievali), come in esso Gesù venga presentato in modo particolare – lo si è già anticipato – alla stregua di una figura intimidatoria e quasi minacciosa, in ciò ben lontana dal sereno e consolatorio modello evangelico[36]. Inoltre – è bene rilevarlo – qui Rosvita si muove con una certa indipendenza rispetto al proprio modello, anticipando e rielaborando, secondo la tecnica dell'*abbreviatio*, un racconto (quello, appunto, di Carpo e del suo sogno) che, in Ilduino, ricorre molto più avanti nella narrazione e, fra l'altro, non viene raccontato direttamente dall'agiografo ma, si immagina, dallo stesso vescovo Dionigi che rammenta tale episodio verificatosi quando egli, tempo prima, si trovava a Creta[37].

Riprendiamo la lettura del *Dionysius*. Dopo tale evento straordinario, Dionigi decide di recarsi a Roma, per consacrarsi alla morte in nome di Cristo insieme con Pietro e il maestro Paolo, entrambi i quali, prima che egli avesse varcato le porte della città, avevano ricevuto la palma del martirio (vv. 105-106 *palmam martyrii sed sumpserunt prius illi, / quam portas Romae veniens intraverat ipse*; inizia a questo punto quel processo di vocazione al martirio, da parte dell'eroe protagonista, che lo condurrà alla decapitazione)[38]. A Roma Dionigi si incontra con papa Clemente I, discepolo di Pietro, che lo accoglie benevolmente e, trascorso un po' di tempo, lo esorta, con un ampio discorso che occupa venti esametri (vv. 120-139), a evangelizzare la Gallia[39].

Incoraggiato dalle parole del pontefice, Dionigi si dirige quindi di buon passo verso le regioni occidentali (v. 141 *occiduae fines partis festinus adivit*)[40] e, ben presto, fa il suo ingresso in Parigi. La sua opera missionaria si rivela molto proficua. Cristo stesso, per mezzo del proprio seguace intento a spargere i semi del Verbo divino (vv.

[35] Il vocabolo in clausola, *metri causa*, va scandito come pentasillabico (cfr. Hrotsv. *Mar*. 714 *qui subito proni ceciderunt mansuefacti*).

[36] Cfr. ROBERTINI, introd. a *Dionysius*, in Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., pp. 201-202 (a p. 201).

[37] Hilduin. *Vita* 15. Mi limito – per ovvi motivi di spazio – a trascrivere qui soltanto il passo relativo alla visione infernale (cui possono essere utilmente confrontati i vv. 73-79 del *Dionysius*, trascritti *supra*): *Haec videns desuper, et admirans Carpus, cum se inclinasset deorsum, vidit terram horribili hiatu apertam, et tenebrosum barathrum hiscens, et eosdem viros de quibus tentabatur, ante se in margine lubrico tenebrosissimi barathri, stare trementes et miseros nimis, nondum tamen deiectos ab instabilitate lubricationis in qua vacillantes collabebantur. De deorsum vero barathri, vidit serpentes horribiles repere, et circa pedes eorum se subiicere, atque interdum illos trahere, involventes se eis, simul et cruciantes eos.* Ma è mia intenzione scrivere, in un prossimo futuro, un più ampio saggio specificamente dedicato all'analisi del sogno di Carpo nel *Dionysius*.

[38] Questa tematica verrà sviluppata nel terzo paragrafo.

[39] Anche questo discorso verrà analizzato nel terzo paragrafo.

[40] Cfr. Hrotsv. *Pelag*. 12 *partibus occiduis*; Hilduin. *Vita* 17 *Paulo autem Romae, et post primam suam defensionem in Occiduis partibus,* etc. Per l'espressione *festinus adivit*, cfr. Hrotsv. *Dion*. 116; *Gest*. 620, 691.

145-146 *hic ubi divini coepit sacra semina verbi / spargere*)[41], provoca un gran numero di manifestazioni miracolose, per ammansire e convincere quel popolo finora ribelle alla nuova dottrina cristiana (vv. 148-149 *quo tanto plebis mollescere corda rebellis / ad veniam possent*). Il suo intervento determina, naturalmente, l'ira del demonio, che eccita l'ira e lo sdegno dell'imperatore Domiziano a tal punto da spingerlo a intraprendere una persecuzione contro i cristiani (v. 157 *Christicolis edicta necis dictare ferocis*)[42]. Sisinnio, prefetto di Domiziano, in ligia e immediata obbedienza all'empio editto dell'imperatore, arresta quindi Dionigi e lo fa condurre in catene al proprio cospetto, infliggendogli mille tormenti: prima una fustigazione selvaggia, poi sanguinose torture (vv. 160-165 *cuius praecepto Sisinnius ergo nefando / praeses consensum praebens extimplo malignum / pontificem praesentari vinctum iubet illi* / […] / *ac primum flagris mactatum denique duris / necnon suppliciis affectum crebro cruentis*)[43]. Non contento di ciò, lo zelante e solerte funzionario dà ordine di rinchiudere il vescovo in un buio e tenebroso carcere insieme ai due discepoli che non si erano mai allontanati dal suo fianco (che Rosvita non nomina esplicitamente, ma che noi ben sappiamo essere il prete Rustico e il diacono Eleuterio).

Il personaggio di Sisinnio – nome che ricorrerà, per un soggetto in gran parte analogo, nel *Dulcitius*, il secondo dei "dialoghi drammatici" rosvitiani – rimanda qui a una ben diffusa tipologia agiografica, che vuole che le figure dei collaboratori, dei seguaci, dei consiglieri del "potente" (o, appunto nelle *passiones* dei martiri, del "persecutore", che spesso è lo stesso imperatore romano, come qui nel *Dionysius*) siano crudeli e spietate, anzi, spesso, più crudeli e più spietate di lui, nell'escogitare espedienti, nel suggerirgli torture e come, spesso, la loro malvagità giunga là dove non arriva quella del "potente".

Una tipologia di personaggi, questa (occorre aggiungere), comunque qui come altrove destinata allo scorno e al fallimento, in quanto essi riescono, sì, a uccidere o a far uccidere il martire o la martire di turno, ma nulla possono contro Dio che accoglierà quel martire o quella martire nel suo eterno regno[44]. Dionigi, infatti, pur negli oscuri recessi della prigione continua a officiare il culto nell'unico vero Dio e prosegue impavido la propria missione apostolica, in ciò aiutato dallo stesso Cristo che, nel momento in cui il vescovo, celebrando la messa, deve spezzare il pane celeste, gli appare in carcere, come sempre fulgido nella sua luce e circondato dalle schiere angeliche, somministrandogli l'eucarestia e tranquillizzandolo, con miti parole (ben diverse da quelle rivolte al prebitero Carpo), sul fatto che, di lì a poco, egli, coronato della sublime palma del martirio, sarà di fronte a lui in ricompensa della propria indefessa opera missionaria ed evangelizzatrice (vv. 182-183 *hisque salus summa patris praestatur in*

[41] Il motivo ricorre altre due volte nel poemetto: cfr. vv. 44 *semen verbi quoque spargens*; e 119 *semina divini per gentes spargere verbi*.

[42] *Christicola* è una delle tante, tipiche formazioni rosvitiane di sostantivi in *-cola*.

[43] Si tratta di un caratteristico esempio di rappresentazione di crudeltà, tema, questo, per la cui rilevante presenza in Rosvita cfr. P. DRONKE, *Introduzione* a Rosvita, *Dialoghi drammatici*, cur. F. Bertini, Milano 1986, pp. XV-XLI.

[44] Ricordo, per esempio, i personaggi di Aspasio nell'*Agnes*, di Dulcizio e Sisinnio nel *Dulcitius*, di Antioco nel *Sapientia*.

aula, / consentire tuis qui dant operam pie iussis)[45]. Trascinati fuori dalla prigione e condotti di fronte a Sisinnio, Dionigi e i suoi compagni subiscono, come di prammatica, il processo. Viene loro chiesto se preferiscono abiurare alla loro fede piuttosto che essere ancora sottoposti a torture e, quindi, subire l'estremo martirio. Ma i tre – come sempre in questo genere di narrazioni agiografiche – non si lasciano intimidire, si mostrano incrollabili nella propria fede e proclamano a gran voce e all'unisono il dogma della Trinità, in virtù del quale essi sono ben pronti a preferire la morte in nome di Cristo (vv. 193-196 *qui bene concordes, clara quoque voce fatentes, / patrem cum nato necnon cum flamine sacro / esse deum verum solumque perenniter unum, / testantur mox malle mori pro nomine Christi*). Sisinnio, a tale granitica professione di fede, impazza e infuria ancor più del consueto, addirittura ruggendo come un leone (v. 200 *ceu leo non modica rugiens praeceperat ira*[46]: e si osservi che, qui come altrove, la sua figura, piuttosto che suscitare terrore e paura, risulta volutamente quasi "comica") e condannando immediatamente i tre alla morte mediante decapitazione. Dionigi e i suoi compagni vengono trascinati sul luogo del martirio, mostrando un atteggiamento di felicità nell'appressarsi del trapasso e del conseguente raggiungimento della beatitudine. Dopo che Dionigi ha pronunciato un estremo discorso di invocazione a Dio, perché conceda a lui e ai suoi sodali la corona dell'immortalità (vv. 217-219 *"teque precor, maiestatis rex magne perennis, / ut dare perpetuam mihimet dignere coronam / atque meis sociis"*), i due discepoli si inginocchiano, piegano il collo e ricevono il colpo mortale del carnefice (vv. 224-225 *poplitibus positis, cervicibus atque reflexis, / ictus lictoris susceperunt ferientis*). A questo punto avviene un primo miracolo, in quanto, mentre i corpi di Eleuterio e Rustico giacciono inerti coi colli recisi, le loro lingue continuano con tremuli guizzi a modulare inni di gloria in lode del Signore (vv. 227-228 *dum praecisis siluerunt corpora collis, / palpantes linguae laudes domino cecinere*). E, subito dopo, si verifica un secondo, più significativo e abbagliante miracolo: il cadavere di Dionigi, privo di testa, si alza in piedi e, afferrando il capo appena mozzato, si reca con passo rapido e sicuro nel luogo in cui desidera essere sepolto (cioè la collina sulla quale oggi sorge Montmartre, il "monte del martirio": vv. 229-233 *truncatum quoque pontificis corpus morientis / erigitur subito, nitidum splendore sereno; / atque, caput brachiis portans proprium bene firmis, / descendit recto gressu de monte profundo, / in quo martyrium consummavit pretiosum*)[47]. Ed è qui che Rosvita, in linea con la tradizione agiografica che la precede, fa ricorso al diffuso motivo della "cefaloforia", ben attestato nella cultura classica, sia greca sia

[45] Cfr. Hilduin. *Vita* 29: *in qua veniens apparuit ei Dominus Iesus Christus, etiam cunctis videntibus, quibus est datum videre, cum multitudine angelorum: et accipiens panem sanctum, dedit illi, dicens: "Accipe hoc, chare meus, quod mox complebo tibi una cum Patre meo: quoniam mecum est maxima merces tua, et his qui audierint te, salus in regno meo. Nunc facies fortiter, et memoria tua erit in laude, dilectio autem et benignitas, quam habes semper, pro quibuscumque petierit, impetrabit".*

[46] Cfr. Hrotsv. *Bas*. 80 *frendens velut ira leonis*.

[47] Si mostrava entusiasta di questo passo la Wiegand: «In *Dionysius* a splendid passage is seen in the lines which depict how he carried his head to the place appointed for burial»; e definendo, un po' più avanti, il passo in questione «one of the vivid passages in the works of Hrosvitha» (*The Non-Dramatic Works* cit., pp. 232-234). Robertini, invece, affermava giustamente trattarsi «di un'immagine barocca e un po' cruenta, che rientra perfettamente nel gusto di Rosvita per le tinte forti e per le descrizioni macabre» (introd. a *Dionysius*, cit., p. 202).

latina[48]. A questo punto, col martirio di Dionigi e il prodigio della "cefaloforia", il poemetto può considerarsi praticamente concluso. Nell'ultima sezione di esso si racconta come, effettuata la sepoltura, mentre la sua anima vola in cielo, i resti terreni di Dionigi operano miracoli, guarendo malattie di ogni sorta, restituendo la vista ai ciechi, la parola ai muti, l'udito ai sordi, l'uso delle gambe agli storpi, e così via (vv. 239-254). Il componimento si chiude – come altre volte all'interno dei poemetti agiografici rosvitiani – con la preghiera e l'inno di lode a san Dionigi, perché dall'alto dei cieli interceda per i suoi fedeli e perché a lui siano salvezza suprema, vittoria perenne, forza, lode, onore, potere e gloria in ogni tempo (vv. 265-266 *ipsi summa salus, perpes victoria, virtus, / laus, honor, imperium, semper decus omne per aevum!*)[49].

DIONIGI FRA CONVERSIONE, EVANGELIZZAZIONE E MARTIRIO

La disamina del contenuto del *Dionysius* ha mostrato, mi sembra, come risulti evidente che i tre nuclei tematici e concettuali del poemetto siano rappresentati dalla conversione, dall'evangelizzazione e dal martirio. Due di tali argomenti (la conversione e il martirio) sono, fra l'altro, largamente ricorrenti – singolarmente o in coppia – nella produzione agiografica e "teatrale" rosvitiana (per la conversione si può rinviare ai poemetti *Maria*, *Theophilus*, *Basilius*, *Agnes*, nonché ai "dialoghi drammatici" *Gallicanus*, *Callimachus*, *Abraham*, *Pafnutius*; per il martirio, ai poemetti *Gongolfus* e *Pelagius*, nonché ai "dialoghi drammatici" *Dulcitius* e *Sapientia*). Il tema dell'evangelizzazione e dell'attività missionaria, invece, compare soltanto qui, nel poemetto dedicato a san Dionigi, e *pour cause*, trattandosi di un personaggio connotato, fin dagli inizi della tradizione agiografica a lui pertinente, da una fortissima spinta vocazionale all'apostolato, alla predicazione, alla diffusione del Verbo di Dio fra i popoli che ancora non lo conoscono.

Ma, nel *Dionysius*, tale tematica è intimamente connessa con le altre due, la conversione e il martirio (ed è l'unica volta, all'interno della produzione rosvitiana, che ciò accade), con, in più, una particolare caratteristica, che fa del santo protagonista un *unicum* fra i molteplici personaggi presentati dalla canonichessa di Gandersheim, e cioè il fatto che egli sia un "convertito" che, dopo la propria conversione – per intercessione dell'apostolo Paolo, come si è visto – si dedica attivamente alla "conversione" dei non credenti, con una totale e infinita abnegazione che lo spinge a pagare con la propria vita, mediante il martirio, la "colpa" di tale attività missionaria ed evangelizzatrice. Non esercitano attività missionaria, infatti, gli altri personaggi rosvitiani che operano conversioni (quali Basilio, Abramo o Pafnuzio), oppure vengono convertiti (quali Afrodisio in *Maria*, Teofilo, il servo di Proterio in *Basilius* o il figlio di Sinfronio in *Agnes*, Gallicano e Callimaco); né, tanto meno, tale attività viene svolta da coloro che sono votati al martirio (Gongolfo, Pelagio e Agnese, Agape, Chionia e Irene nel *Dulcitius*, Sapienza e le sue figlie nel *Sapientia*). Dionigi, ripeto, è invece l'unico personaggio rosvitiano che assomma in sé i tre temi, la conversione, l'evangelizzazione, il martirio. E, alla luce di questa considerazione, il poemetto rosvitiano – che non è

[48] Rimando, in generale, a COLLEDGE, MARLER, *"Cephalologie"* cit. (nel quale, però, non viene mai citato il poemetto rosvitiano).

[49] Altri poemetti agiografici si concludono con la preghiera e la lode del personaggio cui sono dedicati (o con generiche lodi del Signore): cfr. *Maria* 863-904; *Theophilus* 443-455; *Basilius* 260-264.

certo un capolavoro – riveste comunque un'indubbia importanza entro la produzione della poetessa mediolatina.

La conversione di Dionigi avviene, come altre volte entro le opere di Rosvita, abbastanza rapidamente. Si è visto come Dionigi incontri l'apostolo Paolo ad Atene e, dopo un mutuo scambio di opinioni (v. 27 *alternis certantibus ergo loquelis*)[50], si converta. La rapidità, diciamo quasi la subitaneità della conversione accentua un altro dei principali temi ricorrenti nell'opera rosvitiana, quello, cioè, della potenza di Dio che, con la propria forza, piega al suo volere anche coloro che, a tutta prima, sembrerebbero i più refrattari a riconoscerla, ad accettarla e a praticarla. Solo che qui, benché si tratti di un un processo simile – pur con le evidenti diversità di *fabula* e di intreccio – a quello che viene narrato, per esempio, nella sezione finale di *Maria*, nell'episodio relativo alla conversione del duca Afrodisio (laddove assistiamo a una conversione subitanea e repentina, senza alcun "passaggio" logico o psicologico da parte del personaggio interessato)[51], Dionigi sente già dentro di sé i semi del dubbio e i germi dell'incertezza e – a differenza di tanti altri personaggi rosvitiani che si convertono di punto in bianco, come il figlio di Sinfronio in *Agnes* o la prostituta Taide nel *Pafnutius* – manifesta un sia pur larvato processo interno di ordine spirituale e psicologico. Egli, infatti, è l'unico dei personaggi rosvitiani che si volga al culto del vero e unico Dio dopo un sia pur breve scambio di opinioni e una rapida discussione (forse perché si tratta, nel suo caso, di un sapiente, di un *astrologus almus*, a differenza degli altri personaggi che, invece, non risultano contraddistinti da componenti di "intellettualità").

Interessante risulta altresì, in quest'episodio, l'accenno alla moglie di Dionigi, la quale, insieme a lui, si affretta a raggiungere il luogo in cui Paolo sta predicando e diffondendo il Verbo divino (vv. 33-34 *festinat subito Damari cum coniuge cara / pergere, quo Paulum cognoverat esse beatum*). A questo passaggio ha dedicato una convincente disamina Marco Giovini, all'inizio del suo studio sulla "perdizione matrimoniale" (ovvero sulla incoercibile avversione al matrimonio) nell'opera di Rosvita e, in particolare, nel *Basilius*[52]. Lo studioso ha messo in evidenza come la menzione – unica e isolata, nel testo – di Damari, la *coniux cara* di Dionigi, «disposta a seguire, con silenziosa sottomissione, il marito […] e, probabilmente, pronta all'istante a farsi battezzare con lui da san Paolo, avrebbe potuto costituire l'embrionale punto di partenza per la costruzione "alternativa" di un vero e proprio contraltare umano rispetto alla ribelle *coniux lasciva* di Gongolfo nel poemetto omonimo»[53]; soltanto che, fedele a quanto leggeva nella propria fonte (e anche nel passo degli *Atti degli Apostoli* che si è trascritto sopra)[54], Rosvita né approfondisce l'argomento né qualifica e abbellisce il personaggio di Damari, che resta una muta e pressoché insignificante comparsa, destinata a svanire del tutto non appena Dionigi intraprendererà l'attività missionaria. È se mai opportuno notare, ancora a proposito di questa figura femminile

[50] Per l'analisi di questo episodio, cfr. M. GIOVINI, *Indagini sui "Poemetti agiografici" di Rosvita di Gandersheim*, Genova, 2001, pp. 201-205.

[51] Hrotsv. *Mar*. 840-862: cfr. A. BISANTI, *La fuga in Egitto, la distruzione degli idoli, la conversione di Afrodisio (Rosvita, "Maria" 692-862)*, in «Mediaeval Sophia», 10 (2011), pp. 23-31.

[52] GIOVINI, *Indagini sui "Poemetti agiografici"* cit., pp. 201-272.

[53] Ivi, pp. 202-203.

[54] Cfr. *supra*, n. 31.

(l'unica, fra l'altro, in un poemetto tutto "al maschile"), un singolare intervento correttivo operato dalla poetessa nei confronti della sua fonte. Se nel *Dionysius*, infatti, è la *coniux* a essere designata come *cara* al marito, nella *Vita* di Ilduino, invece, tale attributo è destinato alla *soboles*, i figli che i due sposi hanno generato: *Qui protinus surgens, cum omni domo et Damari uxore sua quam ut sumeret more terrenae nobilitatis, propter amorem suscipiendae charae sobolis, eum sui coegere parentes, ad mandata properant sancti Pauli*[55]. Qui – annota giustamente Giovini – Damari «non è affatto definita *cara*, come accade invece nel *Dionysius* rosvitiano […]: *chara* è tutt'al più la prole (*soboles*) per generare la quale […] l'astrologo aveva in precedenza accettato d'ammogliarsi in ligia obbedienza agli ordini dei genitori, desiderosi di progenie, secondo il *mos terrenae nobilitatis*»[56].

Convertito a opera di san Paolo, Dionigi riceve quindi, a Roma, il mandato di evangelizzare la Gallia. Papa Clemente I gli si rivolge, a tal proposito, con un lungo discorso (vv. 120-139) del quale, nel paragrafo precedente, sono state volutamente tralasciate la presentazione e la disamina, e che si configura come assai importante per la tematica dell'apostolato e dell'attività missionaria (insomma, della conversione dei pagani) che, come si è detto, rappresenta il secondo asse portante del poemetto.

Il papa, appellandolo come "fratello" e "soldato di Cristo" (v. 120 *"En – ait – o miles Christi, frater Dionysi"*), esordisce paragonando la fede in Dio alla messe che cresce vigorosa e abbondante in tutte le plaghe della terra, con qualsiasi clima, quantunque siano ancora ben pochi coloro che stanno dietro al raccolto e che sono in grado di raccoglierne le spighe mature (vv. 121-123 *"magna seges domini crescit per clymata mundi, / praebens innumeras maturae messis aristas; / instantes messi sed constant oppido pauci"*: si tratta di una diffusa metafora di origine evangelica)[57]. Per questo motivo egli, Dionigi, che si è abbeverato alla sorgente delle Sacre Scritture e che conosce a perfezione il culto che deve essere tributato a Dio, in ciò seguendo l'esempio del maestro Paolo, dovrà intraprendere senza alcun timore un'attività di evangelizzazione e di apostolato, mirante a soggiogare all'impero di Cristo molte popolazioni ancora infedeli (vv. 124-127 *"Hinc tu, sacrorum bibulus qui fonte librorum / constas divini sciolus quam maxime cultus, / exemplo Pauli securus perge magistri, / imperio populos Christi subiungere multos"*). Il pontefice, qui, insiste sul fatto che Dionigi sia un uomo di cultura, elemento, questo, già ben messo in risalto all'inizio del poemetto (fra l'altro, ai vv. 7-8 *qui tunc Memphitidis artem discebat in oris, / quae docet astrorum motus, solis quoque cursum*; e 17 *de rivis prefatae debrius artis*); e, continua, gli assegna lo stesso privilegio di autorità che Cristo aveva affidato a Pietro, suo diretto maestro, quello, cioè, di assolvere coloro che si convertono e di ratificare i peccati a quelli che non si pentono (vv. 128-131 *"et tibi credo potestatem ditionis eandem, / quam Christum Petro scimus credidisse magistro / et quam suscepi successor iure magistri, / conversos pie solvendo sontesque ligando"*).

Dopo questo preambolo, Clemente gli affida ufficialmente la Gallia, perché Dionigi possa ammaestrare il popolo di quella regione ed esso possa sentire l'impronta del suo insegnamento, in modo da essere degnamente celebrato (vv. 132-134 *"Accipe*

[55] Hilduin. *Vita* 8.
[56] GIOVINI, *Indagini sui "Poemetti agiografici"* cit., pp. 204-205.
[57] Cfr. *Mt* 9,37; *Lc* 10,2.

nunc Gallos tibi me tradente docendos / doctrinaeque tui signetur Gallia sorti, / quo vir apostolicus digna celebreris alumna"). In conclusione, il papa aggiunge che Dionigi non dovrà avere alcuna paura di introdursi fra genti e popolazioni refrattarie alla nuova fede, che gli opporranno resistenza, addirittura digrignando i denti come belve feroci, perché egli deve nutrire dentro di sé la sicurezza e la consapevolezza che l'opera missionaria da lui intrapresa gli procurerà il premio eterno in Paradiso, un premio che sarà proporzionale al dolore che egli proverà e sopporterà, soffrendo in nome di Cristo (vv. 135-139 *"Nec vereare quidem gentes intrare rebelles, / quae restant vero, frendentes more ferino; / sed tibi mercedis tantum confide perennis / in patris astrigera summi servarier aula, / quantum pro Christo tuleris patiendo doloris"*)[58].

Il discorso di papa Clemente si configura come una vera e propria "investitura". Il pontefice commissiona a Dionigi l'opera evangelizzatrice e missionaria della Gallia, facendo perno, in primo luogo, sulla sua preparazione culturale e dottrinale, onde egli può essere considerato come la persona più idonea a tale compito, degno allievo di san Paolo, così come lo stesso Clemente lo era stato di san Pietro. Tale discorso è importante, all'interno del poemetto e della tematica che qui si sta affrontando, anche perché, nella parte finale di esso, viene chiaramente fatto un accenno al martirio cui Dionigi potrà essere sottoposto (e cui, in effetti, sarà sottoposto) da parte di un popolo – o, meglio, di alcuni rappresentanti del potere costituito, quali l'imperatore e i suoi seguaci – ancora ostile e non pronto ad accogliere la parola di Cristo.

Si viene così a configurare, nel corso del *Dionysius*, una sorta di rapporto di causa-effetto fra i tre elementi costituivi che si sono individuati (conversione, evangelizzazione, martirio). In primo luogo abbiamo la conversione del protagonista, che ne determina – in seconda istanza – l'attività evagelizzatrice e missionaria, prima a Creta (con l'episodio del presbitero Carpo che, comunque, è già cristiano, sebbene poco incline alla mitezza e al perdono), quindi, assai più significativamente, in Gallia; tale attività, invisa al potere costituito (rappresentato da Domiziano e dal suo galoppino Sisinnio), fa sì – in terzo luogo – che Dionigi, insieme coi suoi due compagni, subisca l'estremo martirio.

Convertito e convertitore, evangelizzatore e missionario, martire della fede, Dionigi assume così, nel poemetto di Rosvita di Gandersheim, una configurazione ben più complessa di altri personaggi maschili delineati e illustrati dalla poetessa sassone. Rosvita, abilissima nella presentazione e nella rappresentazione dei personaggi femminili (come tutti gli studiosi hanno giustamente evidenziato), in genere non mostra una particolare predilezione per i personaggi maschili, che vengono da lei quasi sempre effigiati in maniera schematica e stereotipata (con alcune eccezioni rappresentate, forse, da Gongolfo e da Pelagio). In questo, Dionigi costituisce una delle poche, pochissime eccezioni: il che testimonia del prestigio e della rilevanza del vescovo di Parigi per la poetessa mediolatina e del ruolo di primo, primissimo piano che ella gli conferisce nel suo settimo poemetto agiografico.

[58] Anche nella clausola del v. 139 (*patien*do do*loris*) si registra il fenomeno della *cheville* (per cui cfr. *supra*, n. 34).

«Before the Coming of Patrick»: Literary Depictions of Conversions in Pre-Christian Ireland*

HELEN IMHOFF
Independent scholar
helen.imhoff@gmail.com

ABSTRACT
This contribution considers four medieval Irish texts (*Aided Choncobair*, *De suidigud tellaig Temra*, *Fástini Airt meic Cuind* and *Senchas na relec*), which all deal with the conversion of pre-Christian characters but which were written several centuries after the Christianisation of Ireland. The paper discusses the means by which the characters are presented as having converted as well as the uses to which the theme of pre-Christian conversion could be put at the time of the texts' composition.

KEYWORDS
Ireland/Literature/Pre-Christian faith

Conid eseom in tres ro creti i nErind ría tíachtain Patraic[1]
«And he was the third person in Ireland who believed before the coming of Patrick».

This quotation from the Middle Irish text *Senchas na relec* («The history of burial places»), which refers to the pre-Christian Irish king Cormac mac Airt, exemplifies what is a common belief expressed in early medieval Irish literature, namely that Irish pre-Christians acquired faith in God before the Christianisation of the country in the fifth century, and this form of "conversion" is the topic of the present contribution. Conversion in this sense refers to the development of a strong faith in God, but it does not necessarily include knowledge of Christ, for reasons which will become clear, nor does it involve the acquisition of technical theological knowledge or formal recognition in the form of baptism. Instead, it is a deep-seated belief that there is one God, who must be served and, in some texts, who will ensure salvation after death for those who believe in him.

In this contribution, I will first give a short outline of early medieval Irish literature before examining four tales in which this kind of pre-Christian conversion is the focus. These are *De suidigud tellaig Temra* («The settling of the household of Tara»), *Fástini Airt maic Cuind* («The prophecy of Art mac Cuind»), *Senchas na relec* («The history of burial places») and one of the versions of *Aided Chonchobair* («The death of Conchobar»). All of these date, in the main, to the Middle Irish period (ca. 900-ca. 1200). A short overview of these tales will be followed by an examination of the means by which the protagonists of these narratives convert and a discussion of how the theme of conversion could be utilised to address contemporary concerns.

EARLY MEDIEVAL IRISH LITERATURE

Early medieval Ireland produced a large body of both Latin and vernacular texts in prose and poetry, spanning several centuries and encompassing a variety of

* I would like to thank Dr Elliott Lash for his feedback on a draft of this article.

[1] *Senchas na relec*, edd. O. Bergin, R.I. Best, *Lebor na hUidre: Book of the Dun Cow*, Dublin 1929. Unless otherwise stated, all translations of primary sources in this article are my own.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 315-333 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

different text types and subjects, such as law, history, hagiography, theology and satire. The earliest vernacular Irish texts can be dated to the end of the seventh or the eighth century[2], but despite the fact that the number of surviving early texts is considerably larger, this literature is relatively little known compared to, for example, its French or German counterparts and differs from it both in form and in thematic range[3]. Before 1200 medieval Irish literary production was associated with ecclesiastical institutions, and this is the case for vernacular tales as well as Latin texts. Medieval Irish texts are now considered to be the product of educated, ecclesiastical authors, who were responsible for producing different "genres" of text, such as laws and sagas[4]. Scholars have drawn attention to the ecclesiastical background of medieval Irish texts that are apparently secular in nature[5], and a number of studies have highlighted the dynamic nature of medieval Irish literature, the authors of which reshaped and merged the traditions upon which they drew with reference to their own Christian outlook, creating texts which responded to contemporary intellectual and historical developments[6].

The Christianisation of Ireland is an important theme within medieval Irish literature and it is very firmly associated with St. Patrick (5th century) in many texts. It is clear that this was an aspect of their country's history that, quite naturally, was of great importance to medieval Irish authors. Nevertheless, the pre-Christian past plays a prominent role in a number of medieval Irish texts, and contrary to what one might expect, it is not generally portrayed in a negative way. There are some similarities in this regard with the theme of the "noble heathen" apparent in Old

[2] For example, *Amra Choluim Chille* («The eulogy of Colum Chille»; ed. and trans. W. STOKES, *The Bodleian Amra Choluimb Chille*, in «RCel», 20 [1899], pp. 31-55, 132-183, 248-289, 400-437; in «RCel», 21 [1900], pp. 133-136) and *Echtrae Chonlai* («The adventure of Connlae»; *Echtrae Chonnlai and the Beginnings of Vernacular Writing in Ireland: A Critical Edition with Introduction, Notes, Bibliography and Vocabulary*, ed. and trans. K. McCone, Maynooth Medieval Irish Texts 1, Maynooth 2001).

[3] These differences are unlikely to be due to lack of contact between the different areas as Irish missionaries and scholars travelled to continental Europe; at a slightly later date, it has been shown (M. RICHTER, *The European dimension of Irish history*, in «Peritia», 4 [1985], pp. 328-345: 330-333) that there is increasing evidence of pilgrimages to Rome from Ireland in the eleventh century, and in the eleventh and twelfth centuries, Irish communities established themselves in the *Schottenklöster*.

[4] See, for example, D. Ó CORRÁIN, *Irish Vernacular Law and the Old Testament*, in *Irland und die Christenheit/ Ireland and christendom: Bibelstudien und Mission/ The bible and the missions*, edd. by P. Ní Chatháin, M. Richter, Stuttgart 1987, pp. 284-307, or *Legend as Critic*, in *The writer as witness: literature as historical evidence*, ed. by T. Dunne, Cork 1987, pp. 23-38.

[5] Amongst others, important contributions are K. MCCONE, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, Maynooth 1991; J. CAREY, *A Single Ray of the Sun: Religious Speculation in Early Ireland*, Andover, MA-Aberystwyth 1999; and J.F. NAGY, *Conversing with angels and ancients: literary myths of medieval Ireland*, Ithaca-London 1997.

[6] MCCONE, *Pagan Past* cit., discusses, along with other things, the importance of biblical models. The first chapter of CAREY, *A Single Ray* cit. (*The Baptism of the Gods*, pp. 1-38), shows clearly the importance of Christian learning for "native" tales. One of the most recent publications that analyses aspects such as background, structure and possible motivations is R. O'CONNOR, *The Destruction of Da Derga's Hostel: kingship and narrative artistry in a mediaeval Irish saga*, Oxford 2013. For the reworking of earlier narratives in the Middle Irish period, see K. MURRAY, *The Reworking of Old Irish Narrative Texts in the Middle Irish Period: Contexts and Motivations*, in *Authorities and adaptations: the reworking and transmission of textual sources in medieval Ireland*, ed. by E. Boyle, D. Hayden, Dublin 2014, pp. 291-306, and references therein.

Norse texts[7], and comparisons have been made to Old English literature, in particular the poem *Beowulf*[8].

The past was important in other parts of medieval Europe too, of course, and different claims could be "verified" by recourse to supposed past events and characters which carried great authority[9]. In Ireland, attempts were made to bring the pre-Christian Irish past into line with biblical history and to create connections between the pre-Christian Irish and events of the Bible[10]. Moreover, much of vernacular learning transmitted in medieval Ireland was presented as having its roots in the past. A well-known example, discussed below, is an account in which pre-Christian Irish law is examined by St. Patrick and adapted so as to harmonise with the new Christian laws: while Christian teaching is the guiding principal, the laws themselves are presented as having survived from pre-Christian Ireland. The past was relevant to the present and narratives about the past could be related to events in the present[11].

TALES OF CONVERSION

The value attached to vernacular learning makes conversion an obvious context within which medieval Irish authors could explore the interaction of their own Christian and ecclesiastical culture and world view with the past from which this learning apparently stemmed. A number of tales survives from throughout the early medieval period in which pre-Christian characters meet representatives of the Christian era or of Christianity, for example, *Echtrae Chonnlai* («The voyage of Connlae», 8th/9th century), *Síaburcharpat Con Culaind* («The ghost-chariot of Cú Chulainn»[12]; 10th century) and *Acallam na senórach* («The conversation of the old people»[13]; 12th/13th century). One of the results of these encounters is usually the conversion of the pre-Christian character, either in the sense outlined in the introduction or more formally, as is the case in *Acallam na senórach*. However, one of

[7] See L. LÖNNROTH, *The Noble Heathen: A Theme in the Sagas*, in «Scandinavian Studies», 41 (1969), pp. 1-29.

[8] Thus, recently, D. CRONAN, *"Beowulf", the Gaels, and the Recovery of the Pre-Conversion Past*, in «Anglo-Saxon», 1 (2007), pp. 137-180.

[9] See H.-W. GOETZ, *Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtsein*, in «HZ», 255 (1992), pp. 61-97, for a discussion of the theme in slightly later, continental medieval sources.

[10] An example of this is the creation of deliberate parallels between the history of the Irish and the wanderings of the Israelites after leaving Egypt, which find their fullest expression in the work known as *Lebor Gabála Érenn* («Book of the takings of Ireland»), ed. and trans. R.A.S. Macalister, *Lebor Gabála Érenn: The Book of the Taking of Ireland*, 5 vols., Irish Texts Society 34, 35, 39, 41, 44, Dublin 1938-1956. Numerous contributions of secondary literature exist, but an introduction is given by J. CAREY, *A new introduction to Lebor Gabála Érenn. The Book of the taking of Ireland, edited and translated by R.A. Stewart Macalister*, Dublin 1993.

[11] See GOETZ, *Die Gegenwart* cit., p. 95. For an example of this practice, see M. HERBERT, *The Death of Muirchertach Mac Erca: A Twelfth-century Tale*, in *Celts and vikings: proceedings of the fourth symposium of Societas Celtologica Nordica*, ed. by F. Josephson, Gothenburg 1997, pp. 27-39.

[12] *Síaburcharpat Conculaind*, in *Anecdota from Irish Manuscripts* 3, ed. by O.J. Bergin, R.I. Best, K. Meyer, J.G. O'Keefe, Halle-Dublin 1910, pp. 48-56; *Siabur-charpat Con Culaind: From "Lebor na h-Uidre (Fol. 37, et seqq.), a Manuscript of the Royal Irish Academy*, ed. and trans. J. O'Beirne Crowe, in «The Journal of the Royal Historical and Archaeological Association of Ireland», 1, 4th series (1870-1871), pp. 371-448.

[13] Ed. with a partial translation, *Acallamh na Senórach*, in *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch*, ed. by W. Stokes, E. Windisch, 6 vols., Leipzig 1880-1909, IV.1 (1900), pp. 1-438; trans. A. Dooley, H. Roe, *Tales of the elders of Ireland (Acallam na Senórach)*, Oxford 1999.

the characteristics of these tales is that they are not straight-forward accounts of missionary success. The setting and characters involved means that, often, the accounts either defy the natural laws of time or contain supernatural elements: in *Echtrae Chonnlai*, the pre-Christian prince Connla encounters a supernatural woman representative of Christianity, in *Síaburcharpat Con Culaind*, the dead pre-Christian hero Cú Chulainn is summoned to appear by St. Patrick, and in *Acallam na senórach*, a group of pre-Christian warriors reaches an age of several centuries and is thus still alive when St. Patrick arrives on the island. Aside from conversion, the transmission of knowledge from the pre-Christian character to the Christian figure is also an important aspect in a number of these tales[14]. This aspect is not as significant in another type of account in which a well-known pre-Christian character comes to believe in the Christian god in the period before missionary activity in Ireland, acquiring their Christian faith without the external agency of a missionary or a saint. Nevertheless, these accounts are also relevant to the Christian present of their composition and transmission, by, for example, reflecting political aspirations or serving as moral exemplars. This outline is not meant to suggest a strict categorisation, but it can be of use when considering the nature of the faith that the protagonists acquire. The four tales discussed here and outlined in the following contain elements of both types of account.

DE SUIDIGUD TELLAIG TEMRA *(«THE SETTLING OF THE MANOR OF TARA»)*

This text, for which a tenth- or eleventh-century date has been proposed[15], centres on the encounter between an ancient man, Fintan mac Bóchra, and the historical sixth-century Christian king, Díarmait mac Cerbaill[16]. Several characters and places that occur in *De suidigud tellaig Temra* (hereafter, *DSTT*) are also significant in other medieval Irish texts, and thus Fintan, who is several centuries old by the time of the main action of the story and has accumulated significant knowledge as a result of his age, also appears in other texts[17]. In the early medieval period, Ireland was divided into numerous kingdoms and petty kingdoms[18], and Díarmait belonged to the Uí Néill, the group that held power roughly in the northern part of the island during the period in which *DSTT* was written and that was divided into the Southern and the Northern Uí Néill branches. Fintan's meeting with Díarmait takes place during a royal assembly at *Tara*, the site of several pre-historic and medieval monuments in modern-day Co. Meath, which was central to the kingship of the Uí

[14] Among the different contributions to this topic, NAGY, *Conversing* cit., is the most extensive.

[15] MCCONE, *Pagan past* cit., p. 75, dates it to the tenth or eleventh century. J. CAREY, *The Irish national origin-legend: synthetic pseudohistory*, Cambridge 1994, p. 18, describes it as 'probably tenth-century'.

[16] On the historical Díarmait, see F.J. BYRNE, *Irish kings and high-kings*, Dublin 2001, especially ch. 6, *Diarmait mac Cerbaill and the Consolidation of Uí Néill Power*, pp. 87-105, and T.M. CHARLES-EDWARDS, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000, in particular pp. 294-296, and references in both of these works.

[17] One of these texts is *Lebor Gabála Érenn*, mentioned above (n. 10). For an overview of other sources in which Fintan plays a role, see E. NIC CÁRTHAIGH, *Revenants and Antediluvian Lore in Medieval Irish Texts*, in *Transmission and transformation in the Middle Ages: texts and contexts*, ed. by K. Cawsey, J. Harris, Dublin 2007, pp. 40-64.

[18] For an introduction to early medieval Irish history and politics, see BYRNE, *Irish kings* cit.; CHARLES-EDWARDS, *Early Christian Ireland* cit., or D. Ó CORRÁIN, *Ireland before the Normans*, Dublin 1972.

Néill[19]. During Díarmait's royal assembly there, a dispute arises between the king and his nobles as to the extent of the lands of *Tara*, and Díarmait initially calls on a series of wise old men to help resolve the question. Each of these refers him to the next because they do not believe that they themselves have sufficient knowledge and authority to answer the question. Finally, Díarmait is referred to Fintan, who is duly summoned. His judgment emphasises the central importance, to all of Ireland of *Tara* and *Uisnech*, another pre-historic site, which was of significance to the Southern Uí Néill line known as the Clann Cholmáin[20]. Fintan makes this judgment on the basis of knowledge received from a mysterious figure, Trefuilngid Treochair, who, Fintan tells Díarmait and his nobles, appeared in Ireland on the day of Christ's Crucifixion during a royal assembly and with whom Fintan conversed. Although Trefuilngid's identity is never established with certainty, Fintan concludes that *ba haingel Dé héside, nó fa Día féisin*[21]. Following this judgment, Fintan dies of his great age. Structurally, *DSTT* can be divided into a frametale, consisting of Díarmait's royal assembly and his encounter with Fintan, and a subtale, consisting of Fintan's encounter with Trefuilngid.

FÁSTINI AIRT MEIC CUIND *(«THE PROPHECY OF ART MAC CUIND»)*

This tale (hereafter, *FA*), which has received very little attention, consists of a short prose section and a thirty-nine stanza poem. The prose tells the story of how the legendary pre-Christian king of *Tara*, Art mac Cuind, who occurs also in other tales[22] and who is dated by medieval Irish annalists to the second or third century[23], experiences an angelic vision while out hunting. As a result of the vision, Art believes in the Christian God and he attains knowledge of future events, including his own death in battle on the following day. His vision and this knowledge prompt him to recite a long prophetic poem, in which he foretells the foundation of a church, *Treóit*, in the place in which he has experienced the vision as well as foretelling his burial at the same location. *Treóit* was a historical foundation at what is now Trevet, in Co. Meath, and the church appears in the Irish annals. These entries suggest links with local political powers and perhaps involvement, at times, with kings of *Tara*. *FA* itself probably dates to the tenth or eleventh centuries and is likely to have been composed at the church of *Treóit*[24].

[19] On *Tara*'s connections with kingship, see D.A. BINCHY, *The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara*, in «Ériu», 18 (1958), pp. 113-138.

[20] See, for example, BYRNE, *Irish kings* cit., p. 87.

[21] «He was an angel of God, or he was God Himself»; *DSTT*, ed. and trans. R.I. Best, *The Settling of the Manor of Tara*, in «Ériu», 4 (1910), pp. 121-172: 152-153.

[22] The most notable of these is the ninth-century tale *Cath Maige Mucrama* («The battle of Mag Mucraime»): *Cath Maige Mucrama: The Battle of Mag Mucrama*, ed. and trans. M. O Daly, Irish Texts Society 50, Dublin 1975.

[23] See, for example, the *Annals of Tigernach* (W. STOKES, *The Annals of Tigernach*, in «RCel», 16 [1895], pp. 374-419; 17 [1896], pp. 6-33, pp. 119-263, pp. 337-420; 18 [1897], pp. 9-59, pp. 150-197, pp. 267-303); reprinted as *The Annals of Tigernach*, 2 vols. (Felinfach, 1993); for Art's death, see «RCel», 17, pp. 11-12 (vol. I, pp. 55-56 of the reprint).

[24] These conclusions are the result of my work on the text in the course of preparing an edition and analysis of it, which I am in the process of completing. My conclusions on the text's date are based mainly on linguistic evidence.

SENCHAS NA RELEC *(«THE HISTORY OF BURIAL PLACES»)*

This text (hereafter abbreviated *SnR*), which survives in two manuscripts[25], focuses on the burial sites of pre-Christian royal figures, and most of it is concerned with the site of *Brug na Bóinne*. Although this site, which includes modern-day Newgrange (Co. Meath), is pre-historic, it plays a role in medieval Irish literature. In medieval texts, it is treated as an ancient burial ground and as the dwelling place of certain mythological characters from the Irish otherworld, as the poem *Án sin a maig mic ind Óc* («Bright it is here, O plain of Mac Ind Oc!»[26]), cited also in *SnR*, shows. *SnR* opens with a description of the reign of Cormac, who is the son of Art, the protagonist of *FA*. This passage explains how Cormac came to believe in God and that it is for this reason that he did not wish to be buried at *Brug na Bóinne*[27]. The text has received little in-depth attention and has not, to my knowledge, been subject to detailed linguistic analysis, but it appears to date to the Middle Irish period (c. 900-c. 1200).

AIDED CHONCHOBAIR *(«THE DEATH OF CONCHOBAR»)*

This tale concerns the death of the legendary king, Conchobar, who is one of the main characters of a number of tales concerned with the Ulaid, a group in the north of Ireland who had, by the early medieval period, lost much of their power to the Uí Néill[28]. *Aided Chonchobair* (hereafter *AC*) exists in several quite different versions of differing dates[29]. In all of these versions, Conchobar comes to believe in Christ and God, and the consequence of this is his death as he feels such great anger at Christ's Crucifixion that an earlier injury to his head bursts open. The various versions of the tale differ considerably both in style and focus as well as in the details of how Conchobar came to hear of Christ. For the purposes of this article, I will focus on only one of the versions, namely that preserved in the twelfth-century manuscript known as the Book of Leinster. This version provides us with the story of how Conchobar receives his head injury, before the narrative moves on to a point seven years later to recount how Conchobar and his druid experience an earthquake which is interpreted as a sign of the Crucifixion. On hearing about Christ, Conchobar is moved to recite a poem expressing his desire to help Christ. The Book of Leinster version and the closely related

[25] *Lebor na hUidre* («The Book of the Dun Cow», Dublin, Royal Irish Academy 1229 [23 E 25]), from the late eleventh or early twelfth century, and Trinity College Dublin MS 1336 [H.3.17], from the fifteenth century. All quotations from *SnR* are taken from the diplomatic edition of *Lebor na hUidre* by Bergin and Best, cit. (hereafter *LU*).

[26] *The Metrical Dindsenchas*, ed. and trans. E. Gwynn, 5 vols., Royal Irish Academy Todd lecture series 8-12, Dublin 1903-1935, vol. 2, pp. 10-17.

[27] *Ro ráidseom immorro fria muintir cena adnacul isin Brug daig ní hinund Día ro adairseom 7 cech oen ro adnacht isin Bruig (SnR,* ll. 4059-60); «But he said to his household that he should not be buried in the Brug, as he did not worship the same god as everyone who was buried in the Brug».

[28] See BYRNE, *Irish kings* cit., in particular chapter 7, *Ulster Kings* (pp. 106-129).

[29] The tale is edited and translated in K. MEYER, *The death-tales of the Ulster heroes*, Dublin 1906, who established the division into five different versions (A-D) commonly used. A discussion of the relationship of these versions to one another, including the consideration of manuscripts not available to Meyer, is found in H. IMHOFF, *The Different Versions of* Aided Chonchobair, in «Ériu», 62 (2012), pp. 43-99. A new edition has been recently completed by Chantal Kobel (Trinity College Dublin) as a PhD thesis entitled *A critical edition of Aided Chonchobair 'The violent death of Conchobar'; with translation, textual notes and bibliography*.

text in the fifteenth- or sixteenth-century Royal Irish Academy MS 1234 (C i 2) are the only manuscript versions of the tale in which Conchobar's death is not explicitly mentioned at the end of the tale. However, the text is headed *Aided Chonchobair* in the Book of Leinster, and it is clear that Conchobar was believed to have died in these versions, too[30].

MEANS OF CONVERSION

A significant element in the conversion of the four main characters of these tales is some form of revelation. In *FA*, it takes the form of an angelic vision, whereas in *SnR*, it is the observation of creation that leads to Cormac's faith in the creator. Similarly, it is the observation and correct interpretation of the signs of the Crucifixion that are relevant in the version of *AC* considered here. *DSTT*, too, reflects this importance of the Crucifixion, while also retaining the element of divine revelation: it is on the day of the Crucifixion that Fintan encounters Trefuilngid Treochair.

If we turn first to *FA* and *SnR*, we can find clear biblical and patristic models and statements that lend authority to this mode of conversion. Unfortunately, our knowledge of the theological writings known in early medieval Ireland is limited[31], but given the significant influence of Augustine in medieval Europe overall, a statement found in his writings can serve as an example of the kind of ideas to which medieval Irish authors may have had access[32]: *ab exordio generis humani quicumque in eum crediderunt eumque utcumque intellexerunt et secundum eius praecepta pie iusteque uixerunt, quando libet et ubi libet fuerint, per eum procul dubio salui facti sunt.* [...] *ab initio generis humani alias occultius alias euidentius, sicut congruere temporibus diuinitus uisum est, nec prophetari destitit nec, qui in eum crederent, defuerunt ab Adam usque ad Moysen et in ipso populo Israhel, quae speciali quodam mysterio gens prophetica fuit, et in aliis gentibus, antequam uenisset in carne. cum enim nonnulli commemorantur in sanctis Hebraicis libris iam ex tempore Abrahae nec de stirpe carnis eius nec ex populo Israhel nec aduenticia societate in populo Israhel, qui tamen huius sacramenti participes fuerunt, cur non credamus etiam in ceteris hac*

[30] In IMHOFF, *The Different Versions* cit., I provide arguments that the lack of explicit reference to Conchobar's death is in keeping with this version's thematic focus.

[31] For manuscripts from Ireland or connected to Ireland, see J.F. KENNEY, *The sources for the early history of Ireland: an introduction and guide*, Vol. 1: *Ecclesiastical*, New York 1929. The methods used by Bischoff to identify Irish biblical commentaries (B. BISCHOFF, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, in «SE», 6 [1954], pp. 189-218) have come under criticism (see, e.g., C. STANCLIFFE, *Early "Irish" Biblical Exegesis*, in «StudPatr», 12 [1975], pp. 361-370).

[32] Views concerning the possibilities for pre-Christians were, of course, not uniform. Discussions of different patristic and medieval authors with regard to this question are found, for example, in F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church? Tracing the history of the Catholic response*, New York 1992, C.L. VITTO, *The virtuous pagan in Middle English literature*, in «TAPhS», 79 (1989), pp. 1-100, and M.L. COLISH, *The Virtuous Pagan: Dante and the Christian Tradition*, in *The unbounded community: papers in Christian ecumenism in honor of Jaroslav Pelikan*, ed. by W. Caferro, D.G. Fisher, New York 1996, pp. 43-91; reprinted in her *The Fathers and beyond: Church Fathers between ancient and medieval thought*, Aldershot-Burlington, VT, 2008, no. XVII.

at que illac gentibus alias alios fuisse, quamuis eos commemoratos in eisdem autoritatibus non legamus?[33].

In the context of medieval Irish literature, two things in this passage are of particular importance. One is the focus on Old Testament prophets, and the other is the argument that people not connected to the people of Israel and not mentioned in Scripture may have found faith and salvation if it was God's will.

The possibility that the Irish, though not part of the people of Israel, may have found favour with God and received poetic inspiration is an idea found in texts other than those discussed here. A well-known example is found in the so-called *Pseudo-historical prologue* to the *Senchas Mór*, a collection of law texts. The prologue gives an account of how St Patrick encounters the pagan king Lóegaire and comes to an agreement concerning the Irish pre-Christian laws and their compatibility with Christianity. The text has been dated to the eighth or ninth century[34], and other versions of the story exist, suggesting that the idea was of wider appeal[35]. Pre-Christian Irish law and Christian law, the text claims, show overlap and can be harmonised: *Ar in Spirut Naem ro labrastar 7 doaircechain tria ginu na fer fíréon ceta-rabatar i n-inis Érenn amail donaircechain tria ginu inna prímfáide 7 inna n-uasalaithre i recht petarlaice; ar rosiacht recht aicnid már nád roacht recht litre*[36].

The reference to a law of nature in the *Pseudo-historical prologue* and related texts has been discussed by John Carey and Kim McCone[37], but regardless of the

[33] Augustine, *Epistula* 102, 12 and 15, in *S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae*, 5 vols., ed. A. Goldbacher, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, 34 (2 vols.), 44, 57, 58, Vienna 1895-1923, II, 554-557: «Therefore, from the beginning of the human race, all those who believed in Him and knew Him and lived a good and devout life according to His commands, whenever and wherever they lived, undoubtedly were saved by Him. [...] from the beginning of the human race, sometimes obscurely, sometimes openly, as it seemed to His providence to suit the times, He did not cease to prophesy, and before He appeared in the flesh there were not lacking men to believe in Him, from Adam to Moses, among the people of Israel, which by divine ordinance was the prophetic race, and among other peoples. In the sacred books of the Hebrews there is mention of many from the time of Abraham, who were not of his stock, nor of the people of Israel, nor were they joined by any chance alliance to the people of Israel, yet were partakers in His worship; so why should we not believe that sometimes there were other men, here and there among the races, who were worshippers of Him, although we do not find mention of them in the same sacred Books?» (trans. W. Parsons, *Saint Augustine: letters, Vol. 2 [83-130]*, The Fathers of the Church 18, New York 1953, pp. 155-159).

[34] See K. McCone, *Dubthach maccu Lugair and a Matter of Life and Death in the Pseudo-Historical Prologue to the* Senchas Már, in «Peritia», 5 (1986), pp. 1-35: 18-28, for a detailed discussion of the text's date and the conclusion that the text dates to the eighth century (view restated in *Pagan past* cit., p. 96). Carey, on the other hand, dates the text to the eighth or ninth century (*An Edition of the Pseudo-Historical Prologue to the* Senchas Már, in «Ériu», 45 [1994], p. 10), adding that 'a few [linguistic] features incline me to suspect that it was written in the second half of this period'.

[35] See T.M. Charles-Edwards, s. v. *Dubthach maccu Lugair*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, XVII: *Drysdale-Ekins*, edd. H.C.G. Matthew, B. Harrison, Oxford 2004, pp. 22-23, for a succinct overview.

[36] «For the Holy Spirit spoke and prophesied through the mouths of the righteous men who were first in the island of Ireland, as He prophesied through the mouths of the chief prophets and patriarchs in the law of the Old Testament; for the law of nature reached many things which the law of scripture did not reach», *Pseudo-historical prologue* 7, ed. and trans. Carey, *An Edition* cit., pp. 12 (text) and 18 (translation).

[37] J. Carey, *The Two Laws in Dubthach's Judgment*, in «CMCS», 19 (1990), pp. 1-18; McCone, *Dubthach maccu Lugair* cit., and *Pagan past* cit., especially pp. 92-102.

precise meanings of *recht aicnid* («law of nature») and *recht litre* («law of scripture»), the passage conveys a similar idea to the passage by Augustine quoted above. The idea that the Old Testament Fathers were justified by faith is, of course, found already in the New Testament. Paul provides an exposition of this idea as part of his arguments that it is not adherence to Jewish law that is the route to salvation[38]. However, the passage in Augustine, with its reference to individuals not referred to in Scripture, provides a better parallel to the ideas found in medieval Irish literature. The idea that pre-Christian Irish individuals could be equated with Old Testament prophets and patriarchs with regard to their faith by extension made it possible to present the pre-Christian period as a whole as analogous to the Old Testament period of Scripture. This is a significant theme in medieval Irish literature, which is also of relevance for the other texts discussed here[39].

The account of Art's conversion appears to be strongly influenced by these ideas, as the reference to the Holy Spirit and the gift of prophecy show: *A mbaí and īarom oc fēgad ar ind radairc for cech leth co faca timthirecht na n-aingel súas 7 anúas and. Do-beir di oíd aní-sin 7 ro línad ō rath in Spiruta Naím fó chētóir. 7 tic rath fāstini fair*[40]. Moreover, in the prose passage of *FA*, there are allusions to the story of Jacob at Bethel (Gen. 28) and these are continued in the poem. Taken together, these elements show an Old Testament theme in *FA*.

According to Paul, one way in which God revealed himself before the arrival of Christ is through his creation: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas ut sint inexcusabiles*[41]. As McCone has pointed out[42], it must surely be with this passage in mind that the way in which Cormac acquired his faith is described in *Senchas na relec*: *baí cretim in óenDé oc Cormac do réir rechta. ar ro ráidseom na aidérad clocha ná crunnu acht no adérad intí dosroni 7 ropo chomsid ar cul na uli dúla .i. in t-óenDia nertchomsid ro crutaig na dúli is dó no chreitfed*[43]. While this passage does not allude to the Old Testament, it does appear to be following the idea of the possibility of divine revelation in pre-Christian times that was seen in the *Pseudo-historical prologue* and the passage from Augustine above.

Following the description of Cormac's faith, *SnR* refers to other individuals who were thought to have believed in God before the coming of Christ: *Conid eseom in tres*

[38] See, for example, his arguments concerning Abraham in Rom. IV.11-25.

[39] This is discussed in detail in chapter 4 (*The law and the prophets*, pp. 84-106) of McCone, *Pagan past* cit.

[40] «When he was there then looking at the view all around, he saw angels going up and down there. He takes heed of that thing and he was immediately filled with the grace of the Holy Spirit. And the grace of prophecy comes upon him.» All text from *FA* is edited by me from the manuscript, *Lebor na hUidre*. The relevant passage in the diplomatic edition is *LU*, ll. 9824-9827.

[41] «Ever since the creation of the world his eternal power and divine nature, invisible though they are, have been understood and seen through the things he has made», Rom. I. 20. Text from the Bible is cited from *Biblia Sacra Vulgata*, edd. R. Gryson, R. Weber, Stuttgart 2007[5]; translations are taken from *The New Interpreter's Study Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*, ed. W.J. Harrelson, Nashville, TN 2003.

[42] McCone, *Pagan past* cit., p. 73.

[43] *SnR*, ll. 4045-4048; «Cormac believed in the one God, according to the law. For he said that he would not worship rocks and trees but that he would worship the one who had made them and who was the master of protection of all creatures, that is the one God, powerful master who created the creatures; it is in him that he would believe».

ro creti i nErind ría tíachtain Patraic .i. Conchobor mac Nessa díaro innis Altus dó cesad Crist. Morand mac Corpri Cind Chaitt indarna fer. Cormac in tres. 7 ane is doig co ndeochatár drem aile fora slicht imón cretim sin[44].

Morand, who is mentioned here, is said to have been a judge who acquired faith before the coming of Patrick, and he is also referred to in *AC*[45]; Altus also appears in different versions of *AC*. *AC* shares further features with *SnR*. Much like Cormac, it is the events in the world around them that alert Conchobar and his druid to the Crucifixion. When, on the day of the Crucifixion, an earthquake occurs, Conchobar asks his druid what this means: *Tānic and side crith mór forsna dūli 7 rochrithnaig nem 7 talam la mēt in gníma darónad and .i. Ísu Crīst mac Dé bí do chrochad cen chinaid. "Crāet so?" ar Conchobur fria drūid. "Cia olc mór dognīther isind lathiu-sa indiū?"*[46]. The earthquake appears also in Matt. XXVII.51, and as Conchobar is dated to the period of Christ's life by medieval Irish authors[47], this may well have seemed a plausible explanation to a medieval audience of how Conchobar could have become aware of the Crucifixion. What is significant, however, is the correct interpretation of the signs by Conchobar's druids. As the text of the Book of Leinster is faulty at this point[48], I give the text of the closely related manuscript Royal Irish Academy, C i 2: *'Is fir on,' or in draigh, 'is mar an gnim*[49] *Crist do crochad'*[50].

In this version of *Aided Chonchobair*, the effect of the Crucifixion, the shaking of the earth, could be seen as a revelation of sorts in that it highlights the significance of the event and of Christ's life. There is no indication in the text that Conchobar or his druid knew of Christ before. Thus, his faith is immediately due to the news of the Crucifixion, and his druid's correct interpretation of events may be understood as

[44] *SnR*, ll. 4041-4052; «And he was the third person in Ireland who believed before the coming of Patrick, that is [the others were] Conchobar mac Nessa, when Altus told him of Christ's passion, Morand mac Corpri Chind Chaitt was the second man. Cormac was the third. And it is likely that other people followed them concerning the faith».

[45] *Is andsin rochreiti Conchobar. Ocus issé sin indara fer rochreti do Dia i nHerinn ria tiachtain creitmi é .i. Morand in fer aile*'; «It was then that Conchobar believed. And he was one of the two men that had believed in God in Ireland before the coming of the Faith, Morann being the other man», ed. and trans. MEYER, *Death-tales* cit., pp. 8-9 and 11.

[46] «At that time a great trembling came over the elements, and the heavens and the earth shook with the enormity of the deed that was then done, even Jesus Christ, the Son of the living God, to be crucified without guilt. "What is this?" said Conchobar to his druid. "What great evil is being done on this day?"»; MEYER, *Death-tales* cit., p. 8 (text) and 9 (translation).

[47] This is indicated by references in the tales but also by annalistic evidence: in the *Annals of Tigernach* (Stokes, *The Annals*, in «RCel», 16, pp. 407-409; vol. I, pp. 37-39 in the reprint) and the *Annals of Inisfallen* (*The Annals of Inisfallen [MS. Rawlinson B. 503]*, ed. and trans. S. Mac Airt, Dublin 1951, p. 31), the deaths of Conchobar and Cú Chulainn are found among references to the life of Christ, although Conchobar's death precedes Christ's in these sources. On the dating of these entries, see J.V. KELLEHER, *The Táin and the Annals*, in «Ériu», 22 (1971), pp. 107-127; criticism of Kelleher's dating is found in D.N. DUMVILLE, *Ulster Heroes in the Early Irish Annals: A Caveat*, in «Éigse», 17 (1977-1999), pp. 47-54.

[48] See also IMHOFF, *The Different Versions* cit., p. 52.

[49] Ms: ginim. The manuscript reading is clearly a mistake here, likely arising due to the sequence of several minims in the word.

[50] Dublin, Royal Irish Academy, Ms 1234 (C i 2), fol. 8ra7-9. «'That is true,' said the druid, 'it is a momentous deed to crucify Christ.'»; the adjective *mór* means 'great', but it must have the sense of great in terms of consequence or similar here. I have hence translated it as 'momentous'; cf. Meyer's translation of *mór* as 'awful' in this context (*Death-tales*, p. 9).

divinely inspired. In any case, while the narrative clearly draws on the biblical account in Matthew to create what must have appeared to be a reasonable explanation of how Conchobar could hear of Christ, we do not find the Old Testament setting that we have in *SnR* and *FA*. While arguments can be made for a division of the Book of Leinster version of *AC* into a Christian, or, less specifically, "enlightened", section (news of the Crucifixion and Conchobar's reaction) and a "pre-enlightened" one (the story of Conchobar's injury)[51], the explicit reference to the Crucifixion very clearly precludes interpreting Conchobar as a divinely inspired Old Testament figure.

Turning to *DSTT*, we find that it combines different elements of the texts discussed so far. Parallels with and allusions to the Old Testament are an important element, but the Crucifixion also plays a pivotal role. There are strong parallels between Fintan and Moses and clear allusions to the giving of the law to Moses[52]. Fintan is very much an Old Testament character, a descendent of Noah and a survivor of the flood, as is stated in the prose and in the poetry of the tale. Divine revelation is also the way in which Fintan comes to believe. In his case, this does not come about by a vision but by the encounter with Trefuilngid. Trefuilngid, though he is never identified with certainty, is described in terms that are strongly reminiscent of other revelatory texts. Fintan tells Díarmait's assembly the following: *Láa n-and dúin isin dáil sin iarum co n-acamar in scálḟer mór cáin cumachtach chucaind aníar la fuinead ṅgréne. Donbert ingantas mór méd a delba. Comard fri fid máel a dá gúaland, ecnach nem 7 grían fo gabal ara ḟot 7 ara cháime. Fíal étrocht glainidi imme amal étach línda lígda. Dá máelasa imma chosaib 7 ní feas cía luib dia rabadar. Moṅg legta órbuidi fochas fair co clár a dá leas*[53]. Similarities can be drawn between this description and biblical descriptions, in particular in Revelation, as well as descriptions in other Irish texts[54].

Interestingly, unlike *FA* and *SnR*, *DSTT* combines the aspect of divine revelation with the knowledge of the Crucifixion. It is the events of the Crucifixion that are so momentous that they disturb the normal progress of the sun. When asked where he is from, Trefuilngid gives the following answer and explains why he has come to Ireland: *Dodechaid-sa ém, arse, ó fuined 7 tégim do thurgbáill, 7 isé m'ainm Tréḟuilngid Tré-eochair. Cid diatá duit-seo int ainm hí sein, arsiat? Ni ansa, arse. Dáig is mé immofoilnge turcbáil ṅgréine 7 a fuiniud. Ocus cid dodtuc dond fuiniud*

[51] See IMHOFF, *The Different Versions* cit., pp. 91-95.

[52] The strongest indication of this is the stone tablets Trefuilngid is carrying when he meets Fintan (*DSTT*, p. 138). I have examined further parallels in my unpublished PhD thesis, *Pre-Christian Characters in Medieval Irish Literature: An Examination of* Fástini Airt meic Cuind, De Suidigud Tellaig Temra, Aided Chonchobair *and* Aided Echach maic Maireda, Cambridge 2010, pp. 99-103.

[53] «On a day then in that assembly we beheld a great hero, fair and mighty, approaching us from the west at sunset. We wondered greatly at the magnitude of his form. As high as a wood was the top of his shoulders, the sky and the sun visible between his legs, by reason of his size and his comeliness. A shining crystal veil about him like until raiment of precious linen. Sandals upon his feet, and it is not known of what material they were. Golden-yellow hair upon him falling in curls to the level of his thighs»; *DSTT*, pp. 138-139.

[54] See, for example, descriptions in the Book of Daniel (Dan. VII.13, VII.9, X.6), in Rev. I.12-17 and Rev. X.1-3 as well as the account of Christ's transfiguration in Matt. XVII.1-8. An example of an Irish text with similar descriptions is *Fís Adomnáin* (see the crystal veil, fortress and screen associated with heaven; for example, *LU*, ll. 1984, 2036-2040 and 2050).

mas oc turcbáil bí? Ní ansa, arse. Fer imrinodair .i. rocrochad le hIúdaidib indiu, rochechaing iarum tairsiu taréis in gníma, 7 ní rothaitne friu, et ised domfucsa co fuiniud dia ḟis cid robái grían, conid andsin rofoillsiged dam, 7 ó rofetar cindus tíri dar-si fuiniud co rochtus iarum inis nGlúairi iar nIrrus Domnand 7 ní fúair tír ó sein síar, ar isedh sin tairrsech darsa fuineann grían amail isé tarsech darsa turcbháill pardhus Ádhaim[55].

As in *AC*, the Crucifixion is such a pivotal event that it affects the entire universe. The disappearance of the sun is likely to derive from the accounts in the synoptic gospels, which state that it was dark until the hour of Christ's death (Matt. XXVII.45, Mark XV.33, Luke XXIII. 44-5)[56].

Similarly to *AC*, Trefuilngid's explanation also dates Fintan's experience to the very beginning of the Christian era, thus precluding an interpretation of him as similar to the Old Testament prophets in terms of his faith. However, unlike Conchobar, Fintan's character in *DSTT* shows a mix of Old Testament aspects and New Testament faith. Thus, while Fintan is likened to Moses, his faith is more complete than that of Art and Cormac as he is aware of the events of the Crucifixion. Moreover, unlike all three characters discussed above, he survives into the Christian period of Irish history. Fintan's life reflects the fulfilment of the Old Testament promise on the level of his own personal faith but also on a broader level: on the one hand, his encounter with Trefuilngid is modelled on the giving of the law to Moses, but on the other hand, the same knowledge plays a significant role in Díarmait's Christian Ireland and finds practical implementation; furthermore, through his long life, Fintan experiences Ireland's transition from pre-Christian to Christian times. The typological structure of promise and fulfilment is reflected in the frametale–subtale structure of the text, in which Fintan receives Trefuilngid's knowledge in the context of a royal assembly in pre-Christian Ireland and implements this knowledge at Díarmait's royal assembly in Christian Ireland[57]. Although Fintan's conversion is never explicitly recounted, his faith in God is evident and his specifically Christian faith is reflected in the fact that he receives communion before death: *Roforbastair tra Fintan a beathaid 7 sáegul fon indus sin, 7 dofarraid aithrighi 7 rochaith comaind 7 sacarbaigg do láim epscuip Erc meic Ochomoin meic Fidhaich, 7 dodechaid spirat Pátraic 7 Brigde co rabatar a fíadnaisi a éitsechta*[58]. These statements are followed

[55] «'I have come indeed', said he, 'from the setting of the sun, and I am going unto the rising, and my name is Trefuilngid Tre-eochair.' 'Why has that name been given to thee?' said they. 'Easy to say,' said he. 'Because it is I who cause the rising of the sun and its setting.' 'And what has brought thee to the setting, if it is at the rising thou dost be?' 'Easy to say,' said he. 'A man who has been tortured – that is, who has been crucified by the Jews to-day; for it stepped past them after that deed, and has not shone upon them, and that is what has brought me to the setting to find out what ailed the sun; and then it was revealed to me, and when I knew the lands over which the sun set I came to Inis Gluairi off Irrus Domnan; and I found no land from that westwards, for that is the threshold over which the sun sets, just as the Paradise of Adam is the threshold over which it rises.'», *DSTT*, pp. 140-141.

[56] The eclipse is also mentioned in one of the other versions of *AC*, not discussed here (see MEYER, *Death-tales* cit., p. 16).

[57] See MCCONE'S remarks in *Pagan past* cit., pp. 76-77.

[58] «So Fintan ended his life and his age in this manner, and he came to repentance, and he partook of communion and sacrifice from the hand of bishop Erc son of Ochomon son of Fidach, and the spirits of Patrick and Brigit were present at his death», *DSTT*, pp. 160-161.

directly by references to Old Testament characters, with Fintan's death scene thus encapsulating the Old and New Testament elements in his characterisation: *Is indemin immorro cía baile in rohadhnocht, acht is dóig leo is ina chorp chollaigi rucad i nnach ndíamair ndíada amail rucad Ele 7 Enócc i pardus condafil ic ernaidi eiseiséirgi in sruthseanóir sáeghlach sin .i. Fintan mac Bóchra meic Eithieir meic Rúail meic Annida mic Caim meic Náe meic Laimiach*[59].

It is clear that a major theme in these conversion accounts is the paralleling of the events told and of the characters' attributes with the Old Testament. Moreover, the gospel narratives and theological ideas such as those reflected in Paul and in Augustine's statement cited above could serve, on the one hand, to lend credibility to the idea that, in pre-Christian Ireland, too, some people had believed in God and, on the other hand, to provide explanations of how this was possible. When comparing the four characters discussed, Art and Cormac fit the mould of the Old Testament prophet or illuminated pre-Christian best. Both have a faith which is strong but general, as they have are unaware of Christ and have thus not been able to come to a full understanding of their faith. Conchobar and Fintan, on the other hand, *are* aware of Christ. Interestingly, in both *FA* and *SnR*, the setting is entirely Irish; there are no references to external events or characters, despite the fact that relating events in Irish history to contemporaneous events in the wider world was of interest to medieval Irish learned individuals[60].

It may be that this lack of references to outside events is intended to strengthen the sense of a pre-Christian period similar to the Old Testament. Another point may, however, also be relevant. While patristic and medieval writings allowed for the salvation of certain pre-Christians, those who had lived before the arrival of Christ were distinguished from those who remained non-Christian after Christ's coming[61]. Art, Cormac and Conchobar were believed to have lived at the same time or after Christ; only Fintan was also alive before the birth of Christ. Against this background, it may be that the lack of references to outside events, and the Old Testament setting in *FA*, is an attempt to minimise the significance of the fact that both Art and Cormac had lived after the coming of Christ.

Functions and interests

While this contribution has so far considered the means by which the characters in these tales convert, the discussion will now turn to why their conversion was of

[59] «The place in which he was buried is uncertain, however. But some think that he was borne away in his mortal body to some divine secret place as Elijah and Enoch were borne into paradise, where they are awaiting the resurrection of that venerable long-lived Elder, Fintan son of Bóchra, son of Eithier, son of Rual, son of Annid, son of Ham, son of Noah, son of Lamech», *DSTT*, pp. 160-161. The statement that Fintan's burial place is unknown may be a further allusion to the figure of Moses, whose burial place is also said to be unknown (Deut. XXXIV.6).

[60] The dating of Conchobar to the lifetime of Christ has already been referred to (see n. 47, above). Another way in which Irish events were placed in this wider context was by referring to rulers outside Ireland. For example, the supposed eruption of two lakes in Ireland, Loch nEchach and Loch Rí, is dated to the reign of Emperor Nero in the *Annals of Inisfallen* (226, p. 33) and in a fragment of the *Annals of Tigernach*, 16, p. 413.

[61] See, for example, SULLIVAN, *Salvation* cit.

interest to medieval audiences. Given that all of the tales were composed at a considerably later date than the time at which Ireland became Christian, this is a pertinent question.

POLITICAL CONCERNS IN DE SUIDIGUD *AND* FÁSTINI AIRT

Both *DSTT* and *FA* ultimately appear to have political interests at their core. Though these are different – *FA* appears to have been composed in an attempt to strengthen the standing of a particular ecclesiastical institution, while *DSTT* presents a view of the political organisation of Ireland that reflects the interests of a particular dynasty – in both cases, an authoritative figure from the pre-Christian past who has had an intense religious experience and has found faith in God as a result is key to promoting these interests.

The prose of *DSTT* is interspersed with several poems recited by Fintan, and these are related to the frametale–subtale structure of the tale as they frame and link the two main events: Fintan's encounter with Trefuilngid and his encounter with Díarmait[62] The result is that Díarmait's assembly and Fintan's judgment there become the focal point of the narrative, with the purpose of Fintan's extraordinarily long life being the transmission of Trefuilngid's knowledge. Through this structure, Fintan's judgment at Díarmait's assembly is given added weight.

The judgment, as has been said above, concerns the extent of *Tara*'s lands. Fintan's conclusion is based on knowledge about the characteristics of the different parts of Ireland, imparted by Trefuilngid Treochair in a largely rhythmical, alliterative form in a long passage[63]. This passage is introduced with the question of how Ireland is divided, with the initial answer being *Íaruss fis. tuadus cath. airthis bláth. teissus séis. fortius flaith*[64]. There follows a list detailing the activities and characteristics of the different parts of the island, ending with a section on the area of Ireland that includes *Tara*.

This section concludes in the following way: *a forbflaithius for Érind uili eistib sin*[65]. It is on the basis of this that Fintan makes his judgment, namely that Trefuilngid's outline of Ireland's organisation is valid and, moreover, that *Tara* and *Uisnech* are set apart from the rest of island and central to Ireland: *Acus así breth ruc dóib: a bith amail dosairnicmair, ar Finddtan, ní thargom tara n-ordugud forfácaib Tréfuilngid Tre-eochair remum, ar ba haingel Dé héside, nó fa Día féisin*[66]. Fintan's judgment is underlined by the setting up of a pillar-stone in *Uisnech* and by Fintan's

[62] I have argued that the poems have a structuring function in *DSTT* (*Pre-Christian Characters* cit., pp. 49-59).

[63] This appears to be related to a text known as the *Interrogatio Cennfáelad*, appended to Best's edition of *DSTT* (BEST, *The Settling* cit., pp. 162-164). Due to a number of differences between this text and *DSTT*, it cannot have served as a source for the tale.

[64] «Knowledge in the west, battle in the north, prosperity in the east, music in the south, kingship in the centre», *DSTT*, pp. 146-147. However, Russell has suggested that *forthus flaith*, rendered «kingship in the centre» by Best, should be translated as «over it, kingship» (P. RUSSELL, *Notes on Words in Early Irish Glossaries*, in «ÉC», 31 [1995], pp. 195-204: 195-198).

[65] «The overlordship of all Ireland from these», *DSTT*, pp. 150-151.

[66] «And this is the judgment he gave to them, "let it be as we have found it," said Fintan, "we shall not go contrary to the arrangement which Trefuilngid Tre-eochair has left us, for he was an angel of God, or he was God Himself"», *DSTT*, pp. 152-153.

recital of a poem, which emphasises Ireland's division into five parts centred on *Uisnech*[67]. The text summarises Fintan's judgment as follows: *Roforgell tra andsin Fintan conid coir gabáil cóic cóicead hÉrend a Temraich 7 a hUissnech, 7 conid coir a ngabáil-seom as cech cóiced i n-Hérind*[68]. This message is of political relevance in a broad sense in that it contains a view of Ireland's political landscape that is determined by the aspirations of the Uí Néill dynasty. Moreover, while *DSTT* is not the only text to accord significance to the site of *Uisnech*, it is also important to note that Clann Cholmáin, the dynastic group who was associated with *Uisnech*, traced themselves to Díarmait[69]; thus the reference to *Uisnech*'s supremacy is appropriate in the context of *DSTT*.

It is also possible, although less certain, that the message of *Tara*'s and *Uisnech*'s pre-eminence in Ireland may be tied more specifically to the figure of Máel Sechnaill mac Domnaill (d. 1022), Uí Néill king and member of Clann Cholmáin. The kingship of *Tara* had, notionally, been associated with the kingship over all of Ireland for a long time. In the tenth century, however, the increasing power of Brían Bóruma (d. 1014), a member of the southern family Dál Cais, threatened the exclusive association of the kingship of *Tara* with rule over all of Ireland[70]. It has been argued that there was an increased interest in literature regarding *Tara*, which may be interpreted as attempts to strengthen Máel Sechnaill's position during this period[71]. In this context, the emphasis of *Tara* and *Uisnech*'s preeminent role in Ireland would make very good sense. However, caution must also be exercised. *DSTT* has not yet been subjected to detailed linguistic analysis and the date proposed so far is fairly rough. Furthermore, the competition between Máel Sechnaill and Brían must be seen in the context of other attempts by southern and northern kings to extend their authority[72].

Regardless of whether the text can be placed within this specific context, the tale makes the clear political statement that Ireland's centre of power lies in *Tara* and in *Uisnech*. It does so by utilising biblical allusions and references, but more importantly, Fintan's authority and that of his judgment derives from two factors. One is his great age; this is the aspect which is at the forefront at the beginning of the tale as it is the reason he is summoned. The second factor is the divine origin of his knowledge. Fintan himself, derives the legitimacy of his judgment from this by identifying Trefuilngid Treochair with God or one of his angels, as seen above. Nevertheless, the knowledge passed on by Trefuilngid is obviously not biblical. Instead, it is similar in nature to other branches of Irish learning, for example, the category of texts known as *dindsenchas,* which is concerned with knowledge about the

[67] *Cóic hurrunda Érind iter muir is tír* («The five divisions of Ireland, both sea and land»), *DSTT*, pp. 152-154.

[68] «So Fintan then testified that it was right to take the five provinces of Ireland from Tara and Usnech, and that it was right for them also to be taken from each province in Ireland», *DSTT*, pp. 154-155.

[69] See, e.g., BYRNE, *Irish kings* cit., p. 90.

[70] An overview of the ideas regarding kingship over all of Ireland is provided by BYRNE, *Irish Kings* cit., chapter 12 (*The High-Kingship of Ireland*, pp. 254-274).

[71] See E. BHREATHNACH, *Tara: A Select Bibliography*, Dublin 1995, pp. 14-15.

[72] See M. NÍ MHAONAIGH, *Brian Boru: Ireland's Greatest King?*, Stroud 2007, pp. 19-21, for an overview. See CHARLES-EDWARDS, *Early Christian Ireland* cit., pp. 469-521, on the importance of *Tara* and on kings of *Tara* who were not members of Uí Néill.

history and names of places[73]. Thus, in *DSTT*, knowledge that is essentially traditional learning is given a divine origin. In this way, even the knowledge given by Trefuilngid to Fintan and preserved by him reflects the same idea as the statements made in the *Pseudo-historical prologue*, namely that in pre-Christian Ireland, the Holy Spirit spoke through righteous men. Thus, the theme of conversion in this tale provides a context within which non-biblical learning could be accommodated within the Christian world of early medieval redactors. In more practical terms, *DSTT* legitimises traditional learning in this way in order to lend its claims regarding the superiority of *Tara* and *Uisnech* greater weight. As McCone puts it «The basic message is, surely, that Irish *senchus* [historical learning] is rooted in God's word, vouchsafed to the pre-Patrician Irish as to the pre-covenant patriarchs of Israel, and is, moreover, firmly under the Church's control»[74].

Turning to the second text, *FA*,we are again dealing with a tale in which certain concerns regarding political status and affiliation appear to play a role within the context of conversion. The focus of the text is the church of *Treóit* and Art's burial there. Evidence from other texts suggests that the association between Art and *Treóit* may predate *FA*[75]. However, it is only in this text that the connection receives so much attention. Moreover, it is combined with threats to an unnamed descendent of Art's if he dares to harm the church of *Treóit* as certain stanzas of the poem show:

19. *Mairc ócán dom síl/ asa holc don-rúa!/ Dīgēltar co prapp./ Mairg a mac's a úa!*

20. *Mairg ríg co bráth brecht/ gébas eill mo naím./ Do Themraig in trír,/at-chíd nibá caín*[76].

It is likely that the text was written at *Treóit* and it may have been composed at a time when the church's importance was decreasing[77]. The annalistic record for *Treóit* makes it clear that it was associated with a local royal family, the Uí Chernaig of Lagore[78]. *FA* appears to reference this connection by referring to the shore of a lake:

39. *Lecht meic Cuind at-chíd/ co tuind dar a thaíb/ for brú in locha láin./ Ní scél crotha caín*[79].

Although vague, this reference can only be to Loch Gabor, the only lake in the vicinity of *Treóit*. It is on an island in this lake that the Uí Chernaig had their primary residence, known as *Lagore Crannog*[80]. However, this connection between the church and the local kings seems to have weakened in the early eleventh century, with

[73] *Dindsenchas*, meaning, literally, 'lore of important places', exists both in verse and in prose. The verse form is more easily accessible and has been edited by Gwynn, *Metrical dindsenchas* cit.

[74] McCone, *Pagan past* cit., p. 77.

[75] See H. Imhoff, *The Tradition of Art mac Cuind's Burial at Treóit (Trevet, Co. Meath)*, in «Ríocht na Midhe. Records of Meath Archaeological and Historical Society», 24 (2013), pp. 73-114, especially pp. 75-89.

[76] Cf. *LU*, ll. 9907-9914; 19. «Woe to a youth of my seed whose evil may come to us! He will be punished quickly. Woe to his son and his grandson!» 20. «Woe to the king until [the] splendid Judgment who will take advantage of my saint! To [i.e. for] Tara of the three, you see, it will not be good [i.e. pleasant]».

[77] Imhoff, *The Tradition* cit., pp. 99 and 102-103.

[78] Ivi, *The Tradition* cit., pp. 96-97.

[79] Cf. *LU*, ll. 9987-9990; 39. «[It is] the grave of Mac Cuind you see, with a wave upon its side upon the edge of the full lake. It is not a story of fair form [i.e. it is not a pleasant account].».

[80] Detailed information on *Lagore Crannog* can be found in H. Hencken, *Lagore Crannog: An Irish Royal Residence of the 7th to 10th Centuries*, in «PRIA», 53C (1950), pp. 1-248.

indications that the family's focus moved to the nearby church at Dunshaughlin[81]. It is possible that the composition of *FA* should be seen within this context, reading it as an appeal for continued royal patronage by the Uí Chernaig.

If this is the case, Art's conversion has a similar function to Fintan's portrayal in *DSTT*: a pre-Christian ancestor figure is given double legitimacy. In the genealogies constructed by medieval Irish learned men, Art's position makes him the ancestor of the main dynasties in the northern and western parts of Ireland. His position as king of *Tara* would make him a royal figure to aspire to; more importantly in the context of *FA*, he also served as a distinguished ancestor to a number of royal families, including the Uí Chernaig. Ancestry, including pre-Christian ancestry, was of great importance to early medieval Irish ruling families, as the collections of genealogies, for example, in the twelfth-century Book of Leinster, show[82]. As an ancestor figure to the Uí Chernaig, as well as others, Art's threat to his unnamed descendent carries additional weight as it may have been understood as a reference to contemporary individuals by a medieval audience. Through the theme of conversion, *FA* adds a religious component to the political legitimacy gained through descent. Conversion leads to Art's strong statements of support for the future church of *Treóit*, and his warning suggests that his descendents who reject or harm *Treóit* will no longer be able to rule. Thus, Art not only presents a model of piety, but his conversion and subsequent prophecy show the close links between secular and ecclesiastical power.

SENCHAS NA RELEC *AND* AIDED CHONCHOBAIR

In *SnR*, Cormac's conversion is associated with the pre-Christian conversion of others: Conchobar, Morand, and potentially an unknown number of other Irish men and women. This group (Cormac, Conchobar and Morand) appears also elsewhere, as we have seen, and it seems to have been the consensus, at least in parts of the Irish literary community of the time, that these people had found faith in God. This is part of a wider theme, as the texts discussed here show, which may simply be due to an underlying desire to think of one's ancestors as having been saved; however, it is also likely that a society in which learning, including legal knowledge, drew heavily on material considered to date to the pre-Christian past, would be particularly inclined to develop strategies by which the authority that this learning had could be justified and even increased. The Christianisation of important Irish pre-Christians may have been of wider political and dynastic importance; it appears to have become an accepted practice and part of how Irish learned groups and members of ruling families viewed themselves.

Much like *SnR*, *AC* does not appear to have a specific historical context within which it can be viewed. Instead, the Book of Leinster version of the tale indicates that this theme had a wider application than exclusively within the political or dynastic sphere. In particular, it appears to invite the audience to reflect on the significance of the Crucifixion. As outlined above, it is possible to divide this version of *AC* into an enlightened, Christian part and, before it, a part in which correct

[81] E. BHREATHNACH, *Authority and Supremacy in Tara and its Hinterland c. 950-1200*, in *Discovery Programme Reports*, 5, Dublin 1999, pp. 1-23: 4.

[82] *Corpus genealogiarum Hiberniae,* ed. M.A. O'Brien, Dublin 1962.

Christian behaviour is not observed. Central to this understanding is the poem which Conchobar recites and which appears also in other versions of the story. It has been analysed in different ways[83], but it appears in this version to reflect Conchobar's progression from anger and pride when he first hears about the Crucifixion to an acceptance and greater understanding of the event[84]. The underlying story of Conchobar's belief in Christ and resulting death may have been in existence as early as the eighth century as it appears in a saint's life, the *Vita S. Albei*, which may date to this period[85]. However, the story's reworking in significantly different versions indicates that the story could be interpreted differently and adapted to different contexts. The version in the Book of Leinster presents what one might term a spiritual, contemplative take on the theme of conversion, using it as an example of how to respond correctly to the Crucifixion. The appeal that *AC* held for this approach may lie in the directness of Conchobar's experience and in the internal progression that he, and the narrative of the tale as a whole, makes from spiritual ignorance to an understanding of the Christian faith.

SnR and *AC* cannot be tied to specific contexts, but they show the acceptance of the idea of pre-Christian conversion. One of the problems in trying to understand how this view may have developed is the lack of sources from the earliest period of literacy in Ireland. However, texts such as *Echtra Chonlai* and an episode from the seventh-century work on St. Patrick by Tirechán, in which a dead man is raised by St. Patrick and then baptised, show that the idea of pre-Christian conversion (and salvation) was already present in some of the earliest texts that survive[86]. That this idea was not unique to Ireland is indicated by an episode in the Whitby Life of Gregory the Great, which has been compared to the episode in Tirechán and to *Síaburcharpat Con Culaind*[87].

CONCLUSIONS

With this discussion, I hope to have shown both the elements common to Irish narratives of pre-Christian conversion as well as their differences. The former lie in the mechanisms of conversion; these appear to have been compatible with statements in the Bible and in patristic thought, the example given here being taken

[83] See J. CORTHALS, *The* retoiric *in* Aided Chonchobuir, in «Ériu», 40 (1989), pp. 41-59; T.O. CLANCY, *Lethal Weapon/Means of Grace: Mess-Gegra's Brain in* The Death of Conchobar, in «Æstel», 4 (1996), pp. 87-115; and CRONAN, *Beowulf* cit., pp. 151-153.

[84] For arguments to this effect, see IMHOFF, *The Different Versions* cit., pp. 83-95.

[85] See ivi, pp. 73-74.

[86] The passage is found in *The Patrician texts in the Book of Armagh*, ed. and trans. L. Bieler, with a contribution by F. Kelly, Scriptores Latini Hiberniae 10, Dublin 1979, pp. 154-155. For a reading of this episode, see NAGY, *Conversing* cit., pp. 131-134.

[87] See J. SZÖVÉRFFY, *Heroic Tales, Medieval Legends and an Irish Story*, in «ZCPh», 25 (1955), pp. 183-209; IDEM, *Síaburcharpat Conculainn, the Cadoc-Legend, and the Finding of the Táin*, in «Bulletin of the Board of Celtic Studies», 17 (1957), pp. 69-77; IDEM, *Die Trajan-Legende und die irische Überlieferung*, in his *Irisches Erzählgut im Abendland: Studien zur vergleichenden Volkskunde und Mittelalterforschung*, Berlin 1957, pp. 48-86. A connection between the texts has been disputed by J. CARNEY, *Raising the Dead*, in his *The Problem of Saint Patrick*, Dublin 1973, pp. 138-152, and L. BIELER, *Ancient Hagiography and the Lives of St. Patrick*, in *Forma Futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, ed. by T. Alimonti, Turin 1975, pp. 650-655.

from Augustine's writings. The differences between the tales are illustrated by the different concerns expressed in them and provide indications of why such narratives were still of interest centuries after Ireland's Christianisation. While we cannot, ultimately, establish why medieval Irish authors began to Christianise their pre-Christian ancestors, their efforts resulted in a scheme that became accepted and could be applied with some versatility, as the tales here show.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

Tu sanctus, amicus Dei, uerus Israhelita: entre la violencia y la burla. Los obispos misioneros en la Europa Central medieval y el impacto de la misión

ANDREA VANINA NEYRA
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de San Martín
avaninaneyra@yahoo.com.ar

ABSTRACT
The Christianisation of Europe was a long-term process which was developed by means of different strategies. One of these was missionary activity. In Bohemia, the Christianisation is contemporary of the formation of the *regnum*, as in other parts of Central Europe such as Poland and Hungary. Among others, missionary bishops (or bishops and missionaries) spread the Word, the Christian faith and worked in order to incorporate the people of Bohemia into Christianity. Nonetheless, its impact was uneven during the beginning of the process, when the flock reacted reluctantly. The wide range of reactions revealed include manifestations from violence to mockery. The focus here is set on the last one.

KEYWORDS
Missionaries/Bishops/Mockery

INTRODUCCIÓN

La cristianización de Europa fue un proceso extendido en el tiempo que se desarrolló a partir de diversas estrategias. Una de ellas fue la actividad de obispos y/o misioneros[1], quienes, entre otros agentes de la religión cristiana, llevaron la palabra e incorporaron a la población de Bohemia a la fe de Cristo. Allí, la cristianización es simultánea a la formación del *regnum* hacia fines del siglo X y comienzos del siglo XI, en concordancia con los procesos que acontecen en las tierras polacas y húngaras. Sin embargo, aquella impactó de manera desigual ante la renuencia de un rebaño reacio a la prédica y a los intentos de implantación institucional. El objetivo de la presente indagación es evaluar las reacciones frente a este proceso que se manifestaron en un amplio arco cuyo despliegue contiene respuestas que transitan desde la burla hasta la violencia[2]. El énfasis recaerá en la primera conforme al modo en que se revela en una fuente que ha sido pesquisada con asiduidad: la *Vida de san Adalberto* de Iohannes Canaparius[3]. Las respuestas a la evangelización dependieron de ciertas condiciones y

[1] Mientras que algunas figuras que colaboraron en la conversión de las poblaciones asentadas en Europa Central llevaron el título de obispo-misionero (como Bruno de Querfurt), otros – que no dispusieron del mismo – desarrollaron ambas actividades de modo contemporáneo o sucesivo. Efectivamente, Adalberto de Praga fue obispo de dicha sede, donde tuvo la responsabilidad de velar por el cumplimiento de la ortodoxia y convertir a quienes se hallaban bajo su jurisdicción episcopal. Sin embargo, decidió luego dedicarse exclusivamente a la misión. En el próximo apartado se reseñará brevemente la historia de su carrera eclesiástica.

[2] La burla, sin un anclaje social particular y presente en las circunstancias más diversas, desafía al análisis histórico, mas ha sido abordada desde diversas dimensiones en *La dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, cur. É. Crouzet-Pavan, J. Verger, París 2007.

[3] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti martiris Christi*, in *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, cur. G. Klaniczay, trad. C. Gaşpar, M. Miladinov, Budapest-New York, 2012, pp. 95-182. Consultar un breve resumen de las discusiones en torno a la autoría de la

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 335-351 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

circunstancias, que no solo se relacionan con las particularidades (político-sociales, religiosas, culturales) de la región en cuestión, sino también con la actividad misionera. De este modo, resulta significativo atender a la caracterización y autoidentificación del personaje en cuestión[4]: ¿se trata prioritariamente de un obispo que debe velar por el funcionamiento de su diócesis y el respeto de la ley canónica? ¿O se trata de fundamentalmente de un misionero que pondera la labor evangelizadora en el territorio, la interacción diaria directa con las poblaciones que se pretende convertir? ¿O, en cambio, se destaca la faceta monacal que imprimió su sello en algunos períodos de su vida? ¿En qué medida las fuentes dan cuenta de ello? ¿En qué grado la identidad de Adalberto está marcada por los intereses del autor de la *Vita*?[5] ¿Qué rol juegan los poderes políticos en dichas acciones y decisiones? ¿Cómo y cuánto dependen las reacciones del éxito o fracaso de los compromisos misioneros e institucionales?

Por último, las reacciones expuestas en las fuentes cumplen otra función que excede la narración de las aventuras de un obispo misionero concreto o de los obstáculos encontrados por la religión cristiana. Se trata de destacar – en ocasiones en base a *topoi* literarios – la figura central del relato. Nos preguntamos consecuentemente hasta qué punto nos encontramos, o bien frente a ficciones que cumplen la función de ensalzar al personaje en cuestión, o bien frente a sucesos que tuvieron lugar en el marco de un enfrentamiento entre realidades socio-políticas, culturales y religiosas heterogéneas.

De esta manera, aparecen interrelacionados los objetivos propuestos aquí: el análisis de las respuestas frente al lugar ocupado en la jerarquía eclesiástica por los obispos y/o misioneros, vinculado con los métodos o estrategias utilizados para la propagación de la religión.

EST LOCUS IN PARTIBUS GERMANIE: *BOHEMIA EN TIEMPOS DE SAN ADALBERTO*

La evangelización ocupó un lugar destacado en la religión cristiana desde sus comienzos[6] y durante el largo proceso de cristianización de Europa, que se dispuso a través de una amplia gama de estrategias, incluyendo la misión, la implantación institucional con el establecimiento de obispados[7] y la profundización de la

obra en: C. ALBARELLO, *Giovanni Canapario (Campanario)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 55, Roma 2001, p. 742.

[4] Z. ŚWIECHOWSKI, *Adalbert von Prag – Bishof, Mönch, Missionar und Märtyrer an der Jahrhundertwende*, in *Adalbert von Prag – Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas*, cur. H.H. Henrix, Baden-Baden 1997, p. 49, no encuentra una respuesta al interrogante «In dem reichhaltigen Schrifttum findet man freilich keine Antwort auf die Frage, wer Adalbert eigentlich war, welche Eigenschaften seiner Persönlichkeit den spektakulären postmortalen Aufstieg ermöglichten. Bischof, Mönch, Missionar, Märtyrer, heiliger Patron des größten westslawischen Staates in einer Person».

[5] El artículo de C. GAŞPAR, *(Re)claiming Adalbert. Patristic Quotations and Their Function in Canaparius'* Vita S. Adalberti, in *Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*, cur. O. Gecser, J. Laszlovszky, B. Nagy, M. Sebök, K. Szende, Budapest 2011, pp. 31-39, es uno de los aportes más recientes en esta línea.

[6] Ian Wood comienza el primer capítulo de su libro sobre la vida misionera con referencias al Evangelio de san Mateo y los Hechos de los Apóstoles que demuestran que «Christianity was to be a missionary religion», I. WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Essex 2001, p. 3.

[7] En Europa centro-oriental, la provincia eclesiástica de Magdeburg no tenía fronteras orientales definidas dado que fue creada como arzobispado de misión: aquí puede observarse la complementariedad de ambas estrategias. Puede consultarse: R. BARTLETT, *La formación de Europa. Conquista, colonización*

internalización de la ortodoxia cristiana entre los fieles nominales. La expansión de la Cristiandad latina[8] y la aceptación de la fe por las poblaciones de Europa central formó parte del proceso más general de europeización del que participó Bohemia[9]: «La expansión de la Plena Edad Media no fue simplemente una cuestión de ampliación de la cristiandad latina, sino de ampliación territorial de un cierto tipo de sociedad. Ésta tendía a describirse a sí misma como romana y cristiana, caracterizando en contraposición a las tierras celtas como ajenas a todo ello. Hacia el siglo XI, 'cristiandad latina' era un comodín que designaba no sólo un rito o una obediencia sino, fundamentalmente, una sociedad»[10].

Tales desarrollos fueron el resultado de múltiples contactos de diversa índole incluso dentro de un mismo territorio: abiertamente violentos (como la guerra y la conquista) o relativamente pacíficos (intercambios de tipo económico o cultural). Bohemia mantuvo relaciones inconstantes con el Imperio germano, dependientes de los intereses y decisiones de las élites reinantes. Sin embargo, y más allá de la posición individual de cada uno de los duques de Bohemia frente al cristianismo, la incorporación al mismo redundó en un afianzamiento de la dinastía Přemyslida[11].

La dinastía Přemyslida histórica se inicia con Bořivoj[12] y su hijo Spytihněv. Ambos son señalados como el primer líder cristiano de Bohemia, según las distintas

y cambio cultural, 950-1350, Valencia 2003, p. 24. Sobre la fundación y la historia temprana de Magdeburg, H. BEUMANN, *Theutonum nova metropolis. Studien zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg in ottonischer Zeit*, Köln-Weimar-Wien 2000.

[8] Los primeros intentos cristianizadores en Moravia y Bohemia estuvieron caracterizados por una competencia entre la cristiandad latina y la bizantina por imponerse, BARTLETT, *La formación de Europa* cit., pp. 24-25.

[9] «La europeización de Europa, en la medida en que constituyó una expansión de una cultura particular mediante conquistas e influencias, tuvo su núcleo central en una zona del continente, es decir, Francia, Alemania, el oeste del Elba y el norte de Italia, regiones que tenían una historia común como parte del Imperio franco de Carlomagno. La homogeneización cultural de Europa estuvo así, en parte, en función de la hegemonía militar franca […]», ivi, p. 353. El concepto de europeización, que atrapó la atención de muchos académicos contemporáneamente a los replanteos sobre la propia identidad surgidos de las posibilidades y dificultades del funcionamiento concreto de la Unión Europea, tiene su correlato en la promoción de Adalberto (entre otras figuras) como constructor de puentes entre Europa occidental y oriental: la presencia del santo en Europa central «[…] took a spectacular turn in the years around 1997, in various celebrations connected with the millenary of his death. In that context Adalbert was promoted, both in popular and in scholarly discourse, not so much as a national patron, but as a 'bridge builder between Eastern and Western Europe' or the 'patron saint of Central-Eastern Europe', a suitable saintly figure to preside over various processes of European integration», C. GAŞPAR, *Preface to Life of Saint Adalbert Bishop of Prague and Martyr*, in *Saints of the Christianization Age* cit., pp. 80-81. Un ejemplo es el volumen *Adalbert von Prag* cit.

[10] BARTLETT, *La formación de Europa* cit., p. 43.

[11] «La incorporación de la Europa oriental y septentrional al ámbito eclesiástico de la Iglesia latina implicó en ocasiones el uso de la violencia, pero muy raramente una conquista extranjera. Las dinastías eslavas occidentales, magiares y escandinavas que introdujeron el cristianismo en sus reinos, no sólo consiguieron sobrevivir sino que incluso reforzaron sus posiciones […] La cristiandad latina tuvo la capacidad de ampliarse hacia el este y hacia el norte en parte gracias a su prestigio cultural, que sedujo a los gobernantes de la Europa iletrada y no urbanizada», ivi, p. 27.

[12] Según algunas fuentes como la *Legenda Christiani*, Bořivoj fue convertido en 894 por Metodio, pese a que el santo bizantino había fallecido en 885. Posteriormente esta tradición fue aceptada y continuada por Cosmas de Praga en el siglo XII. Por ello: «In all probability this tradition is concerned to link the Christianisation of Bohemia with Slavonic rather than Bavarian influence – whatever the inaccuracy of the detail, there can be no doubt that Christianity entered Bohemia from more than one source». WOOD,

fuentes y tradiciones (bizantina o bávara) en torno a la conversión. Sin embargo, la adopción del cristianismo no fue inmediata ni total, ni siquiera dentro del propio linaje gobernante[13]. Las discusiones al respecto encuentran un punto álgido en uno de los sucesos más destacados de la historia checa del siglo X protagonizado por los hijos de Bratislao I y Dragomira, el futuro san Wenceslao y Boleslao I: el asesinato del primero en manos del segundo. Las interpretaciones, o bien destacan la ambición de poder por parte de Boleslao, o bien la incomodidad de la aristocracia y de un sector de la dinastía con respecto a las demostraciones piadosas de Wenceslao y su interés por llevar una vida acorde con la práctica diaria de la fe cristiana. Luego de la muerte de su padre Bratislao I, los hermanos quedaron al cuidado de su abuela Ludmila, que estuvo a cargo de la formación cristiana rechazada por la pagana Dragomira[14], quien instigó para asesinarla. Las fuentes (como la *Passio sancti Venceslavi martyris* de Gumpold de Mantua[15] y la *Legenda Christiani*[16]) también señalan los resquemores y rechazos generados por la inclinación a las acciones virtuosas de Wenceslao, quien deseaba convertirse en monje.

Boleslao y sus secuaces conspiraron para asesinarlo[17], dejando el camino libre para el ascenso del fratricida al poder y, al mismo tiempo, para el surgimiento del culto

The Missionary Life cit., p. 188. Recientemente, Petr Charvát ha sostenido la versión del bautismo de Bořivoj por Metodio: P. CHARVÁT, *The Emergence of the Bohemian State*, Leiden-Boston 2010, p. 137.

[13] Contrariamente, Petr Charvát sostiene que en el noveno siglo el cristianismo era una religión indiscutida entre las élites, ivi, p. 138. Por otra parte, en un artículo sobre la cristianización de la monarquía piasta, R. Michałowski adopta la perspectiva minimalista de Barbara Yorke: los indicadores cruciales de la cristianización se reducen a las prácticas y creencias del monarca y su familia, dejando de lado la adopción de la nueva fe por parte del pueblo, de modo que el proceso de cristianización se da por terminado en el momento en que el trono ya no es ocupado por paganos o apóstatas. R. MICHAŁOWSKI, *Christianisation of the Piast Monarchy in the 10th and 11th Centuries*, in «Acta Poloniae Historica», 101 (2010), pp. 5-35. En cambio, consideramos que debe ser tenida en cuenta la siguiente diferenciación: «No es lo mismo – como veremos de inmediato – los gestos religiosos de algunos príncipes y el establecimiento de una jerarquía eclesiástica que la transformación en profundidad de los hábitos y las creencias de las masas populares». E. MITRE FERNÁNDEZ, *La implantación del cristianismo en una Europa en transición (C. 380-C. 843)*, in *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, cur. J.I. de la Iglesia Duarte, Logroño 1997, p. 197.

[14] En la misma línea de lo mencionado en la n. 13, Charvát afirma que Dragomira era una princesa de la tribu de Havolané-Stodorané que formaba parte de los veleti-liutizos, uno de los agrupamientos más importantes de la actual Sajonia central y que probablemente profesaba la fe cristiana, CHARVÁT, *The Emergence* cit., p. 148.

[15] *Passio sancti Venceslavi martyris Gumpoldi, mantuani episcopi*, in *Saints of the Christianization Age* cit., pp. 27-76.

[16] *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius*, Prague 2012.

[17] Nuevamente, Petr Charvát expresa una lectura divergente: no solo juzga difícil detectar razones para pensar que los hermanos eran enemigos mortales, sino que considera que el asesinato fue el resultado inesperado de una especie de «riña de borrachos» en Stará-Boleslav: «Whatever happened at Boleslav, when the duke's brother and his men sobered up after what may have been no more than a drunken brawl, they had a dead body lying before them. Moreover, the body belonged to their prince, and the land's suzerain», CHARVÁT, *The Emergence* cit., p. 158. Marina Miladinov reseña brevemente la paradoja de Gumpold frente al asesinato de Wenceslao: «While reworking the motif of royal weakness as one of the reasons for the ruler´s murder, Gumpold unconsciously repeats the paradox […]: why should anyone wish to murder the ruler in order to gain power if the ruler´s only desire was to abdicate?», M. MILADINOV, Preface to *Passio sancti Venceslavi martyris*, in *Saints of the Christianization Age* cit., p. 23.

a san Wenceslao, patrono de Bohemia[18]. Tal como señala Ian Wood, las estrategias de la misión están determinadas por la situación política: mientras en un contexto de guerra podría producirse la destrucción de sitios de culto paganos, otras serían las tácticas en territorios donde el impulso surge de un gobernante inclinado a la conversión o por un misionero solitario[19]. En el caso de Bohemia, el panorama es engorroso e incluye el trabajo misionero individual y el fomento discontinuo por parte de los Přemyslidas. Como hemos visto concisamente, en el período que nos incumbe la familia no mantuvo una postura unísona de cara al cristianismo y al Imperio. En los inicios, el cristianismo recibió un fuerte impulso de parte del duque Wenceslao pero, de acuerdo con ciertas tradiciones historiográficas y documentos, fue combatido por Dragomira y un sector de la aristocracia. Boleslao parece haber promovido algunas medidas, aunque a la vez expresaba resquemores en torno al culto de su hermano martirizado[20]. Éste es el contexto político y cultural en el que se inscribe nuestro objeto de estudio, que se centra fundamentalmente en el análisis de la *Passio sancti Adalberti martiris Christi* (conocida como *Vita prior*) del monje benedictino y abad de Sant' Alessio (997-1004) Iohannes Canaparius[21], una de las dos hagiografías más antiguas sobre san Adalberto, encargada por Otón III. El otro relato es la *Vida de San Adalberto* de Bruno de Querfurt[22].

Éstos y el resto de los documentos que se refieren a san Adalberto, ora hagiográficos, ora cronísticos, provienen de la cultura otoniana y romana, más allá del

[18] F. GRAUS, *St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen*, in *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Laudat zum 70. Geburtstag*, cur. K.-D. Grothusen, K. Zernack, Berlin 1980, pp. 205-231, dedica el artículo al significado del culto de ambos santos, sus paralelismos y diferencias.

[19] WOOD, *The Missionary Life* cit., p. 256.

[20] Esto puede haber jugado un papel en las relaciones con Adalberto: WOOD, *The Missionary Life* cit., pp. 187-206.

[21] «The numerous examples of formulae quoted verbatim or creatively adapted from the works of classical Latin authors, and especially the poetic tags which he so evidently favors, suggest that our author had received a solid classical training before taking on the monastic habit. At the same time, his familiarity with the works of Gregory the Great and especially John Cassian, as well as his constant reference to the *Rule* of St. Benedict, all point towards a man who was deeply conversant with staple authors of the monastic tradition. All these indications reinforce the hypothesis that the original version of the *Life of Adalbert*, best represented, perhaps, by its earliest surviving Ottonian version, originated in a monastic milieu and was the work of Iohannes Canaparius», GAŞPAR, *Preface to Life of Saint Adalbert* cit., p. 91. Aquí utilizamos la versión bilingüe (latín-inglés) incluida en el volumen editado por Gábor Klaniczay y Cristian Gaşpar sobre los santos de la era de la cristianización de Europa central: *Saints of the Christianization Age* cit. La traducción al inglés fue realizada con la consulta de las traducciones a las lenguas polaca y checa de Kazimierz Abgarowicz y Jana Zachová; la traducción de Brigida Kürbis al polaco fue dejada de lado por resultar poco confiable, así como las de Hoffmann y Weinrich al alemán por estar basadas en otros textos latinos, ivi, p. 94.

[22] La primera versión (*longior*) data de ca. 1004; la segunda (*brevior*) fue culminada en 1008, *Św. Wojciecha biskupa i męczennika żywot pierwszy,* ed. J. Karwasińska, Warszawa 1962; *Św. Wojciecha biskupa i męczennika żywot drugi napisany przez Brunona z Kwerfurtu*, ed. J. Karwasińska, Warszawa 1969. En la monografía sobre las *vitae episcoporum* de la época otoniana y sala, Haarländer destaca algunas diferencias entre las *vitae*, que demuestran un compromiso más cercano a la realidad o al ideal de los autores: S. HAARLÄNDER, *Vitae Episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, Untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier*, Stuttgart 2000, p. 237. Se incluye una breve presentación de las *vitae* en el anexo *Lexikon der Bischofsviten. Die Bischöfe und die namentlich bekannten Autoren ihrer Viten*, ivi, pp. 478-481.

origen regional concreto de cada uno de ellos[23]. La *Vita prior,* identificada como X por Karwasińska[24], tiene una historia compleja: fue escrita en el año 999 en Roma (el mismo de la canonización de Adalberto) y reelaborada tres veces en versiones (A, B, C) que toman elementos del original perdido [25]. Dichos documentos deben enmarcarse en la historia eclesiástica institucional del ducado de Bohemia del siglo X. Praga, que se encontraba subordinada a la diócesis de Regensburg, fue convertida en obispado sufragante de Mainz en 973, en un movimiento que caracteriza a toda la región[26].

El primero en ocupar la silla episcopal fue Dětmar entre 973 y 982, sucedido por Vojtěch/Adalberto. En cuanto a éste, nos centraremos en los eventos relacionados con su tierra natal, dejando en un segundo plano – excepto para la breve reconstrucción de la biografía y la carrera con fines explicativos – aquellos que lo vinculan con Germania, Italia, Hungría, Polonia y Prusia[27]. Vojtěch era miembro de la familia Slavník, rival de

[23] En «The hagiography of conversion», Ian Wood establece una distinción entre ambas fuentes: mientras que la *Vida* escrita por Bruno es un ejemplo de hagiografía de la misión – género, cuya existencia con delimitaciones claras había cuestionado en *The Missionary Life* cit., p. 247, dado que la categoría de «misionero» es moderna y que no existe un formato fijo de textos hagiográficos que contienen información sobre la misión – relevante para la actividad del propio autor, la *Vida* de Canaparius es un texto definido como cuasi-litúrgico, que intenta establecer la santidad del mártir praguense, WOOD, *The Hagiography of Conversion*, in *Saints of the Christianization Age* cit., p. 8. Esto no agota la presencia documental de san Adalberto. Los textos relativos a la cristianización de Europa Central entre los que se incluye nuestra selección, no solo nos introducen a dicho proceso, sino «[…] they also take us to the world (German and Italian) from which the missionaries to those states were drawn […] The hagiography of the conversion period in Bohemia and Poland is not a category of text with a limited focus. Rather, it is a collection of widely different texts that suddenly shed light on the lands to the east of the Ottonian Reich […]», ivi., p. 16. Descubrimos allí información sobre distintos aspectos de la vida y de los cambios de la región.

[24] La autora explora la transmisión y los puntos de contacto y divergencia entre las versiones: J. KARWASIŃSKA, *Les trois rédactions de 'Vita I' de S. Adalbert*, in Conferenze pubblicate a cura dell'Accademia Polacca di scienze e lettere, 9, Roma 1960; J. KARWASIŃSKA, *Wybór pism Święty Wojciech,* Warszawa 1996 reúne los estudios críticos sobre la *Vida de san Adalberto*.

[25] En cuanto a las versiones, siguiendo a Cristian Gaşpar, simplificamos: se considera que A es la más cercana a la de Canaparius y fue copiada extensamente en países de habla alemana; B también es de origen romano y comúnmente se la denomina «segunda versión del Aventino», puesto que habría sido elaborada en san Alessio y uno de sus manuscritos puede haber estado disponible para Bruno de Querfurt; C, conocida como «versión de Montecassino» es de autor desconocido, quien habría intentado suavizar la imagen de las relaciones entre Adalberto y la abadía; esta última contiene pasajes presentes en la anónima *Passio de Tegernsee*. Se presume la existencia de una cuarta versión, hoy perdida, que habría sido llevada a Gniezno durante el viaje de Otón III. Por último, recientemente se han hecho dos intentos con el fin de reconstruir el texto original, que Cristian Gaşpar desecha: en primer lugar, Johannes Fried, niega la existencia de X, la autoría de Canaparius y el origen romano del mismo para sostener que la tradición manuscrita se origina en Notger de Liège; el segundo intento fue la edición crítica de Jürgen Hoffmann (y la variante de Lorenz Weinrich), basada en los argumentos de Fried, que solamente toma 5 manuscritos frente a los 37 estudiados por Karwasińska, cuya versión A, con agregados de B y C (indicados, puesto que habrían formado parte del original de Canaparius) es la adoptada por el volumen bilingüe que aquí utilizamos. GAŞPAR, *Preface to Life of Saint Adalbert* cit., pp. 83-91.

[26] «[…] se había iniciado un proceso que aseguraba que los polacos, bohemios o magiares buscarían en Occidente, en Alemania y en Roma, sus modelos culturales y religiosos. A pesar de las violentas reacciones paganas en el siglo XI, estas sedes recién creadas sobrevivieron. El paganismo europeo oriental estaba ya a la defensiva», BARTLETT, *La formación de Europa* cit., p. 24.

[27] Si bien Bohemia ocupa un lugar central en la biografía de Adalberto y ha sido profusamente estudiada, nos concentramos en ella dada la relevancia que adquiere en torno al interés del presente trabajo acerca de la burla. En el caso de Polonia, la antología editada por Labuda reúne una serie de colaboraciones sobre

los Přemyslidas[28]. Desde pequeño fue dedicado a la vida religiosa[29] y recibió su formación en la escuela catedralicia de Magdeburg, donde el arzobispo Adalberto le dio su nombre. En 983 fue consagrado obispo, pero, turbado por la imposibilidad de separar al rebaño del antiguo error pagano, los excomulgó y decidió emprender un viaje hacia Jerusalén[30] (destino al que nunca llegó) pasando previamente por Montecassino, donde fue disuadido de continuar su plan, y por Roma para justificarse frente al Papa, quien le permitió ingresar al monasterio aventino de Santi Bonifacio e Alessio[31], abandonando la *vita activa* a cambio de la *vita contemplativa*. A causa del abandono de la sede praguense tiene lugar un altercado: el arzobispo de Mainz Willigis le indica a Adalberto la necesidad de su regreso[32].

Al retomar el cumplimiento de las obligaciones episcopales, las condiciones religioso-culturales no parecen haberse modificado sustancialmente, causando el desconsuelo de Adalberto y un nuevo abandono. Una segunda imposición de retorno debió ser desconocida puesto que la situación política era comprometedora: la familia de Adalberto fue asesinada por instigación del Přemyslida – con excepción del medio hermano Gaudencio que se encontraba en la corte del piasta, y de Soběslav, que acompañaba al emperador[33].

En consecuencia, el entonces exobispo de Praga comenzó la misión en tierras húngaras[34] y prusianas, donde fue martirizado en 997[35]. Las reliquias fueron adquiridas

diversos aspectos de la figura y su papel en la historiografía polaca: *Święty Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej. Antologia Tekstów*, cur. G. Labuda, Warszawa 1997.

[28] Sobre las discusiones en torno a su relevancia y rol de cara a los Přemyslidas, ver: J. PETERSOHN, *König Otto III. und die Slawen an der Ostsee, Oder und Elbe um das Jahr 995: Mecklenburgzug – Slavnikidenmassaker – Meißenprivileg*, in «FMS», 37 (2003), pp. 121-123; M. LUTOVSKÝ, Z. PETRÁŃ, *Slavníkovci-mýtus českého dějepisectví*, Praga 2004. El capítulo VI de la completa biografía de Adalbert compuesta por Labuda se extiende en las relaciones conflictivas de ambos linajes, G. LABUDA, *Święty Wojciech. Biskup – Męczennik, patron polski, czech i węgier*, Wrocław 2000.

[29] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti*, 2, pp. 98-100.

[30] Ivi, 14, p. 130.

[31] De acuerdo con Ian Wood, «Since Canaparius was present at the time, his view of the saint troubled by demons may reflect tensions caused by the bishop´s stay in the monastery, which seems to be recorded in the *Miracula sancti Alexii*, where a visitor called Adalbert is anything but a welcome figure», WOOD, *The Missionary Life* cit., p. 209.

[32] «Certainly, there is a political context for Adalbert´s return to Prague, for Boleslav II was currently in conflict with the Polish leader and needed support of the Slavniks. The chief negotiator in securing the bishop´s return was Boleslav´s brother, Radla. Against his will, Adalbert agreed on condition that his flock would reform itself», *ibidem*.

[33] Volveremos sobre este punto en el próximo apartado. Haarländer reflexiona acerca de los obispos de extracción noble y sus familias; le dedica algunas páginas al caso particular de Adalberto: HAARLÄNDER, *Vitae Episcoporum* cit., pp. 390-392.

[34] La desatención a los eventos de la actividad de Adalberto en Hungría por parte de Canaparius frente a la información al respecto brindada por Bruno de Querfurt se explica, de acuerdo con Wood, porque la proveniencia centro-europea del segundo suponía la disposición de mayor información e interés sobre la región: I. WOOD, *Adalbert z Pragi i Bruno z Kwerfurtu*, in *Tropami Świętego Wojciecha*, cur. S. Kurnatowska, Poznań 1999, p. 162.

[35] Thietmar de Merseburg relata el asesinato con una lanza, la decapitación y el posterior empalamiento de la cabeza de Adalberto, cuyo cuerpo fue tirado al agua, Thietmar von Merseburg, *Chronik*, tr. W. Trillmich, Darmstadt 2011, IV, 28, pp. 144-146. El obispo de Merseburg destaca, al igual que Canaparius, la alegría sentida por los victimarios, Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti,* 30, p. 180.

por el piasta Bolesław Chrobry[36]. Poco después, Otón III emprendió un viaje a Gniezno para visitar los restos de su servidor y amigo[37]; allí se creó un arzobispado y tuvo lugar un encuentro entre el *dux* piasta y el emperador, que ha generado una profusa bibliografía y debate[38]. La actividad misionera de Adalberto puede reconstruirse a partir de sus *vitae*, es decir, de textos hagiográficos que exponen la cuestión como uno de los aspectos de la vida del santo[39].

A continuación, dedicaremos nuestra atención a dicha labor, al episcopado y evangelización de Adalberto, así como al impacto de sus estrategias, puesto de manifiesto en las reacciones de la grey.

TU SANCTUS, AMICUS DEI, UERUS ISRAHELITA*: RESPUESTAS A LA EVANGELIZACIÓN*

San Adalberto de Praga encontró serios impedimentos para extender y arraigar la fe que profesaba en los territorios que lo vieron circular[40]. Como obispo de Praga no logró hallar el eco esperado en la población de Bohemia bajo su autoridad. Dado que amplios sectores de la misma aún no habían adoptado el cristianismo, puede considerarse que el episcopado fue de la mano tanto de la profundización de la cristianización entre los cristianos nominales que necesitaban de la guía del pastor para dejar atrás costumbres previas, como de la evangelización en el interior de la sede episcopal, puesto que un amplio sector de la población era pagana[41]. Adalberto no conquistó sus objetivos en ninguna de ambas empresas. ¿En qué medida este fracaso se

[36] Los compañeros de viaje Gaudencio (medio hermano de Adalberto) y Benedicto llevaron la trágica noticia al piasta; se inicia, entonces, el proceso que lleva a la canonización. J. KARWASIŃSKA, s. v. *Wojciech, święty*, in *Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny, Tom II L-Z*, cur. R. Gustaw, Poznań 1972, p. 584.

[37] Sobre el culto local de san Adalberto y su significado político, ver: R. MICHAŁOWSKI, *Die Heiligenkulte sowie die staatlichen und ethnischen Grenzen: Polen und die Nachbarländer vom 10. bis zum 14. Jahrhundert*, in *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, cur. K. Herbers, N. Jaspert, Berlin 2007, pp. 339-360.

[38] Tal el caso los trabajos reunidos en el siguiente volumen: M. BORGOLTE, *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den «Akt von Gnesen»*, Berlin 2002.

[39] Así, WOOD, *The Missionary Life* cit., p. 19, indica dos salvedades a la pertinencia del uso del concepto «hagiografía de la misión»: por un lado, algunos personajes no se dedicaron intensivamente a la evangelización de paganos y, por otro, no se trata de un género en términos estrictos, puesto que "hagiografía de misión" resulta infinitamente flexible.

[40] «Leaving aside the question of the hostility between Boleslav and the Slavnik family, the more general question of the conflict between a Christian vision of society and the reality of life in Prague, expressed in the *Lives* of Wenceslas, was also an issue for Adalbert. The problems faced by Wenceslas in his attempt to Christianise society can easily be paralleled in the accounts of the two periods in which Adalbert tried to serve as bishop in Prague. One moral reformer was clearly a possible model for another. Essentially, Wenceslas and Adalbert shared a Christian vision of society which was in conflict with the more secular visions of Boleslav I and II», ivi, p. 215.

[41] En cuanto a los objetivos misioneros: «Christliche Missionstheologie hat auf solchen Hintergründen seit alters ein doppeltes Missionsziel unterscheiden: einmal negativer, einmal positiver Art; hier auf Ausrottung des Heidentums gerichtet, dort auf Pflanzung des Christentums – wenn man will: 'Entpaganisierung' und 'Christianisierung'», H.-D. KAHL, *Die ersten Jahrhunderte des Missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050*, in IDEM, *Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953-2008*, Leiden-Boston 2011, p. 302. Consideramos que la diferenciación entre ambas no impide que se desarrollen simultáneamente. Sin embargo, las distinciones conceptuales entre *infidelis*, *gentilis*, *paganus*, repercuten en la amplia variedad de medios utilizados de cara a los receptores de la actividad misionera, ivi, pp. 309-310.

debió a estrategias equivocadas o débiles, a interpretaciones erróneas acerca del medio o a las condiciones impuestas por la realidad socio-política?

Lo cierto es que los deberes episcopales y la actividad misionera encontraron barreras infranqueables, reacciones violentas, pero también respuestas no violentas. ¿De qué manera medió la propia autoidentificación de Adalberto en sus decisiones y frustraciones? ¿Qué factores influyeron en los distintos tipos de respuesta? ¿Es posible reconocer dicha relación? La Bohemia donde vivió, ejerció el episcopado (en los períodos 983-989 y 992-994) y que abandonó Adalberto en dos oportunidades es caracterizada por Canaparius del siguiente modo: Est locus *in partibus Germanię, diues opibus, prępotens armis ferocibusque uiris,* quem *incolę Sclauoniam* cognomine dicunt. *Huius maxima pars infidelitatis errore preuenta, creaturam pro creatore, lignum uel lapidem pro Deo colunt. Plerique uero nominetenus christiani, ritu gentilium uiuunt, quibus* causa periculi fit res salutis. *Nonnulli tamen ex eadem gente et bene credunt et pro spe futurę mercedis bona opera agunt*[42].

La supervivencia cultural del mundo pre-cristiano parece haber sido la raíz del conflicto no solo en la relación de Adalberto con el rebaño, sino también como causa de sus propias frustraciones[43]. Sin embargo, fue el mismo pueblo quien lo había proclamado obispo: *Post mortem uero episcopi non longe ab urbe Praga factus est conuetus desolatę plebis una cum principe illius terrę, et fit diligens inquisitio, quem pro illo ponerent. Responderunt autem omnes uno ore:* «*Et quis alius, nisi indigena noster Adalbertus, cuius actus, nobilitas, diuicię ac uita cum honore concordant? Hic quo ipse gradiatur, optime nouit, hic etiam* ducatum animarum *prudenter amministrat!*»[44]. Ciertamente, el origen del obispo podría haber facilitado la tarea cristianizadora y misionera en Bohemia: Adalberto contaba con la ventaja de comunicarse con la población eslava en su propia lengua[45]; de este modo, podría comprender el medio cultural y extender la palabra, la fe, con relativa facilidad. El manejo de la lengua eslava y el origen familiar conllevaban el compartir pautas culturales. En este sentido, Ian Wood destaca que la actividad de los misioneros generalmente no iba ligada a las acciones militares, sino a la persuasión, la prédica y el bautismo[46].

Durante el pontificado, Adalberto realizó actividades tales como distribuir los ingresos eclesiásticos para el cuidado de la iglesia y de los pobres además de las necesidades propias, practicar la caridad y el ascetismo (abstinencia y mortificación del cuerpo), visitar a los prisioneros y enfermos, hacer plegarias, escuchar los lamentos de los pobres, los peregrinos y las viudas, celebrar la misa. Sin embargo, transcurrió *multo*

[42] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti*, 1, p. 96.

[43] Acerca de la superviviencia del paganismo en territorios parcial o «totalmente» cristianizados, Ian Wood afirma: «Christians were brought up to think that there might be pagans living amongst them. Hagiographical and canonical texts speak of paganism surviving within the borders of the Frankish and Anglo-Saxon kingdoms, and certain superstitious practices clearly did survive in those regions. Nevertheless, there is a strong case for interpreting much of what is described as pagan in those regions as being syncretism, deviant Christianity or even simply political propaganda. In newly converted states, on the other hand, there propably was considerable pagan survival», WOOD, *The Missionary Life* cit., p. 250.

[44] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti,* 7, p. 112.

[45] Retomaremos la cuestión de la prédica en lengua vernácula y las problemáticas que imponía a los misioneros, tales como convertirse en objeto de burla.

[46] WOOD, *The Missionary Life* cit., p. 257.

tempore inproficuo labore christianitatis normam exercens in populo[47]. Con el objeto de extender el arraigo del cristianismo y convertir a los (aún) infieles, hizo uso de la prédica[48]. Desafortunadamente, otras estrategias no aparecen explícitas más que en términos muy generales y entreveradas con sentimientos de esfuerzos frustrados: *Ipsi autem contraria uoluntate ad carnalem sensum lapsi, bonum pastorem sequi noluerunt.* Nouo *quippe* modo *cum essent* cęlestibus bonis pasti, *peccatorum* fecibus explebantur. *Ille spiritalibus adiutoriis* caulas *suas* premunire *instat; illi destruere quod fecit diabolicis inpugnationibus festinant. Ille a captiuitate dęmonum et uitiorum populum liberare parat; illi eo arcius se in omni peccato obligant. Vidit ergo episcopus, quia diuinis legibus contraire omnibus modis festinarunt; uidit, quod obdurato corde in Deum grandia quęque et noua scelera adimplere meditantur; uidit* optimę gubernationis *frustrare* lacertos*, plus etiam obesse sibi quam populo prodesse. Deflet ergo peccatum et amarissimo luctu prosequitur dampna perditę gentis*[49].

Los crímenes que aquella «nación perdida» continuaba cometiendo y que la fuente anuncia como las causas principales de la decisión de Adalberto son, entre otras, la poligamia, los matrimonios de los clérigos y la compra de cristianos por parte de judíos[50]. Asimismo, la *Chronica Bohemorum* de Cosmas de Praga[51], escrita a comienzos del siglo XII, da cuenta de estas y otras costumbres que sanciona el duque Břetislav cuando, en ocasión del robo del cuerpo de Adalberto en Gniezno, el santo hace su aparición frente al obispo Severus, solicitando que interceda ante el duque, que afirma: *Hec sunt, que odit Deus, hec sanctus Adalbertus pertesus nos suas deseruit oves et ad exteras maluit ire docturus gentes*[52]. La aceptación del cristianismo, la conversión, implica un cambio cultural a nivel profundo y no solo nominal[53]. Esta transformación resultó de trabajoso arraigo en Bohemia, donde fuentes como la *Vida de san Adalberto* indican la complejidad del proceso en todos los sectores sociales[54] – una realidad que traspasa los *topoi*, los énfasis específicos, las ficciones y los objetivos particulares de los autores de los documentos. La permanencia de costumbres y prácticas pre-cristianas debían necesariamente chocar, enfrentarse con los objetivos y esfuerzos de Adalberto, quien desde muy pequeño demostró virtudes como la castidad, la simpleza, la piedad, el

[47] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti,* 9, p. 116.

[48] *Inter hęc sancta opera non desierat pluere predicationis uerba* […], Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti,* 12, p. 122.

[49] Ivi, 12, p. 124.

[50] Esta última provoca una visión de Cristo en Adalberto en la que aquél le reclama por «ser vendido a los judíos» dado que cada cristiano es miembro de Cristo, ivi, 12, pp. 124-126.

[51] Consideramos conveniente continuar el estudio del tópico propuesto en este trabajo tomando en consideración la crónica mencionada que aquí solamente incluimos en sucintas reflexiones: *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. B. Bretholz, MGH, SS rer. Germ. N. S., 2, 1923.

[52] Ivi, 2. IV, p. 88.

[53] La conversión no es otra cosa que la «[…] renuncia a la fe precedente que había de acompañarse de la consiguiente renovación moral», MITRE FERNÁNDEZ, *La implantación del cristianismo* cit., p. 204.

[54] La *Legenda Christiani* da cuenta de las dificultades que debieron enfrentar los miembros de la dinastía Přemyslida que se volcaron a impulsar el cristianismo frente a una aristocracia (y, seguramente, una población en conjunto) renuente. Allí, por ejemplo, se relata cómo la conversión de Bořivoj por Metodio causó una rebelión y su huida hacia la corte de Svatopluk; a las objeciones de Dragomira generadas por su aversión a Ludmila, se suman aquellas hacia Wenceslao por su excesiva atención a la piedad cristiana, *Legenda Christiani,* 1-10, pp. 8-111. WOOD, *The Missionary Life* cit., pp. 188-192 presenta un resumen del contenido.

ascetismo[55]. Por ello, *Ad ultimum cogitat, melius esse relinquere quam in cęco et sponte pereunte populo operam perdere*[56]. Ya en Roma, el obispo se justifica ante el Papa: «*Commendatus*», *inquid,* «*mihi grex audire me non uult* nec capit sermo meus *in illis, in quorum pectoribus dęmoniacę seruitutis imperia regnant; et ea regio est, ubi pro iusto uirtus corporis, pro lege uoluptas dominatur*[57].

Es notable que, una vez iniciada la estadía en el monasterio de Montecassino, Adalberto escuchó palabras que lo incomodaron sobremanera: *Nam cum ibi monastica lege uiuere uellet cumque a minimo usque ad maximum omnes hoc libentissime uellent, repente attonitas terribile uerbum transuerberat aures.* «*Et boum est*», *inquiunt,* «*ut stes nobiscum. Hic monachicum induas habitum; hic Deo placiturum uiuere ducas; nostras quoque ecclesias nouo opere constructas, cum sis episcopus, sacrare potes.*» *Quo audito ille heros, iam dudum intra se turbatus, hęc ira dictante reddidit:* «*Vtrum me hominem uel asinum putatis, ut cum amota filiorum cura episcopus esse desisterem, nunc sub nomine episcopi uestras domus consecrarem?*»[58].

Destacamos que el héroe reacciona frente a la alusión al título de obispo. ¿Lo hace porque rechaza el recuerdo del incumplimiento de sus funciones? ¿O porque, ya volcado hacia la vida contemplativa, no se siente identificado con un oficio dedicado a la administración institucional? ¿En qué medida este diálogo es un reflejo directo del imaginario cultural monástico del autor de la *Vita*, Canaparius, abad de Santi Bonifacio e Alessio, fuertemente influenciado por Juan Casiano?[59].

Como hemos visto, Adalberto retomó el viaje para ingresar en el monasterio de Santi Bonifacio e Alessio en Roma[60]. Sin embargo, se levantaron quejas por parte del arzobispo Willigis de Mainz[61] y del duque de Bohemia, cuyo hermano participó de la delegación victoriosa en el sínodo romano de 992 que conllevó el retorno del obispo a su

[55] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti,* 3-5, pp. 100-108.

[56] Ivi, 12, p. 124.

[57] Ivi, 13, pp. 126-128.

[58] Ivi, 15, pp. 132-134. En torno a este suceso, Gaşpar anota la censura de dicho lenguaje irreverente en las sucesivas elaboraciones de la *Vita*, ivi, p. 134 n. 3.

[59] Las citas patrísticas son el instrumento por el cual «[…] the main hero of the *Vita Adalberti* is consistently construed as a thoroughly accomplished monk, whose problematic (not to say failed) episcopal career seems nothing but a major inconvenience to his earnest and lifelong attempts to lead an authentic contemplative life. Such a perspective, with its persistent emphasis on the hero's *horror episcopatus*, also explains why bishops are very often cast as the main villains in Canaparius' narrative of Adalbert`s life and times», GAŞPAR, *(Re)claiming Adalbert* cit., pp. 31-39. Labuda destaca la identificación de Adalberto con un obispo-monje, que posteriormente se vuelca a la vida de obispo misionero, abandonando la carrera diocesana, LABUDA, *Święty Wojciech. Biskup – Męczennik* cit., pp. 290-300.

[60] Acerca del rol del monasterio en la cristianización de Europa central y una reevaluación del papel del convento en Pereum, ver: J.-M. SANSTERRE, *Le Monastère des Saints Boniface et Alexis sur l´Aventin et l´expansion du christianisme dans le cadre de la 'Renovatio Imperii Romanorum' d´Otton III*, in «RBen», 100 (1990), pp. 493-506.

[61] «In the real world of the tenth century, using his political and canonical leverage, Archbishop Willigis of Mainz was able to drag an unwilling Adalbert from the monastic safe haven of SS. Boniface and Alexius and send him back twice to his flock in Prague. In the narrative world he created in his *Life of Adalbert*, Iohannes Canaparius, abbot of SS. Boniface and Alexius, was able to reclaim his hero by building him an irreproachable monastic pedigree. *Spolia* from the works of a prestigious monastic authority such as John Cassian proved instrumental in the process», GAŞPAR, *(Re)claiming Adalbert* cit., p. 39.

sede[62]. Allí, Adalberto se reencontró con una sociedad de «costumbres bárbaras», ejemplificadas en la demanda de venganza de los infieles – asimilados a perros que ladran – contra una mujer adúltera[63]. En esta ocasión, rabiosos, profirieron una recriminación al obispo por su intercesión: «*Cassa spes tenet te martyrii et nobilis* gloria leti. *Errat pro certo haec sanctitas, quę nostrum uult fieri peccatum*»[64]. La palabra de la prédica fracasaba reiteradamente: *His atque horum maioribus popularis nequitię studiis cum sermo docentis episcopi contrarie nequiret, flet bonus pastor, quia in morbido grege signa salutis nulla inesse prospexit. Hinc pro spectandis sequentibus malis oculos claudere uolens, dulcis Romę moenia reuisit et naue monasterii murat pastoralia frena*[65].

Un nuevo viaje a Roma, donde Adalberto estrechó lazos con el flamante emperador Otón III, repite la historia: Willigis insiste en que Praga no quede viuda de su pastor[66]; con tristeza, el obispo emprendió el retorno, pero esta vez reconfortado con la posibilidad de ir predicar entre no cristianos en caso de no triunfar conquistando un cambio entre quienes le habían sido encomendados: *Sed tristem eius animum hoc ualde solatur, quia si in commissis sibi animabus dignos fructus agere nequisset, extraneis et non baptizatis predicator missus fuerat*[67]. Mientras tanto, «la nación malvada» perpetró un gran crimen: la masacre de los Slavník[68]. Con semejantes antecedentes[69], Adalberto

[62] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti*, 18, pp. 144-146.

[63] Canaparius destaca este acontecimiento: la esposa de un noble que había cometido adulterio con un clérigo acudió al obispo en busca de ayuda, puesto que los familiares de su esposo pretendían decapitarla de acuerdo con las «costumbres bárbaras». Entonces, «ese puñado de gente sin Dios» reclamó la entrega de la mujer bajo amenaza de vengar la ofensa contra los hermanos de Adalberto, sus esposas e hijos. El hombre que profirió la amenaza es definido como un perro que ladraba contra el obispo. La «gente sin Dios» continuaba bajo el imperio de las «prácticas bárbaras». Los infieles «ladran» debido a que no han sido tocados por la cultura cristiana representada por la autoridad episcopal. A.V. NEYRA, *Slavs and Dogs: Depiction of Slavs in Central European Sources From the 10th-11th Centuries*, in «Medium Aevum Quotidianum», 69 (2014), pp. 5-24. Aquí se evidencia un distanciamiento notable entre cristianos e infieles, estos últimos caracterizados como animales: «The real boundaries, even for the missionaries, were to be measured by more comprehensive differences of lifestyle. Paganism could be mere deviance: the absolute 'Other' was to be found among the *gentes* who belonged to a more alien cultural and political world», I. WOOD, *Missionaries and the Christian Frontier*, in *The Transformation of Frontiers. From Late Antiquity to the Carolingians*, cur. W. Pohl, I. Wood, H. Reimitz, Leiden-Boston 2001, p. 212.

[64] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti,* 19, p. 148.

[65] Ivi, 20, p. 150.

[66] […] *solam Pragam suo pastore uiduari* […], ivi, 22, p. 156. Se trata de un ejemplo que demuestra la capacidad de acción de Willigis de Mainz en un movimiento contrario a la voluntad papal e imperial. Sobre la libertad de maniobra de los obispos en tiempos de vacancia y de reinados debidamente establecidos, se puede consultar E.-D. HEHL, *Bedrängte und belohnte Bischöfe. Recht und Politik als Parameter bischöflichen Handels bei Willigis von Mainz und anderen*, in *Patterns of Episcopal Power. Bishops in Tenth and Eleventh Century Western Europe*, cur. L. Körntgen, D. Waßenhoven, Berlin-Boston 2011, pp. 63-87.

[67] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti*, 22, p. 156.

[68] Ivi, 25, p. 165.

[69] Wood afirma que la seguridad de contar con el apoyo de un monarca en tierras que no habían aceptado oficialmente el cristianismo era inexistente: «[…] indeed there was the reverse danger: that the internal patterns of authority within a pagan state were liable to be used against the missionary», WOOD, *The Missionary Life* cit., p. 4. El caso de Bohemia resulta complejo: si bien la familia ducal contemporánea al episcopado de Adalberto era ya cristiana, su autoridad era disputada no solo por la familia del obispo misionero, sino también por el estado de las relaciones con los vecinos sajones y polacos. Por otra parte, SANSTERRE *Le Monastère des Saints Boniface et Alexis* cit., p. 500 afirma que la vocación misionera del santo ya cuestionada por Reinhard Wenskus era la opción ante la imposibilidad de permanecer en el

consiguió indagar por medio de mensajeros si sería recibido por el rebaño. Entonces se produce el episodio que llamó nuestra atención en la *Vita* de Canaparius. Se trata de la burla[70] a la que es sometido Adalberto: […] *econtra illi magna indignatione remittunt et irę et furoris plena uerba, dicentes:* «*Sumus peccatores, populus iniquitatis, gens* dure ceruicis*; tu sanctus, amicus Dei,* uerus Israhelita[71]*, et tibi omnia cum Domino. Tantum ac talem non portant cohabitationes et consortia iniquorum. Et tamen unde nouum hoc genus, ut tociens repulsos, tociens abiectos,* non unius sed diuersarum mentium *requirat episcopus? Agnoscimus,*» *ingeminant,* «*quod sub colore pietatis* mendosum tinniat *hęc sanctitas. Nolumus eum, quia si ueniet, non uenit pro nostra salute, sed pro puniendis malis et iniuriis, quę fratribus suis fecimus et* fecisse iuuat. Non est, qui *recipiat eum,* non est usque ad unum»[72]. Como habíamos adelantado, a la palabra de la prédica se

monasterio de Santi Bonifacio e Alessio y de recuperar el obispado. Aquél aseveraba que la inclinación a la misión no provenía de las influencias allí recibidas, sino de las contingencias de su vida: «Adalbert von Prag ist in dem deutschen Missionszentrum Magdeburg erzogen und von dem Russenmissionar gleichen Namens, der mit seinem Vater befreundet war, gefirmt worden. Der Gedanke der Mission war ihm lange vertraut, bevor er nach Rom kam. Er sah auch keineswegs in St. Bonifaz eine Missionsschule, sondern ein Refugium vor den Fährnissen der Welt. Sein Biograph, der spätere Abt dieses Klosters, berichtet kein Wort von dortigen missionarischen Tendenzen, und auch Brun erzählt nur von allgemein erbaulichen Gesprächen. Canaparius verschweigt jedoch, daß es Gregor V. war, der es Adalbert gestattete – als letzten Ausweg aus einer verfahrenen Situation – Missionar zu werden. So ist Adalbert, was oft genug betont wurde, nicht Missionar aus Berufung gewesen wie Brun, sondern er wurde durch die Wirrnisse seines Lebens auf diesen Weg gezwungen», R. WENSKUS, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt,* Münster-Köln 1956, p. 146, n. 364. En el mismo sentido, Lotter compara las *vitae* romana y sajona. Concluye que en la versión de Canaparius la misión y el martirio no eran una vocación en Adalberto, mientras que en la *vita* sajona la conversión de los paganos aparece como la otra cara de la *fraterna christianitas*, F. LOTTER, *Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und der sächsischen Vita*, in *Adalbert von Prag* cit., pp. 77-107.

[70] En efecto, «The best source of information about these sceptics and scoffers is – only apparently paradoxically – the hagiographical literature devoted to glorifying the saints», R. BARTLETT, *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton-Oxford 2013, p. 596. La burla tiene como objeto el menosprecio de quien sufre su ataque, así como su vergüenza: «La fin à laquelle tend la dérision, ou en d' autres termes l' intention qui la meut, sont une fin et une intention spécifiques: la honte de la personne méprissée. Il s' agit d' autre chose que priver le prochain de sa réputation et de son honneur, ce à quoi tendent en revancha l' injure (ouvertement) et la diffamation (secrètement)», C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Les péchés de la langue,* Paris 1991, p. 277. De acuerdo con Silvia Magnavacca, la *derisio* o burla «[…] responde a una actitud fundamentalmente despectiva que se traduce de diversos modos, incluido el gestual […]», S. MAGNAVACCA, s. v. *derisio*, in *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires 2005, p. 205. Mientras aquí nos encontramos con un texto hagiográfico cristiano donde el autor no pretende burlarse de Adalberto, sino poner de manifiesto la burla a la que fue sometido por parte de sus compatriotas, ya desde la sátira antigua, la burla presenta el humor a la audiencia, a la vez que la enfrenta a la diversión y al dolor (emocional y/o físico) de quien es su víctima: R.M. ROSEN, *Making Mockery. The Poetics of Ancient Satire. Classical Culture and Society*, Oxford 2007, p. X. Desde los primeros siglos cristianos los textos *contra paganos* recurren a la burla y la ironía en pos de la descalificación del *otro* religioso: J.M. TORRES PRIETO, Ars persuadendi: *Estrategias retóricas en la polémica entre paganos y cristianos al final de la Antigüedad*, Santander 2013.

[71] Referencia al Evangelio según san Juan (1:47).

[72] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti*, 26, p. 166. Asimismo, en la *Crónica de los checos* Cosmas de Praga se refiere cómplicemente a la anécdota que el lector ya debe conocer a partir de los textos hagiográficos dedicados al santo (es decir, las *vitae* de Canaparius y de Bruno): *Et cum viro summe discretionis presule, nomine Nothario, adiens archiepiscopum Magontine urbis in palatio rogat, quo per eius missos scire posset, si se suus grex recipere vellet. Quo facto, quid sibi suus grex responderit aut quam*

opone aquella del rechazo por medio de la burla[73]. Es una impugnación verbal contra una acción también verbal de un personaje con reputación de santidad[74], que no está exenta de cierta carga de violencia al remitirse al asesinato de los Slavník. La protesta podría interpretarse no solo como una amenaza que no se concreta a causa de la clemencia del pueblo que se regocijaba por su crimen, sino asimismo como un modo de desprestigiar la labor cristianizadora del obispo, quien, según el rebaño, pretendía regresar con fines espurios para imponer castigos a los malhechores culpables de su desgracia familiar. Las palabras adquieren un halo halagador[75], cuando, en realidad, apuntan al objetivo contrario, despreciar y deslegitimar: «Toute l´histoire de la dérision comme péché de langue, dans les systèmes de péchés de parole du XIIIe siècle et en dehors d' eux, se déroule entre ces deux pôles: une *derisio* comprise comme attitude dépréciative et une *derisio* entendue comme insulte méprisante véhiculée par des paroles faussement agréables»[76].

De este modo, la burla es un instrumento (simple pero eficaz[77]) de la descalificación del oponente, en este caso, religioso[78]. En efecto, encontramos un ejemplo contemporáneo transmitido por el cronista Thietmar de Merseburg sobre el

ob causam eum non receperit vel ad quas gentes inde transierit, quante etiam frugalitatis omnibus diebus sui episcopii fuerit, quanta morum honestate enituerit, scire poterit, qui vitam eius seu passionem legerit, Cos. Prag. *Chron. Boem.*, 1. XXX, p. 55.

[73] Si bien el contenido del mensaje contiene elementos referidos a la realidad (un pueblo renuente a la guía de su pastor, el abandono del rebaño, la tragedia de los Slavník), el mismo está acompañado de cierto tinte de ironía, puesto que pone en cuestionamiento la debilidad e inconstancia del obispo a la vez que se expresa elogiosamente: «Hérité de la tradition rhétorique latine, il définit l'un des tropes de l´allégorie, la technique grâce à laquelle une parole ou une phrase signifie le contraire de ce qu'elle affirme formellement. Le monde médiéval, par ailleurs, n'ignore pas la faute à laquelle renvoie l'ironie, à savoir ce désir excessif d'humiliation où Augustin apercevait déjà le danger du mensonge», CASAGRANDE, VECCHIO, *Les péchés de la langue* cit., p. 270. D.H. GREEN, *Irony in the Medieval Romance*, New York-Cambridge-London 1979, ha trabajado la ironía en la Edad Media con la atención puesta en la literatura romance. E. REISS, *Medieval Irony*, in «Journal of the History of Ideas», 42, 2 (1981), pp. 209-226, ha explorado la ironía en la literatura medieval. La investigación de Maxwell sobre la retórica en contextos públicos cristianos en la Tardoantigüedad contiene algunos aportes acerca del uso de la burla en el marco del cuestionamiento de la autoridad: J.L. MAXWELL, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, New York 2006.

[74] BARTLETT, *Why Can the Dead* cit., p. 597.

[75] La burla y la admiración pueden coexistir, tal como también se comprueba en las antologías adab medievales: J. SADAN, *An Admirable and Ridiculous Hero: Some Notes on the Bedouin in Medieval Arabic Belles Lettres, on a Chapter of Adab by al-Râghib al-Iṣfahânî, and on a Literary Model in Which Admiration and Mockery Coexist*, in «Poetics Today», 10, 3 (1989), p. 482.

[76] CASAGRANDE, VECCHIO, *Les péchés de la langue* cit., p. 276. Pese al salto cronológico, consideramos que la cita es pertinente por los motivos que referimos a continuación. Los *peccata oris* fueron sistematizados y se convirtieron en un objeto de reflexión en los siglos XII-XIII, aunque ya las Escrituras señalaban los peligros de los mismos, ivi, p. 20. Es posible reconocer su presencia explícita o implícita en textos medievales previos a la sistematización, tal como hemos estudiado en el *Decretum* de Burchard de Worms: A.V. NEYRA, *Los* peccata oris *en el* Corrector *de Burchard de Worms*, in Actas de las XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia (Bariloche, 28-31 oct. 2009), Bariloche 2009, pp. 1-20.

[77] Nos remitimos a la caracterización de la burla y las formas que adopta en CROUZET-PAVAN, VERGER, *Introduction*, in *La dérision* cit., pp. 7-8.

[78] El adversario político, al menos en lo que concierne a la contienda entre los Přemyslidas y los Slavník, es enfrentado por medio de la violencia física en su máxima expresión, el asesinato, Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti*, 25, p. 164.

primer obispo de la diócesis (968-970). Boso, quien también fue misionero, escribió instrucciones para la fe en lengua eslava para garantizar su accesibilidad. Sin embargo, se convirtió en objeto de burlas: los eslavos entre quienes repartía su prédica variaban *Kyrie eleison* por *ukrivolsa*[79] («el aliso está en el arbusto») porque «así habló Boso»: *Hic ut sibi commissos eo facilius instrueret, Sclavonica scripserat verba et eos kirieleison cantare rogavit exponens / eis huius utilitatem. Qui vecordes hoc in malum irrisorie mutabant ukrivolsa, quod nostra lingua dicitur: aeleri stat in frutectum, dicentes: 'Sic locutus est Boso', cum ille aliter dixerit*[80].

Asimismo, Cosmas de Praga menciona el *Kyrie eleison* en varias oportunidades (1.42, 2.4; 2.14 y 3.27). Tres de ellas (1. 42, 2.14 y 3. 47) suceden en contexto de la elección de un nuevo duque, cuando el pueblo se manifiesta a viva voz clamando *Kyrie eleison*[81]. La cuarta (2.4) tiene lugar durante los eventos de Gniezno a los que nos referimos anteriormente[82]. Allí, cuando los presentes abrieron la tumba de Adalberto, ya convertido en un santo rodeado de fragancias y milagros, encontraron el cuerpo completo y celebraron una misa en su honor previa a la *translatio*: el clero cantó el *Te Deum laudamus* mientras que el laicado, el *Kyrie eleison*[83].

Consideramos que en este último episodio las referencias al *Kyrie eleison* y las sanciones impuestas para las costumbres y crímenes en discrepancia con la religión cristiana de la población parcialmente cristianizada de Bohemia pueden ser interpretadas como una reparación de la burla a la que había sido sometido el obispo al regresar a Praga: la palabra cristiana cantada desagravia, subsana los suplicios impuestos por una grey antes irritada y ahora convencida por la acción del milagro[84]. Luego de esta digresión, consideramos conveniente señalar que la confrontación verbal entre cristianos (representados por Adalberto) y paganos (representados por una multitud que lo recusa) no se agota allí: Canaparius narra los planes de Adalberto una vez que la inviabilidad del regreso a la diócesis queda justificada: *Inde aduersus diram barbariem prophanosque idolatras gladium predicationis acuens et aptans, cum quibus primum, cum quibus postmodum dimicare oporteret* [...][85]. En el relato hagiográfico la tentativa de desestabilización del héroe consigue el efecto contrario, es decir, el destino que lo llevará al triunfo como consecuencia del martirio: Adalberto se prepara entonces para misionar afilando la espada de su palabra.

[79] A.V. NEYRA, *Obispos misioneros en la Crónica de Thietmar: Boso de Merseburg, Adalberto de Praga y Bruno de Querfurt*, in Actas de las XII Jornadas de Estudios Medievales y XXII Curso de Actualización en Historia Medieval (Buenos Aires, 3-5 sept. 2012), Buenos Aires 2013, pp. 78-79. Ian Wood destaca la importancia de la prédica en lengua vernácula que, no obstante, podía provocar la burla como la que sufrida por Boso, WOOD, *The Missionary Life* cit., p. 257.

[80] Thietmar von Merseburg, *Chronik*, II 37, p. 74.

[81] La descripción de la burla hacia Boso de Merseburg por Thietmar podría explicar las referencias de Cosmas al *kyrie eleison* o a su equivalente 'Krleš' en ocasión de reuniones públicas, Cosmas of Prague, *The Chronicle of the Czechs*, trad. L. Wolverton, Washington D. C. 2009, p. 76, n. 198.

[82] Ver n. 52.

[83] Cos. Prag. *Chron. Boem.*, II IV, p. 88.

[84] El triunfo del santo se pone de manifiesto en esta reparación: «Since one of the things that powerful saints could do, in life or after it, was convince doubters and punish those who derided them, records of their triumphs as avengers necessarily described the insults and disregard to which they were subject», BARTLETT, *Why Can the Dead* cit., p. 596.

[85] Iohannes Canaparius, *Passio sancti Adalberti*, 27, p. 168.

El recorrido lo traslada hasta las tierras de los prusianos. Allí emite un mensaje donde manifiesta su identidad múltiple: «*Sum natiuitate Sclauus, nomine Adalbertus, professione monachus, ordine quondam episcopus, officio nunc uester apostolus* [...]»[86]. Añade el propósito del viaje: la salvación de quienes lo escuchan y el abandono de los ídolos. En el breve enunciado puesto en boca del misionero, Canaparius destaca la identidad multifacética de Adalberto (monje, obispo, misionero/apostol). La labor frente a los paganos se practica con el ejercicio de la palabra a través de una «prédica afilada» que conduce al sacrificio. Los infieles responden con blasfemias y amenazas de muerte que, en esta ocasión, serán llevadas a cabo convirtiéndolo en mártir[87] de manera que la aniquilación deja de ser simbólica[88] (en referencia al rechazo sufrido en Bohemia) para transformarse en física.

Así como el cristianismo en expansión utilizó diversos recursos y estrategias para alcanzar sus objetivos, incluyendo la descalificación del otro en tanto individuo o en algún aspecto de su forma de vida (social, cultural, religiosa, etc.)[89], en espejo se comprueba una realidad similar: la reprobación del agente de la religión cristiana por parte de las poblaciones que eran objeto del proceso de cristianización.

En Bohemia, donde Adalberto ejercía la función episcopal pero a la vez misionaba entre los paganos, las respuestas que encontró se basaron en la palabra a través de la burla y la amenaza de compartir el destino del resto de la familia Slavník. En Prusia, donde terminó sus días, también aparece la palabra cargada de blasfemias e intimidaciones que en aquella ocasión se vieron concretadas.

PALABRAS DE CIERRE

El dilatado proceso de cristianización[90] se desarrolló a partir de diversas estrategias. Adalberto de Praga fue una figura influyente en Europa Central, cuyas facetas identitarias (episcopal, misionera, monacal) dieron forma a sus intereses, objetivos y acciones. Como obispo de Praga tuvo en mente simultáneamente los ideales monacales de ascetismo y la actividad misionera hacia el interior de la diócesis, así como proyectos de evangelización en otros territorios, de acuerdo con el relato del hagiógrafo Canaparius, cuya pluma no está exenta de transmitir sus propias inquietudes.

Sin embargo, parafraseando a Ian Wood, la misión involucra, además de la concreción de un plan e individuos abocados a ello, la detonación de procesos no deliberados como el impacto cultural[91]. La palabra cristiana difundida por el obispo

[86] Ivi, 28, p. 172.

[87] En efecto, la lengua productora de mensajes es un órgano cargado de ambigüedad: «Décrite comme un organe mobile, petit, indomptable, incontrolable et toujours prêt à pécher, la langue a aussi été considérée comme un précieux instrument de salut. L'Ancien Testament le confirme: "Mort et vie sont au pouvoir de la langue" (Pr. 18, 21). Et c'est précisément à partir de l'ambiguïté morale de l'organe qui preside à la formation de la parole que se pose de manière urgente et dramatique la nécessité de cerner et de combattre une fois pour toutes les péchés de la langue», CASAGRANDE, VECCHIO, *Les péchés de la langue* cit., p. 22.

[88] CROUZET-PAVAN, VERGER, *Introduction*, in *La dérision* cit., p. 7.

[89] NEYRA, *Slavs and Dogs* cit., por ejemplo, se centró en el uso del calificativo "perro" contra los infieles eslavos.

[90] «The resulting Christianity was often, admittedly, skin-deep, and pagan practices were revived in periods of crisis. The full process of Christianisation, which involved the foundation of churches, the establishment of ecclesiastical organisation, including a parish structure, and even cultural change, took centuries longer – if, indeed, it was ever completed», WOOD, *The Missionary Life* cit., p. 17.

[91] Ivi, p. 4.

praguense se enfrentó a la impugnación burlesca del rebaño encomendado a él que, por medios discursivos, ensayó una salida compensatoria sin recurrir a la violencia física a las tensiones generadas por la humillación a la que fue sometido al ser abandonado[92]. Si bien dentro del obispado las manifestaciones contrarias sufridas directamente se redujeron a la oratoria y el rechazo, éstas elevaron el tono violento al hacer referencia al asesinato de la familia Slavník; el escarnio fue reparado décadas después frente a las reliquias del santo. En cambio, la burla fue acompañada de violencia física directa en el martirio final de Adalberto entre los prusianos: la palabra y las palabras no bastaron, la confrontación entre dos culturas no daba lugar a soluciones o respuestas de compromiso.

Las reacciones sufridas no solo dan cuenta de las resistencias, reales y/o exageradas en la ficción narrativa, sino también de un empeño del autor de la *Vita* por acentuar las dificultades y, por consiguiente, el heroísmo del misionero que las enfrenta en nombre de la propagación del cristianismo, que las afronta hasta el martirio, que, con su revalorización *post mortem* hace frente a la humillación y la desacreditación de su reputación.

[92] «Au plus près des sources cependant – car tout ceci ne nous est, après tout, connu que par les textes qui en parlent –, on parfois un ton plus léger et moins cruel: non seulement le moqué peut avoir, au prix de l'humiliation, la vie sauve, mais la dérision se fait parfois simplement ironie, humour, voire autodérision: faire rire n'est plus alors le moyen d'écraser l'adversaire déjà affaibli, mais simplement d'abaisser une prétension trop voyante, d'alléger une tension trop vive, de rétablir un équilibre menacé par l'échange de compensations au moins symboliques», CROUZET-PAVAN, VERGER, *Introduction*, in *La dérision* cit., pp. 9-10.

QUESTA PAGINA È STATA LASCIATA

INTENZIONALMENTE IN BIANCO

Catholic Missionaries in the Evangelization of Livonia, 1185-1227

ALAN V. MURRAY
University of Leeds
A.V.Murray@leeds.ac.uk

ABSTRACT
This essay provides an analysis of information given in the chronicle of Henry of Livonia concerning thirty-two named Catholic missionaries associated with the German mission in Livonia in the period 1185-1227. Even though the chronicle often provides little more than their names, the regions where they worked, and in some cases, their deaths, a prosopographical approach enables some trends to be discerned. Most missionaries seem to have been secular priests, but significant numbers were drawn from the Cistercian Order and the Sword Brethren. An investigation of their activities (and in many cases, deaths) illuminates the changing pattern of the Catholic mission.

KEYWORDS
Livonia/Mission/Prosopography

Between the years 1185 and 1227 the eastern Baltic territories of Livonia and Estonia were incorporated within Latin Christendom (tav. I, fig. 1), a process which involved both the imposition of government by Christian institutions and the acceptance of the Christian faith (at least formally) by most of the indigenous populations[1]. A remarkable feature of these events is how much the character of Christianization changed during this period of just over three decades. The first missionary centre in Livonia was established around 1185 at Üxküll (mod. Ikšķile), some 30 km upstream from the mouth of the River Düna (mod. Daugava), under the leadership of Meinhard (d. 1196), an Augustinian canon from the monastery of Segeberg in Holstein, who was consecrated as first bishop of Livonia by Hartwig II, archbishop of Hamburg-Bremen. Meinhard's mission was an entirely peaceful enterprise, relying solely on preaching to the local Livish population as a means to conversion; it met with little success during his ten-year episcopate. The second bishop, Berthold of Loccum (d. 1198), inaugurated armed crusades to Livonia, which

[1] The following abbreviations are used in this essay: HCL = *Heinrichs Livländische Chronik (Heinrici Chronicon Livoniae)*, ed. L. Arbusow, A. Bauer, MGH, *Scriptores rer. Germ.*, 31, Hannover 1955[2]; LUB = *Liv-, Esth-, und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Abt. 1, ed. F. G. von Bunge *et al.*, 12 vols, Reval 1853-1910. On the wider historical background, see: E. CHRISTIANSEN, *The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier, 1100-1525,* London 1980; *Gli Inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia: Atti del colloquio internazionale di storia ecclesiastica in occasione dell'VIII centenario della Chiesa in Livonia (1186-1986), Roma, 24-25 giugno 1986*, ed. by M. Maccarrone, Città del Vaticano 1989; N. BLOMKVIST, *The Discovery of the Baltic: The Reception of a Catholic World-System in the European North (AD 1075-1225)*, Leiden 2004; B. BOMBI, *Novella plantatio fidei: Missione e crociata nel Nord Europa tra XII e XIII secolo*, Roma 2007; T. KALA, *The Incorporation of the Northern Baltic Lands into the Western Christian World*, in *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150-1500*, ed. by A.V. Murray, Aldershot 2001, pp. 3-20; S. EKDAHL, *Crusades and Colonisation in the Baltic*, in *Palgrave Advances in the Crusades*, ed. by H.J. Nicholson, Basingstoke 2005, pp. 172-203. As is customary in modern scholarship, names of places in modern Latvia and Estonia are given in their German forms, with their modern equivalents in parentheses.

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 353-366 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

henceforth became a regular support for the mission. The third bishop, Albert of Buxhövden (d. 1229), constructed a new settlement at Riga which now became the seat of the Livonian bishopric. He continued to recruit crusaders, but also established a permanent military force in the form of the Sword Brethren, a military order on the model of the Templars.

Up to 1198, the only converts had been found among the Livs who inhabited the shores of the Gulf of Riga between the rivers Düna and Gauja. However, by using the twin means of mission and military force, by 1215-1216 Albert had succeeded in imposing Christianity on the pagan peoples beyond the original Livish converts: to the east, the Livs of Metsepole and Idumea, the Letts and the Wends; to the south, the Selonians and part of the Semgallians; and to the north, the Estonians of the provinces of Saccalia and Ugaunia. The conquest of the northern Estonian provinces and islands took longer. In 1206 King Valdemar II of Denmark made an abortive attempt to conquer the island of Ösel (mod. Saaremaa), and in 1219 returned with an army to northern Estonia which established a permanent Danish presence at Reval (mod. Tallinn) and supported a new, rival Christian mission sponsored by the Danish archbishopric of Lund. The rivalry between the German and Danish churches, as well as the fierce resistance of the northern Estonian tribes, meant that the conquest of Estonia was not completed until 1227[2]. This left the new missionary field divided. Livonia, the southern Estonian provinces of Saccalia, Ugaunia, Rotalia (also known in German as Wiek) and the island of Ösel formed dominions of the bishop of Riga and the Order of the Sword Brethren, with separate jurisdictions; the northern Estonian provinces of Harria, Jerwia and Vironia were subject to the Danish crown[3].

Given the tumultuous and increasingly warlike character of the process of Christianization, it is scarcely surprising that most research relating to these events has concerned itself with questions of political and ecclesiastical relationships and warfare, rather than the actual mission to pagans and neophytes[4]. Since these events

[2] This is a necessarily brief and simplified account of the conquest and conversion of Livonia. Greater detail can be found in the following works: *Studien über die Anfänge der Mission in Livland*, ed. by M. Hellmann, Sigmaringen 1989; R. ZÜHLKE, *Zerschlagung, Verlagerung und Neuschaffung zentraler Orte im Zuge der Eroberung Livlands*, in *Leonid Arbusow (1882-1952) und die Erforschung des mittelalterlichen Livland*, ed. by I. Misāns, K. Neitmann, Köln 2014, pp. 165-185; F. BENNINGHOVEN, *Der Orden der Schwertbrüder: Fratres Milicie Christi de Livonia*, Köln 1965; T.K. NIELSEN, *The Missionary Man: Archbishop Anders Sunesen and the Baltic Crusade, 1206-21*, in *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier* cit., pp. 95-118.

[3] N. SKYUM-NIELSEN, *Estonia under Danish Rule*, in *Danish Medieval History: New Currents*, ed. by N. Skyum-Nielsen, N. Lund, Copenhagen 1981, pp. 112-135; A. SELART, *Die Kreuzzüge in Livland Mitte des 13. Jahrhunderts und das dänische Königshaus*, in *Narva und die Ostseeregion/Narva and the Baltic Sea Region*, ed. by K. Brüggemann, Narva 2004, pp. 125-137.

[4] Notable exceptions are: P.P. REBANE, *From Fulco to Theoderic: The Changing Face of the Livonian Mission*, in *Muinasaja loojangust omariikluse läveni*: *Pühendusteos Sulev Vahtre 75. sünnipäevaks,* ed. by A. Andresen, Tartu 2001, pp. 37-68, reprinted in *The North-Eastern Frontiers of Medieval Europe: The Expansion of Latin Christendom in the Baltic Lands*, ed. by A.V. Murray, Farnham 2014, pp. 85-116; C. SELCH JENSEN, *The Nature of the Early Missionary Activities and Crusades in Livonia 1185-1201*, in *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe: A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, ed. by L. Bisgaard, C. Selch Jensen, K.V. Jensen, J.H. Lind, Odense 2001, pp. 121-138; C. SELCH JENSEN, *The Early Stage of Christianisation in Livonia in Modern Historical Writings and Contemporary Chronicles*, in *Medieval History Writing and Crusading Ideology*, ed. by T.M.S. Lehtonen,

occurred before the foundation of the Dominican and Franciscan orders, which became the main institutions dedicated to the work of mission, it is uncertain how far the Livonian church could draw on missionaries with appropriate skills and training.

We are fortunate to have a detailed source for the entire period up to 1227 in the form of the *Chronicon Livoniae* by the priest Henry of Livonia, who was himself resident in the country from around 1205 and an eyewitness to many of the events he describes. The early chapters of this chronicle give several detailed and sometimes amusing descriptions of encounters between missionaries and pagans, but as his narrative progresses, reports of missionary activity become more formulaic, and are far outweighed by accounts of military campaigns, political negotiations and legations[5].

The amount of information recorded about individual missionaries and their activity varies considerably. We are relatively well informed about the three bishops of Livonia (Meinhard, Berthold and Albert) as well as the suffragan bishops appointed by Albert, namely Theoderic of Treiden and Hermann of Buxhövden (for Estonia) and Bernard of Lippe (for Semgallia). By contrast, for the majority of missionaries who preached the Gospel among the pagan peoples or ministered to neophytes, Henry's chronicle only gives a brief indication of their names together with the year and region of their activity. Henry records only one other named missionary during the episcopate of Meinhard (1185-1196), namely the famous Theoderic; probably the others had died or been killed by the time he came to write his account. Greater detail is usually only provided in special circumstances, such as accounts of violent death.

Given the nature of this source material, a prosopographical approach to the evidence may be useful. That is, we can define a group of persons with one or more common characteristics, and bring together and analyse data on the complete group; this approach means that when combined, even disparate and exiguous pieces of information can illuminate wider historical trends[6]. The aim of this essay is therefore to compile and analyse information on all known missionaries associated with the bishopric of Livonia in the period 1185-1227[7]. This is by no means a straightforward task, since it is not always easy to establish which of the priests and monks named by Henry was actually a missionary. The first two bishops, Meinhard (no. 21) and Berthold of Loccum (no. 6) spent most of their time preaching to the Livs of the Düna basin, but their successor Albert of Buxhövden (no. 1) was primarily an administrator and diplomat who spent considerable time away from his diocese, recruiting crusaders and lobbying for support in the bishoprics of northern Germany and at the Curia.

K.V. Jensen, Helsinki 2005, pp. 207-215; T. KALA, *Rural Society and Religious Innovation: Acceptance and Rejection of Catholicism among the Native Inhabitants of Medieval Livonia*, in *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, ed. by A. V. Murray, Farnham 2009, pp. 169-190.

[5] For a conspectus of scholarship on Henry and his chronicle, see *Crusading and Chronicle Writing: A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, ed. by M. Tamm, L. Kaljundi, C. Selch Jensen, Farnham 2011. There is a new edition with facing page translation into Italian: Enrico di Lettonia, *Chronicon Livoniae: La crociata del nord (1184-1227)*, ed. and trans. by P. Bugiani, Livorno 2005.

[6] The literature on prosopographical theory and practice is extensive. For an outline of basic prosopographical principles and approaches, see A.V. MURRAY, *Prosopography*, in *Palgrave Advances in the Crusades* cit., pp. 109-129.

[7] To avoid multiplication of references, citations to individuals are given in the main text by numbers relating to the catalogue of missionaries set out in the *Appendix*, where full references are provided.

However, his suffragan bishops in Estonia, Theoderic of Treiden (no. 32) and Hermann of Buxhövden (no. 15), and in Semgallia, Bernard of Lippe (no. 4) and Lambert (no. 19), were appointed to areas that had predominantly unconverted populations and were therefore presumably expected to spend time negotiating with or preaching to the pagans; this would certainly be likely in the case of Theoderic, who by 1200 was probably the most experienced missionary still alive in Livonia, having been part of the preaching mission since its beginning. The number of clerics arriving in Livonia increased after the appointment of Albert of Buxhövden as bishop, especially in the company of the 'pilgrims' (*peregrini*), as the chronicler Henry terms the crusaders from Germany. Thus Henry reports that in the summer of 1208 several clerics arrived, of whom some entered the newly founded Cistercian monastery of St Nicholas at Dünamünde (mod. Daugavgrīva) and some joined the Order of the Sword Brethren, while others chose the work of preaching[8].

Yet none of these roles were hard and fast. Most of those who joined the monastery or the cathedral chapter of Riga were presumably dedicated mainly to the spiritual life, church administration, or ministering to the Christian immigrants from Germany, yet members of both institutions can be found carrying out preaching tours among the pagans or acting as parish priests among neophyte congregations. As we shall see, even priest-brothers of the Sword Brethren were involved in the work of conversion. Many of the clerics who accompanied crusades returned to Germany at the end of campaigning, but some stayed for extended periods. One prominent example was Philip, bishop of Ratzeburg (no. 23), who arrived in 1210 and remained in the service of the Livonian church until his death over five years later. During this time he functioned as a key member of the church of Riga, acting effectively as a suffragan and administrator during absences of Bishop Albert, but he is also recorded as having preached to the Livish population as well as the German immigrants and crusaders. It is thus clear that the question whether a given individual was a missionary depends on their known activities, rather than on their status within the church organization or hierarchy. For this reason the catalogue given in the Appendix below lists all clerics of the diocese of Livonia who are recorded as having ministered to pagans or neophytes, even if such activity was only temporary or if their principal responsibilities involved other tasks[9]. The complete catalogue of missionaries numbers thirty-two individuals, of whom seven were bishops and the remaining twenty-five either monks or members of the secular clergy.

Over half of those recorded as missionaries are described by Henry simply by the term *sacerdos*. Since he normally mentions the order to which regular clergy

[8] HCL p. 61: *Eodem tempore misit Deus ad consolationem ecclesie sue viros religiosos quam plures in Dunam: Florencium abbatem Cysterciensis ordinis, Robertum Coloniensis ecclesie canonicum, Conradum Bremensium cum aliis quibusdam. Quorum quidam in Dunemunde, quidam cum fratribus milicie sancte conversationis habitum elegerunt, quidam ad predicationis opus transierunt.*

[9] William of Modena, papal legate to Livonia in 1225-1226, has been excluded on the grounds that he was a temporary visitor who was not a member of the Livonian church, although he is recorded as having preached to neophytes. For his activity see J.A. BRUNDAGE, *The Thirteenth-Century Livonian Crusade: Henricus de Lettis and the First Legatine Mission of William of Modena*, in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», n.s., 20 (1972), pp. 1-9. Also excluded are the few Danish priests recorded by Henry, who cannot be regarded as giving a representative picture of the Danish mission in northern Estonia.

belonged, it is likely that most of these seventeen priests were members of the secular clergy, although we cannot exclude the possibility that some may have joined the cathedral chapter at some point. The occurrence of a single Benedictine can be explained through the earlier career of Hermann of Buxhövden (no. 15) who came from the abbey of St Paul in Bremen. It is more significant that over a third of the missionaries below the rank of bishop were Canons Regular or Cistercian monks (who had presumably been ordained as priests). The cathedral chapter is described by Henry at the time of Albert's accession as a *conventus regularium*. It seems likely that it had followed the Augustinian Rule from the time of Bishop Meinhard, an Augustinian Canon from Segeberg, and continued as such under Provost Engelbert of Buxhövden, who came from the Augustinian house of Neumünster in Holstein. However, after the death of Engelbert in 1209, Bishop Albert placed the chapter under the stricter Praemonstratensian Rule[10]. Cistercian monks were normally subject to the restrictions of *stabilitas loci*, and were not allowed to leave their monasteries without permission of their superiors. However, Pope Celestine III granted Meinhard the right to enlist companions to assist him with the execution of his office without seeking permission from the heads of their houses[11]. It is possible that other Cistercians arrived with Theoderic of Treiden and Bishop Berthold, but the foundation of the monastery of Dünamünde in 1205 as a daughter-house of Marienfeld in Westphalia provided a new local training ground for Cistercian priests, such as Segehard (no. 27).

Perhaps most surprising is the fact that four missionaries were priest-brethren of the Order of the Sword Brethren (nos. 5, 12, 22, 31). The order's function was to provide a permanent defence force for the mission, as well as the offensive capability to force the indigenous peoples into accepting the Christian faith and the government of the church of Riga. The main categories of its members were knight-brethren (mostly of ministerial origin) and serving brethren. The number of priests must have been small, their main duty being the spiritual care of the other members. In 1210, after a dispute with the bishop, the order was awarded a third of the Christian-controlled territory in Livonia, and by the end of the period under discussion it possessed a convent in Riga and castles at Segewold (mod. Sigula), Wenden (mod. Cēsis), Ascheraden (mod. Aikraukle), Fellin (mod. Viljandi) and Reval[12]. As each house had dependent estates, priests of the Order such as Berthold at Beverin (no. 5) and Theoderic at Fellin (no. 31) will have made closer acquaintance with the native peoples who serviced these, and may have volunteered or been deputed to undertake missionary work in these areas or others over which the order hoped to acquire dominion. Certainly the priest Otto (no. 22) seems to have had a particular aptitude

[10] HCL pp. 17, 68; B. JÄHNIG, *Die Anfänge der Sakraltopographie in Riga*, in *Studien über die Anfänge der Mission in Livland* cit., pp. 123-158 (here 142-145). For this reason the different affiliations of canons are not distinguished above in the table or in the Appendix.

[11] LUB 1, no. 11; HCL pp. 28-29; M. HELLMANN, *Die Anfänge der christlichen Mission in den baltischen Ländern*, in *Studien über die Anfänge der Mission in Livland* cit., pp. 7-38 (here 31).

[12] LUB 1, nos. 16-18; E. MUGURĒVICS, *Die militärische Tätigkeit des Schwertbrüderordens (1201-1236)*, in *Das Kriegswesen der Ritterorden im Mittelalter*, ed. by Z.H. Nowak, Toruń 1991, pp. 125-132; A.V. MURRAY, *The Sword Brothers at War: Observations on the Military Activity of the Knighthood of Christ in the Conquest of Livonia and Estonia (1203-1227)*, in «Ordines Militares: Yearbook for the Study of the Military Orders», 18 (2013), pp. 27-38.

for missionary work, since he was prepared to work with missionaries from outwith the order, and is recorded as having converted the Estonian leader Lembit along with other pagans who had hitherto been hardline enemies of the Christians.

The work of missionaries was dangerous. Two of the bishops, Berthold (no. 6) and Theoderic of Treiden (no. 32), died in pitched battles with pagans. Six of the missionaries of non-episcopal status were killed while ministering to pagans or neophytes (nos. 9, 10, 14, 18, 25, 27), while another (no. 16) was abducted and held captive in Lithuania. The first ten years of the mission were especially dangerous since few of the Livs of the Düna region prepared to convert; the pagan majority were ill-disposed to Bishop Meinhard and the handful of missionaries with him, who had few means to defend themselves. In 1186 Theoderic of Treiden was seized by pagans who intended to sacrifice him, and was only saved when a pagan divination ritual indicated that he should be spared. He later had an equally narrow escape while working among the Estonians, after managing to portray the occurrence of a solar eclipse as a manifestation of the power of the Christian God[13].

The arrival of crusaders from 1197 onwards and the foundation of the Sword Brethren in 1202-1203 provided two new forms of armed support, which were augmented by the bishop's secular vassals, and increasingly, converted communities, which were required to provide military service as a condition of the acceptance of Christianity. Yet equally, the increasing deployment of military force by the Christian mission provoked hostile reactions from the pagan communities which feared the loss of their independence. During the episcopate of Albert of Buxhövden the mission became increasingly aggressive. Christian forces regularly raided the country districts inhabited by pagans, seizing livestock and taking captives to serve as hostages or slaves; if necessary, they would besiege the hillforts of pagan chieftains, where the populace had often taken refuge. This was a war of attrition designed to wear down resistance to the point where the pagan leaders agreed to accept baptism along with the government of the church of Riga. It can thus be seen that the acceptance of the Christian faith was often a political decision, in which baptism was imposed on a tribal group by its leaders in a top-down fashion. It was often only after such formal acts of submission were concluded that any form of religious conversion took place. Missionaries carried out baptisms, and in some cases remained behind to instruct the neophytes in the Christian faith. Historians have rightly questioned how far such conversions (if they can be so called) represented true changes of faith; certainly Henry relates several cases in which revolts against Christian rule were linked with a resumption of heathen customs and practices[14].

After or parallel to these military campaigns, missionaries were often sent out alone or in pairs to preach in country districts, but they could not be certain of what sort of reception they might receive. The priest Salomon (no. 25) made some converts in Saccalia province, but was hunted down by the Estonian leader Lembit and killed along with his companions. As a network of parishes was established beyond Riga, priests were placed permanently in smaller communities to minister to the converts.

[13] HCL pp. 4-5.
[14] KALA, *Rural Society and Religious Innovation* cit.

Yet in such circumstances they were vulnerable to pagan raiders and even to their own parishioners, who were sometimes susceptible to acts of apostasy. Thus John of Vironia (no. 18) converted many Livs in the parish of Holme (mod. Mārtiņsala), but in 1206 he was violently killed by his parishioners along with two of his fellow priests, Gerhard (no. 10) and Hermann (no. 14). The priests John Stric (no. 17) and Theoderic (no. 29) were celebrating mass on Christmas Day in 1207 when their church at Kipsal (mod. Krimulda) was approached by a raiding party of pagan Lithuanians; they only survived by constructing a hiding place made from the church furnishings and altar coverings. Not all missionaries were passive victims of violence, however. When his parishioners in the province of Metsepole were attacked by pagans from Ösel in 1218, the priest Gottfried put on armour and took up weapons to «defend his flock from the wolves»[15].

Hazardous situations also occurred when missionaries were travelling between the main missionary base in Riga and their own areas of activity. The Cistercian Segehard (no. 27) was killed on his way to join Bernard, the newly appointed bishop of Semgallia. Another Cistercian, Frederick of Zelle (no. 9), had a secure base in the castle of Friedland near Treiden, but when travelling to Riga by ship he was surprised and killed by pirates from Ösel. While pagans often attacked any German Christians (and in many cases, converts), they seem to have especially targeted priests, who must have been easily identifiable by their clothing. John of Vironia was beheaded and cut to pieces, while Frederick and his companions were subjected to cruel and sustained torture before being hacked to death.

The deaths of John, Frederick and others served an important function in the ideology of the Livonian church. All of the missionaries named as having suffered violent death are recorded by Henry of Livonia as martyrs. Thus he states of Segehard and others who were killed by the Semgallians in 1219 that «their souls will rejoice without doubt with Christ in the society of martyrs, and their business was holy, for when called, they came to baptize the pagans and plant the vineyard of the Lord, which they planted with their blood»[16]. It was not always practical to recover bodies of missionaries who were slain in such circumstances, but when this was possible they were given prominent places of burial. Bishop Berthold was buried at the cathedral of Üxküll, which was also the burial site of Bishop Meinhard and of Kyrian and Layan, the first native converts to suffer martyrdom[17]. John of Vironia (no. 18) was buried in the new cathedral of St Mary in Riga to where the bodies of Meinhard and Berthold were also later translated. These places became important cult sites and witnesses to the heroic virtue of the church of Livonia.

Apart from physical danger, missionaries faced other major difficulties in their work. One of the more detailed descriptions of missionary activity given by Henry of Livonia relates to the year 1220, when he and his newly ordained colleague Theoderic

[15] HCL p. 146: *Qui succinxit se armis bellicis suis et induit se lorica sua tamquam gygas, oves suas luporum faucibus eripere cupens.*

[16] HCL p. 158: *...quorum anime in martyrium societate sine dubio cum Christo gaudebunt, quorum negocium sanctum erat, eo quod vocati venerunt ad baptizandum paganos vineamque Domini plantandam, qam sanguine so plantaverunt* [my translation, A.V.M.]. The *vinea Domini* is one of Henry's favourite allegorical descriptions of the church of Livonia.

[17] HCL pp. 35-36, 37.

(no. 30) undertook an extended preaching tour through the Estonian provinces of Saccalia, Jerwia and Vironia; the level of detail given on this occasion is not only because of Henry's personal involvement, but also because he was keen to demonstrate how the German missionaries from Riga took greater care in their work than the Danes had done. He describes how in each village, Henry and Theoderic called the people together and taught them «the doctrine of the Gospel» (*doctrinam ewangelicam eis tradiderunt*). They then carried out baptisms and cut down heathen idols, an act which evidently convinced the newly baptized Estonians of the power of the Christian God[18]. Yet it was one thing to cast down or destroy idols and perform baptisms, but it was another to fully impart the significance of Christianity to people who had hitherto venerated a plurality of deities, as well as sacred sites and objects. Since Henry claims that he and his companion baptized several hundred Estonians each day, little time can have remained to explain the complexities of the Christian faith. The evident practice was to carry out baptisms as quickly and extensively as possible, and later to install resident priests who would instruct the neophytes in a more detailed fashion. Thus after the conclusion of the preaching tour, Theoderic returned to minister to the people of Jerwia and Vironia, although he was soon expelled by the Danish authorities. The priest Salomon (no. 26) had a similar experience in Rotalia.

The major obstacle to a full communication of the essentials of the Christian faith was the language barrier between missionaries and their target populations. The region was inhabited by a large number of distinct ethnicities belonging mostly to the unrelated Baltic and Finnic language groups.

The Livs spoke a tongue belonging to the Finnic language group. They inhabited the lower reaches of the Düna and Gauja rivers, as well as the province of Metsepole to the north, and much of the province of Idumea. The Estonian tribes of the mainland and the islands of Ösel, Dagö (mod. Hiumaa) and Moon (mod. Muhu) also spoke Finnic dialects, whose southern varieties may have been closer to Livish. The Semgallians, Lettgallians, Selonians and Curonians, who were regarded as separate peoples at the times of the conquest, spoke various forms of Lettish, belonging to the Baltic language group, which was unrelated to the non-Indo-European Finnic languages[19].

The Wends of Livonia, who inhabited the area around Wenden in Idumea, formed a distinct ethnic group; scholars have disagreed as to whether their ethnicity and language were Finnic or Slavic. They were important in the history of the mission since after accepting baptism in 1206-1207 they remained some of the most steadfast

[18] HCL pp. 1745-176.

[19] P. JOHANSEN, *Kurlands Bewohner zu Anfang der historischen Zeit*, in *Baltische Lande 1: Ostbaltische Frühzeit*, ed. by A. Brackmann, C. Engel, Leipzig 1939, pp. 263-306; A. ŠNĒ, *The Emergence of Livonia: The Transformations of Social and Political Structures in the Territory of Latvia during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, ed. by A.V. Murray, Farnham 2009, pp. 53-72; U. SUTROP, K. PAJASALU, *Medieval County Metsepole and the Historical and Linguistic Border between Livonians and Estonians*, in «Linguistica Uralica», 45 (2009), pp. 253-268; U. SUTROP, *Livonian Landscapes in the Historical Geography of Livonia and the Division of the Livonian Tribes*, in «Eesti ja soome-ugri keeleteaduse ajakiri/Journal of Estonian and Finno-Ugric Linguistics», 5 (2014), pp. 27-36. Curonia may have also contained Livish- or other Finnic-speaking elements.

allies of the church of Riga and the Sword Brethren[20]. None of these languages was written down until centuries after the conquest, and none would have had any equivalents for many key concepts peculiar to Christianity. It would have been difficult enough for Western immigrants to learn them adequately, let alone find appropriate means to fully explain the tenets of Christian belief. This circumstance explains why, although the vast majority of the recorded missionaries were German immigrants, some individuals of non-German origin were also involved in missionary work. When one of the two priests named Salomon (no. 25) was sent to preach to the Estonians of Saccalia, he was accompanied by two interpreters. One of these, Philip, was of Lithuanian origin but had been brought up at the court of the bishop of Livonia, where he evidently acquired a competence as an interpreter. The specific mention of Philip and his comrade Theoderic by name by Henry may have been because they were killed in the course of their duties; it is thus possible that other interpreters of local origin had been employed during the earlier mission to the Livs. However, we also find priests of indigenous origin. John of Vironia (no. 18) was an Estonian who had been sent by Bishop Meinhard to receive an education in Germany at the monastery of Segeberg. He was evidently selected by Albert of Buxhövden for his linguistic knowledge, ordained as a priest soon after he arrived in Livonia, and sent to preach to the Livs in the Düna region. Peter Kaikewalde (no. 24) was a Finn who was deployed in Estonia. Both of these men could reasonably be expected to acquire proficiency in other Finnic languages which were closely related to their own mother tongues. However, while priests of native origin possessed valuable linguistic skills, they possibly did not always have sufficient theological or pastoral knowledge to function on their own. On several preaching tours after 1200, missionaries often acted in pairs. At a basic level, this would have provided mutual comfort and support, but it is also noticeable that a German was often paired with a non-German. Thus Peter Kaikewalde worked with the chronicler Henry (no. 13) and with Otto, a priest of the Sword Brethren (no. 22). Otto also worked with John Stric (no. 17), who in turn worked with Theoderic (*Dietrich*), whose name identifies him as a German[21]. John of Vironia was associated with two other priests with German names, Gerhard (no. 10) and Hermann (no. 14), at the church of Holme. These pairings were evidently a way of maximizing the linguistic range and abilities of the missionaries.

Finally, it seems that while at first missionaries from Germany were sent into the field soon after they arrived, the church of Livonia later attempted to give them appropriate training for the ministry. It is recorded that when the Cistercian priest Frederick of Zelle (no. 9) was captured by pirates, he was accompanied by his *scolaris*, a young man (*puer*) who evidently had knowledge of the liturgy, which suggests that he was being trained as a missionary. Similar terminology is applied to the chronicler Henry himself. On the occasion of his ordination as priest in 1207-1208 he is referred

[20] H. LAAKMANN, *Estland und Livland in frühgeschichtlicher Zeit*, in *Baltische Lande, 1*, pp. 204-262 (here 207); W. LAUR, *Die sogenannten Wenden im Baltikum*, in «Jahrbuch für fränkische Landesforschung», 21 (1964), pp. 431-438; S.S. GADZYATSKII, Водская и Ижорская земли Новгородского государства, in «IstZap», 6 (1940), pp. 100-148; A.V. MURRAY, *Henry of Livonia and the Wends of the Eastern Baltic: Ethnography and Biography in the Thirteenth-Century Livonian Mission*, in «SM», 54 (2013), pp. 807-833.

[21] The name Stric resembles the proto-Slavic *strycь*, which means «uncle» in modern Slavic languages (e.g. Polish *stryj*). It probably represents a nickname born by someone of non-German origin.

to as the *scolaris* of Bishop Albert of Riga, while in connection with the year 1212 he is described as both priest and interpreter of the bishop (*sacerdos ipsius et interpres*)[22]. There is considerable evidence that Henry had a knowledge of Estonian, Lettish, and possibly other languages[23]. It would thus seem that after arriving in Livonia, he spent a period in study and training, which in his case involved the acquisition of a working knowledge of some of the regional languages, before he was ordained as priest and entrusted with missionary work. In similar fashion, Henry records that when he was preaching in northern Estonia in 1220, he was accompanied by the newly ordained Theoderic (no. 30) who presumably had been paired with a more experienced colleague to serve as a mentor.

This prosopographical investigation of thirty-two missionaries gives us a clearer picture of the ways in which they were recruited, trained and deployed. The appearance of missionaries and interpreters of non-German origin, as well as of Germans who can be shown to have acquired knowledge of the native tongues, are evidence of a pragmatic policy of developing means of communication with the neophytes in their own languages. Overall, in the unfolding story of Henry's chronicle we can observe an ongoing process of Christianization in which the Western mission tried to adapt to the changing conditions it found in the unfamiliar territories of Livonia and Estonia.

[22] HCL pp. 55, 107.

[23] A.V. MURRAY, *Henry the Interpreter: Language, Orality and Communication in the Thirteenth-Century Livonian Mission*, in *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier* cit., pp. 107-134.

APPENDIX: CATHOLIC MISSIONARIES OF THE CHURCH OF RIGA, 1185-1227

This appendix gives a catalogue of individuals who are recorded in the chronicle of Henry of Livonia as having preached the Christian faith to the pagans and neophytes in Livonia and Estonia between the beginnings of the Catholic mission around the year 1185 up to the conquest and Christianization of the island of Ösel in 1227. References are not intended to be exhaustive, but rather to document the identity, status and missionary activity of each individual. Original Latin forms of the names may be easily established from the index to the cited edition of HCL. Affiliations to religious orders are given thus: CanReg = Canons Regular (Augustinians, Praemonstratensians and others); FMC = Order of the Sword Brethren (*Fratres Militiae Christi*); OCist = Cistercian Order; OSB = Benedictine Order.

1. Albert of Buxhövden (CanReg). Nephew of Hartwig II, archbishop of Hamburg-Bremen, and cathedral canon of Bremen. Appointed as third bishop of Livonia in 1199, but did not arrive in his diocese until 1200. He moved the seat of the Livonian bishopric to the new city of Riga in 1201. HCL *passim*. B. JÄHNIG, *Die Anfänge der Sakraltopographie in Riga*, in *Studien über die Anfänge der Mission in Livland* cit., pp. 123-158.

2. Alebrand (CanReg). Present in Livonia before 1202; recorded as a member of the cathedral chapter of Riga (*Alobrandus sacerdos*) in 1211. Active in the region of Treiden 1206, where he built a church at Kipsal; among the Letts of the Sedde region in 1207, and the Estonians of Ugaunia in 1209. Priest in the province of Idumea by 1214, and active in Saccalia in 1220. HCL pp. 17 n. 5, 44-47, 55, 72, 106, 110-111, 115, 150, 169; LUB, vol.1, no. 23.

3. Alexander. Priest, in 1206 active among the Livs of the province of Metsepole (on the north-east coast of the Gulf of Riga), where he remained and built a church. HCL pp. 44-45.

4. Bernard of Lippe (OCist). Lord of Lippe in Westphalia, who came on the first crusade to Livonia in 1198. After becoming lame around 1200 he joined the Cistercian monastery of Marienfeld in Westphalia. Appointed by Bishop Albert as abbot of Dünamünde in 1211 and bishop of Semgallia in 1219. Died in 1224. HCL p. 92; LUB 1, nos. 18, 20; B.U. HUCKER, *Liv- und estländische Königspläne?*, in *Studien über die Anfänge der Mission in Livland* cit., pp. 65-106.

5. Berthold (FMC) Priest-brother of the Order of the Sword Brethren, installed as a parish priest among the Letts of Beverin by 1208. HCL p. 65.

6. Berthold of Loccum (OCist). Previously abbot of Loccum in Saxony. Appointed second bishop of Livonia in late 1196, with seat at Üxküll, he organised the first armed crusade to Livonia. He was killed at the head of a crusader army in battle with pagan Livs, after his horse bolted and carried him into the pagan lines (24 July 1198). His body was buried in the church at Üxküll, but later translated to the cathedral of St Mary in Riga. HCL pp. 8-11; *Arnoldi Chronicon Slavorum*, ed. G.H. Pertz, MGH, *Scriptores rer. Germ.*, 14, Hannover 1868, pp. 214-216; B.U. HUCKER, *Der Zisterzienserabt Bertold, Bischof von Livland, und der erste Livlandkreuzzug*, in *Studien über die Anfänge der Mission in Livland* cit., pp. 39-64.

7. Daniel. Priest. Active at Lennewarden (mod. Lielvārde) and Ascheraden and among the Wends and Idumeans in 1206-1207 and the Semgallians in 1208. HCL pp. 39, 44-45, 59, 194; LUB 1, nos. 20, 21.

8. Engelbert of Buxhövden (CanReg). Brother of Albert of Buxhövden, and monk of the Augustinian house of Neumünster in Holstein. He came to Livonia in 1202 and was appointed as provost of the cathedral chapter of Riga. Died 1209. HCL pp. 17, 43, 53, 68.

9. Frederick of Zelle (OCist). Cistercian from Alt-Zelle in the province of Magdeburg. Based in the castle of Friedland at Treiden (mod. Turaida) in 1215. He and his (unnamed) *scolaris* were travelling to Riga by ship when they were captured by pagan Estonians from the island of Ösel and tortured and killed along with their companions. HCL pp. 121-122.

10. Gerhard. Priest, killed by pagan Livs at Holme in 1206. HCL p. 37.

11. Gottfried. Priest, based in the province of Metsepole. Sent to baptize the Estonians of Sontagana in the maritime province of Rotalia (Wiek) in 1216. HCL pp. 133, 146.

12. Hartwig (FMC). Active in Ugaunia in 1220. Wounded and captured at Dorpat (mod. Tartu) by Estonians during the great uprising of 1223 but was spared death. HCL pp. 176, 190.

13. Henry. Priest and chronicler, originally from the area of Magdeburg, who came to Livonia around 1205. Active (probably as interpreter) with the priest Daniel (no. 7) among the Letts in 1207-1208. Ordained in late 1208 and installed as a parish priest in the region of Tholowa. He was a participant in many military campaigns thereafter, and active in preaching, especially in northern Estonia along with Peter Kaikewalde in 1220. HCL pp. 62, 107, 114, 169-170, 174, 176; P. JOHANSEN, *Die Chronik als Biographie: Heinrich von Lettlands Lebensgang und Weltanschauung*, in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», n.s., 1 (1953), pp. 1-24; MURRAY, *Henry of Livonia and the Wends of the Eastern Baltic* cit.

14. Hermann. Priest, killed by pagan Livs in 1206. HCL p. 37.

15. Hermann of Buxhövden (OSB). Brother of Bishop Albert and abbot of the abbey of St Paul in Bremen. Appointed as bishop of Estonia in succession to Theoderic of Treiden, with his episcopal seat in Leal (mod. Lihula), in 1219. HCL pp. 168-169, 200; LUB 1, nos. 61, 62, 63, 64.

16. John. Priest, recorded as having been taken prisoner and held captive in Lithuania c. 1205. HCL p. 28.

17. John Stric. Priest among the Livs at Kipsal (mod. Krimulda) along with Theoderic (no. 29), where he narrowly escaped capture by a Lithuanian raiding part on Christmas Day 1207. Later active in Saccalia in 1215 along with Otto (no. 22). HCL pp. 50-51, 120.

18. John of Vironia. An Estonian who was born in the province of Vironia but was captured from the pagans as a boy (*natus de Wironia et a paganis in puericia captus*). He was freed by Bishop Meinhard and educated at the monastery of Segeberg of Holstein. He came to Livonia with Bishop Albert, was ordained and installed in the parish of Holme, but was killed by pagan Livs along with the priests Gerhard (no. 10) and Hermann (no. 14) in 1206. His remains were buried in the cathedral of St Mary in Riga. HCL p. 37.

19. Lambert. Bishop of Semgallia 1224-1231. HCL 213; LUB 1, nos. 74, 75, 76, 79, 81.

20. Ludwig. Accompanied the priest Alebrand (no. 2) in preaching in Saccalia in 1220, although since only the latter is described as *sacerdos*, Ludwig may have been an interpreter. HCL p. 169.

21. Meinhard (CanReg). Member of a ministerial family of the archbishopric of Bremen, and originally an Augustinian Canon in the monastery of Segeberg. After visiting Livonia as a missionary from the early 1180s, he was appointed as first bishop of Livonia in 1186, with seat at Üxküll. Died in 1196. He was buried in the church at Üxküll but his remains were later translated to the cathedral of St Mary in Riga. HCL pp. 2-7; *Arnoldi Chronicon Slavorum* cit., pp. 212-214.

22. Otto (FMC). Priest-brother of the Order of the Sword Brethren. Active in Saccalia with John Stric (no. 17), where they baptized the Estonian leader Lembitu, and in Ugaunia with Peter Kaikewalde (no. 24) in 1215. HCL pp. 120, 127, 132.

23. Philip of Ratzeburg (CanReg). Bishop of Ratzeburg in Holstein. He came to Livonia as a pilgrim in 1210 but remained to serve the church of Riga, where he ministered to both Germans and Livs. He fell ill while travelling from Livonia to the IV Lateran Council and died at Verona in November 1215. HCL pp. 74-75, 112-113, 130; C. BRODKORB, *s.v. Philipp von Ratzeburg*, in *Neue Deutsche Biographie* 20, Berlin 2001, p. 38.

24. Peter Kaikewalde. Priest, originally from Finland (*de Vinlandia*). Active in Saccalia and Ugaunia in 1215 with the priest Otto (no. 22) and with the chronicler Henry (no. 13) in northern Estonia in 1220-1226. HCL pp. 127, 132, 169-170, 214.

25. Salomon. Priest, sent by Bishop Albert to preach to the Estonians of Saccalia in 1211. He made some conversions at Fellin but hearing of the approach of an army of pagans and Russians he attempted to return to Livonia. He was tracked down by the Estonian pagan leader Lembit and killed along with his interpreters Theoderic and Philip. HCL p. 99.

26. Salomon. Priest, sent to preach in the maritime province of Rotalia in 1220, but expelled by the incoming Danes. HCL p. 176.

27. Segehard (OCist). Cistercian from the abbey of Dünamünde. Sent to serve Bishop Bernard (no. 4) in Semgallia, but was killed when his party was intercepted by pagan Semgallians in 1219. HCL pp. 157-158.

28. Siegfried. Monk who acted as priest in the parish of Holm. Died 1203. HCL p. 23.

29. Theoderic. Priest among the Livs at Kipsal along with John Stric (no. 17) in 1207. HCL pp. 50-51.

30. Theoderic. Priest, active in northern Estonia in 1220 along with Henry (no. 13), having been ordained shortly before. He ministered to neophytes in Jerwia and Vironia, but was despoiled and expelled by the Danish authorities. Later active at Fellin in Saccalia (1223). HCL pp. 174, 176, 189; LUB 1, no. 16.

31. Theoderic (FMC). Priest of the garrison of Sword Brethren in Fellin in 1223. Since native Saccalians also lived in the order's castle he probably also had missionary duties. HCL p. 189.

32. Theoderic of Treiden (OCist). The only fellow missionary of Bishop Meinhard who is known by name. In Livonia from 1186, and at first active among the Livs in the area of Treiden on the River Gauja. Appointed by Bishop Albert as abbot of the new Cistercian monastery of Dünamünde (1205) and later bishop of Estonia (1211). He changed allegiance to King Valdemar II of Denmark and went to join the Danish forces in northern Estonia in 1219, but was killed during a battle between Danes and pagan Estonians at Reval on 15 June of the same year. HCL pp. 4-7, 17, 154-155; LUB 1, nos. 18, 20, 23.

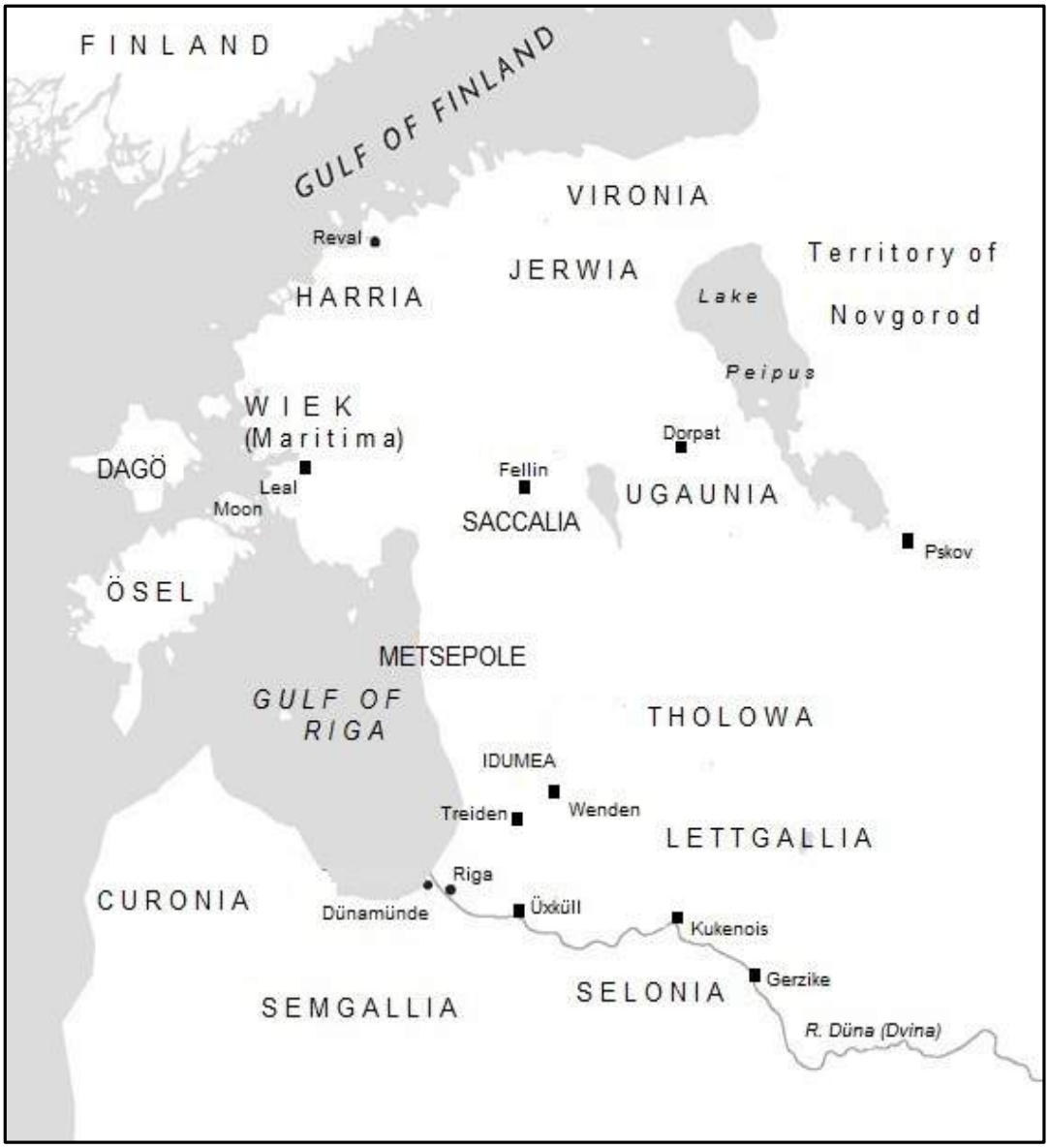

Fig. 1 – Areas of Missionary Activity in Livonia and Estonia, 1185-1227.

Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills (13th-14th centuries)

CAMILLE ROUXPETEL
École française de Rome
rouxpetel.camille@orange.fr

ABSTRACT
In the 13th century, the booming missionary movement in Orient led the Dominicans to define the necessary skills for their envangelisation movement. The letters written by Prior Philip – who was in charge of the Dominican province in Holy Land – are testimony of the first efforts made by the Dominicans in the area. During the Second Council of Lyon (1274), the elements that could allow for the return of the Greeks in the Roman Catholic faith were discussed, a few years after the fall of the Latin Empire of Constantinople. The return was deemed indispensable for the success of a crusade meant to recapture Jerusalem. The former master general of the Order of Preachers, Humbert of Romans, developed in his *Opusculum Tripartitum*, the conditions that were necessary for the *reductio Graecorum*, among which were the skills required for the missionaries. Fourteen years later, Dominican Preacher Riccoldo da Monte Croce, sent among the Maronites, the Jacobites and the Nestorians in Nivine and Baghdad, enables one to measure to what extent the missionary theory was implemented.

KEYWORDS
Eastern Christianity/Linguistic Skills/*Experientia*

INTRODUCTION

Inter sollicitudines nostris humeris incumbentes perpeti cura revolvimus, ut errantes in viam veritatis inducere, ipsosque lucrifacere Deo sua nobis cooperante gratia valeamus […] *Non ambigimus autem, quin ad huiusmodi nostrum desiderium assequendum divinorum eloquiorum sit expositio congrua ipsorumque fidelis praedicatio admodum opportuna. Sed nec ignoramus, quin et haec promi noscantur inaniter vacuaque redire, si auribus linguam loquentis ignorantium proferantur. Ideoque illius, cuius vicem in terris, licet immeriti, gerimus, imitantes exemplum, qui ituros per universum mundum ad evangelizandum apostolos in omni linguarum genere fore voluit eruditos, viris catholicis notitiam linguarum habentibus, quibus utuntur infideles praecipue, abundare sanctam affectamus ecclesiam, qui infideles ipsos sciant et valeant sacris institutis instruere, christicolarumque collegio per doctrinam christianae fidei ac susceptionem sacri baptismatis aggregare*[1].

[1] *Concilium Viennense (a. 1311-12)*, *decretum* 24, in *Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517)*, edd. G. Alberigo, J. Wohlmuth, Paderborn 2000, II, p. 379: "Among the duties that are our responsibility is the recurring desire to bring the stray sheep back onto the truthful path and to lead them to God with the help of his grace. Yet it is indisputable that in order to fulfil this desire nothing is more suitable than the proper presentation and the faithful predication of God's Word. But we are not ignorant of the fact that the latter is useless if the person who hears it doesn't know the language of the preacher. That's why, following the example of He whose vicar on earth we are and who wanted his apostles to know all sorts of languages to evangelise the whole world, we fervently desire that the Holy Church be abundantly endowed with Catholics with a thorough knowledge of the languages used by the believers – thus they will be able to teach the holy dogmas to the non-believers in order to incorporate them into the community of Christians thanks to the Christian faith and baptism".

QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE (SECC. IV-XIII)/QUIS EST QUI LIGNO PUGNAT? MISSIONARIES AND EVANGELIZATION IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE (4TH - 13TH CENTURIES), A CURA DI EMANUELE PIAZZA, VERONA 2016, PP. 367-376 / ISBN E-BOOK: 978-88-907900-4-1

It was with these words that the authors of Decree 24 in the Council of Vienna (1311-1312), which had been called in by Pope Clement V (1305-1314), justified the creation of chairs in Hebrew, Arabic and Chaldean in the Roman Curia as well as in four of that day's most outstanding European universities – Paris, Oxford, Bologna and Salamanca. Recalling the missionary charter which the resurrected Christ gave the Apostles on Pentecost Day, Clement V described the study of oriental languages as a discipline necessary for the fulfilment of the Roman Church's duty to unite the Christian world under its aegis. Agents of the Pope's unifying policies, mendicant missionaries were the most experienced students and practitioners of foreign languages owing to their frequent and long-standing interactions with Christian peoples in the East. Although Clement V took noteworthy steps to favour the teaching of oriental languages at Western institutions in the early 14th century, it seems that at this time the majority of missionaries learnt them in the so-called *studia* of their Order or directly on the spot, as we see, for example, in a letter which Prior Philip, a Dominican preacher in Jerusalem, wrote in 1237, or in the Dominican Riccoldo da Monte Croce's account of his pilgrimage and mission in the East[2]. In overseas missions, mastering oriental languages became one the main tools for effectively reaching the many peoples in the East whom Roman missionaries wished to evangelize.

This paper will examine the discipline of language learning as a pastoral duty and a practical necessity, and in conclusion treat this discipline's symbolic meanings for Christian missionaries in the East as well as for laymen and clergy in the West[3].

THE NECESSITY OF MISSIONARIES' POLYGLOTISM – TO BE UNDERSTOOD AND TO UNDERSTAND

During the last years of the 13th century, as the Dominican missionary Riccoldo da Monte Croce came back from his long stay in the Orient, he was convinced that knowing oriental languages was as necessary for effective missionary efforts in the East as thorough understanding of the scriptural foundations of heretical dogmas. In his *Libellus ad nationes orientales*, he thus presented the missionary rules that he

[2] On the issue of language learning by mendicant missionaries, see J. RICHARD, *L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Âge*, in «Revue des études islamiques», 44 (1976), pp. 149-164, p. 159 and J. TOLAN, *Porter la Bonne Parole auprès de Babel: les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIIIe-XIVe siècles*, in IDEM, *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Cultures en conflit et en convergence*, Rennes 2009, pp. 183-195. The author tackles the issue of preaching towards the Muslims, especially in the Iberian Peninsula and the Maghreb, starting with the ignorance of the first Franciscans. In a comparative way, see R.J.E. VOSE, *Converting the Faithful: Dominican Mission in the Medieval Crown of Aragon (ca. 1220-1320)*, Ann Arbor 2005. See also *Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXV edizione del Premio Internazionale Ascoli Piceno* (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), cur. I.L. SANFILIPPO, G. PINTO, Roma 2015. On the Franciscan *studia*, see: Convegno internazionale di studi francescani, *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX Convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 2001), Assise 2002. As for the Dominicans, under the mastership of Humbert of Romans and in the following years, several Dominican documents show that there were *studia* devoted to the study of oriental languages: a *studium* project for the learning of Arabic "in Barcelona or elsewhere" was set up in 1259; in 1266 a *studium* was devoted to the learning of Hebrew and Arabic in Murcia; and in 1275 or 1276, a *studium arabicum* was created in Valencia.

[3] I am very grateful to Dr. Nicholas Naquin for proofreading this paper.

derived from his personal experience. Riccoldo was no voice in the wilderness, for his concerns mirrored those of other noted Dominican preachers of the 13th century, including Humbert of Romans, the former Master of the Order. The latter penned numerous treatises on preaching and a *pro memoria* that had probably been written at the request of the pope Gregory X, to prepare the Council of Lyon II (1274)[4]. All these eminent Dominican scholars believed that mastering oriental languages not only allowed preachers to speak directly to the non-believers and heretics who were to be converted, but also to gain a better understanding of why they diverged from Rome. With these two aces up their sleeves missionaries could more efficiently preach to contemporary heretics and overcome their resistance to Roman authority.

The first of the five rules determined by Riccoldo dealt with the necessity to learn oriental languages: *Prima regula est quia scire oportet quod nullo modo expedit predicare vel disputare cum extraneis de fide per interpretem*[5]. In the same way, Humbert of Romans, in Chapter XVII of the *Opusculum tripartitum – Quae sint utilia et necessaria ad istius negotii executionem et consummationem* – first insisted on how important it was to know the Greek language: *Notandum autem, ad consummandum negotium reductionis Graecorum ad unitatem cum Latinis, multa essent utilia in Ecclesia Latinorum. Unum est scientia Graecae linguae*[6].

The stress on the necessary knowledge of oriental languages went along with a severe criticism of interpreters, in whose reliability and competence Riccoldo had little faith. Indeed, he went so far as to highlight the ignorance of interpreters in matters of religious vocabulary and to question their honesty, which explained why Riccoldo refused to have recourse to them: *nam interpretes communes quantumcumque bene sciant linguas et sufficienter quantum ad vendendum et emendum et ad communiter convivendum, nesciunt tamen fidem et ea que sunt intima fidei exprimere per verba propria et convenientia, et verecundantur dicere "Ego non intelligo", vel "Nescio dicere", et ideo pervertunt verba et dicunt alia pro aliis. Non enim sciunt quid est natura, vel ypostasis vel persona, vel forma, vel materia et alia multa enunciabilia incomplexa, sicut accidens, substantia, accidentaliter, substantialiter, dimensionaliter et cetera talia huiusmodi; minus etiam sciunt quasdam enunciationes: nesciunt enim dicere "Pater est alius a Filio non aliud", et alia huiusmodi*[7].

[4] The tolerance for rites that Humbert advised contrasted with the recommendations issued by Jerome of Ascoli, who was to become Nicolas IV and who also sent a dissertation to Pope Gregory X shortly before the Council of Lyon II. Gregory X had indeed sent him as a nuncio to Constantinople in 1272 in order to find Greek ambassadors for the Council that was to take place in Lyon. The Franciscan merely enumerated the mistakes made by the Greeks without taking into consideration what they contributed to Christianity.

[5] Riccoldo da Monte Croce, *Libellus ad nationes orientales*, *Ricoldiana. Notes sur les œuvres de Ricoldo de Montecroce*, ed. A. Dondaine, in «AFP», 37 (1967), pp. 119-176, p. 169: "The first rule to know is that it is absolutely inappropriate to preach or to have a disputation with foreigners about issues of faith with the help of an interpreter".

[6] Humbert of Romans, *Opusculum tripartitum*, in *Conciliorum omnium tam generalium quam particularium*, éd. P. Crabbe, II, Coloniae Agr. 1551, pp. 967-1003, p. 220: "To put an end to the issue of whether the Greeks may be united again with the Latins, many useful things for the Latin Church have to be noted".

[7] Riccoldo da Monte Croce, *Libellus ad nationes orientales*, pp. 169-170: "Common interpreters known indeed languages well enough and as much as necessary to buy and sell things as well as for the daily life, but they don't know about the faith, nor know how to express the concepts of the faith with appropriate and proper words. They don't dare to say "I don't understand" or "I don't know how to say

In the account of his *peregrinatio*, Riccoldo treated at length the religious terminology of Nestorians and Latins about Christ and the use of the concept of "person" and "substance"[8]. To do that, he used his knowledge of Arabic and Chaldean, and concluded these communities' disagreement with Latins was purely terminological, if Nestorians refused to call the Virgin *theotokos* and to admit to the divine nature of Christ and so to the Incarnation[9], it was because of a problem of vocabulary. He insisted on the contradiction within the Nestorian rhetoric, resulting from the terminological confusion between Arabic, Chaldean and Greek. He also insisted on how potentially profitable it could be for the missionaries to have a mastery in these languages in order effectively to discuss abstruse and charged matters of faith. For Riccoldo, understanding and translating theological concepts was a way to turn what was once considered a heterodox rhetoric into an orthodox one, as the same meaning migrated from one language to another. Language skills became instrumental in reducing the distance between missionaries and heretics. Knowing about the linguistic origin of the dogmas that differ from those of the Roman Church enabled him to counter the latters' arguments more efficiently or to understand and to expound the absence of dogmatic difference, showing the discrepancy to be only linguistic or lexical. After foreign languages, the second determining requirement to

this", that's why they distort the words and say one thing for another. They actually don't know what *natura* or *hypostasis* means, or *persona*, or *forma*, or *materia*, and many other simple words like *accidens*, *substantia*, *accidentaliter*, *substantialiter*, *dimensionaliter* and others of the same kind. They know even less some formulas: they can't say: "The Father is a person other than the Son, not another thing" and other formulas of the same kind".

[8] At the beginning of the 13th century, Oliver von Paderborn made a similar observation about the Nubians, in a much shorter way and without drawing any conclusion about the mission or the learning of languages: *forsitan nomen nature equivocantes, ut secundo loco naturam pro persona accipiant* (Oliver von Paderborn, *Historia Damiatina*, in *Die Schriften des kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinal-Bischofs von S. Sabina Oliverus*, Tübingen 1894, p. 264): "the use of the word nature is ambiguous, since in the second place they understand nature instead of person".

[9] *Et ne cogantur eum diuidere in duos filios dicunt esse unum* sciacx *arabicum id est una persona, et ne cogantur dicere Deum esse natum ex uirgine diuidunt eum in duo* acnum *caldeum id est supposita. Vnde ipsi omnes dicunt Christum esse unum* sciacx *et duo* acnum*, quod secundum Nestorium qui fuit Grecus, sonat una persona et duo supposita. Ipsi tamen Nestorini orientales sunt omnes Caldei et in caldeo legunt et orant. Vnde nullo modo sciunt que est differentia inter* acnum *et* sciacx*, et igitur ualde utile querere ab eis que est diffinitio* acnum *et* sciacx *et que est differentia inter* acnum *et* sciax. *Et secundum ueritatem nulla penitus est differentia nisi quod* sciacx *est nomen arabicum et sonat idem quod persona, et* acnum *est nomen caldeum et sonat idem quod persona, et secundum hoc ipsi dicunt in arabico Christum esse unam personam et in caldeo Christum esse duas personas. Quicquid igitur dicunt de* sciacx *coguntur secundum ueritatem dicere de acnum et e conuerso* (Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination; Lettres: en Terre Sainte et au Proche Orient: sur la chute d'Acre*, ed. R. Kappler, Paris 1997, pp. 138-140): "And in order not to be obliged to split him into two sons, they say that he is a *sciacx* in Arabic, that is to say a person, and in order not the be obliged to say that God was born from a virgin, they split him into two *acnum*, in Chaldean, that is to say two substances. Hence they all say that Christ is a *sciacx* and two *acnum*, which means a person and two substances, according to Nestorius who was Greek. Yet all these eastern Nestorians are all Chaldeans and they all pray and read in Chaldean. So they have no idea what the difference between *acnum* and *sciacx* is. And in truth there is absolutely no difference between the two words, except that *sciacx* is an Arabic word and has the same meaning as person, while *acnum* is a Chaldean word and has the same meaning as person. As a result, they say in Arabic that Christ is a person and in Chaldean that Christ is two persons".

make preaching efficient, according to Riccoldo da Monte Croce and Humbert of Romans, was having a thourough knowledge of the arguments put forward by heretics and based on the authority of the Scriptures.

LINGUISTIC SKILLS AND KNOWLEDGE OF THE ENEMY

Riccoldo's second rule was based in the *Libellus* on his experience as a missionary and his previous arguments against the most learned Nestorians and Jacobites: *Secunda regula est quia oportet fratres esse doctos et copiosos in textu sacre scripture et non confidere de nostris expositionibus, quia non curant alieni de ipsis vel de nostris originalibus*[10].

The purpose is not only to have a thorough knowledge of the Scriptures but also of the founding texts and writers who were at the core of Nestorian and Jacobite beliefs. Roman preachers had to know these texts and writers thoroughly if they wanted to convert contemporary Nestorian and Jacobite believers, and such knowledge could only be acquired through intensive reading. This required having the Greek and Oriental manuscript at one's disposal, or at least books summing up their dogmas. For Riccoldo, his *Libellus* belong to the latter[11]. His recommendation are, once again, markedly similar to those that Humbert of Romans issued in his attempt to put an end to the schism between the Latins and the Greeks, and for the most part they correspond to the theories of mendicant missionarism at the end of the 13th century. The *Opusculum tripartitum* is not a treatise on preaching destined to would-be missionaries, but it does presents the necessary conditions for reducing the schism with the Greeks, including the necessity to have and to understand the texts on which the Greeks' reasonings are based: *Aliud est copia librorum Graecorum, ut videlicet haberent Latini omnia scripta Graecorum tam theologicorum, quam expositorum theologiae, sive in tractatibus, sive in expositionibus librorum, necnon et conciliorum eorum, et statutorum eorum, et officii Ecclesiastici, et historiarum, et gestorum eorum maxime a tempore Christianitatis*[12].

[10] Riccoldo da Monte Croce, *Libellus ad nationes orientales*, p. 169: "The second rule is that it is appropriate that friars should be learned and versed in the knwoledge of the Holy Scriptures and should not trust our expositions, because foreigners are not familiar with this type of expositions, nor with the original ones that are ours [patristic collections]".

[11] *Ut autem fratres qui volunt ire ad nationes orientales facilius possint errantes ad viam veritatis reducere, dicendum est de unoquoque predictorum, et primo de christianis, secundo de iudeis, tertio de sarracenis, quarto de tartaris. Et de quolibet istorum principaliter et generaliter scire oportet, scilicet motivum eorum in quo errant, et qualiter facilius valent reduci* (ivi, p. 162, "In order that the friars who want to go and preach among the Oriental nations can more easily bring the stray souls back onto the true path, here is what can be said about each of the aforesaid peoples, first Christians, secondly Jews, thirdly Saracens, fourthly Tartars. Concerning each of them, one should mainly and generally know about the reasons for their mistakes and how to reduce them more easily").

[12] Humbert of Romans, *Opusculum tripartitum*, p. 221: "It can also be advised to have an abundance of Greek books so that of course the Latins all have the texts read by the Greeks, those written by theologians but also those that expose their theological reasonings, either in treatises or in expository books, but also in the texts issued from their councils, from their statuses, from the ecclasistical office, and those that thell their history and their high deeds, especially in Christian times. But alas! Great care has been taken of the philosophical texts and compilations of laws that we have inherited from them: but for those that deal with salvation and the commun good of souls, little has been taken".

Here the purpose was to respond to diplomatic and missionary endeavours, and not necessarily to develop a more thorough knowledge of the Greek and Oriental Churches in and of themselves. Greek and Oriental books were to be used as spiritual weapons in the fight against non-believers and heretics: *Et Latini nostri muniunt se assidue armis carnalibus contra se invicem et contra Graecos, et de istis armis spiritualibus non curant, neque contra Sarracenos, neque contra Judaeos, neque contra Graecos, et alias nationes extollentes se adversus scientiam Christi*[13]. Convinced of their necessesity for effective missionary work, Humbert of Romans deplored the lack of available Greek manuscripts dealing with religious issues, as much as he did the small number of men who were able to understand, write and speak Greek: *Nunc autem proh dolor! ita pauci sunt inter Latinos, qui sciant hujusmodi linguam* […] *Sed heu! curatum est multum de libris philosophicis et legibus habendis ab eis: de his autem, quae ad salutem et ad bonum commune pertinent animarum, non est ita curatum*[14]. He then wonders about the necessity to own original Greek texts and their translations and questions the quality of the latter: *Etsi enim aliqua de his translata sunt, habemus tam pauca, et ipsa originalia in Graeco non habemus, ex quorum inspectione veritas magis clareret, et fortius possent Graeci impugnari*[15].

The Latins who recommended learning languages deplored the lack of commitment of their contemporaries, compared with the commitment of the Ancients, who were considered as models. Thus, Humbert of Romans, after recalling the miracle of tongues at Pentecost, opposed his contemporaries to the Fathers of the Church – Augustine and Jerome: *Nisi enim dominus dedisset in primitiva Ecclesia genera linguarum praedicatoribus, non fuissent conversae nationes linguae ignotae. Unde sicut postquam Dominus cessavit infundere scientiam per Spiritum Sanctum, Ecclesia apposuit curam, ut ex studio haberetur, quod jam non habebatur ex infusione, ita videtur, quod in Ecclesia semper debuisset, et deberet vigere studium, ad addiscendum diversas linguas, ad proficiendum inter gentes ignotae linguae, et inter alias ad linguam Graecam addiscendam, sicut tempore Augustini et Hieronymi fiebat*[16].

[13] *Ibidem*: "And our people, the Latins, provide themselves with carnal weapons respectively against them and the Greeks, but they are not preoccupied with these spiritual weapons, neither against the Saracens, nor against the Greeks, nor against the other nations that rise against the science of Christ".

[14] Ivi, p. 220 : "Few are indeed those among the Latins who know this kind of language […]. But alas! Great care has been taken of the philosophical texts and compilations of laws that we have inherited from them: but for those that deal with salvation and the commun good of souls, little has been taken".

[15] Ivi, p. 221: "Even though some of them have been translated, we have indeed very few of them and we don't have the original Greek texts, the examination of which would enable us to reach the truth and the light much more easily and the Greeks would be much more strongly opposed".

[16] Ivi, p. 220: "If at the time of the Primitive Church the Lord had not given preachers the origin of languages, the nations whoses language was unknown wouldn't have been converted. Thus, in the same way as after the Lord stopped inspiring science through the Holy Spirit, the Church took care to acquire though studying what it only had from then on by infusion, in the same way it seems that one should always have done it in the Church and that one should reinforce studying in order to add the knowledge of different languages, in order to make progress among the peoples whose language is unknown and, among those languages, to add the knowledge of the Greek language, as it was done at the time of Augustine and Jerome".

In the same way, Franciscan Roger Bacon contrasted ancient and modern Roman Catholics in *Opus maius*, which he sent to the Pope in 1267[17]. Bacon's drive to learn Greek, however, stemmed from more than pure missionary zeal, since considered the learning of languages as a way of acquiring knowledge, not only as a guarantor of missionary efficiency. Influenced by the prophecies of Joachim of Fiore, Bacon was convinced of the need to reform the transmission and the creation of knowledge, which would accompany a reform of the Church and of Christian society. He insisted on learning Greek and Hebrew in order to arrive at a purer understanding of the Holy Scriptures, and he stressed that missionaries should learn Oriental languages, including Arabic, so that they should become more efficient fishers of men. But Bacon also recommended learning Greek in order to foster a more thorough knowledge of philosophy and sciences. On this matter Humbert's perspective was somewhat different, for he deplored what he saw as the almost exclusive focus of Greek translation projects on profane disciplines. He was mainly preoccupied with religious issues, set in a missionary perspective. As for missionaries sent to the Holy Land, including Riccoldo da Monte Croce, they insisted on mastering Arabic, which was the language spoken by most Eastern Christians, among whom they were to carry out their missionary journeys and duties.

After examining the practical and religious stakes of the knowledge of oriental languages, we may now turn briefly to look at the very content of preaching, which was based *auctoritates* – in conformity with the monastic tradition, embodied in the 12th century religious Bernard of Clairvaux – and *rationes*, following the scholastics and their teaching methods, including *disputatio*.

DEFINING A METHOD BETWEEN AUCTORITATES *AND* RATIONES

Predicare vel disputare[18], Riccoldo da Monte Croce used both these words in the first rule of his *regulae generales* in his *Libellus*. The *disputatio* was indeed used by missionaries to convince heretics that they were wrong and to convert them. When he recounted the public debates that he organised with a Jacobite bishop, Riccoldo da Monte Croce used the term *disputatio*[19] to refer to these events and defined his interlocutor as his *respondens*[20]. He then summed up the words he used to convince

[17] *Ex his igitur quae circa linguas dicta sunt, patens est quod Latini magnum habent sapientiae detrimentum propter linguarum ignorantiam. Unde ex hac parte gloriari non possunt de sapientia, immo multum inglorii et cum vario sapientiae damno languent ; quod quia non advertunt, ideo necessitate compulsi sunt moderni damnum cum vituperio sustinere, a quibus omnes sancti doctores, philosophi et sapientes antiqui remanserunt immunes* (Roger Bacon, *De utilitate grammaticae*, in *Opus maius*, ed. by J.H. Bridges, III, London 1900, cap. XIV): "The Latins suffer from a lack of wisdom because of their ignorance of languages. The result is not only that they can't pride themselves on their wisdom, but in addition that they appear inglorious and they stagnate in their utter lack of wisdom. Because they don't pay attention to it, the moderns are led to suffer this damage with shame, of which all the ancient holy doctors, philosophers and wise men were spared".

[18] Riccoldo da Monte Croce, *Libellus ad nationes orientales*, p. 168.

[19] *Conuenientes autem ex condicto ad disputationem* (Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte*, p. 128).

[20] *Et statuerunt unum super omnes episcopos quem reputabant magis litteratum et ydoneum ad respondendum* [...] *Et ipse quem statuerant respondentem prior omnibus conuersus est* (*ibidem*).

his Jacobite opponents that they were wrong with the phrase: *rationes et auctoritates contra se*[21]. To the *disputatio*, he also added the sermon *ad status*.

Riccoldo's second rule in *Libellus* underlined the importance of education for the missionaries as well as the necessity to adapt to the public they were targeting[22]. In the 13th century, preachers and authors of collections of sermons increasingly took the social position of their public into account. Their choice of themes, the texts about which they wrote commentary and their increasing use of vulgar languages reveal this new interest for the Christian public. Thus Riccoldo's and his companions' sermons insisted on two themes – Salvation and *Imitatio Christi*. Seeking the conversion of the Nestorians and Jacobites, Riccoldo was constantly referring to Salvation[23]. He also sometimes alluded to the risk of damnation – when reporting his own words or those of a Jacobite – but without yielding to exaggeration[24]. Aware of how deeply attached the Nestorians and Jacobites were to the figure of Christ, Riccoldo and his companions based their sermons and their behaviours on the theme of *Imitatio Christi*, perceived as the imitation of his actions and virtues, especially his humility and poverty[25]. In front of the Nestiorians, insisting on these two virtues also enabled him to assert his identity as a Christian and a mendicant, especially contrasting with the provocations of some Nestiorians, who offered goods and material comfort provided that he promised to stop preaching. Riccoldo explicitly set his action and that of his companions in the footsteps of Christ, stating that he chose "to live in the street in dire poverty, without any roof, freely preaching the truth of the faith, for the love of Jesus Christ who was born in poverty in a barn"[26]. The purpose was thus to preach by setting an example.

To such a thematic content in line with what he understands from the preoccupations of the Nestorians and Jacobites, Riccoldo added a more formal component: simple and easily accessible sermons. This was once again based on his experience as well as the fact that the Nestorians refused to hear him refer to the Virgin as *theotokos*.

[21] *Ibidem*.

[22] Riccoldo da Monte Croce, *Libellus ad nationes orientales*, p. 169.

[23] Among Jacobites: *Nos autem respondimus quod iueramus causa salutis eorum* (ivi, p. 128). Among Nestorians: *seruos Dei uiros christianos et religiosos predicatores qui de regione longinqua iueramus ad eos causa salutis eorum* (ivi, p. 152).

[24] *ne cum tot laboribus ex sua infidelitate descenderent ad infernum* […] *quem Deus misit ad nos ut non dampnemur* (Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte*, p. 128): "not to let themselves be attracted by Hell with their infidelity in spite of so many efforts […] that God sent us so that we should be saved from damnation".

[25] *et adiuarauimus eos per sanguinem crucifixi quem maxime uenerantur* ("and we implored them with the blood of the crucified one, whom they deeply venerated". In their behaviour, they praised the similarities with *Imitatio Christi* and an evangelical way of life. Thus in the Jacobites: *et adsumpto uerbo commendauimus in eis opera perfectionis que ostendebant, scilicet tam strictum et longum ieiunum et maximam abstinentiam et prolixitatem et deuotionem orationis* ("We praised in them their most perfect deeds – such a long and strict fasting, the most perfect abstinence and the abundant and fervent prayers"). And in the Nestorians, Riccoldo noted: *In habitu siue in uestitu tam religiosi tam episcopi eorum et superiores mangnam paupertatem et austeritatem et honestatem et humilitatem ostendunt* (ivi, p. 148): "In their manners and clothing, their clergymen as well as among their bishops and prelates show utter poverty, austerity, honesty and humility".

[26] Ivi, p. 152.

Skilful reflection and rationally-designed preaching did not lead Riccoldo to overlook the overarching importance of biblical and patristic *auctoritates*, as his own knowledge of the Scriptures and of the Nestorian and Jacobite dogmas have already shown. No less did he forget to stress the necessity that preachers be touched by grace in order to succeed in their missionary task. Riccoldo da Monte Croce explained this last point in his fourth and fifth *Regulae generales*, and again at the end of his *Libellus ad nationes orientales*[27]. The preacher was presented and presented himself to the public as the direct instrument of the divine grace[28]. The usefulness and efficiency of his words were based on a sort of divine investiture. The missionary merely passed on the words of God, as Riccoldo put it: *Nos autem instabamus humiliter et importune ut uerbum Dei audirent*[29]. Contrary to the preacher inspired by divine grace, the Jacobites were called *alienos a veritate*[30], at a time when they began to speak in a dispute with Riccoldo and his companions and believed that their numeric superiority would allow them to gain the upper hand on the Latin missionaries. The judgement which Riccoldo passed on the Nestorians' beliefs was even more severe. Riccoldo used the damning term *perfidia* to characterise their beliefs.

The reflexion on the divine inspiration of sermons took on an especial importance in the second half of the 13th century, in the wake of numerous and lengthy fights against the claims of apostolic or heretical movements which asked for the right to preach. Preaching considered as a gift from God is an especially prominent subject in the first book of *De eruditione praedictorum*, written between 1266 and 1277 by Humbert of Romans, who was then the Master of the Order of Preachers. He insisted on *gratia praedicandi* in Chapter Seven, which was devoted to the difficulties which a preacher must be ready to face[31].

[27] *Quinta regula est quia non sufficit predicatori qui mittitur esse illuminatum intellectu, scilicet quod sciat linguam per proferre, scripturas intelligere, sectas et motiva colligere, discrete discernere cum quibus et a quibus debet incipere, sed summopere scire oportet qualis esse debeat in affectu, scilicet quam fervidus et constans quod solo Dei amore et animarum salute moveri debeat* (p. 170): "The fifth rule is that the preacher who is sent on a mission doesn't merely have to be particularly learned. It is definitely necessary for him to speak the language of Oriental Christians to do his preaching, it is necessary to fully understand the Scriptures, to understand the reasons that have urged these groups to leave the Church, to choose with discernment whom to address in the first place and with which topics to start. But above all, in order to constantly and fervently feel it deep inside, it is essential to know that only the love of God and the concern for the salvation of souls should encourage us to act".

[28] On Thomas Aquinas'use of "the grace of words", see C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Les péchés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris 1991, p. 159.

[29] Riccoldo da Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte*, p. 126: "For us, humbly unwelcome, we urged them to listen to the word of God". To conclude his account of his preaching among the Jacobites, he repeated his remark and gave all the credit to God: *sed solum Deum cuius uirtute hec acta sunt glorificantes, qui renouare nouit sua miracula quando sibi placuerit* (ivi, p. 130): "but only to glorify God by whose virtue these events happened, he who knows how to repeat his miracles when it pleases him". When he accounted for his preaching towards the Nestorians, Riccoldo made it clear again that he and his companions came for their salvation: *qui de regione longinqua iueramus ad eos causa salutis eorum* (ivi, p. 152): "we who had come from a distant country for their salvation".

[30] Ivi, p. 128.

[31] See F. MORENZONI, *Parole du prédicateur et inspiration divine d'après les* Artes Praedicandi, in *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, ed. by R.M. Dessì, M. Lauwers, Nice 1997, pp. 271-290.

CONCLUSION

The Dominican preaching method resulted from concrete preoccupations for efficient missionary work, from scholastic education and from the identity at the very core of the Order of Preachers – the *Imitatio Christi* that entailed voluntary poverty and errant preaching. The foundation of mendicant orders and especially the Dominican Order and its involvement in matters of intellectual training deeply influenced the practice and theory of missionarism, encouraging it to increasingly use *ratio* instead of the traditional *auctoritates*.

Beyond the strict framework of Dominican missionary theories, the order's preachers proved essential agents in the development of relationships between contemporary Western and Eastern Christians, especially through their cultivation and promotion of appropriate language skills. In his ten-year stay in the heart of the Orient, Riccoldo da Monte Croce embodied larger institutional relationships between Roman Christianity and the Eastern Churches. His mission – to convert Christian heretics and to convince them to pledge allegiance to the pope – was part of the Roman policy of unification of the Christian world under the aegis of the Pontiff. His ten-year stay among the Nestorians and Jacobites, whose languages – Arabic and Chaldean – he had learned, lead him to qualify his judgement on these very Christians by questioning the reality of a heresy that might only be a matter of words poorly translated. His view of Oriental Christians was based on the knowledge he derived from his experience, and in part from his discipline needed to master the languages and the sacred texts of the peoples among whom he lived.