



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Studi Storici



Université Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis
Centre de Recherches Historiques:
Histoire des Pouvoirs, Savoirs et Sociétés

Scuola di Dottorato di Ricerca in Scienze Storiche
Indirizzo: Storia del Cristianesimo e delle Chiese
Ciclo XXIV

École Doctorale Pratiques et Théories du Sens
Doctorat Histoire et Civilisations

Reliquie in movimento. Traslazioni, agiografie e politica tra *Venetia* e *Alemannia* (VIII-X secolo)

Direttore della Scuola:

Prof.ssa Maria Cristina La Rocca

Coordinatore d'indirizzo:

Prof. Paolo Bettolo

Directrice de l'École Doctorale:

Prof. Lorence Gavarini

Supervisor: Prof. Maria Cristina La Rocca (Università degli Studi di Padova)

Prof. Anne-Marie Helvétius (Université Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis)

Dottorando: dott. Francesco Veronese
matricola n. 966714

Desidero esprimere i miei più sentiti ringraziamenti a tutte le persone che mi hanno aiutato, indirizzato, sostenuto durante le mie ricerche. Ringrazio quindi anzitutto la Prof.ssa Maria Cristina La Rocca, che mi ha sempre guidato con grande abilità e pazienza nel campo, a me inizialmente poco familiare, degli studi altomedievali; e Mme Anne-Marie Helvétius, che ha appoggiato il mio progetto di cotutela presso l'Université Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis e mi ha sempre dimostrato una grande disponibilità nel discutere i temi della ricerca. Ringrazio inoltre in maniera speciale i Proff. Antonio Rigon e Nicoletta Giovè, che si sono resi disponibili a parlare con me del mio lavoro e a leggere parti della tesi. Desidero poi ringraziare le molte persone che ho avuto modo di conoscere durante il mio soggiorno a Parigi, e di cui ho avuto modo di provare la preparazione e la cordialità: ringrazio dunque Mme Regine Le Jan, Ms Dominique Iogna-Prat, Mme Monique Goullet, Ms Didier Lett, Gabriel Castanho, Tim Geelhaar. Ringrazio infine, per le molte e lunghe chiacchierate sui rispettivi ambiti di ricerca e per gli spunti e i consigli che mi hanno dato, i colleghi di dottorato Giovanna Tondini, Giorgia Vocino, Chiara Bianchini.

INDICE

<i>Avvertenza e abbreviazioni</i>	p. 7
Sez. 1. Le reliquie dei santi: un'introduzione metodologico-bibliografica	p. 9
1. Definizione e tipologie di un oggetto di studio	p. 16
2. Le fonti lipsanografiche	p. 24
3. Il culto cristiano dei santi e delle reliquie	p. 32
4. La circolazione delle reliquie: circuiti, modalità, significati	p. 47
5. Agiografia e <i>translationes</i> : questioni di critica generale	p. 58
Sez. 2. Fermo e Rustico tra Longobardi e Carolingi	p. 63
Premessa	p. 65
Cap. 1. Il contesto veronese tra VIII e IX secolo	p. 67
1. Uno sguardo all'indietro: vie di comunicazione, resti monumentali, evangelizzazione	p. 68
2. Verona gotica	p. 74
2.1. Il complesso rapporto tra Teoderico e Verona	p. 74
2.2. Lo <i>scriptorium</i> veronese sotto Teoderico: Ursicino e il <i>Fragmentum Laurentianum</i>	p. 82
3. Verona longobarda: testimonianze archeologiche e adesione allo scisma tricapitolino	p. 86
4. L'VIII secolo: l'apogeo longobardo	p. 91
4.1. Nuove fondazioni monastiche aristocratiche	p. 91
4.2. Il vescovo Annone e la "riorganizzazione" della Chiesa veronese	p. 95
5. La conquista franca: l'Italia e Verona nel contesto carolingio	p. 98
5.1. Le <i>élites</i> nel sistema politico carolingio	p. 98
5.2. Verona come centro di diffusione di un'ideologia per il regno carolingio in Italia: l' <i>Epitome phillipsiana</i>	p. 105
5.3. La produzione culturale veronese al servizio dell'ideologia carolingia: il <i>Versus de Verona</i>	p. 114
5.4. La produzione culturale veronese al servizio dell'ideologia carolingia: l'agiografia zenoniana	p. 127
5.5. Ideatori e protagonisti delle proposte politico-identitarie: i vescovi di Verona e i loro rapporti con le <i>élites</i> locali	p. 133
5.6. Il vescovo Egino (780ca-799/802)	p. 136
5.7. Il lungo episcopato di Ratoldo (802-840?) e la fluidità dei gruppi di potere veronesi	p. 141
Cap. 2. Il culto di Fermo e Rustico a Verona e fuori Verona	p. 157
1. Fermo e Rustico prima della traslazione a Verona: il martirologio geronimiano	p. 157
2. Fermo e Rustico prima della traslazione a Verona: testimonianze archeologiche da S. Fermo Maggiore	p. 158

3. Il radicamento del culto di Fermo e Rustico a Verona (VIII-IX secolo): il Velo di Classe	p. 164
4. Fermo e Rustico nella liturgia veronese di IX secolo	p. 171
5. Fermo e Rustico fuori Verona (IX-inizi X secolo): reliquie in movimento e attestazioni martirologiche	p. 179
6. Sviluppi della liturgia veronese di Fermo e Rustico	p. 184
7. Una testimonianza materiale: la cassa delle reliquie e il problema delle sue iscrizioni	p. 190
8. Le chiese veronesi dedicate ai santi Fermo e Rustico	p. 199
Cap. 3. La tradizione manoscritta di BHL 3020-3021	p. 209
1. Il più antico testimone della <i>Passio</i> : il ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 566	p. 211
2. Il perduto (ma copiato) codice rateriano	p. 218
3. La famiglia “massiminiana”: i ms LXXVIII della Capitolare di Verona ed E 25 della Capitolare di Padova	p. 223
4. Gli altri ms della <i>Passio et translatio</i> BHL 3020-3021: un rapido <i>excursus</i>	p. 228
Cap. 4. Vicende narrate e struttura del testo	p. 233
1. La trama: martirio e peregrinazioni postume di Fermo e Rustico	p. 233
2. La questione dell’unitarietà del testo e le ipotesi sulla sua datazione	p. 237
3. La datazione della <i>Passio et translatio</i>	p. 248
4. Caratteri formali della <i>Passio et translatio</i>	p. 250
4.1. Incroci di modelli nella <i>Passio</i>	p. 250
4.2. Struttura e possibili modelli della <i>Translatio</i>	p. 265
Cap. 5. Passato longobardo, competizione metropolitica, ruolo del vescovo: le proposte politico-identitarie della <i>Passio et translatio</i>	p. 273
1. Annone, Desiderio, Adelchi: una proposta di continuità?	p. 274
2. <i>De Mediolanensium civitate in partes Veneciarum</i> : l’innesco di una competizione per il primato metropolitico?	p. 279
3. Un discorso di vescovi, tra vescovi e sui vescovi: la figura episcopale come perno della società cittadina	p. 287
Cap. 6. Conclusioni: una lettura carolingia della <i>Passio et translatio</i>	p. 297
 Sez. 3. Genesio/Senesio: un martire orientale tra Treviso, Schienen e Reichenau	p. 309
 Premessa	p. 311
Cap. 1. L’Alemannia e Reichenau tra VIII e IX secolo	p. 313
1. L’VIII secolo: le origini di Reichenau e il controllo dei vescovi di Costanza	p. 313
2. Reichenau e l’Alemannia nella prima metà del IX secolo	p. 318
2.1. Cenni di storia politica: Reichenau nel contesto imperiale	p. 319
2.2. Reichenau nella prima metà del secolo: tra riforma monastica, reti di affratellamenti e produzione culturale	p. 330
a. Le riforme monastiche di Ludovico il Pio e la loro ricezione a Reichenau	p. 330
b. Il <i>Liber vitae</i> di Reichenau	p. 333
c. Scuola, biblioteca, produzione letteraria	p. 336
Cap. 2. Il culto e la memoria di Genesio a Reichenau	p. 345

Cap. 3. La tradizione manoscritta: il codice Aug. perg. CCII della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe	p. 375
1. La vicenda narrata: viaggio e miracoli di un femore tra Gerusalemme e Schienen	p. 375
2. Il codice Aug. perg. CCII della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe	p. 380
Cap. 4. Personaggi e persone della <i>Commemoratio</i>	p. 399
1. Persone o personaggi?	p. 399
2. I vertici dell'impero e le relative fonti	p. 401
3. Due conti alamanni in Italia: <i>Gebahardus</i> e <i>Scrot</i>	p. 405
4. Leone III, simbolo della collaborazione tra impero e papato	p. 419
5. L'anacronismo pipiniano	p. 422
6. Un nuovo garante dell'identità delle reliquie: Ratoldo	p. 424
7. Le garanzie di autenticità a livello locale: Egino di Costanza e Waldo di Reichenau	p. 431
8. I grandi assenti: i vescovi di Treviso e Firenze	p. 436
Cap. 5. I luoghi della <i>Commemoratio</i>	p. 441
1. Fonti e storia di Schienen nel IX secolo	p. 445
2. Schienen nella <i>Commemoratio</i> : terminologia e ipotesi di lettura	p. 460
3. Treviso e le lagune: alla ricerca di una percezione	p. 473
Cap. 6. La <i>Commemoratio</i> , un <i>jeu d'échelles</i>	p. 483
1. Conclusioni primarie	p. 486
1.1. La scala locale: l'ossessione dell'autenticità	p. 486
1.2. La scala regionale: una definizione delle gerarchie ecclesiastiche alamanne	p. 489
1.3. La scala imperiale: un richiamo all'ordine	p. 493
1.4. Un bilancio sulla <i>Commemoratio</i> : scopi del testo e uso propagandistico della reliquia di Genesio	p. 498
2. Conclusioni secondarie: il valore storico della <i>Commemoratio</i>	p. 501
 Sez. 4. Una prospettiva di ricerca tra IX e X secolo: san Marco tra Venezia e Reichenau	 p. 505
Cap. 1. La premessa: la traslazione e la <i>translatio</i> di san Marco a Venezia	p. 511
1. Il contesto storico della traslazione delle reliquie: le lagune venetiche al principio del IX secolo	p. 511
2. La leggenda marciara aquileiese: le fonti, le origini, gli sviluppi	p. 521
3. La <i>Translatio sancti Marci</i> . Tradizione manoscritta, struttura e proposte interpretative	p. 532
Cap. 2. Lo sviluppo: i <i>Miracula sancti Marci</i> . Una rilettura del passato carolingio nella Reichenau del X secolo	p. 547
1. I <i>Miracula sancti Marci</i> : trama, struttura, temi	p. 547
2. I <i>Miracula sancti Marci</i> : tradizione manoscritta, culto marciano augiense, datazione e interpretazione	p. 555

Sez. 5. Conclusioni	p. 567

1. Le tre tappe di un percorso	p. 569
2. I tre elementi di un'immagine	p. 575
3. Una presa di posizione?	p. 581

Appendici

1. Il testo della <i>Passio sanctorum Firmi et Rustici</i> (BHL 3020) nel ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 566	p. 589
2. Il testo della <i>Passio sanctorum Firmi et Rustici</i> (BHL 3020) nel ms Verona, Biblioteca Capitolare, LXXVIII (75): un confronto	p. 597
3. <i>Commemoratio brevis de miraculis sancti Genesii martyris Christi</i> : trascrizione dal ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. CCII	p. 603
4. <i>De miraculis et virtutibus beati Marci evangelistae</i> : trascrizione dal ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. LXXXIV	p. 617

Apparati

Fonti	p. 629
Bibliografia	p. 637
Abstract	p. 681

Avvertenza

Nelle note della tesi, i riferimenti bibliografici compaiono sempre nella forma di seconda citazione, al fine di non appesantire la lettura e le note stesse; per la citazione completa dei diversi contributi e fonti si rimanda agli appositi apparati conclusivi. Nel testo come nelle note sono state impiegate le seguenti sigle e abbreviazioni.

Sigle e abbreviazioni bibliografiche

<i>BHL</i>	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>
<i>CDL</i>	<i>Codice Diplomatico Longobardo</i>
<i>CDV</i>	<i>Codice Diplomatico Veronese</i>
<i>ChLA</i>	<i>Chartae Latinae Antiquiores</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
<i>CLA</i>	<i>Codices Latini Antiquiores</i>
<i>DBI</i>	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i>
<i>LexMA</i>	<i>Lexikon des Mittel Alters</i>
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
<i>Auct. ant.</i>	<i>Auctores antiquissimi</i>
<i>Capit.</i>	<i>Capitularia regum Francorum</i>
<i>Conc.</i>	<i>Concilia</i>
<i>DD</i>	<i>Diplomata</i>
<i>DD Kar</i>	<i>Diplomata Karolinorum</i>
<i>DD L II</i>	<i>Ludowici II Diplomata</i>
<i>DD LD</i>	<i>Ludowici Germanici Diplomata</i>
<i>DD Lo I</i>	<i>Lotharii I Diplomata</i>
<i>DD O I</i>	<i>Ottonis I Diplomata</i>
<i>DD O III</i>	<i>Ottonis III Diplomata</i>
<i>Epp</i>	<i>Epistolae</i>
<i>Libri mem.</i>	<i>Libri memoriales</i>
<i>LL</i>	<i>Leges</i>
<i>Necr.</i>	<i>Necrologia Germaniae</i>
<i>SS</i>	<i>Scriptores</i>
<i>SS rer. lang.</i>	<i>Scriptores rerum langobardicarum</i>
<i>SS rer. Merov.</i>	<i>Scriptores rerum Merovingicarum</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>RIS</i>	<i>Rerum Italicarum Scriptores</i>

Altre abbreviazioni

<i>cap.</i>	<i>capitolo</i>
<i>et al.</i>	<i>et alii</i>
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i>
<i>id.</i>	<i>idem</i>
<i>in partic.</i>	<i>in particolare</i>
<i>p.</i>	<i>pagina</i>
<i>risp.</i>	<i>rispettivamente</i>
<i>sez.</i>	<i>sezione</i>
<i>v.</i>	<i>vedi</i>

**Sez. 1 – Le reliquie dei santi:
un'introduzione metodologico-storiografica.**

Il mio studio intende indagare il fenomeno delle traslazioni di reliquie in un'area compresa tra il Nord-Est della penisola italiana, e in particolare quelle che nell'alto medioevo assunsero il nome di *Venetiae*, e l'Alamannia, regione transalpina attualmente collocata là dove corrono i confini tra Germania, Svizzera e Austria; e in un arco di tempo che va grosso modo dalla seconda metà dell'VIII secolo alla prima metà del IX, seppur con alcune aperture anche sul X, trattate però nella sola forma di possibili, future prospettive di ulteriore ricerca. La mia analisi si è concentrata in particolare su due casi specifici di traslazioni, quella dei santi Fermo e Rustico a Verona, generalmente collocata negli ultimi anni della sovranità longobarda sulla penisola (terzo quarto dell'VIII secolo), e quella di san Genesio a Schienen, piccolo monastero nei pressi del lago di Costanza, avvenuta, secondo le fonti, nell'anno 800. Due casi che, a prima vista, sembrerebbero avere ben poco in comune; d'altra parte, la stessa scelta della delimitazione geografica della mia indagine può sollevare interrogativi, e va giustificata. Nel periodo da me considerato, le *Venetiae*, che le fonti dell'epoca tendevano a suddividere in due aree distinte, corrispondenti a una *Venetia* costiera e a una d'entroterra¹, strinsero, per molteplici motivazioni legate al contesto storico del regno italico e del suo inserimento nel nascente impero franco, intensi rapporti con le regioni d'oltralpe, stabilendo con queste, e soprattutto con l'Alamannia, attivi canali di comunicazione e di scambi. Scambi di uomini, anzitutto; i quali favorirono e veicolarono anche scambi di idee, messaggi, prodotti culturali come manoscritti e testi. Gli uomini, punto di partenza per qualsiasi fenomeno sociale e culturale – così come per qualsiasi studio di scienze umane –, furono quindi al contempo protagonisti di questi passaggi e contatti, ma anche vettori di ulteriori scambi, poiché fu grazie ai loro spostamenti se gli altri oggetti (materiali e immateriali) passati da un'area all'altra, e talora ritornati indietro, poterono a loro volta spostarsi.

Un ruolo simile, e dunque duplice, fu rivestito dalle reliquie dei santi, anch'esse talora oggetto di trasferimenti da una regione all'altra, ma allo stesso tempo veicoli per trasferimenti di altro tipo, culturali, identitari, di potere, legati vuoi alla figura santa cui esse si riferivano, vuoi alla natura o all'immagine del luogo di partenza, vuoi al contesto in cui andavano a inserirsi; il più delle volte, anzi, tutti questi elementi, e molti altri ancora, convergevano e agivano all'unisono. Questo duplice ruolo delle reliquie, che le accomuna alle persone, deriva del resto, come ha acutamente osservato Geary, dalla loro altrettanto duplice natura: allo stesso modo degli schiavi – il paragone è sempre di Geary –, esse sono insieme esseri umani e oggetti². Esseri umani, non solo perché un tempo furono corpi o parti di corpi di persone vive e vegete, ma soprattutto perché la mentalità medievale vi vedeva ancora, anche dopo la morte fisica del santo, la sua presenza reale e concreta; e oggetti,

¹ Su questi temi v. Azzara, *Venetiae*.

² V. Geary, *Sacred commodities*, p. 169.

perché come gli oggetti potevano essere spostate, acquistate, vendute, cedute, donate, rubate. Né questo ruolo fu loro proprio soltanto nel contesto da me considerato, tutt'altro; si trattò di un tratto di fondo e di lungo periodo, che le reliquie mantennero per tutto il medioevo, e che in parte mantengono tuttora.

Ecco spiegato, quindi, il mio interesse per i trasferimenti, o traslazioni, di reliquie: il loro impatto sulle persone e i luoghi coinvolti, tanto quelli di partenza quanto quelli di arrivo, era sempre estremamente importante, tanto da segnare abitualmente delle cesure nella storia di tutti questi soggetti. Ma i fenomeni sociali, culturali, politici ed economici correlati a una traslazione, e i processi cui essa dava luogo o inizio, potevano essere estremamente vari, e avere ripercussioni tanto sul (sui) contesto (/i) con cui le reliquie entravano direttamente in contatto, quanto su contesti molto diversi e lontani, sia nel tempo, sia nello spazio. La mia indagine mira dunque a mettere in luce, nella maniera più esaustiva possibile, la vastità di implicazioni, interpretazioni, poste in gioco, ricadute che delle traslazioni di reliquie potevano avere, entro la cronologia, la geografia e i singoli casi presi in esame. Non si tratta solo di analizzare l'evento traslativo in sé, ossia il concreto trasferimento di una reliquia, le sue modalità di esecuzione, i suoi protagonisti; ché, anzi, in molti casi – tra cui proprio quelli da me esaminati – questo è l'aspetto più difficile da indagare, poiché, soprattutto per le epoche più alte, le fonti in proposito sono spesso poche, e meno ancora quelle attendibili. Ciò che si intende studiare è allora anche, forse soprattutto, la massa di costruzioni cultural-culturali, di rappresentazioni, di significati – più o meno simbolici – che in merito a una traslazione di reliquie vengono nel tempo elaborati, per scopi e con obiettivi anch'essi oggetto di riletture nel corso del tempo e nel modificarsi dei contesti in cui la reliquia si inserisce. Ed è qui, più che in un effettivo passaggio di reliquie, che i due casi (e mezzo) considerati mettono in rilievo il rapporto tra *Venetiae* e Alamannia, e il ruolo dei corpi dei santi nella sua formazione. Solo nel caso di san Genesio, e in quello, qui presentato solo come possibile sviluppo della ricerca in un diverso contesto cronologico, di san Marco, si può ravvisare, stando alle fonti in nostro possesso, un rapporto tra le due regioni fondato su un effettivo – o almeno considerato tale – passaggio di reliquie da una regione all'altra; non così, invece, per i corpi dei martiri Fermo e Rustico. Ciò che invece li accomuna, e ciò che insieme e attorno alle reliquie viaggia, è un insieme di esperienze umane, destinate a essere riformulate in immagini e rappresentazioni, che di tali esperienze rielaborano i protagonisti, i luoghi, i tempi. Il percorso da me proposto illustra dunque il progressivo passaggio da un fenomeno storico alla, o per meglio dire alle sue rappresentazioni, al fine di esaminarne modi e tempi, funzioni, scopi, attori in gioco, significati. Un percorso fondato sulle reliquie dei santi e le loro traslazioni, oggetto primo e insieme fine ultimo di tutti questi processi. In tal senso, reliquie e traslazioni, anche quando non si configurarono in un reale

trasferimento di santità tra *Venetiae* e Alamannia, ebbero tuttavia un ruolo centrale nel formare, rafforzare e definire i rapporti tra queste due aree, e soprattutto l'immagine che l'Alamannia andò elaborando delle *Venetiae*.

Fonti principali – non certo le uniche – su cui si basa il mio studio, in quanto strumenti privilegiati di elaborazione ed espressione delle rappresentazioni di cui sopra, sono i testi agiografici prodotti per commemorare, o meglio per fissare una memoria delle traslazioni. Benché la terminologia e gli stessi titoli (quando ci sono) che si possono reperire nei manoscritti definiscano questi testi in maniera molto varia, la critica agiografica li riunisce nella categoria delle *translationes*. Le tappe del mio percorso sono dunque costituite, sì, da traslazioni, ma più ancora da *translationes*, in funzione delle quali e attraverso le quali trovarono espressione particolari immagini e concezioni destinate a essere a loro volta rielaborate in testi successivi, in una consequenzialità che costituisce il filo del percorso stesso.

Reliquie, traslazioni, *translationes*: attorno a questi elementi è andata strutturandosi la mia ricerca, e attorno a essi ruotano i processi analizzati in questa tesi. Per questo motivo, si ritiene necessario fornire anzitutto uno schematico quadro riassuntivo di tipo metodologico e bibliografico che dia conto di come essi siano stati definiti, esaminati, utilizzati da parte della storiografia e della critica agiografica; degli aspetti che ne sono stati evidenziati e dei significati loro attribuiti; dei metodi di analisi critica messi a punto per lo studio delle relative fonti, le *translationes* anzitutto. Il discorso non può che prendere le mosse dal ruolo delle reliquie e del loro culto nella società medievale, obbligato presupposto dei loro trasferimenti e della letteratura agiografica a questi dedicata. Da ormai circa quarant'anni, lo studio del fenomeno della devozione per le reliquie dei santi in epoca medievale, tanto nell'ambito della cristianità occidentale quanto in quello della cristianità orientale, vive una stagione di ravvivato interesse, frutto anche di rinnovati approcci, antropologici e storico-sociali, a questo settore di studi; una stagione che, seppur con inevitabili alti e bassi, ha però in generale contribuito ad approfondire la conoscenza di molti dei suoi aspetti costitutivi³. A ben guardare, una qualche forma di interesse mai era venuta meno, neppure nei momenti di massima fortuna delle istanze illuministiche e positivistiche più estremistiche, tendenti a sottolineare, del culto cristiano delle reliquie, quasi esclusivamente le derive magico-superstiziose o le evidenti contraddizioni con la verosimiglianza storica, quali la proliferazione di teste di san Giovanni il Battista o dei frammenti della Croce di Cristo. Derive, abusi, contraddizioni, fraintendimenti certamente vi furono e tuttora vi sono, né risultano incomprensibili le relative denunce e condanne, espresse con vigore dallo spirito della Riforma prima, dai Lumi settecenteschi poi, fino alle

³ Per un rapido sguardo complessivo di natura bibliografica, v. Bozóky – Helvétius, *Introduction*, p. 11-14. V. inoltre Vauchez, *Avant-propos*, p. 11.

revisioni sistematiche del positivismo. E proprio la necessità di rileggere criticamente le tradizioni legate al culto dei santi e delle reliquie alla luce delle obiezioni sollevate a proposito dei loro più evidenti elementi di antistoricità ha portato alla grande esperienza dei Bollandisti e degli *Acta Sanctorum*, ossia a un riesame santo per santo di ogni leggenda agiografica e culturale relativa al suo culto; il risultato fu non solo la più grande raccolta di testi agiografici – molti dei quali da allora mai più riediti – a oggi disponibile, ma anche un depennamento di intere tradizioni, talora proprio di figure di santi, rivelatesi insostenibili dal punto di vista storico⁴.

Non occorre tuttavia attendere l'età moderna perché si levassero voci contrarie a quelle che erano viste come degenerazioni del fenomeno. Anzi, il culto stesso delle reliquie, nel cristianesimo, non fu un fatto scontato, né tantomeno una naturale derivazione del messaggio del suo fondatore; esso fu frutto di un processo storico, dipanatosi nei primi secoli della vicenda cristiana, attraversato da contrasti, negazioni e proposte alternative. Il fatto che, alla fine, il culto di santi e reliquie (poiché la venerazione per le seconde è riflesso di quella per i primi) si sia imposto e diffuso enormemente non significa che dovesse per forza andare così. E anche nei secoli successivi, in cui il culto delle reliquie era ormai un fatto acquisito, non mancarono magari sporadiche e minoritarie – o almeno così le fonti solitamente le dipingono – manifestazioni di insofferenza, indicatrici della complessità del fenomeno. Nel IX secolo, vale a dire nel pieno dell'età carolingia, che sulle reliquie dei santi e sui loro spostamenti investì in misura massiccia per farne strumenti di lotta e competizione politiche, la posizione di alcuni intellettuali come Claudio di Torino, contrario alla loro venerazione così come al culto dei santi in generale, costrinse i vertici dell'impero ad avviare una controffensiva sul piano teologico-dogmatico, tramite le opere dell'irlandese Dungal e di Giona di Orléans⁵. Né la posizione di Claudio era isolata, poiché si inseriva in un dibattito generale che coinvolgeva trasversalmente l'Occidente carolingio e l'Oriente bizantino, e si legava all'altro grande tema allora in discussione, quello del culto delle immagini. In tutt'altro momento e contesto, Guiberto di Nogent, monaco di XII secolo, compose a sua volta un vero e proprio trattato in denuncia dei più evidenti abusi legati al culto dei santi e delle reliquie⁶. Sebbene raramente queste voci contrarie si siano spinte a negare *a fundamentis* la liceità di tali culti – ma proprio Claudio di Torino rappresenta in questo senso un'eccezione –, essi furono comunque oggetto di ciclici dibattiti, volti per lo più a limitarne gli eccessi. Ciò nonostante, il culto delle reliquie fu fenomeno non solo di lungo periodo, ma costante per tutto il medioevo e oltre, in molti casi, nonostante le critiche e i diversi approcci nel frattempo maturati, vivo ancora oggi.

⁴ Sui Bollandisti e la loro opera v. da ultimo la recente raccolta *De Rosweyde aux Acta Sanctorum*, frutto di un convegno tenutosi nel 2007 a Bruxelles; v. inoltre il classico volume di Delehaye, *L'oeuvre des Bollandistes*.

⁵ V. a questo proposito Sansterre, *Les justifications du culte des reliques*.

⁶ V. Platelle, *Guibert de Nogent et le De pignoribus sanctorum*.

Per questo motivo, il discorso introduttivo che verrà condotto in questa prima sezione, sebbene il mio studio si concentri sull'epoca carolingia, è mirato a offrire un quadro generale del culto delle reliquie (con alcune divagazioni su quello dei santi), dei suoi significati e delle sue implicazioni. Pur nella consapevolezza del fatto che, al cambiare delle epoche e dei contesti, anche i valori e le interpretazioni dell'oggetto-reliquia e delle sue traslazioni si modificavano in profondità – ma questa è un'osservazione valida sia a livello diacronico che sincronico –, si è ritenuto di dover preliminarmente tracciare un pur rapido stato complessivo dell'arte, anche per favorire la comparabilità del mio studio e dei suoi risultati con quelli derivanti da ricerche analoghe ma diverse per tempi, spazi e casi di indagine.

Mi preme tuttavia anteporre un paio di avvertenze.

In primo luogo, va sottolineata l'estrema ricchezza di studi, in costante crescita, disponibili su questi temi, conseguenza del rinnovato interesse per le reliquie dei santi avviatosi all'incirca negli anni '70 del secolo scorso; una ricchezza da cui ha tratto giovamento la conoscenza non solo delle questioni riguardanti le reliquie, ma anche di tutto ciò che a tali questioni si collega, quindi anche delle traslazioni e delle *translationes*. Una ricchezza che rende però non poco problematico districarsi nella rigogliosa selva di contributi venutasi nel tempo a formare; né è agevole seguirne puntualmente l'evoluzione, i nuovi filoni di ricerca, i nuovi risultati. Non sarà dunque possibile richiamare qui, nel testo o in nota, che i veri capisaldi storiografici e bibliografici del settore, pur nello sforzo di restituire un quadro il più completo possibile. Anche per questo motivo, si è optato per una trattazione di tipo tematico più che cronologico, per non ridurre questa sezione a una cronistoria delle singole opinioni e del loro succedersi nel tempo.

In secondo luogo, vien da sé che i metodi che verranno illustrati – e che la critica ha stabilito – per lo studio delle reliquie, delle traslazioni e delle loro fonti saranno anche quelli che io seguirò nell'analisi dei singoli casi oggetto della mia ricerca. Con in più, però, l'apporto di un approccio molto vicino alle elaborazioni teoriche della scuola microstorica italiana e francese, vale a dire una particolare attenzione non solo e non tanto per la scala locale, micro, in cui si inserirono le traslazioni osservate, bensì per l'incrocio delle molteplici scale (locale, regionale, sovraregionale, imperiale, ecc.) su cui esse agirono, con obiettivi e risultati diversi da scala a scala⁷. Si è cercato dunque di giocare sui vari livelli di azione e reazione coinvolti nelle traslazioni delle reliquie, passando dall'uno all'altro nel tentativo di condurre un esame il più approfondito e sfaccettato possibile di ogni caso. Oltre alla definizione del percorso di cui sopra, è stato così possibile

⁷ La bibliografia relativa alle basi teoriche, invero al centro di un continuo dibattito soprattutto tra gli anni '80 e '90 del XX secolo, è molto ampia; si occupano in particolare delle questioni di scala Levi, *Un problema di scala*, e Revel, *Jeux d'échelles*.

avanzare anche nuove ipotesi di lettura per la loro comprensione e contestualizzazione, di norma derivanti da nuove – o semplicemente più precise o circostanziate che in passato – proposte di datazione per le fonti agiografiche che ce ne parlano.

1. Definizione e tipologie di un oggetto di studio.

Occorre anzitutto, a mio avviso, provare a definire l'oggetto che sta alla base del mio studio, le reliquie dei santi cristiani. Il concetto di reliquia non è, di per sé, esclusivo del cristianesimo: molte religioni, del presente come del passato, hanno o hanno avuto le loro reliquie⁸. Né il concetto è limitato all'ambito religioso: la società attuale ha enormemente allargato il suo possibile campo di applicazione, tanto che si può oggi parlare di reliquie anche a proposito di oggetti appartenuti a personaggi famosi di qualunque tipo, soprattutto uomini politici, artisti, anche sportivi. Poiché, tuttavia, la mia ricerca si è concentrata su reliquie di santi cristiani nell'alto medioevo europeo, cercherò di proporre una definizione del concetto di reliquia nel cristianesimo medievale, pur nella consapevolezza di come l'elaborazione di definizioni sia uno dei compiti più ardui e scivolosi in cui possa cimentarsi chi si occupa di scienze umane.

Etimologicamente, il sostantivo latino *reliquiae* (si tratta di un *plurale tantum*), che deriva dal verbo *relinquo*, -ere (lasciare, abbandonare, allontanarsi da), indica un qualcosa che viene abbandonato, ciò che resta dopo la conclusione di una vicenda o di un processo; *reliquiae* sono dunque i resti, gli avanzi, ciò che si lascia dietro di sé. In particolare, il cristianesimo adottò questo termine per indicare i resti corporei, ossia in primo luogo gli stessi cadaveri, dei morti, o meglio di alcuni morti di tipo speciale, i santi, personaggi cui i cristiani, sin dai primi tempi, tributarono una venerazione per i meriti che essi acquisirono vuoi durante la vita, vuoi al momento della morte. Una venerazione spesso concretamente rivolta appunto alle spoglie mortali dei santi, le reliquie. Esse sono dunque ciò che i santi lasciano su questo mondo dopo la loro morte e la loro ammissione, secondo la dottrina cristiana, tra le schiere dei beati.

Nel suo *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Charles du Cange definisce così le *reliquiae*: *cadaver exanime*⁹. Ho scelto di riportare la definizione del Du Cange, tra le molte, e molto più recenti, reperibili nei diversi dizionari e lessici di storia del cristianesimo e della Chiesa cattolica¹⁰ per due motivi. Da un lato, mi sembra che, nonostante la sua età, la voce del *Glossarium* sia ancora

⁸ Alcuni esempi, relativi soprattutto all'antica religione egiziana, al mondo ebraico e alle religioni orientali sono offerti negli atti del convegno su *Le reliquie e il potere*, curati da Renato Iacumin; v. in partic. i contributi di Baumgarten, Grossato e Giordani.

⁹ V. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 6, p. 112, *sub voce* Reliquiae.

¹⁰ Tra le più note e importanti vanno citate quella che Leclercq dedicò a *Reliques et reliquaires* per il *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*; la voce *Reliques* del *Dictionnaire de théologie catholique*, curata da Séjourné; la voce *Reliquien* del *Lexikon für Theologie und Kirche*, di Köttling; la voce *Relics* del *Dictionary of the Middle Ages*, ad opera di Thomas Head.

del tutto valida e, se possibile, aggiornata, anche perché in grado di anticipare molti fenomeni legati al culto delle reliquie su cui la storiografia si è in seguito soffermata¹¹. Dall'altro, essa mi sembra ben sottolineare il rapporto di fondo che sussiste tra reliquie, morte e corpi umani. Le reliquie sono infatti, secondo le sue parole, *cadaver exanime*, un cadavere, il corpo di un essere umano defunto. Non un corpo qualunque, questo Du Cange lo sa bene; e infatti il passo successivo della sua definizione chiama in causa la sola categoria di cadaveri cui il cristianesimo assegna il carattere di reliquie, ossia quelli dei santi. A questo ulteriore passaggio si accompagna una puntualizzazione, che introduce allo specifico valore assegnato al termine nel cristianesimo: “*Apud christianos vero alia sunt corpora, aliae reliquiae Sanctorum: corpora enim integrae sunt Sanctorum exuviae: reliquiae, corporum pars tantum*”¹², corredando la distinzione con un rinvio ai *Dialogi* di Gregorio Magno. Entrambi i termini, *corpus* e *reliquiae*, ricorrono in effetti nelle fonti medievali per designare i resti dei santi; Du Cange attribuisce però loro significati diversi, poiché con il primo si intenderebbe un cadavere nella sua integrità, mentre, con il secondo, solo delle singole parti del corpo, magari da questo staccate. La critica ha in realtà dimostrato la pressoché totale interscambiabilità tra un termine e l'altro, e in particolare come *corpus* fosse utilizzato in riferimento tanto a corpi interi, quanto a reliquie di più ridotte dimensioni¹³. Ciò si lega a un aspetto ben preciso del culto dei santi e delle reliquie, ovvero la convinzione che anche il più minuscolo frammento del corpo di un santo ne recasse, tutta intera, la potenza miracolosa, alla stessa maniera del cadavere integro e completo. Su questi temi si tornerà più avanti; mi limito per il momento a osservare come la sinonimia tra *corpus* e *reliquiae* nelle fonti medievali impedisca talora di comprendere la reale natura dell'oggetto di cui si sta parlando. La distinzione di Du Cange, per quanto dimostratasi non del tutto rispondente alla logica interna delle fonti, ha tuttavia il pregio di sottolineare ulteriormente il rapporto tra reliquie e cadaveri, oltretutto di mettere in luce due termini facenti comunque parte del lessico medievale sui resti dei santi¹⁴.

Dopo aver ampiamente esemplificato i significati cristiani del lemma *reliquiae*, e aver illustrato un'abbondante fenomenologia del loro culto, il Du Cange riporta una seconda accezione del termine, in vero non particolarmente legata ai santi; anche qui è presente però il richiamo a qualcosa che viene lasciato dopo la morte. *Reliquiae* sarebbero infatti beni mobili appartenuti a vescovi o prelati, i quali, dopo il decesso dei loro proprietari, venivano incamerati da parte del fisco

¹¹ Il Du Cange sottolinea ad esempio la pratica dell'umiliazione delle reliquie, ripresa alla fine degli anni '70 del XX secolo da Patrick Geary.

¹² Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 6, p. 112.

¹³ V. Gagy, *Uso e significato del termine corpora*, e Caroli, *Le traslazioni reliquiali*, p. 101.

¹⁴ Sul rapporto tra corpo morto e reliquie, e sul passaggio dall'uno alle altre, v. Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*; id., *Frammenti di eternità*, e, con uno sguardo rivolto alla cristianità orientale bizantina, Kaplan, *De la dépouille à la relique*.

regio/imperiale¹⁵. Ancora una volta, dunque, sebbene questa seconda definizione abbia poco a che fare con i santi e il loro culto, prerequisito essenziale perché vi siano *reliquiae* è la morte dei loro proprietari.

Ci sono a questo punto, mi sembra, gli elementi fondamentali – qualcosa che si lascia, la morte, il cadavere di un personaggio speciale – per avanzare una possibile definizione di reliquia in ambito cristiano. Una reliquia è dunque tutto ciò che di fisico un santo lascia sulla terra dopo la morte; vale a dire innanzitutto il suo stesso corpo, integro o diviso in parti, tutte ugualmente preziose, a prescindere dalla consistenza. Il santo lasciava tuttavia anche vari altri oggetti, che aveva utilizzato durante la vita (soprattutto vesti, ma anche strumenti da lavoro, da viaggio, ecc.) o che erano entrati in qualche modo in contatto col suo corpo al momento della morte (in particolar modo gli strumenti di tortura, nel caso dei martiri). Da ciò deriva la classificazione delle reliquie, operata dalla storiografia, in differenti categorie, più o meno gerarchicamente ordinate, sebbene secondo un ordine variabile nel corso del tempo; classificazione sulla quale si tornerà a breve.

La definizione così enunciata non è infatti che un semplice punto di partenza, che, come spesso accade, fatica a restituire un'immagine esaustiva dei complessi fenomeni e valenze che interessano il suo oggetto. Bisogna infatti tenere anzitutto conto di una cosa. Se la morte di un santo è preconditione necessaria perché il suo corpo e gli oggetti da lui toccati vengano considerati reliquie, essa può non essere condizione sufficiente. Occorre che vi sia un contesto, una comunità, un pubblico disposti a riconoscere, secondo modalità anch'esse oggetto di trasformazioni nel corso del tempo, la santità del personaggio, e quindi il carattere reliquiale di ciò che egli (o ella) lascia dopo la sua morte. Così come l'attribuzione della santità non è automatica conseguenza di certi comportamenti tenuti in vita o in morte da parte del singolo personaggio, bensì deve essere a questi riconosciuta da altri, allo stesso modo una reliquia è tale se e solo se vi è qualcuno che tale la considera. È dunque il contesto che decide per la santità o meno di un individuo e per il carattere reliquiale del suo corpo: si è santi, e, azzarderei, si è reliquie solo se ciò viene sancito da altri. È, questo, un aspetto di estrema importanza, poiché ben mostra – e anzi ne rappresenta il fondamento – il carattere, su cui la storiografia ha molto insistito, della santità e del culto delle reliquie in quanto creazioni sociali, frutto di una sorta di concertazione tra il santo stesso e il suo contesto. Si tratta forse della vera, grande svolta che gli studi sulla santità, il culto dei santi, quello delle reliquie e delle loro fonti avviati a partire dagli anni '60-'70 del XX secolo hanno impresso alle modalità di analisi e comprensione di questi fenomeni. Superata la preoccupazione per la dimostrazione dell'autenticità o meno di una reliquia, parallela, in campo agiografico, a quella per l'attendibilità o

¹⁵ V. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 6, p. 114.

meno di un testo e a quella per la reale esistenza o meno di un santo, si è cominciato, per iniziativa anzitutto di alcuni bizantinisti, a vedere tutti questi oggetti di studio come fenomeni sociali, realmente comprensibili solo se reinseriti nei contesti che li originarono¹⁶. Per quanto riguarda le reliquie, gli interrogativi relativi a una loro effettiva appartenenza al santo di turno, elemento forse mai del tutto verificabile nonostante la recente applicazione a questo settore di sempre più sofisticati esami clinici come quello del DNA, sono stati accantonati in favore di approcci più attenti, appunto, alla natura sociale di ogni culto; ci si è allora concentrati sul rapporto tra la reliquia e il suo contesto, nel senso più ampio del termine, nel tentativo di risalire alle condizioni che ne generarono la venerazione, agli attori coinvolti nella sua promozione, alle valenze simboliche a essa assegnate¹⁷. Da queste nuove direttrici di ricerca deriva tanta parte dello stato dell'arte che verrò delineando in queste pagine.

A cominciare dalla terminologia con cui le fonti si riferiscono alle reliquie. La definizione di Du Cange ha permesso di mettere già in luce due dei termini che più di frequente compaiono nelle fonti medievali, *corpus* e *reliquiae*. In quanto i più ricorrenti, essi sono anche quelli più generici e universali; proprio per questo, tuttavia, essi riassumono l'intera gamma di significati di cui si fanno portatori altri termini, più specifici, che mettono in rilievo particolari aspetti legati alle reliquie e alla loro rappresentazione¹⁸. Soprattutto nelle fonti liturgiche e agiografiche, è assai frequente, in misura pressoché pari a *corpus* e *reliquiae*, l'uso del termine *pignus* (plurale *pignora*), che sottolinea la valenza delle reliquie in quanto pegni, garanzie. Le reliquie dei santi, in quanto oggetti visibili, concreti, talora accessibili, lasciati dai loro proprietari in questo mondo, si fanno garanti dell'azione di intercessione svolta da questi ultimi presso Dio in favore di chi li invoca. I santi cristiani, ammessi sin dall'attimo della loro morte tra le schiere dei beati, mantengono un rapporto privilegiato e diretto con Dio, nei Cui confronti possono così intercedere perché Egli allevi le sofferenze dei fedeli che si sono rivolti a loro con preghiere e invocazioni. Il ruolo di intercessori presso Dio dei santi è uno dei cardini della dottrina cristiana della santità; esso è stato sottolineato con particolare enfasi in occasione del dibattito, molto intenso soprattutto all'inizio del XX secolo, sui possibili rapporti di derivazione della figura del santo cristiano da quella pagana dell'eroe, un semi-dio a metà strada tra la natura umana e quella divina, cui si è avvicinato grazie ai meriti accumulati durante la vita tramite azioni, per l'appunto, eroiche¹⁹. Tutti aspetti che, a una prima lettura, sembravano accomunare l'eroe al santo, anch'egli assunto a una condizione superiore a

¹⁶ Lavori pionieristici in questo senso sono quelli di Baynes, *Byzantine Studies*; Patlagean, *Á Byzance*; Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*.

¹⁷ Molti spunti in questo senso sono giunti dal pionieristico lavoro di Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*.

¹⁸ Per quanto segue v. l'utile specchio di sintesi, corredato da numerosi esempi, delineato da Caroli, *Le traslazioni reliquiali*, p. 97-107.

¹⁹ Ad avanzare questa proposta fu Saintyves, *Les saints successeurs*.

quella dei comuni esseri umani in virtù di una condotta di vita o di morte per certi versi eroica, seppur con un'accezione cristiana del termine. Pur non potendo escludere del tutto che il cristianesimo, in questo come in altri suoi elementi, abbia mutuato, rielaborandoli, taluni aspetti tipici del culto pagano degli eroi, la maggiore differenza rispetto al culto dei santi è stata individuata proprio nella loro funzione di intercessione presso Dio, assente nella caratterizzazione della figura eroica classica²⁰.

Da cosa deriva però questa loro natura di pegni dell'azione dei santi a vantaggio dei loro fedeli? Soprattutto: in che modo le reliquie, che, per quanto appartenenti a personaggi ritenuti santi, non sono che delle realtà materiali, possono influire, o anche solo porsi in contatto, con le realtà spirituali, celesti? La spiegazione sta proprio nella loro originaria appartenenza ai santi. Questi, in vita, grazie alla loro fede e/o ai loro comportamenti, si sarebbero resi degni di ospitare in sé lo Spirito divino, a sua volta causa e insieme effetto delle virtù cristianamente eroiche dimostrate dai santi: lo Spirito discende in loro per i loro meriti, ma è grazie allo Spirito se essi possono raggiungere quella vera perfezione spirituale che consente loro di essere ammessi nel novero degli eletti. Ecco allora che il loro corpo, che in vita divenne tempio terreno dello Spirito, è ritenuto mantenerne in sé almeno un barlume anche dopo la morte del santo²¹. Per tale ragione, le reliquie, tempio terreno e materiale dello Spirito, partecipano a entrambi i mondi, quello materiale – in quanto pur sempre realtà fisiche – e quello immateriale. Esse costituiscono dunque una sorta di ponte tra le due realtà, tanto in una direzione, quanto nell'altra: pregando presso le reliquie nei santuari che le custodiscono, i fedeli cristiani si pongono in immediato contatto con il santo stesso, e quindi con Dio, per rivolgergli le proprie invocazioni e suppliche; le reliquie sono poi il tramite privilegiato, seppur non l'unico, dell'intervento divino nelle cose terrene, attraverso atti che, al fine di esaudire le preghiere dei fedeli, arrivano a stravolgere quelle stesse leggi della natura che Dio stesso, secondo la visione cristiana del mondo, ha imposto; vale a dire i miracoli. Tanto i santuari a reliquie quanto i miracoli sono elementi strettamente connessi, e anzi strutturati e strutturali, al culto cristiano dei corpi dei santi, oltretutto ulteriori manifestazioni della natura di prodotto sociale di tale culto. Su di essi la storiografia, anche e soprattutto italiana, è di recente tornata a concentrare la propria attenzione, mettendo a fuoco la natura di punti di riferimento e aggregazione (non solo religiosa) dei primi²², e ripensando il valore del miracolo come oggetto storico e di indagine storica²³. I molteplici e multiformi ruoli tanto dei santuari, quanto dei miracoli nella religione e

²⁰ Per un rapido riepilogo sul dibattito v. Klaniczay, *Holy Rulers*, p. 7-9.

²¹ V., a titolo esemplificativo, Angenendt, *Heilige und Reliquien*, in partic. il cap. 11, *Die Reliquien*.

²² V., per una panoramica generale, Vauchez (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia*; interessanti spunti, relativi a una categoria specifica di santuari offre anche Budriesi, *I santuari del mare*.

²³ V. Boesch Gajano – Modica, *Miracoli*.

nelle società medievali derivavano però proprio dalla loro correlazione con quelle realtà a metà tra mondo terreno e mondo celeste quali erano le reliquie.

Occorre però fare, a proposito del rapporto tra reliquie e miracoli, una precisazione, strettamente legata al ruolo dei santi come intercessori, e a quello dei loro resti come finestra terrena aperta sulle realtà ultraterrene. Nella dottrina ufficiale cristiana, nel medioevo come oggi, la capacità di operare miracoli spetta soltanto a Dio stesso, non ai santi; non a caso, le fonti, soprattutto agiografiche, insistono molto sul fatto che i prodigi avvengono, sì, per intercessione del santo, ma in primo luogo per intervento diretto di Dio, Cui non si manca mai di attribuire il merito originario nella manifestazione di un miracolo. Più difficile era tuttavia far comprendere la distinzione al livello dell'esperienza religiosa vissuta, ove molto spesso si interpretavano i miracoli come interventi dei santi cui le reliquie appartenevano; una lettura che rafforzava ancor più il valore di queste ultime in quanto *pignora*, non solo, come voleva la dottrina, dell'intercessione dei santi presso Dio, ma anche dell'azione diretta dei santi a sostegno dei fedeli nella vita di tutti i giorni. Non a caso Guiberto di Nogent assegnò al suo già citato trattato, teso a stigmatizzare le più evidenti deviazioni del culto delle reliquie dalla norma ufficiale, il titolo di *De pignoribus (o pigneribus) sanctorum*.

Le molteplici accezioni del termine *pignus* ben illustrano, insomma, l'elevato valore simbolico di cui le reliquie erano ammantate, in quanto capaci di stabilire una comunicazione tra due realtà normalmente impermeabili l'una all'altra. Se, però, questa parola pone l'attenzione sul versante ultraterreno della doppia natura delle reliquie, altre ne richiamano il carattere materiale. Termini come *ossa*, *pulvis*, oppure nomi di parti anatomiche, quali *brachium*, *caput*, ecc., di per sé riferibili a qualunque corpo umano, sono applicabili e vengono applicati anche alle reliquie, sottolineandone così l'aspetto fisico, ossia, si potrebbe dire, l'altra faccia della medaglia²⁴. Sono del resto termini legati all'esperienza visiva, e talora tattile, che delle reliquie si poteva avere, magari solo in certe occasioni – come le ricorrenze delle feste dei rispettivi santi durante il calendario liturgico, o le processioni – e a certe condizioni; quello che tale terminologia descrive è dunque l'effettivo stato in cui le reliquie concretamente si presentavano. Una concretezza che si affianca alle già analizzate valenze simboliche delle reliquie e le rafforza, poiché proprio dalla loro natura (anche) materiale esse traevano il loro ruolo di porte sull'aldilà.

Non è infine infrequente che la reliquia, anche la più piccola, attraversi nelle fonti un processo di personificazione. In ognuna di esse era infatti ritenuto ancora realmente presente il santo tutto, e soprattutto la sua intera e integra *virtus*; così le fonti definiscono la capacità della reliquia e del santo di farsi tramiti (ma anche di compiere direttamente), grazie al barlume di Spirito divino di cui

²⁴ V. Caroli, *Le traslazioni reliquiali*, p. 104-105.

essi sono portatori, di eventi miracolosi²⁵. Per metonimia – la parte per il tutto –, la reliquia veniva così identificata con il santo stesso, che viene rappresentato personalmente attivo e protagonista di ogni vicenda, comprese le traslazioni, di cui essa è oggetto. Al mantenimento della *virtus* incorrotta del santo in ogni più piccola reliquia si lega la pratica, testimoniata dapprima nell'Oriente cristiano tardoantico e poi, a partire dai primi secoli altomedievali, anche nel cristianesimo occidentale, della divisione dei corpi dei santi e della proliferazione e diffusione dei loro resti in diversi luoghi di culto; anche su questo si tornerà più avanti, ma occorre sottolineare come tale pratica sia stata accettata, seppur in tempi diversi e con un notevole dibattito, proprio perché accompagnata dal presupposto per cui a un simile smembramento non corrispondeva una divisione della potenza miracolosa del santo e delle sue reliquie.

Dopo aver ripercorso la terminologia ricorrente nelle fonti medievali con riferimento alle reliquie e ai suoi molteplici significati, veniamo a un altro tipo di terminologia relativa alle reliquie: quella elaborata e utilizzata dalla storiografia attuale. Una terminologia connessa a, e in ampia misura conseguenza di, una classificazione tra diverse categorie di reliquie, legate al rapporto che esse ebbero con il santo. Questa classificazione, e l'annessa terminologia, vennero perfezionate fin negli anni '70 da studi pionieristici sulle reliquie dei santi e le loro fonti, quali quello di Nicole Herrmann-Mascard, una sorta di grande repertorio sugli usi, i significati e le pratiche a esse legati; e quello di Martin Heinzelmann, un'analisi puntuale della struttura e dei caratteri dell'agiografia traslativa, tuttora punto di riferimento imprescindibile per qualunque studio sulle *translationes* – e quindi anche per la mia ricerca²⁶. Per quanto, come ogni classificazione, anche questa non sfugga a un certo grado di aleatorietà, essa si rivela utile non solo perché, come hanno dimostrato già Herrmann-Mascard e Heinzelmann, alle diverse categorie individuate fu tributata, a seconda delle fasi e dei momenti storici, una devozione di volta in volta maggiore o minore, e dunque perché maggiore o minore fu l'impegno nel ricercarle e nel procurarsene; ma anche perché ognuna fu al centro di fenomeni storici, o meglio di particolari manifestazioni del culto delle reliquie, che, pur condividendo un comune fondamento rappresentato dai valori simbolici di cui sopra, si differenziarono in parte tra loro per gli attori coinvolti e le funzioni attribuite alle reliquie. Si parla così di reliquie corporali, reliquie non corporali e reliquie per contatto.

Alla prima categoria appartengono naturalmente i corpi stessi dei santi, dei quali si è avuto già abbondantemente modo di parlare. Le reliquie corporali costituiscono le reliquie per eccellenza, quelle da cui, in certo modo, anche le altre categorie derivano, proprio perché il corpo di colui o

²⁵ Scontato il riferimento a Brown, *The cult of the saints*, sul cui ruolo nella storiografia dedicata ai santi e alle reliquie si tornerà specificamente più oltre.

²⁶ V. risp. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, e Heinzelmann, *Translationsberichte*, cui si rimanda per la definizione e l'illustrazione delle diverse categorie.

colei di cui è stata riconosciuta la santità è, per questo motivo, riconosciuto a sua volta come portatore dello Spirito e come oggetto compartecipe dei due mondi. La reliquia corporale è, in sé, un corpo morto, come emerso dalla definizione di Du Cange; il corpo morto di un personaggio che però, grazie ai suoi meriti, ha sconfitto la morte, e ha ricevuto in premio la vita eterna, eterna beatitudine al cospetto di Dio²⁷. Lo stretto legame tra le reliquie e la morte, mistero oscuro e angosciante ma mitigato, in prospettiva cristiana, dalla promessa di una vita oltre la vita, spiega in ampia parte il successo e la diffusione del culto delle reliquie nel cristianesimo, poiché esse rappresentano una prova visibile e tangibile della sopravvivenza dell'anima (del santo) dopo la morte, testimoniata dalla permanenza della *virtus*, a sua volta maturata dal santo in vita. Questi continua a vivere e operare in favore dei suoi fedeli attraverso i *pignora* lasciati a garanzia della sua costante intercessione presso Dio.

Talora, però, il corpo non è il solo *pignus* del santo. Anche oggetti appartenuti, utilizzati o comunque venuti a contatto col suo corpo (in vita) o con una sua reliquia corporale (dopo la morte) erano ritenuti e venerati come reliquie: proprio in virtù di tale contatto, si riteneva che l'oggetto fosse stato santificato, e che anch'esso ospitasse lo Spirito divino e la *virtus* del santo. A questa categoria appartengono in primo luogo le vesti indossate dai santi, gli oggetti personali o di lavoro, e, per quel che riguarda i martiri, i loro strumenti di tortura, particolarmente ricercati, soprattutto nei primi secoli, perché potevano recare ancora tracce di sangue, quindi di una vera e propria reliquia corporale. Col tempo, tuttavia, le reliquie non corporali, inizialmente ricercate al pari di quelle corporali, andarono progressivamente perdendo d'importanza, stabilendo una gerarchia che, seppur con momenti di rilancio del culto per le prime – soprattutto durante le crociate –, non sarebbe stata più modificata. Ciò nonostante, occorre non dimenticare come alcune delle reliquie più venerate dalla cristianità di ogni tempo siano reliquie non corporali, in quanto appartenenti a figure che non lasciarono il loro corpo su questo mondo. L'esempio più ovvio è legato naturalmente alle reliquie cristiche, prima tra tutte la Vera Croce²⁸; si pensi però anche alle reliquie della Vergine, come la cintura conservata a Prato²⁹. Un caso particolare è poi costituito dalle reliquie angeliche, come l'impronta del piede di san Michele venerata nel santuario del Gargano, data la natura esclusivamente spirituale e celeste degli angeli.

Vi sono infine le reliquie per contatto. *Lato sensu*, anche le reliquie non corporali potrebbero rientrare in questa categoria, poiché il loro carattere di reliquie discende appunto da un contatto fisico, di qualsivoglia natura, con il corpo del santo. Si suole tuttavia indicare come reliquie per

²⁷ Per questo e quanto segue v. Stelladoro, *Significato, ruolo, potere e culto delle reliquie*.

²⁸ Resta fondamentale in proposito lo studio di Frolov, *La relique de la Vraie Croix*.

²⁹ Su questa reliquia e il suo culto v. Rosa, *La ceinture de la Vierge*.

contatto, almeno secondo la definizione di Herrmann-Mascard, oggetti, solitamente di piccole dimensioni, venuti a contatto con reliquie corporali o con la tomba di un santo, e impregnatisi, alla stessa maniera delle reliquie non corporali ma per via più indiretta, della sua *virtus* miracolosa. L'esistenza stessa e la diffusione di siffatte reliquie si collega alla pratica dei pellegrinaggi e delle visite votive ai santuari a reliquie, in occasione dei quali i fedeli appoggiavano alla tomba del santo o al luogo in cui se ne conservavano i resti oggetti di loro proprietà, da portate poi con sé, come dei talismani protettivi personali, una volta impregnatisi della *virtus* e divenuto così reliquie³⁰. Pur non raggiungendo mai il valore e il prestigio delle prime due categorie, le reliquie per contatto alimentarono però costanti flussi di pellegrinaggi, contribuendo a fare dei santuari a reliquie luoghi di concentrazione demica, religiosa, economica e anche politica, oltretutto dei marcatori della geografia ecclesiastica dell'Europa medievale. Esse favorirono inoltre la diffusione di una venerazione più personale nei confronti dei santi e delle loro reliquie.

2. Le fonti lipsanografiche.

Le fonti lipsanografiche – relative cioè alle reliquie e al loro culto – medievali sono molteplici, e di varia natura. Anche in questo caso, le loro classificazioni e soprattutto la loro suddivisione in generi letterari distinti sono più che altro un portato della critica moderna; la reale fenomenologia delle fonti è inoltre ben più complessa e articolata di quanto qualsiasi categorizzazione possa riflettere, poiché una stessa fonte può presentare aspetti diversi, e appartenere contemporaneamente a più generi. È però anche vero che ogni tipo di fonte era regolato e veniva elaborato in base a proprie logiche interne e sulla base di modelli fissati dalla tradizione; pur tenendo presente la necessità di non eccedere nelle classificazioni, un attento esame critico di ogni fonte non può prescindere dalla conoscenza di tali logiche e modelli, che, beninteso, si declinano in maniera diversa da caso a caso, coniugandosi con le esigenze immediate e contingenti che portarono alla produzione di ogni fonte. Nel mio breve *excursus*, cercherò di mettere in evidenza aspetti peculiari, metodi di analisi critica e interesse delle diverse fonti considerate, tanto scritte (e sono la maggioranza) quanto materiali.

Fonti precipue per lo studio delle reliquie e del loro culto, così come per l'analisi del culto dei santi, sono senza dubbio i testi agiografici. L'agiografia, etimologicamente “scrittura santa” in quanto scrittura sui santi e in quanto ideale prosecuzione, continuamente riattualizzata, della Sacra Scrittura³¹, rappresenta un *mare magnum* di testimonianze, di natura per lo più letteraria, tanto sui

³⁰ La letteratura scientifica sul fenomeno dei pellegrinaggi è sterminata; rimando soltanto a Cardini, *Reliquie e pellegrinaggi*, e Vauchez, *Reliquie, santi e santuari*, in partic. p. 473-483.

³¹ V. Leclercq, *L'Écriture Sainte*, in partic. p. 105, e Degl'Innocenti, *La Bibbia e l'agiografia*.

santi quanto sulle reliquie³². Nonostante la sovrabbondanza di luoghi comuni, temi ricorrenti, veri e propri calchi da un testo all'altro – tutti aspetti connaturati a questo tipo di fonti –, i testi agiografici, se esaminati correttamente e con metodo critico, sono in grado di restituire, forse più di qualunque altra tipologia testuale, dati e informazioni su come una reliquia venisse concepita, venerata, propagandata; insomma, socialmente costruita, e dotata delle valenze simboliche sopra illustrate. Non a caso, quella sorta di rivoluzione di cui sono stati oggetto anche gli studi sulle reliquie e le loro traslazioni dagli anni '70 del secolo scorso trasse avvio proprio da un rinnovato approccio al testo agiografico, non più analizzato alla ricerca di notizie attendibili sui santi di cui si narrano le vicende, bensì sull'ambiente, l'epoca e il contesto che a ogni testo diedero origine, e sulle motivazioni alla base della compilazione di un testo agiografico – e della sua compilazione in certe forme e non in altre. Ogni prodotto agiografico, in quanto, appunto, prodotto culturale elaborato all'interno di un certo contesto, ha con questo uno strettissimo rapporto, non solo perché la sua stessa compilazione risponde di norma alla volontà di veicolare precisi messaggi o strategie inerenti al suo contesto e ai suoi attori sociali, ma anche perché nel testo, più o meno volontariamente, si trasfondono immagini, rappresentazioni, punti di vista propri a tale contesto. Da questi nuovi modi di intendere e leggere le fonti sono derivate le successive, innovative interpretazioni storico-sociali relative alla santità, ai santi, al loro culto e a quello delle reliquie.

La scienza agiologica e agiografica tende a distinguere, nell'abbondante panorama dei testi dedicati ai santi e alle reliquie, dei precisi sottogeneri; classificazione, ancora una volta, difficoltosa e ambigua, data l'estrema varietà delle tipologie testuali, spesso incrociandosi e coabitanti in un medesimo testo. Classificazione che ha però trovato forse la sua massima espressione, e in qualche modo anche celebrazione, nella *Bibliotheca Hagiographica Latina (BHL)*, la grande catalogazione di tutti i testi agiografici in lingua latina noti pubblicata dai Bollandisti all'inizio del XX secolo, subito seguita dalla *Bibliotheca Hagiographica Graeca* e, qualche tempo dopo, dalla *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, e a più riprese aggiornata. Tuttora punto di partenza per qualsiasi studio di natura agiografica e strumento fondamentale per la ricostruzione del *dossier* agiografico di un santo, la *BHL* fatica però talora ad applicare distinzioni che in più di qualche caso si rivelano troppo rigide di fronte alla complessità dei testi. Ciò nonostante, e forse anche in virtù del successo e della perdurante utilità della *BHL*, tali distinzioni si sono ormai imposte.

I generi agiografici di gran lunga più rappresentati sono costituiti dalle *passiones*, che descrivono le torture e la morte dei martiri cristiani, e le *vitae*, ossia vere e proprie biografie che seguono la

³² Anche in questo caso la bibliografia, anche la più generalistica, è enorme. Restano tuttavia punti di riferimento le introduzioni generali agli studi e alle fonti agiografiche di Aigrain, *L'hagiographie*, e Dubois – Lemaitre, *Sources et méthodes de l'hagiographie*, da cui si traggono molte delle osservazioni che si condurranno nelle prossime pagine.

vicenda terrena di un santo dalla nascita al decesso, talora prolungandosi sulle vicende postume del suo corpo. L'origine e lo sviluppo di entrambi i generi, i più antichi nel panorama della produzione agiografica, rispose alle diverse condizioni storiche che il cristianesimo attraversò nei suoi primi secoli di vita: le *passiones* richiamano infatti l'epoca delle persecuzioni, che ebbe il suo culmine tra la metà del III secolo e gli inizi del IV, quando Diocleziano e Massimiano scatenarono l'ultima grande ondata di provvedimenti anticristiani, estesi a tutto l'impero³³; le *vitae* risalgono a un momento leggermente successivo, quando, esauritasi l'opposizione ufficiale da parte delle autorità imperiali, il cristianesimo divenne *religio licita*, e i casi di martirio per la propria fede diminuirono sempre più³⁴. L'evoluzione storica dell'agiografia e dei suoi generi è insomma strettamente legata alle diverse fasi attraversate dal culto dei santi, che di tale letteratura è il fondamento, e al mutare del contesto sociale e politico entro cui la religione cristiana venne diffondendosi, con la comparsa di nuove figure sante. Occorre tuttavia notare come la produzione di *passiones* non sia certo limitata alla sola epoca delle persecuzioni; come anche gli altri generi, a maggior ragione le narrazioni di martirio, in quanto i più antichi testi agiografici, lungi dallo scomparire con l'ammissione del cristianesimo tra le religioni ammesse, visse anzi nei secoli successivi un'evoluzione che, dalle *passiones* sotto forma di semplici resoconti dei processi cui i martiri venivano sottoposti, portò a narrazioni sempre più elaborate, ricche di *topoi* ed episodi ricorrenti³⁵. La produzione o riproduzione di testi di questo tipo non si esaurì mai del tutto nel corso del medioevo, e anzi continuò a costituire il ramo più importante e diffuso della letteratura agiografica.

Già in questi testi, *passiones* e *vitae*, è possibile incontrare notizie sulle reliquie dei santi, e soprattutto dei santi che ne sono protagonisti: non è infatti infrequente che gli agiografi si soffermino sugli avvenimenti posteriori al martirio, o comunque alla morte, dei loro personaggi, descrivendo la collocazione dei loro corpi, le forme di venerazione sviluppatesi nel luogo del sepolcro, eventuali spostamenti delle reliquie. Da fonti di questo tipo deriva in effetti gran parte delle nostre conoscenze sulle origini e le prime manifestazioni del culto delle reliquie, nato proprio a partire dalle tombe dei martiri. Esiste però anche una letteratura agiografica espressamente dedicata ai corpi e agli altri *pignora* dei santi, ai loro spostamenti, alle loro vicende nel tempo, ai miracoli da essi compiuti – o, meglio, compiuti da Dio per il loro tramite. Così, le *translationes* si concentrano proprio sui trasferimenti di reliquie da un luogo a un altro; le *inventiones* narrano di ritrovamenti fortuiti di reliquie di cui si era perso il ricordo; le *elevationes* costituiscono casi particolari di *translationes*, poiché la reliquia viene di norma spostata da un punto a un altro

³³ V. Harvey, *Martyr Passions and Hagiography*.

³⁴ V., solo per fare un esempio, Smith, *Saints and their Cults*.

³⁵ Per un quadro dell'evoluzione storica del genere delle *passiones* v. il classico Delehaye, *Les passions des martyrs*.

all'interno del medesimo edificio di culto; infine, le raccolte di *miracula* elencano i prodigi manifestatisi attorno e per merito delle reliquie³⁶. Né i generi dell'agiografia lipsanografica si esauriscono qui; né, ancora una volta, è il caso di irrigidirsi in troppo costrittive classificazioni, poiché mai come nel caso di questi testi è possibile che più sottogeneri si incrocino. Secondo Martina Caroli, anzi, le *translationes* autonome, non corredate da una raccolta di *miracula*, sono rare e, probabilmente, monche o spurie, dato il rapporto fondamentale sussistente tra reliquie e miracoli³⁷. Su questi testi, e in particolare sulle *translationes*, che costituiscono la fonte principale su cui si basa il mio studio, si tornerà più avanti, per esaminarne con maggiore attenzione gli aspetti interni e le peculiarità, relative anche alla loro corretta lettura critica, nell'ambito della produzione agiografica; preme per il momento sottolineare come proprio da una ripresa di tali testi, riesaminati alla luce delle nuove prospettive storico-sociali di analisi agiografica promosse anzitutto in campo bizantinistico, sia derivato un rinnovato interesse per le reliquie dei santi e i diversi fenomeni legati al loro culto.

Nello studio dei testi agiografici, occorre infatti tenere sempre presente, da un lato, la loro natura di prodotti letterari, che si inseriscono in una tradizione fatta di modelli precedenti e costantemente ripresi; dall'altro, gli scopi di fondo della loro compilazione. Questi testi avevano infatti la funzione primaria e comune pressoché a tutti di servire alla celebrazione della liturgia della festa del santo o dei santi di cui narrano le vicende; essi venivano dunque letti il giorno della festa, soprattutto nell'ufficio divino delle comunità monastiche e canonicali. Il loro scopo primario era dunque quello di formare una memoria liturgica del santo, ciclicamente ricordata e ravvivata in occasione delle sue ricorrenze all'interno del calendario liturgico. Ma l'agiografia aveva anche scopo didattico-pedagogico. Quelle che venivano lette e diffuse erano le storie di cristiani assurti allo stato di perfezione spirituale, modelli di comportamento che, sebbene di norma troppo elevati per poter essere davvero emulati, miravano comunque a spronare il loro pubblico a una condotta di vita il più possibile prossima all'esempio fornito dai santi; tanto è vero che i testi agiografici servivano anche, e in qualche caso venivano appositamente prodotti, per la lettura comunitaria (durante i pasti) o personale, soprattutto in ambito monastico. Ogni singolo testo poi, a prescindere dalla sua riconducibilità a un particolare sottogenere, era un prodotto culturale e non di rado propagandistico, elaborato all'interno di un certo contesto per trasmettere messaggi o immagini pensate dai suoi autori e committenti per influire su quello stesso contesto, e dunque per affermare le proprie posizioni, i propri punti di vista, le proprie ambizioni. I testi agiografici sono insomma dei collettori e dei veicoli di istanze latamente politiche, la cui corretta ricostruzione molto può dire sull'ambiente

³⁶ V., su questi generi agiografici, Heinzelmann, *Translationsberichte*.

³⁷ V. Caroli, *Le traslazioni reliquiali*, p. 31.

entro cui ogni agiografia venne prodotta e sui suoi equilibri e dinamiche interni; a sua volta, tuttavia, l'interpretazione di ogni testo non può prescindere dalla sua riconduzione al corrispondente contesto, che rappresenta insieme il punto di partenza per la sua elaborazione e la destinazione finale delle istanze dei suoi autori³⁸.

Risalire al contesto di produzione di un testo non è però impresa sempre agevole. Tutt'altro. La questione si ricollega infatti a quella, altrettanto spinosa, di una corretta datazione di ogni testo agiografico, problema sempre spinoso e non esente da un certo grado di aleatorietà. Un sicuro termine *ante quem* viene fornito sempre e comunque dalla tradizione manoscritta, anch'essa oggetto però di frequenti ripensamenti e nuove proposte di datazione da parte di paleografi e codicologi. I termini *post quem* vanno però ricercati il più delle volte all'interno dei testi stessi, nei loro riferimenti a eventi storici o personaggi noti; altri indizi possono provenire dalla storia del culto per il santo di cui nel testo si parla, dalle sue diverse fasi, dai momenti salienti del suo sviluppo. Anche così, però, le forcelle cronologiche risultanti coprono spesso periodi molto lunghi, talora di più secoli; diventa allora giocoforza tornare al testo alla ricerca di altri elementi utili, più sottili, e magari nascosti sotto una gran mole di luoghi comuni; elementi che però, proprio per questi motivi, possono essere letti in più modi, e adattarsi a diversi contesti e situazioni storiche. L'analisi deve dunque procedere sempre sul doppio binario del testo, in tutti i suoi aspetti – a cominciare proprio dalla sua tradizione e diffusione manoscritta –, e dell'ipotetico contesto, in un continuo raffronto tra i dati restituiti dall'uno e dall'altro, in un processo di sempre più precisa definizione di entrambi e dei loro reciproci rapporti. Punto di partenza deve essere sempre rappresentato dal fatto che i testi agiografici non ci informano, né furono pensati per informare, sui santi e le loro concrete vicende storiche, bensì sui loro contesti di produzione, sui loro autori e committenti. Emerge in questo modo ancora una volta il valore dell'agiografia come prodotto culturale e sociale, che come tale va investigato.

Non sono però solo i testi agiografici, che pure rimangono le fonti forse più importanti e certo più cospicue sul culto e i ruoli delle reliquie nel medioevo, a restituire elementi utili per la comprensione di questi fenomeni. Altre notizie sulle reliquie dei santi si possono trovare infatti in fonti di taglio maggiormente storiografico, volte cioè a ripercorrere, e in molti casi a stabilire o costruire, una storia, di un popolo, di un'istituzione politica o ecclesiastica, di una dinastia. Le forme più diffuse della scrittura storica medievale, quali annali e cronache, registrano sovente le vicende delle reliquie aventi a che fare con il più generale ambito cronologico e geografico oggetto della loro narrazione; lo stesso dicasi, a maggior ragione, per opere quali i *gesta abbatum* o *gesta*

³⁸ Su questi temi e su quanto segue v., anche qui a titolo esemplificativo e di sintesi, Geary, *Saints, Scholars, and Society*.

episcoporum, che ripercorrevano la successione degli abati di un monastero o dei vescovi di una diocesi, delineandone i ritratti biografici e i principali eventi verificatisi durante il loro periodo di governo, con particolare riguardo, anche in questo caso, per quelli maggiormente inerenti i loro oggetti di narrazione³⁹. La presenza di notizie sulle reliquie in opere di questo genere non stupisce. Qualunque avvenimento che riguardasse una reliquia, come uno spostamento, un rinvenimento, un miracolo, rappresentava infatti un momento particolarmente importante nella storia di chi vi era coinvolto; segnava anzi di norma una cesura tra un prima e un dopo, in virtù delle profonde trasformazioni cui andavano incontro tanto gli attori, quanto i luoghi interessati da tali eventi⁴⁰.

Spetta a Martina Caroli il merito di avere stilato un censimento di pressoché tutte le notizie relative alle reliquie dei santi reperibili nei principali annali e cronache dell'alto medioevo europeo; la studiosa ha così messo in risalto l'importanza di queste fonti come miniere di informazioni sulle traslazioni in quanto eventi storici, sulla loro interpretazione e sui loro significati⁴¹. Come ogni registrazione inserita in un'opera storiografica altomedievale, anche quelle sulle reliquie non sono mai neutre. Anche l'analisi di queste fonti, così come di quelle agiografiche, richiede infatti che si tenga conto della loro natura, degli scopi e delle ragioni della loro composizione. Al pari dei testi agiografici, anche quelli storiografici sono testi anzitutto letterari, che come tali si inseriscono in una tradizione con propri modelli e proprie regole. La storiografia (moderna, e anzi piuttosto recente) ha però dimostrato inoltre come la scrittura di una storia fosse anche e soprattutto occasione per una sua fissazione, in modi e forme rispondenti alle strategie e agli obiettivi dei suoi committenti, e quindi per una generale reinterpretazione del passato, proprio o altrui, a fini di legittimazione del, o comunque di interazione col, presente. Lo sforzo di fissazione e rappresentazione del passato visse soprattutto in epoca carolingia un momento di particolare intensità, legato alla nuova centralità acquisita nella società franca dalla scrittura: l'autorità del testo scritto era infatti ritenuta sufficiente a dare valore a ciò che veniva scritto; la sua stessa trasposizione su pergamena gli attribuiva in certo modo un carattere di verità, di storicità⁴². Da qui non solo un forte aumento della produzione scritta, che si traduce, dal nostro punto di vista, in una maggiore disponibilità di fonti rispetto ai periodi precedenti e, in parte, anche successivi; ma anche una generale tensione al ripensamento della propria storia. Le fonti storiografiche non mettono dunque in scena la storia dei soggetti o dei luoghi di cui trattano, bensì una storia, o meglio una sua

³⁹ Su questo tipo di fonti v. Sot, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*. Allo stesso Michel Sot si deve una prima messa a punto dell'utilità di questi testi per gli studi sulle reliquie e, più in generale, dei loro molteplici aspetti comuni con l'agiografia: v. id., *Arguments hagiographiques*.

⁴⁰ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 57.

⁴¹ V. Caroli, *Le traslazioni reliquiali*.

⁴² Punti di riferimento in merito sono naturalmente gli studi di Rosamond McKitterick: v. ead., *The Carolingians and the Written Word*, e *History and Memory*. V. inoltre Hen – Innes (ed.), *The Uses of the Past*.

particolare lettura, quella ritenuta maggiormente utile e rispondente alle istanze dei suoi autori. Sono tutti elementi che accomunano fortemente agiografia e storiografia: entrambe devono essere interpretate alla luce del loro contesto di origine, che solo può restituire il loro significato e le ragioni stesse della loro esistenza; entrambe, cioè, sono il prodotto di un certo momento, di certe condizioni, di una società, in funzione dei quali esse furono elaborate⁴³.

Lo stesso rigore critico con cui occorre studiare le fonti agiografiche va dunque applicato anche alla storiografia. Seguendo tale metodo, essa può dire molto sui modi in cui le reliquie dei santi venissero considerate e rappresentate in ogni opera. L'insistenza o meno su un particolare evento a queste legato, la scelta di registrarne alcuni piuttosto che altri, le stesse interpretazioni che se ne danno sono infatti altrettanti indici del valore attribuito alla singola reliquia nominata ma anche, spesso, al culto delle reliquie *tout-court*, e possono gettare luce su eventuali strategie elaborate dai committenti del testo e incentrate proprio sul loro rapporto con i *pignora sanctorum*.

Le vicende inerenti le reliquie e il loro culto, in quanto fatti in molti casi di interesse pubblico o comunque generale, trovarono posto nelle fonti normative, tanto ecclesiastiche (atti di sinodi e concili), quanto civili, in particolare nei capitolari imperiali di epoca carolingia. I Carolingi espressero infatti uno sforzo importante e condotto su più fronti di regolamentazione di usi e pratiche riguardanti le reliquie dei santi, sia come risvolto della loro più generale concezione dell'elemento religioso-ecclesiastico, inserito a pieno titolo nelle strutture gerarchiche del dominio franco e dunque oggetto di legislazione da parte dei sovrani al pari di qualunque altra questione di loro pertinenza, sia per rafforzare le ripetute prese di posizione assunte in favore del culto delle immagini e delle reliquie nella questione iconoclasta⁴⁴. Tanto gli atti sinodali/conciliari, quanto i capitolari si occupano per lo più della regolazione e della sanzione di un corretto uso delle reliquie, oltretutto di un corretto rapporto tra queste e tutti gli attori coinvolti nella loro venerazione; scopo principale è quello di frenare gli abusi più evidenti o le pratiche palesemente contrarie alle disposizioni canoniche, evitando la proliferazione incontrollata di culti sulla cui origine e sulle cui ricadute a livello politico era difficile vigilare. Ancor più che nei casi delle altre fonti sin qui considerate, quelle normative presentano quindi un rapporto strutturale con il loro contesto di origine; né la loro natura ufficiale deve indurre a considerarle neutre, ché anzi, in quanto espressione di un'autorità nell'esercizio delle sue funzioni, esse si fanno portatrici delle istanze – di legittimazione, rafforzamento o altro – proprie a tale autorità. Soprattutto, non bisogna mai dimenticare come queste fonti non testimonino di come le cose andassero realmente, bensì di come si voleva, dal punto di vista degli attori che le produssero, che esse andassero; ché, se i due aspetti

⁴³ Sul rapporto tra agiografia e storiografia medievali v. Henriot, *Texte et contexte*.

⁴⁴ V., da ultimo, Heydemann, *Relics and texts*.

avessero collimato, con ogni probabilità non vi sarebbe stato il bisogno di alcun intervento legislativo dall'alto.

Su un altro genere di fonti, di natura questa volta materiale, la storiografia ha recentemente ma progressivamente concentrato la propria attenzione, segnalandone l'apporto nella ricostruzione delle possibili strategie di volta in volta elaborate attorno alle reliquie nella loro qualità di oggetti portatori di prestigio e di promozione sociale per chi li deteneva. Si tratta dei reliquiari, teche, scrigni o comunque contenitori, talora di elevato valore economico oltretutto artistico, prodotti appositamente – o anche riadattati – per ospitare, preservare ma anche esibire una reliquia⁴⁵. Il dispendio economico che stava non di rado all'origine di un reliquiario manifestava l'intenzione del suo committente, coincidente con il possessore del *pignus*, di sfruttarlo come strumento di rappresentazione di sé, del proprio prestigio, del proprio potere e della propria posizione. La reliquia diveniva così oggetto di un investimento molto materiale e concreto, volto a impressionare anzitutto sul piano prettamente visivo. La produzione di un reliquiario poteva inoltre avvenire in occasione di un momento particolare nella storia della reliquia, come una sua ricollocazione o esposizione, ed è sempre e comunque indice della volontà di rilanciarne il culto. Da un punto di vista più ampio, i reliquiari sono uno degli aspetti, forse il più evidente, del fenomeno, anch'esso analizzato dalla recente storiografia italiana, della tesaurizzazione delle reliquie, vale a dire della loro assimilazione a un tesoro o al loro inserimento in tesori comprendenti anche beni di altro tipo⁴⁶; in quanto oggetto estremamente prezioso e ricercato, la reliquia andava preservata al pari di un tesoro, ma, come gli studi sul concetto di tesoro nell'alto medioevo hanno dimostrato, su di essa riposava anche uno dei fondamenti della posizione di forza assunta o ambita dal suo possessore, e se ne faceva strumento per istanze di autolegittimazione o miglioramento del proprio *status* sociale⁴⁷.

I reliquiari sono dunque fonti estremamente utili di per sé, sebbene molto a lungo ingiustamente poco considerati nell'ambito delle ricerche agiografico-agiologiche, e lasciati all'attenzione pressoché esclusiva degli storici dell'arte; tanto che è ancora oggi non automatico l'avvio di un discorso comparato tra i due settori. Essi assumono però importanza anche perché talora recano su di sé delle iscrizioni, che ne indicano il committente, le ragioni dell'opera e l'occasione particolare, oppure ripercorrono – magari in modo molto conciso – la vicenda agiografica del santo, nella cui tradizione testuale e culturale rappresentano quindi un'ulteriore tappa. Anche nel caso dei reliquiari,

⁴⁵ Allo studio dei reliquiari risulta particolarmente attenta la storiografia francese: v., ad esempio, Gauthier, *Les routes de la foi*; Dierkens, *Reliques et reliquaires*; e, per un primo bilancio, momentaneo e certo da aggiornare, George, *Les reliques des saints*.

⁴⁶ V. Boesch Gajano (a cura di), *La tesaurizzazione delle reliquie*.

⁴⁷ V. Gelichi – La Rocca (a cura di), *Tesori*.

insomma, il rapporto con il loro contesto di origine è stretto, e naturalmente fondamentale per comprenderli appieno.

Un ultimo cenno va infine fatto a un tipo particolare di fonti relative alle reliquie, anzi, si può dire, relative esclusivamente alle reliquie. Sono le cosiddette autentiche, ovvero dei documenti, che talora e soprattutto nelle loro manifestazioni più antiche assumevano la forma di una semplice, sottile striscia di pergamena con il nome del santo e una data, e che venivano inseriti negli scrigni delle reliquie, specialmente in occasione di ricognizioni sul loro stato di conservazione o verifiche della loro consistenza. Scopo di tali documenti era appunto quello di comprovare il buon esito dell'esame, confermando l'autenticità – da qui il termine – delle reliquie e dunque del rispettivo culto, un problema estremamente sentito sin dalle epoche più antiche, e risolto in modi anch'essi mutevoli nel tempo. Michael McCormick, nella sua monumentale opera su *The Origins of the European Economy*, ha offerto un esempio delle potenzialità delle autentiche come fonti sulle reliquie cui si riferiscono, ma soprattutto – ancora una volta – sui loro contesti di collocazione e fruizione. Esaminando le molte autentiche, alcune delle quali risalenti anche al VII secolo, conservate in due dei massimi depositi di reliquie dell'alto medioevo, i monasteri di Chelles e Sens, lo studioso è arrivato a tracciare un quadro delle possibili provenienze delle reliquie, e quindi della rete commerciale e relazionale cui i due enti avevano accesso⁴⁸. Col tempo, le autentiche avrebbero assunto forme molto più complesse, divenendo veri e propri documenti emanati dall'autorità incaricata della ricognizione, con tanto di resoconto dell'avvenimento, elenco e sottoscrizione dei testimoni, sigillo o bolla⁴⁹.

Le fonti sul culto delle reliquie sono dunque molteplici, né si esauriscono nella mia presentazione, volta a illustrarne solamente le principali. Ogni tipo di fonte, tanto materiale quanto scritta, deve essere esaminata secondo i criteri suoi propri, ed è in grado di fornire spunti e informazioni molto diverse su caratteri specifici di tale culto. Benché, nella mia ricerca, io abbia privilegiato alcune di queste fonti – in particolare quelle agiografiche – rispetto ad altre, non vi sono dubbi sulla ricchezza di dati che ognuna di esse può restituire.

3. Il culto dei santi e delle reliquie: storia e fenomenologia tra tarda antichità e medioevo.

Dalle riflessioni sinora condotte è emerso in più punti e da molte angolature l'ovvia connessione esistente tra il culto delle reliquie e il culto dei santi: quest'ultimo rappresenta infatti la preconditione necessaria del secondo, che a sua volta è forse la principale manifestazione del primo. Poiché, dunque, lo sviluppo storico del culto cristiano delle reliquie procedette di pari passo

⁴⁸ V. McCormick, *Origins of the European Economy*, in partic. il cap. 10 della parte III.

⁴⁹ Sulle autentiche v. anche Cordez, *Gestion et médiation des collections*.

con quello del culto dei santi, un discorso teso a ripercorrere – per quanto, come si farà qui, brevemente e soffermandosi solo su alcuni punti salienti, relativi in particolar modo alle sue origini – le tappe di tale sviluppo non può prescindere da una trattazione parallela di entrambi gli aspetti⁵⁰.

Si è sopra fugacemente accennato al dibattito che riguardò, nel secolo scorso, gli eventuali passaggi tra il culto pagano degli eroi e quello cristiano dei santi; passaggi evidenti soprattutto nelle forme esteriori di tali culti, accomunati da una molteplicità di aspetti, quali l'esistenza di santuari dedicati tanto agli eroi quanto ai santi, appositi giorni di festa nei rispettivi calendari, e anche la venerazione per i loro resti, le reliquie, che in effetti non sono un'invenzione cristiana. Entrambi questi culti hanno però in comune anche un tratto originario. Essi derivano infatti dal culto prestato ai defunti, di cui sia gli eroi che i santi costituiscono categorie particolari e privilegiate⁵¹. Come commemorazione di defunti speciali facenti parte delle nascenti comunità cristiane, in via di diffusione nei principali centri dell'impero, nasce proprio il culto dei santi, le cui prime attestazioni, che costituiscono anche i più antichi testi agiografici in nostro possesso, risalgono alla metà circa del II secolo⁵². Le fonti parlano in questa fase iniziale di riti, appunto, di commemorazione e di suffragio per questi morti speciali, tali ritenuti, nei primi tempi, soprattutto in ragione delle cause e delle modalità della loro morte; se, cioè, avevano dato la vita pur di non abiurare la propria fede, rendendosi così testimoni (*martyres*) della loro scelta cristiana fino all'estremo sacrificio. Essi avevano in questo modo emulato il primo episodio di martirio della storia cristiana, riportato negli Atti degli Apostoli e relativo a Stefano, detto appunto il protomartire. E come questi aveva a sua volta seguito l'esempio del Cristo, patendo la morte per Dio, così avevano fatto anche i martiri, attorno alle cui tombe le comunità cristiane di cui essi avevano fatto parte o del luogo della loro esecuzione si riunivano per commemorarne le gesta. Queste più antiche testimonianze descrivono le assemblee presso i sepolcri in maniera non dissimile dai *refrigeria* tipici della religione pagana, ossia dei veri e propri banchetti offerti a suffragio e in memoria del defunto nel luogo ove riposava il suo corpo⁵³. Col tempo, queste celebrazioni andarono evolvendosi, e soprattutto ritualizzandosi, trovando così posto nell'ancor fluida liturgia cristiana, inizialmente lasciata all'iniziativa delle singole comunità e dunque molto differente da luogo a luogo. La trasformazione più importante cui i riti in onore dei martiri andarono incontro fu l'affiancamento, alla loro originaria natura commemorativa, di una nuova natura cultuale. Se, in precedenza, i fedeli rivolgevano le proprie invocazioni a Dio perché accogliesse i martiri nel Suo regno, in seguito si iniziò a rivolgere

⁵⁰ Tanta parte di quanto si verrà dicendo è tratta dall'*excursus* che Martin Heinzelmann, nel suo *Translationsberichte*, in partic. nel cap. 1, dedica alla storia del culto delle reliquie. V. inoltre, più recentemente, Bozóky, *La politique des reliques*, p. 16-28.

⁵¹ V., da ultimo, Angenendt, *Relics and Their Veneration*, in partic. p. 19.

⁵² Si tratta della *Passio* di Policarpo di Smirne, narrata in forma epistolare dalla stessa comunità cristiana locale.

⁵³ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 17.

preghiere ai santi stessi, cui si veniva riconoscendo quella funzione di intercessione che costituisce la principale differenza rispetto agli eroi pagani. Si passò insomma dal pregare per i santi al pregare ai santi, non più in favore di questi ultimi ma dello stesso popolo cristiano che si riuniva in loro onore presso i loro sepolcri. Con la progressiva definizione del concetto di santità cristiana – che rimase certo sempre al centro, sia in queste prime fasi che nelle epoche successive, di continui ripensamenti ed evoluzioni, volti però per lo più a proporre nuovi modelli di santità piuttosto che a rimettere in discussione l'idea stessa –, al defunto speciale fu riconosciuta un'altrettanto speciale condizione nell'aldilà, vale a dire la salvezza e l'ingresso nel regno dei cieli; da ciò si sviluppò la funzione di intermediazione attribuita ai santi, invocati perché riferissero a Dio le suppliche dei loro fedeli.

Sin da questi brevi cenni introduttivi sui primi tempi del culto dei santi, appare evidente il ruolo fondamentale giocato dai loro sepolcri, e dunque dai loro cadaveri. In quanto luogo fisico presso il quale si tenevano i riti di commemorazione dei santi, il loro culto fu sin dalle origini strettamente legato alla loro presenza fisica sotto forma di corpo morto, e allo sviluppo della venerazione per i santi andò di pari passo quello di una venerazione per i loro resti corporei. Si può dunque dire che, se il culto dei santi fu senz'altro il fondamento logico del culto delle reliquie, queste ultime fornirono però al primo gli strumenti concreti per il suo radicamento, la sua definizione – anche dal punto di vista teologico-liturgico – e, più avanti, la sua spettacolare diffusione, che accompagnò, ma in molti casi anticipò, il processo di cristianizzazione dell'impero.

L'impero romano, infatti, si cristianizzò, dapprima di nome, con il riconoscimento della liceità del culto cristiano da parte di Costantino e il suo innalzamento a religione ufficiale di stato con Teodosio (IV secolo), poi di fatto, con la lenta, faticosa e per nulla costante diffusione del nuovo credo inizialmente nelle città, centri vitali del sistema socio-politico imperiale, quindi nelle campagne, molto più restie ad abbandonare riti e credenze tradizionali⁵⁴. Finiva così l'epoca delle persecuzioni anticristiane, o almeno di quelle ufficialmente indette dalle autorità imperiali; finiva però, così, anche l'epoca dei martiri e della santità martiriale, il primo modello di santità che il cristianesimo abbia conosciuto – oltre, naturalmente, al modello apostolico, legato agli stessi compagni e discepoli di Gesù. Non diminuiva tuttavia, e anzi aumentava esponenzialmente con la crescente diffusione del cristianesimo, la domanda di nuovi santi e nuove reliquie, a loro volta potenti strumenti di autoimposizione della nuova religione soprattutto nelle campagne, dove, stando soprattutto alle agiografie prodotte in questa fase, proprio le capacità miracolose degli uni e delle altre si rivelavano spesso la ragione principale della conversione delle popolazioni locali. Se,

⁵⁴ V. l'efficace sintesi di Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche*, p. 17-18.

dunque, la produzione – mi si passi il termine – di santità martiriale si era esaurita, o aveva subito un brusco calo, con la fine delle persecuzioni, occorreano santi di tipo nuovo. Fino ad allora la santità era stata conseguenza di una morte eroica a difesa della fede cristiana; in seguito, si elaborarono nuovi modelli di santità basati invece su una vita eroica, interamente condotta nella continua professione, o confessione, della propria fede. La nuova figura santa fu dunque quella del confessore, un personaggio dedito all'ascesi, alla preghiera, al distacco dal mondo al fine di raggiungere uno stato di particolare vicinanza alle cose spirituali, e quindi a Dio, già in questa vita. Dalla morte esemplare si passava alla vita esemplare: santi divennero anzitutto monaci, eremiti, vissuti secondo rigorose dottrine ascetiche di origine, così come il monachesimo stesso, per lo più orientale (egiziana e palestinese); ma anche vescovi particolarmente attivi nella diffusione del messaggio cristiano; o ancora figure intermedie, monaci-vescovi, come Martino, vescovo di Tours⁵⁵. Con l'affermazione della santità dei confessori, si rendevano dunque disponibili nuovi cadaveri speciali, e nuove reliquie, attraverso i quali sostenere la diffusione del culto dei santi e del cristianesimo stesso.

Restava però almeno un ostacolo, posto dalle leggi romane e da queste a più riprese ribadito con pene sempre più severe, al riconoscimento definitivo, nella pratica in realtà già verificatosi, del culto delle reliquie. La legislazione imperiale vietava infatti qualsiasi violazione delle tombe dei morti e qualsiasi contatto con i loro cadaveri, che avrebbe equivalso a un'infrazione della netta divisione tra mondo dei vivi e mondo dei morti che caratterizzava la società romana antica⁵⁶. Nonostante la ciclica ripresa del divieto nei codici di leggi tanto dell'impero orientale quanto di quello occidentale, ivi compreso il *Codex Theodosianus* della prima metà del V secolo, sembrerebbe che esso sia stato progressivamente superato anzitutto sul piano della pratica, e proprio in virtù delle sempre più numerose eccezioni più o meno ufficialmente accettate in merito al culto delle reliquie. Del resto, gli stessi imperatori, a cominciare da Costantino, si adoperarono in prima persona nel recupero di importanti reliquie, di natura soprattutto apostolica, e nel loro trasferimento nella capitale orientale di Costantinopoli, sempre più città santa in senso cristiano grazie alla presenza di numerosi corpi di santi, il cui possesso da parte degli imperatori avrebbe assunto un crescente ruolo nella loro legittimazione e nella rappresentazione stessa del loro potere imperiale, come ha mostrato Edina Bozóky⁵⁷. Il carattere speciale dei santi rendeva speciale anche il loro corpo, aprendo la strada alla loro tangibilità e concreta fruibilità; non a caso alla fine del IV secolo si colloca l'intensa campagna di rinvenimenti di corpi di martiri da parte di Ambrogio di Milano,

⁵⁵ Sul passaggio dalla santità martiriale a quella dei confessori e sulle diverse figure di santi di quest'ultimo tipo v. la sintesi di Boesch Gajano, *La santità*, p. 55-59.

⁵⁶ V. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*.

⁵⁷ V. Bozóky, *La politique des reliques*, p. 73-78.

che su queste reliquie investì in misura massiccia, fondandovi tanta parte della propria autorità personale e in qualità di vescovo milanese, e servendosene anche per stabilire rapporti di pressoché assoluta parità nei confronti dello stesso imperatore Teodosio⁵⁸. I ritrovamenti reliquiali di Ambrogio, da lui stesso trasposti in una serie di testi di *inventiones* nella forma di epistole, avrebbero costituito, insieme alla narrazione del recupero della Vera Croce da parte della madre di Costantino Elena e a quella della scoperta del corpo del primo martire Stefano nel 415 nei dintorni di Gerusalemme, uno dei modelli di base per la codificazione di un'autonoma letteratura agiografica legata alle reliquie dei santi, giunta ad autonoma maturazione, secondo Heinzelmann, in epoca carolingia, con la composizione di testi come la *Translatio Marcellini et Petri* di Eginardo, la *Translatio sancti Sebastiani* e la *Translatio sancti Viti*⁵⁹.

Il bisogno di reliquie aumentava d'altra parte non solo in ragione della diffusione del cristianesimo o per venire incontro alla richiesta, espressa soprattutto a livello popolare, di segni visibili e tangibili nei quali identificare la nuova religione – e financo metterne alla prova l'efficacia tramite i miracoli compiuti dalle reliquie –, ma anche per gli usi concreti che andavano imponendosi nella liturgia e nella concezione stessa dello spazio sacro. Riprendendo e sviluppando l'antica prassi di svolgere riti religiosi presso le tombe dei santi, e anzi di norma a contatto con il sepolcro stesso, utilizzato come una sorta di altare o comunque di mensa ove poggiare gli oggetti liturgici, si affermò infatti, fino alla definitiva sanzione nei canoni conciliari, l'uso di consacrare i nuovi altari deponendo al loro interno, in appositi scomparti, cassette contenenti reliquie dei santi, anche solo piccoli frammenti corporali o di altro genere⁶⁰. Col tempo, quella che in origine era una prassi che si richiamava alle origini stesse del culto dei santi divenne appunto un obbligo, sicché, in linea di principio, ogni nuovo altare doveva contenere in sé una o più reliquie, né potevano esservi altari, e a maggior ragione chiese, privi di reliquie. A questa esponenzialmente accresciuta richiesta di *pignora sanctorum* si rispose anche con la pratica, già accennata, dello smembramento dei corpi dei santi, accettata sulla base del principio di non divisione della potenza salvifica e miracolosa del corpo stesso, e della permanenza del santo tutto fin nel più piccolo frammento di reliquia⁶¹. Se, fino a tempi anche molto recenti, l'origine di tale uso veniva ricondotta in seno alla cristianità orientale, affermandone una diffusione in quella occidentale solo molto più tardi, a partire dall'alto medioevo, Wisniewski ha invece da ultimo proposto che esso si sia imposto secondo cronologie pressoché coincidenti – e collocabili in epoca tardoantica – tanto in Oriente quanto in Occidente, rileggendo la contrarietà dei papi di VI secolo alla divisione dei corpi dei martiri romani come semplice strategia

⁵⁸ Su Ambrogio e la sua campagna di ritrovamenti di corpi di martiri v. da ultimo Lanéry, *Ambroise de Milan*.

⁵⁹ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 94-99.

⁶⁰ V. *ibid.*, p. 25-31.

⁶¹ V. *ibid.*, p. 20-22.

contingente da ricontestualizzare all'interno dei loro rapporti con i diversi interlocutori che avevano impetrato in dono reliquie martiriali⁶². Resta comunque il fatto che il rapporto strutturale venutosi a creare tra reliquie e altari attribuì alle prime un ruolo ancor più importante nella diffusione del cristianesimo e anche nella definizione dello spazio sacro cristiano, da allora in avanti imprescindibilmente connesso ai resti dei santi.

Lo sviluppo storico sin qui delineato rende forse conto delle modalità dell'affermazione del culto dei santi e delle reliquie in ambito cristiano, oltreché delle sue principali manifestazioni concrete e ricadute pratiche. Fatica, tuttavia, a rendere conto delle ragioni dello spettacolare successo del fenomeno. A tale riguardo, la storiografia ha espresso posizioni diverse, che hanno posto l'attenzione sui più vari aspetti ed elementi costitutivi di tali culti. Nell'impossibilità di restituire qui un quadro esaustivo del dibattito, vale però la pena, a mio avviso, soffermarsi su una delle tesi più note, ma anche più controverse: quella avanzata dallo studioso statunitense Peter Brown agli inizi degli anni '80, cui si deve non solo una generale rilettura del culto dei santi e delle reliquie con un'inedita attenzione per il contesto della loro origine e diffusione, ma anche, più in generale, l'aver sottolineato l'importanza e la complessità dell'epoca tardoantica in quanto momento storico dotato di proprie logiche ed equilibri, diversi sia rispetto a ciò che lo precedette (l'età romana classica e imperiale), sia rispetto a ciò che lo seguì (l'alto medioevo)⁶³. La tesi di Brown si basa sul ruolo fondamentale assegnato dallo studioso ai vescovi, membri dei vertici delle nascenti gerarchie ecclesiastiche cristiane, nella promozione del culto dei santi e delle reliquie, nei quali essi avrebbero visto un potente strumento sia per l'evangelizzazione di sempre nuove aree e popolazioni, sia per l'inquadramento dei fedeli nelle ancor fluide e instabili strutture delle Chiese cristiane, sia, infine, per la legittimazione e il rafforzamento delle proprie posizioni eminenti all'interno di tali strutture. E non solo: il progressivo indebolimento cui andarono incontro gli apparati amministrativi e burocratici imperiali tra la tarda antichità e l'alto medioevo, causa e insieme effetto dell'allontanamento delle aristocrazie senatorie dalla gestione delle strutture pubbliche a livello locale, lasciò infatti lo spazio perché anche questi ruoli di natura civile venissero fatti propri dai vescovi, in molti casi rimasti le sole figure dotate di una funzione ufficiale all'interno dei contesti cittadini. Sottraendo, per mezzo, anche qui, di un processo lungo e certo non privo di opposizioni e battute d'arresto, il controllo del culto e delle stesse tombe dei santi alle loro famiglie, cui secondo la tradizione romana spettava il suffragio e la commemorazione di quelli che restavano pur sempre defunti appartenenti al loro gruppo parentelare, i vescovi vi avrebbero basato la propria legittimazione da un punto di vista tanto ecclesiastico quanto civile, investendo nella promozione

⁶² V. Wisniewski, *Recherches sur l'essor du culte*.

⁶³ V. Brown, *The cult of the saints*.

della loro venerazione e al contempo presentandosi come rappresentanti, e in qualche caso veri e propri successori, dei santi stessi, il cui prestigio e il cui alone di santità ricadeva così su chi ne gestiva il culto e i riti liturgici a questo inerenti. Non di rado, infatti, le figure sante promosse alla venerazione dei fedeli erano – o erano presentate come – a loro volta vescovi, o comunque personaggi risalenti ai tempi eroici della prima evangelizzazione dell'impero, nei cui confronti questi impresari (la definizione è dello stesso Brown) del loro culto si autorappresentavano come successori, sia nell'azione evangelica in favore delle comunità locali, sia, in qualche modo, nella santità stessa. Il culto dei santi e delle loro reliquie sarebbe dunque il risultato di precise strategie di affermazione e legittimazione di posizioni di potere da parte delle gerarchie episcopali tardoantiche, e il suo successo deriverebbe dallo sfruttamento (talora nella creazione, o nella rilettura *a posteriori*) della loro immagine. Anche in questo caso, quindi, figure del passato sarebbero state al centro di riproposizioni o proposizioni *ex-nihilo* in funzione di strategie contingenti elaborate al fine di definire o rafforzare il presente.

La tesi di Brown è stata accolta con reazioni controverse; ciò che forse maggiormente può essere imputato allo studioso americano è la tendenza alla generalizzazione dei suoi risultati, che, come accade a qualunque tentativo di definizione di teorie unitarie volte a spiegare un fenomeno nella sua interezza, rischia di appiattire l'estrema varietà che caratterizza ogni caso e ogni culto, e gli attori, e le strategie, coinvolti nella sua promozione. A Peter Brown va però riconosciuto più di un merito. Egli dimostrò infatti la ricchezza di un approccio storico-sociale allo studio di questi processi, e la necessità di analizzarli e comprenderli all'interno del contesto storico entro cui ebbero origine e in funzione del quale furono elaborati; si affermava dunque, ancora una volta, la natura del culto dei santi come prodotto di una società e di un contesto. In secondo luogo, egli corredò la sua analisi con un lessico innovativo, per quanto interamente tratto dalle fonti, in seguito impostosi in tutti gli studi su questi temi: sue sono le definizioni della *virtus* miracolosa di santi e reliquie, della *praesentia*, fisica prima ancora che spirituale, del santo nel luogo di culto, della sua *potentia*. Infine, l'aspetto che forse più interessa nell'ambito del mio studio, ossia la forte insistenza sul ruolo delle reliquie, e della loro gestione da parte dei vescovi, nella fortuna del culto dei santi. Il controllo episcopale su di esso si sarebbe infatti espresso anzitutto nel controllo delle loro reliquie e dei santuari eretti sul luogo della sepoltura del santo, capaci di attirare e attivare flussi di pellegrini nella speranza che il contatto, visivo o fisico, con la tomba, e quindi col personaggio che vi riposava, garantisse loro protezione, sostegno o anche il miracolo, primo tra tutti la guarigione da una malattia. Il fenomeno del pellegrinaggio ai santuari cristiani, anch'esso originatosi in epoca tardoantica e prevalentemente diretto, nei primi tempi, verso la Palestina e i luoghi che avevano segnato la vita terrena di Gesù, è allo stesso tempo uno dei principali corollari dell'affermazione del culto delle reliquie, ma anche

uno dei più importanti tramiti di tale affermazione; senza contare che proprio alla pratica del pellegrinaggio era legata quella, già brevemente vista, della creazione di piccole reliquie per contatto che i pellegrini portavano poi con sé come amuleti personali⁶⁴. Sebbene non sempre, come sostenuto da Brown, il controllo dei santuari a reliquie fosse un esclusivo affare vescovile, la critica è oggi unanime nel riconoscere loro il ruolo di punti di riferimento nella definizione di una geografia sacra cristiana, così come di potenti strumenti di affermazione e legittimazione per coloro che ne detenevano la gestione – tra cui sicuramente anche i vescovi⁶⁵.

Perché tutti questi processi, a cominciare dal culto di un santo e delle sue reliquie per proseguire con quanto sin qui illustrato, si innescassero, occorreva però anzitutto che il santo in questione venisse come tale riconosciuto e dichiarato. La santità, tanto in generale quanto nelle sue manifestazioni particolari, è infatti un prodotto sociale; si è santi, in una parola, solo se lo dicono gli altri, e allo stesso modo il corpo di un santo diventa una reliquia solo se vi è qualcuno disposto a ritenerlo tale. Nel corso del tempo furono quindi elaborati sistemi diversi di riconoscimento e ufficializzazione della santità. In particolare, e sintetizzando molto, si possono distinguere, grazie soprattutto al fondamentale studio di André Vauchez – che pure si concentra in prevalenza sul basso medioevo –, due fasi piuttosto ben distinte⁶⁶.

Per tutta l'età tardoantica, e poi per tutto il medioevo alto e centrale, il riconoscimento della santità fu lasciato alla libera iniziativa delle varie comunità cristiane locali, vale a dire anzitutto dei loro vescovi – una indiretta conferma delle tesi di Peter Brown. Non sempre l'iniziativa dell'elevazione di un personaggio agli onori degli altari partiva invero dai vescovi; molteplici potevano essere gli attori o i gruppi di potere, soprattutto le *élites* (tanto laiche quanto ecclesiastiche) locali, intenzionate magari a che fosse sancita la santità di uno dei loro membri, o comunque di qualcuno a loro molto vicino, per poi sfruttare il prestigio da ciò derivante a scopi, ancora una volta, di autoaffermazione o legittimazione. In ogni caso, spettava tuttavia ai vescovi la celebrazione dei riti, via via codificatisi, di riconoscimento ufficiale della santità. Riti che, soprattutto nell'alto medioevo, andarono sviluppando un rapporto anche in questo caso strutturale con il corpo del defunto, e quindi con quelle che ne sarebbero diventate le reliquie. Il rituale consisteva infatti nell'elevazione del corpo del nuovo santo: un solenne corteo guidato dal vescovo, cui presenziavano le *élites* locali, si recava presso il suo originario luogo di sepoltura; ne apriva la tomba, constatandone la presenza e in molti casi, secondo le fonti agiografiche, lo stato di conservazione pressoché perfetta, ulteriore segno della natura (anche) soprannaturale di quel cadavere; il corpo veniva infine traslato in un

⁶⁴ V. Bozóky, *La politique des reliques*, p. 26-27.

⁶⁵ V. Vauchez (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia*, e in partic. il contributo di Sofia Boesch Gajano, *Geografia sacra*.

⁶⁶ V. Vauchez, *La santità nel Medioevo*.

nuovo luogo di culto, già disponibile o appositamente edificato in onore del santo, perché fosse maggiormente accessibile ai fedeli, ma soprattutto perché la sua nuova e più solenne posizione fosse segno visibile dell'avvenuta santificazione⁶⁷. Emerge, in questo modo, una delle molte funzioni delle traslazioni di reliquie, quella forse più ufficiale e maggiormente inserita nelle pratiche rituali e culturali cristiane; da qui la progressiva codificazione delle formule, delle letture e dei gesti liturgici che il vescovo doveva compiere in tali occasioni sotto forma di *ordines* appositi, ossia di modelli scritti cui attenersi nella celebrazione di un rituale di traslazione/elevazione⁶⁸. Emerge però anche, a maggior ragione, il ruolo delle reliquie sin dal momento stesso in cui la santità di un personaggio diveniva ufficiale e riconosciuta, e come tale riconoscimento passasse proprio per una manipolazione del suo corpo, a ulteriore dimostrazione di come a quest'ultimo fosse attribuita la funzione di rappresentare il santo, del quale costituiva del resto ciò che di visibile e di tangibile restava, secondo il significato etimologico di *reliquiae*, in questo mondo.

A partire dal XII secolo, nell'ambito del più generale sforzo di centralizzazione e uniformazione di ogni aspetto della vita cristiana intrapreso dalla Chiesa di Roma con la riforma avviata nel secolo precedente, si venne elaborando una procedura nuova, standardizzata, di riconoscimento della santità, per la quale divenne obbligatoria l'approvazione della sede apostolica. Nacque dunque, sebbene gradualmente e attraverso continui aggiustamenti, il metodo di proclamazione dei nuovi santi tuttora in vigore, vale a dire il processo di canonizzazione, giunto a piena maturazione all'inizio del XIII secolo, durante il pontificato di Innocenzo III⁶⁹. Se l'iniziativa, o per meglio dire la proposta di elevazione di un personaggio agli onori degli altari, poteva ancora essere espressa a livello locale, tutto ciò che seguiva, vale a dire l'inchiesta sulla vita, la morte e i miracoli del personaggio sotto esame, e naturalmente il pronunciamento finale, venivano avvocati dal papa, che nominava apposite commissioni perché raccogliessero informazioni e testimonianze in proposito. Particolare importanza aveva in questo vero e proprio processo, cui l'eventuale santo veniva postumamente sottoposto, la registrazione, in veri e propri elenchi ufficiali compilati da notai, dei miracoli da lui compiuti tanto in vita quanto in morte, ritenuti segni dello Spirito divino disceso in lui e dunque della predilezione accordatagli da Dio per i suoi meriti. L'attribuzione della santità diveniva così un affare papale, e lo sarebbe sempre rimasto; il che, lungi dal porre fine alle dinamiche che fino a quel momento avevano ruotato attorno alla creazione di ogni nuovo santo, non fece che aggiungere un passaggio alla procedura complessiva, e soprattutto un nuovo, potente attore

⁶⁷ V. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, p. 172-175, e id., *Relics and Their Veneration*, p. 21.

⁶⁸ V. Andrieu, *Les Ordines romani*, n. 41-43, p. 309-413.

⁶⁹ V., oltre a Vauchez, *La santità nel Medioevo*, anche Angenendt, *Heilige und Reliquien*, p. 179-182.

nella promozione di sempre nuovi culti, non di rado inseriti nelle sue strategie politiche e propagandistiche immediate.

Il processo di canonizzazione mette dunque in risalto la funzione dei miracoli nel decretare la santità o meno di un individuo. Se, infatti, per quanto santamente questi avesse vissuto o fosse morto, non si riusciva a reperire testimonianze di prodigi da lui o dal suo corpo compiuti, il processo era inevitabilmente destinato a fallire: il miracolo era *conditio sine qua non* per la certificazione della santità. Il rapporto tra santi, reliquie e miracoli è però ben più antico del processo di canonizzazione, la cui attenzione per quest'ultimo aspetto non è che una derivazione di consuetudini e preoccupazioni fortemente sentite già nelle epoche precedenti. Soprattutto, questo rapporto a tre, che si manifesta in una pluralità di aspetti concreti, fa parte della natura stessa del culto dei santi, e dei valori simbolici attribuiti alle reliquie.

Benché considerato, dai critici illuministi e positivisti del culto dei santi, la più evidente prova della degenerazione superstiziosa da questo intrapresa, in particolar modo a livello popolare, il miracolo ha nella cultura medievale un ruolo proprio e ben definito, che occorre indagare nel suo contesto ed entro le elaborazioni culturali che gli conferivano senso⁷⁰. Già in epoca altomedievale, il miracolo aveva infatti assunto la funzione riconosciutagli poi anche dal processo di canonizzazione, ovvero la sanzione della santità. Anche quando la decisione finale era ancora demandata ai singoli vescovi, il criterio di riferimento consisteva in un'indagine, effettuata certo su scala molto più ridotta di quelle papali bassomedievali, della fama di cui il personaggio era circondato, e dei miracoli che gli venivano attribuiti. Un ruolo così importante e di così lungo periodo – si ricordi che la certificazione di almeno un miracolo è tuttora requisito fondamentale per la proclamazione della santità – dei miracoli è immediata conseguenza della funzione di intercessione presso Dio assegnata ai santi: la manifestazione della potenza divina è infatti garanzia della perfezione spirituale raggiunta in vita dal santo o della sua accoglienza tra le schiere dei beati dopo la morte. La sua capacità di stabilire un contatto tra i fedeli che a lui si rivolgono e Dio viene comprovato proprio dall'intervento prodigioso di Quest'ultimo nella realtà terrena per il tramite del santo o delle sue reliquie⁷¹. Solo se opera miracoli, dunque, un santo è davvero un santo; un santo incapace di operare miracoli, e quindi di intervenire in aiuto del popolo cristiano, non era del resto ritenuto degno di culto semplicemente perché non presentava vantaggi pratici.

Ancora più stretto, per le ragioni ora esposte e per altre ancora, era il rapporto tra reliquie e miracoli. Questi erano infatti il principale criterio per distinguere le reliquie autentiche da quelle false: solo le reliquie autentiche, in quanto portatrici dello Spirito divino e ponti tra il mondo terreno

⁷⁰ V. Boesch Gajano – Modica (a cura di), *Miracoli*.

⁷¹ V. Stelladoro, *Significato, ruolo, potere e culto delle reliquie*.

e quello celeste, erano ritenute capaci di operare miracoli, e, viceversa, solo se operavano miracoli erano riconosciute come autentiche. Per tale motivo le fonti lipsanografiche, e soprattutto i testi agiografici, si dilungano in elenchi di episodi prodigiosi avvenuti per intervento del santo (meglio, di Dio tramite il santo) attraverso i suoi resti corporei: uno degli scopi precipui che stavano alla base della compilazione di questi testi era proprio la dimostrazione dell'autenticità delle reliquie di cui si stavano narrando le vicende, e il miracolo, o meglio ancora una raccolta di miracoli, era lo strumento migliore per assolvere a tale funzione⁷². Ciò spiega inoltre l'elevata topicità e ripetitività di molti dei racconti di miracoli che si leggono nelle fonti: proprio nella capacità di agire allo stesso modo di altre reliquie già universalmente note e ritenute autentiche stava la miglior riprova della natura semidivina dell'oggetto al centro della narrazione. Le categorie e tipologie di miracoli andarono dunque ben presto definendosi, a costituire un repertorio sempre valido dal quale attingere per la celebrazione di santi e reliquie. I più diffusi erano naturalmente i miracoli di guarigione o di liberazione da una possessione demoniaca, il cui elevato valore esemplare derivava dalla loro natura cristica, poiché, nella Bibbia, prodigi simili vengono a più riprese attribuiti a Gesù. Lo stesso dicasi per le apparizioni in sogno o in visione. Forse più legati alla necessità di controllare i fenomeni naturali e il corretto ciclo agrario e delle stagioni sono i miracoli di alterazione delle condizioni climatiche o atmosferiche, come una pioggia improvvisa in tempi di siccità o, al contrario, la cessazione di piogge eccessive o il riparo da alluvioni fluviali.

Una categoria particolare di miracoli è poi costituita dai miracoli punitivi, che spesso si incontrano nella letteratura agiografica, e che colpiscono coloro che mettono in dubbio la potenza salvifica del santo o l'identità delle sue reliquie, oppure si rifiutano di prestare loro la giusta devozione. Nell'economia dei racconti, anche di alcuni tra quelli che verranno esaminati nella tesi, questi eventi mirano evidentemente a scoraggiare qualunque scettico, presentandogli il destino, talora decisamente avverso, che lo avrebbe atteso se avesse messo in discussione quanto sostenuto nel testo – un indizio che tradisce tuttavia di solito l'effettiva, e forse diffusa, sussistenza di dubbi a riguardo. In episodi di questo tipo entra però in scena la volontà del santo stesso, che assume iniziative in prima persona, senza essere stato invocato, e anzi per dimostrare che forse sarebbe stato il caso di farlo. L'espressione più o meno esplicita, e comunque sempre veicolata da un miracolo, della volontà del santo assume un ruolo di primo piano proprio nelle *translationes*, in cui il consenso o la contrarietà del protagonista (il santo stesso) a che i suoi resti vengano spostati, elevati, rubati ecc. si manifestano nell'un caso permettendo che la vicenda vada a buon fine, magari intervenendo in prima persona per rimuovere alcuni ostacoli o risolvere situazioni complesse;

⁷² Il rapporto tra miracoli e reliquie, e soprattutto tra miracoli e traslazioni, è discusso in Caroli, *Le traslazioni reliquiali*, p. 34-39.

nell'altro, impendendola, soprattutto con il tipico miracolo delle variazioni di peso della cassa contenente le reliquie, resa improvvisamente troppo pesante per essere smossa dal luogo in cui è custodita⁷³. Tutti questi episodi trovano spiegazione nel più ampio discorso narrativo condotto di volta in volta dagli agiografi, nella loro volontà di esaltare colui che porta a termine una traslazione o condannare chi, non essendo stato considerato dal santo degno di porsi in contatto con le sue reliquie, ha fallito. Le narrazioni di furti vengono inoltre di frequente giustificate dal punto di vista morale per il fatto stesso di essere giunte a compimento, segno inequivocabile dell'adesione del santo al trasferimento⁷⁴. Su questi temi si tornerà analizzando le traslazioni di reliquie e i loro testi agiografici; occorre tuttavia sottolineare come anche questo aspetto contribuisca a rendere conto dello stretto rapporto sussistente tra reliquie e miracoli. Allo stesso modo delle reliquie, anche questi ultimi furono il prodotto di elaborazioni culturali, e trovano il loro senso ultimo solo se ricondotti all'interno del contesto – quello del culto medievale dei santi e delle reliquie – entro cui essi si svilupparono e al cui sviluppo essi stessi contribuirono.

Il rapido *excursus* sin qui condotto sul culto dei santi e delle reliquie, le loro origini e primi sviluppi, e alcuni dei loro aspetti e corollari più importanti, ha già permesso di mettere in luce molti degli usi e delle funzioni loro assegnati in seno alla cristianità medievale. A questi se ne aggiungono però molti altri, i quali, solo se considerati tutti insieme, sono in grado di restituire un quadro davvero completo della centralità di tali culti in pressoché ogni aspetto non solo della religiosità, ma anche vita politica, economica, sociale medievali. Per comodità di esposizione, si procederà con una suddivisione per macrosettori, pur nella consapevolezza che un eccessivo schematismo, pur presentando dei pregi in termini di chiarezza, rischia tuttavia di essere in parte fuorviante, poiché ogni funzione è strettamente collegata alle altre, e solo in rapporto alle altre può e deve essere intesa, senza contare come la natura stessa di ognuna di esse travalicasse distinzioni spesso operate solo dal modo di pensare moderno. Alcuni degli aspetti che verranno qui sommariamente presentati saranno inoltre approfonditi più oltre, perché strettamente connessi alla circolazione e ai trasferimenti di reliquie⁷⁵.

Le funzioni più immediate e note delle reliquie erano quelle religioso-culturali. L'obbligo di inserire reliquie dei santi in ogni altare, previsto già nella legislazione canonica altomedievale e confermato in epoca carolingia, si ripercuoteva sulle cerimonie di consacrazione delle nuove chiese e delle rispettive mense eucaristiche, in occasione delle quali confluivano non solo i *pignora*

⁷³ Il miracolo delle variazioni di peso della cassa delle reliquie ricorre anche in uno dei testi che verranno esaminati nella tesi, la *Translatio* di san Marco a Venezia: v. più oltre, sez. 4, cap. 1.

⁷⁴ V. Geary, *Furta sacra*, in partic. il cap. 6.

⁷⁵ V., per quanto segue, Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, la prima, vera sintesi sugli usi e le funzioni delle reliquie nella società medievale.

destinati alla deposizione all'interno dell'edificio di culto, ma anche altri, radunati per rendere ancor più solenne la celebrazione. Né era, questo, il solo rito liturgico in cui le reliquie avessero un ruolo. Particolare devozione era loro tributata infatti nel giorno o nei giorni di festa dedicati ai santi loro proprietari, occasioni in cui esse venivano talvolta esposte alla visione, e perfino al contatto, dei fedeli. Lo stesso calendario liturgico delle varie comunità si conformava attorno alle reliquie localmente venerate e possedute; l'acquisizione di nuovi tesori reliquiali poteva inoltre aggiungere al calendario nuove feste, spesso destinate a divenire le più importanti dell'intero anno liturgico. Tra la reliquia e il luogo che la custodiva si creavano così anche legami identitari, fondati sulla protezione che il santo presente localmente con le sue reliquie era ritenuto accordare ai membri della comunità riunita attorno al suo luogo di culto; la comunità, a sua volta, sviluppava autorappresentazioni volte a sottolinearne il rapporto privilegiato con il santo, visto come sostegno nei momenti di difficoltà tanto individuali quanto collettivi. Il fenomeno che forse meglio esemplifica questi processi è il culto del santo patrono, tipico soprattutto dei contesti urbani. Un culto che, nonostante le differenze locali nelle sue modalità di origine e di espressione, nella stragrande maggioranza dei casi si fondava (e si fonda) sulla presenza fisica *in loco*, in un edificio di culto della città o comunque dell'area di sua competenza, dei resti corporei del santo stesso: dalla derivante possibilità, per i membri della comunità, di intrattenere con questi un contatto potenzialmente quotidiano, si producevano meccanismi sociali per i quali la tale città diveniva "la città di san [N.]"⁷⁶. La funzione religioso-culturale si incrociava insomma frequentemente a quella apotropaico-protettiva, come dimostra il già citato fenomeno della diffusione di piccole reliquie portatili, che i pellegrini si procuravano a seguito di pellegrinaggi e portavano sempre con sé come amuleti. O come dimostrano le processioni, tenute a ritmo annuale oppure in occasioni particolari – di solito particolarmente gravi – per impetrare la protezione del santo, durante le quali la reliquia veniva fisicamente trasportata lungo un percorso stabilito, quello su cui si intendeva estendere la sua azione benefica. Infine, una pratica legata al ruolo protettivo delle reliquie, sebbene in un senso per certi versi rovesciato, era quella, attestata soprattutto tra X e XI secolo, dell'umiliazione dei santi⁷⁷. Diffusa soprattutto in ambiente monastico, essa veniva messa in atto nel caso in cui i monaci avessero subito un qualche sopruso o una violazione dei loro diritti da parte di avversari di qualsiasi genere, signori laici così come altri monasteri; si estraevano allora dai loro preziosi scrigni le reliquie possedute e conservate dalla comunità monastica, cui, e ai cui proprietari, si attribuiva la colpa dell'accaduto, e soprattutto un mancato intervento a sostegno dei monaci. I *pignora* venivano

⁷⁶ Il culto del santo patrono è stato validamente e a più riprese analizzato da Alba Maria Orselli. V. ead., *L'idea e il culto del santo patrono*.

⁷⁷ Su questa pratica ha concentrato la propria attenzione Geary, *L'humiliation des saints*.

così deposti sulla nuda terra, spesso in mezzo ai rovi, a simboleggiare la condizione di umiliazione patita tanto dai monaci, quanto dai loro protettori celesti, e per spingere questi ultimi a intervenire per riportare ordine in un equilibrio che si riteneva essere stato infranto. Lo stato di umiliazione perdurava fino alla risoluzione del contenzioso. Concili di XI secolo vietarono tale pratica, considerata irrispettosa nei confronti dei santi; essa rappresenta però molto bene, seppur nel suo rovesciamento polemico, l'aspetto apotropaico del culto delle reliquie, e anche il rapporto di *do ut des* che si mirava a instaurare con i propri patroni: alle preghiere in loro onore ci si aspettava che corrispondesse un impegno concreto dei santi in favore dei loro fedeli.

A queste funzioni apotropaiche vanno ricondotti anche i rapporti tra le reliquie e gli eventi bellici, o, meglio, gli eserciti. Portandole sul campo di battaglia, e financo combattendo in nome e sotto il vessillo del santo, si invocava la sua protezione sulle truppe e un buon esito della campagna; particolare attenzione a questo aspetto dedicano soprattutto le fonti bizantine, che presentano gli eserciti imperiali marciare al seguito delle più importanti reliquie conservate a Costantinopoli⁷⁸. In altri casi, l'esercito o il suo comandante si recavano in pellegrinaggio presso un santuario a reliquie, sempre allo scopo di ottenere il favore del santo.

Pur non comparendo, *stricto sensu*, in documenti di natura prettamente economica, come contratti di affitto, donazioni, cessioni, le reliquie avevano anche funzioni economiche, o, meglio, potevano influire sulla circolazione e gli scambi di beni e di denaro. Anzitutto, perché esse stesse erano beni scambiabili e circolanti, ma su questo aspetto mi soffermerò nel dettaglio più avanti. Si è già visto, inoltre, il fenomeno della tesaurizzazione delle reliquie, spesso accompagnata alla fabbricazione di preziosi reliquiari. Le reliquie divenivano così tesori o entravano a far parte di tesori (vescovili, abbaziali, regi/imperiali, aristocratici), insieme di oggetti dall'elevato valore economico, che costituivano tanto una consistente base patrimoniale, quanto, e forse ancor di più, un capitale di prestigio; si trattava infatti di oggetti destinati non, o non più, alla circolazione, bensì allo sfoggio e all'esaltazione dei loro possessori. Costituire un tesoro richiedeva uno sforzo economico importante e duraturo nel tempo, ma comportava ancora maggiori benefici in termini di prestigio; l'inserimento di reliquie sta dunque a indicare da un lato i forti investimenti che su di esse si era disposti a fare, dall'altro delle positive ripercussioni insite nel loro possesso, che infatti innescava continue competizioni nel tentativo di procurarsi reliquie sempre più importanti⁷⁹. Anche su questi temi si tornerà a breve. Le reliquie influenzavano inoltre, seppur in modo indiretto, questioni direttamente pertinenti la terra e le rendite fondiari, nonostante la loro già sottolineata assenza dai contratti veri e propri: spesso i monasteri, che erano al contempo anche grandi proprietari terrieri, stabilivano nei

⁷⁸ V. Bozóky, *La politique des reliques*, p. 96-106.

⁷⁹ V. il già citato volume di Gelichi – La Rocca (a cura di), *Tesori*.

giorni di festa dei santi di cui custodivano le reliquie le date dei versamenti dei censi loro dovuti dai loro affittuari e servi. Proprio la presenza di reliquie attirava inoltre sui santuari in cui erano collocate, in virtù del prestigio e della fama che esse conferivano loro, lasciti e donazioni *pro anima*, in cambio dei quali i religiosi si impegnavano a recitare messe e orazioni a suffragio dell'anima del donatore⁸⁰.

Le reliquie avevano poi funzioni giuridiche, con particolare riguardo per i giuramenti. Soprattutto tra IX e X secolo, è attestato infatti l'uso di prestare giuramento su di esse, invocando in tal modo il santo stesso a testimone e garante del mantenimento della parola data. Per la loro natura di oggetti compartecipi tanto della realtà terrena quanto di quella celeste, i resti dei santi erano ritenuti capaci di apporre una sanzione divina su giuramenti e accordi, scoraggiando, in ragione della minaccia di una punizione divina, le parti contraenti a contravvenire agli impegni presi. A partire dallo stesso X secolo, le reliquie vennero affiancate in questa loro funzione, e progressivamente sostituite, da manoscritti contenenti i testi dei Vangeli. Ancora nell'XI secolo, tuttavia, il movimento delle paci e delle tregue di Dio, sorto per decretare periodi di deposizione delle armi in un contesto percorso da una situazione di guerra endemica, si servì in larga misura delle reliquie, condotte alle assemblee che tali tregue decretavano; su di esse si stringevano, in continuità con il loro uso per i giuramenti, gli accordi di pace, al cui rispetto venivano invocati come garanti appunto i santi.

Infine, ed è proprio su questo tema che la recente storiografia ha maggiormente concentrato la sua attenzione, le reliquie erano al centro dei giochi di potere e delle costanti ridefinizioni di equilibri e gerarchie di cui erano protagoniste le *élites* sociali, in particolare quelle altomedievali⁸¹. Le reliquie erano oggetti molto ricercati: la loro natura particolare, sospesa tra due realtà normalmente separate e dunque carica di significati simbolici e di valore sacrale, garantiva a chi ne possedeva – o a chi riusciva a stringere rapporti privilegiati con i santuari in cui erano custodite – un grande prestigio, derivante dal fatto stesso di essersi dimostrato in grado di porsi in relazione con simili, bivalenti realtà. Sulle reliquie, e sul prestigio che esse conferivano, si potevano così poggiare istanze e strategie di miglioramento, consolidamento e/o legittimazione delle proprie posizioni sociali. Conseguenza immediata di ciò era l'innescò di sempre nuove forme di competizione, che vedevano nelle reliquie tanto un fine, nello sforzo di procurarsi con ogni mezzo – ivi compreso il furto – *pignora* di grande valore e notorietà, quanto un mezzo per raggiungere posizioni di vertice. Le reliquie entravano inoltre nei rapporti diplomatici sia a livello regio o imperiale, sia a quello delle aristocrazie, che nel dono o nello scambio di sacri resti vedevano un canale attraverso il quale

⁸⁰ Su tutti questi temi v. sempre Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*.

⁸¹ V., tra i molti studi disponibili, Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs*, e Bozóky, *La politique des reliques*, in partic. il cap. 3.

stringere alleanze. Tanta parte di queste dinamiche era dunque collegata agli spostamenti e ai passaggi di mano di cui erano oggetto le reliquie; per illustrare al meglio questi fenomeni, ritengo dunque necessario approfondire il discorso sulla circolazione delle reliquie, le sue modalità, i suoi significati, a loro volta in grado di spiegare come e perché i trasferimenti reliquiali giocassero un simile ruolo nelle strategie socio-politiche delle *èlites*.

Penso si possa comunque già a questo punto, al termine di questo rapido sunto delle diverse funzioni rivestite dai resti dei santi, affermare una sorta di onnipresenza delle reliquie, coinvolte, seppur per vie diverse, in pressoché ogni aspetto della cultura del medioevo – soprattutto dell’alto medioevo, periodo sul quale si focalizza la mia ricerca.

4. La circolazione delle reliquie: circuiti, modalità, significati.

Il fenomeno dei trasferimenti di reliquie dei santi rappresenta una costante che attraversa l’intero arco cronologico delle epoche tardoantica e medievale, e anche oltre. Pur vivendo fasi di minore o maggiore intensità, legate ai contesti politici, alle reti di relazioni, insomma ai contesti che si susseguirono nel corso del tempo, esso non si esaurì mai del tutto, sin dal IV secolo, da quando, cioè, il cristianesimo fu dichiarato *religio licita* da parte delle autorità imperiali. Una prima, grande stagione di circolazione di reliquie trasse avvio proprio nel IV secolo e per iniziativa degli imperatori stessi, intenzionati a creare poli e depositi di santità attraverso l’accumulo di resti dei santi, e soprattutto a fare di Costantinopoli la capitale anche e sempre più religiosa, in un senso cristiano, dell’impero. Sarebbe stato Costantino in persona, convinto della potenza del Dio dei cristiani dai segni apparsigli in occasione della battaglia al ponte Milvio, ad avviare un’associazione tra l’accumulo delle più importanti reliquie della cristianità nella capitale e i destini dell’impero, poiché alle prime, secondo la loro concezione apotropaica vista sopra – espressa qui al livello più elevato possibile –, si assegnava la funzione di garanti della prosperità e stabilità del secondo⁸². All’arrivo dei sacri resti nella capitale presenziavano gli imperatori stessi, che li accoglievano alle porte della città e li scortavano in solenne corteo fino al luogo deputato alla loro custodia, molto spesso la cattedrale di Santa Sofia, ma anche altre chiese e palazzi imperiali⁸³. Agli imperatori, responsabili primi di queste iniziative di traslazione volte alla creazione di una capitale sacralizzata dalle reliquie e come tali esaltati tanto dalle fonti contemporanee quanto da leggende più tarde, veniva riconosciuto il merito di provvedere al contempo al bene comune dell’impero. Le reliquie, prima tra tutte la Vera Croce, il cui ritrovamento fu assegnato dalla tradizione alla madre di Costantino, Elena, erano dunque fonti di prestigio e soprattutto legittimazione per gli imperatori di

⁸² V. *ibid.*, p. 75-78.

⁸³ V. Holum – Vikan, *The Trier Ivory*.

Costantinopoli, che, in questo uso politico del loro culto, stabilirono un “modèle byzantin”, cui avrebbero guardato, da questo come da altri punti di vista, i sovrani carolingi, alla ricerca anch’essi di fonti di legittimazione e di riconoscimento, da parte degli stessi imperatori orientali, della loro elevazione alla dignità imperiale⁸⁴.

Allo stesso modo, i papi di Roma, detentori e gestori del deposito di reliquie e santità più importante dell’intera cristianità insieme a Gerusalemme – le catacombe romane e i resti dei molti martiri conservati nelle principali basiliche cittadine –, basarono buona parte delle proprie strategie volte all’instaurazione di rapporti diplomatici con gli interlocutori più diversi sull’invio, e dunque sulla circolazione, di reliquie⁸⁵. Gregorio Magno (590-604) fu in questo senso molto attivo, donando di propria iniziativa reliquie romane ma anche dosando con attenzione assenso e diniego alle richieste inoltrategli in questo senso da più parti⁸⁶.

Una nuova, intensa fase di traslazioni e trasferimenti reliquiali si ebbe tra l’VIII e il IX secolo, per la convergenza di una pluralità di fattori. Un primo slancio venne dalle missioni evangelizzatrici, accompagnate da progetti di espansione militare e politica da parte dei Franchi, verso le regioni centrali e settentrionali dell’Europa. Le reliquie dei santi, un “surnaturel efficace”⁸⁷, materiale e accessibile, costituirono, in maniera non dissimile a quanto verificatosi con l’evangelizzazione delle campagne romane in epoca tardoantica, non solo uno strumento di forte impatto a livello popolare per favorire le conversioni, ma anche veri e propri poli, anche spaziali, attorno ai quali si formò la primitiva rete ecclesiastica delle neocatechizzate, e neoconquistate, regioni: fu spesso attorno ai corpi dei santi, sia quelli dei nuovi martiri che nell’opera di evangelizzazione persero la vita, sia altri, che i missionari portarono con sé o fecero arrivare, che si stabilirono le teste di ponte per la diffusione del messaggio cristiano in queste aree, Chiese principali che avrebbero funto da costante propulsore per la missione⁸⁸.

Attivissimi traslatori e accumulatori di reliquie, sapientemente utilizzate a scopi politici e di autolegittimazione, furono i Carolingi, del resto sostenitori primi, insieme alla Chiesa di Roma, delle missioni di VIII secolo. Proprio gli stretti rapporti con i papi favorì l’attivazione di un intenso flusso di traslazioni reliquiali da Roma alle regioni d’oltralpe, sia per diretto interessamento dei sovrani, sia per iniziativa di altri personaggi di spicco delle *élites* franche⁸⁹. Guardando al modello bizantino, i Carolingi fecero delle reliquie così ottenute una solida base di legittimazione del proprio

⁸⁴ V. Bozóky, *La politique des reliques*, p. 73.

⁸⁵ V. *ibid.*, p. 73-74.

⁸⁶ V. Boesch Gajano, *Gregorio Magno*.

⁸⁷ Riprendo qui l’espressione di Vauchez, *Un surnaturel efficace*.

⁸⁸ Il culto si concentrò in particolare attorno al corpo di Winfrid-Bonifacio, evangelizzatore delle regioni a est del Reno e primo arcivescovo di Mainz, morto martire. Su di lui v. da ultimo Clay, *In the shadow of death*.

⁸⁹ V. Smith, *Old Saints, New Cults*.

potere e uno strumento per il suo mantenimento: accumulandole nel palazzo e nella basilica di Aquisgrana (dove andarono ad affiancarsi a quelle già appartenenti al tesoro regio merovingio) oppure redistribuendole in chiese e monasteri di loro fondazione o di loro diretta dipendenza, o ancora cedendone ai loro *fideles* come ricompensa per i loro fedeli e come mezzo per gestire ed estendere le proprie reti di relazioni, essi conferirono alle reliquie un valore politico estremamente elevato, tale che i *pignora sanctorum* improntarono di sé pressoché l'intero sistema di equilibri e rapporti di forza su cui si basava il dominio carolingio⁹⁰. Così come erano fonte di legittimazione e di sacralizzazione del potere regio e imperiale, riprendendo in questo quanto messo in luce sul versante bizantino, le reliquie potevano fungere anche da base a sostegno delle strategie di legittimazione o promozione continuamente elaborate dalle *élites* laiche ed ecclesiastiche dell'impero, tanto quelle franche quanto quelle di più recente conquista e inserimento nell'orizzonte carolingio. L'acquisizione, il dono, lo scambio, il commercio, e dunque i trasferimenti, di reliquie divennero dunque altrettanti strumenti della competizione politica.

Questa importante stagione di spostamenti reliquiali proseguì anche nel X secolo, e in particolare durante il governo della dinastia sassone sull'impero. Gli Ottoni e le *élites* sociopolitiche a essi più strettamente legate si impegnarono attivamente nella traslazione di reliquie, ancora una volta in particolar modo dall'Italia⁹¹. La *translatio imperii* dalla dinastia carolingia a quella ottoniana fu inoltre presentata e legittimata anche nella veste di una *translatio sanctitatis*: il cronista di X secolo Widukindo di Corvey attribuì infatti il declino delle fortune caroline e il decollo di quelle sassoni alla traslazione del corpo del martire Vito da Saint-Denis, basilica memoriale della corona franca e poi francese alle porte di Parigi, a Corvey, il monastero dello stesso Widukindo⁹².

Nell'XI secolo, stando alle fonti contemporanee, si verificarono nuovi spostamenti di reliquie, la cui domanda, con l'aumento della popolazione che già da tempo si andava registrando in Europa e il conseguente infittirsi della rete ecclesiastica pre o protoparrocchiale, crebbe notevolmente. Soprattutto, però, l'XI secolo sembra essere stato teatro di una lunga serie di ritrovamenti di reliquie di cui si era persa memoria; una concentrazione di eventi tra di loro simili forse non disgiunta dal clima di generale rinascita, dopo le paure legate alla fine del millennio e a una eventuale fine del mondo, su cui alcune fonti dell'epoca insistono molto⁹³.

Le crociate, la conquista di Gerusalemme e degli altri luoghi biblici ed evangelici, il ritrovamento di reliquie di enorme importanza come la lancia di Longino rinvenuta ad Antiochia, e infine la presa di Costantinopoli e l'instaurazione dell'impero latino di Bisanzio, misero in movimento un'enorme

⁹⁰ V. Bozóky, *La politique des reliques*, p. 135-137.

⁹¹ V. Dupré Théseider, *La "grande rapina" di corpi santi*.

⁹² V. Bozóky, *La politique des reliques*, p. 143.

⁹³ Benché datato e per certi versi superato, basti qui il rinvio al classico Duby, *L'an mil*.

e inedita quantità di resti dei santi, provenienti da regioni e serbatoi di santità cui in precedenza solo sporadicamente, in certe condizioni e spesso tramite l'attività di intermediari, l'Europa aveva avuto accesso. Fu forse, questo, il picco massimo, tanto per il numero – pur ovviamente impossibile da stabilire – di reliquie coinvolte quanto per la loro importanza, del fenomeno degli spostamenti reliquiali, del quale va però ribadita, anche al termine di questa schematica e superficiale cronistoria per tappe, la continuità nel tempo, nonostante i diversi significati attribuitigli nei vari contesti e il mutare dei circuiti e delle modalità concrete in cui esso trovò espressione.

Ma quali erano tali circuiti e modalità? Ciò che accomuna ogni trasferimento di reliquie è il suo mutamento di collocazione all'interno di uno spazio, che è sempre e comunque uno spazio fisico – la reliquia viene fisicamente spostata da un luogo a un altro –, ma che è anche, talora, spazio sociale, se al concreto spostamento corrisponde anche il passaggio di mano della reliquia da un proprietario o comunque detentore iniziale a un altro finale. Proprio da quest'ultimo aspetto, per le sue importanti ricadute a livello sociale e di considerazione stessa dell'oggetto reliquia, vorrei avviare la mia analisi. Per la loro natura, appunto, di oggetti, ancorché speciali, le reliquie erano beni come gli altri, anzi, molto più ricercati e concupiti degli altri, per la gran quantità di valori simbolici e funzioni cui erano associate; esse erano dunque coinvolte nei comuni canali di comunicazione e circolazione di qualunque altro bene, sebbene proprio i loro caratteri particolari e sacrali conferissero a tali canali significati a loro volta particolari. Per limitarmi all'ambito altomedievale, quadro di riferimento entro cui si colloca la mia ricerca, si possono distinguere in proposito, grazie soprattutto ai lavori di Patrick Geary, tre forme di circolazione, ovvero tre situazioni concrete entro cui una reliquia poteva passare di mano da un proprietario a un altro⁹⁴.

Le reliquie potevano circolare anzitutto sotto forma di doni. Il dono, passaggio di mano di un bene effettuato legalmente (ciò lo distingue da furti e saccheggi), senza che vi sia immediata corresponsione di un controvalore (come nel caso delle compravendite), era la forma di scambio di beni più praticata dalle *élites* altomedievali, in virtù dei suoi risvolti sociali. Come ha infatti stabilito la teoria antropologica del dono, sempre più di frequente applicata allo studio delle strutture sociali altomedievali, esso mira non tanto a ottenere o scambiare beni, bensì a istituire rapporti di amicizia, alleanza o comunque vicinanza tra donatore e ricevente⁹⁵. Il dono non prevede dunque nell'oggetto scambiato, per quanto prezioso esso possa essere, il proprio fine, bensì un mezzo per raggiungere il suo vero fine, ossia l'instaurazione di un rapporto sociale. Il ricevente, nel momento in cui accetta il dono (e non sempre lo fa), accetta anche di entrare in relazione col donatore; una relazione che,

⁹⁴ V. Geary, *Sacred Commodities*. V. inoltre, più recentemente, McCormick, *Origins of the European Economy*, che reinserisce gli scambi di reliquie all'interno del più generale contesto delle relazioni commerciali (e non solo) altomedievali.

⁹⁵ Su questi temi v., da ultimo, Davies – Fouracre (ed.), *The Languages of Gift*.

almeno inizialmente, assume le forme di una dipendenza del primo, che avverte il proprio debito nei confronti del secondo. Una dipendenza che dura fintanto che il ricevente originario non si fa a sua volta donatore, saldando il debito morale nei confronti del suo interlocutore e chiudendo così il cerchio, attraverso un contro dono. A quel punto, sebbene il singolo ciclo dono-contro dono si sia esaurito, il rapporto sociale tra i due contraenti di norma permane, ed è anzi passibile di essere rinnovato e rinvigorito attraverso ulteriori scambi di doni. In una società come quella altomedievale, e soprattutto carolingia, in cui le *élites* basavano il proprio potere e la propria posizione sulle reti di rapporti che riuscivano a intessere – o in cui riuscivano a inserirsi – con interlocutori sempre più prestigiosi, fino ad arrivare all'*entourage* e alla stessa famiglia regi⁹⁶, il dono, in virtù di questa sua specifica capacità di fondare rapporti, aveva un ruolo centrale nelle dinamiche e nelle strategie politiche delle aristocrazie. La reliquia, in quanto oggetto donato, assumeva dunque tutti i significati insiti in un dono, facendosi creatrice di rapporti sociali, tanto più stretti e vincolanti in ragione del suo già grande valore intrinseco⁹⁷. Per il ricevente, il dono di una reliquia si traduceva in un accresciuto prestigio e nell'acquisizione di un nuovo protettore celeste; per il donatore, l'aumento di prestigio era ancora maggiore, proprio perché preziosissimo era l'oggetto di cui si era privato. Non a caso, il dono proveniva di norma dai detentori di grandi depositi di reliquie e santità, come il papa, l'imperatore, abati o vescovi. Non a caso, giacché coinvolgevano direttamente i vertici stessi della società altomedievale, i doni di reliquie rientrarono in più occasioni a pieno titolo nella gestione, financo nell'istituzione, di quelle che sono state recentemente definite le relazioni internazionali dell'epoca, come ben illustra la politica delle reliquie di Gregorio Magno cui si è accennato sopra. Per questi motivi, R. Michalowski, in un pionieristico contributo sul rapporto tra *don d'amitié* e traslazioni di reliquie, ha visto nel dono il canale normale, ossia più frequente e corretto, di scambio di reliquie all'interno delle *élites* altomedievali, individuando inoltre il ruolo svolto dai rapporti interpersonali in molti testi agiografici di IX-X secolo relativi a traslazioni di reliquie⁹⁸.

Non sempre, però, il passaggio di mano avveniva con il consenso di entrambe le parti. Si hanno allora dei trasferimenti unilaterali, cioè decisi e attuati da una sola delle due parti – quella che detiene alla fine la reliquia – e all'insaputa, o con l'aperta opposizione, dell'altra. È il caso dei furti e dei saccheggi⁹⁹. I furti di reliquie, allo stesso modo dei furti di qualunque altra cosa, erano naturalmente di per sé illegali, prima ancora che moralmente illeciti. Tuttavia, le fonti altomedievali e non solo, come ha messo in luce ancora una volta Geary, sono ricche di episodi di questo tipo¹⁰⁰.

⁹⁶ Mi limito a rinviare ad Airle, *The Aristocracy*.

⁹⁷ V. Geary, *Sacred Commodities*, p. 208-210.

⁹⁸ V. Michalowski, *Le don d'amitié*.

⁹⁹ V. Geary, *Sacred Commodities*, p. 210-212.

¹⁰⁰ Su questo e su quanto segue v. id., *Furta sacra*.

Di più: spesso e volentieri, il ladro viene non solo giustificato, ma addirittura esaltato. Tramite di queste giustificazioni ed esaltazioni è la letteratura dei *furta sacra*, un sottogenere particolare delle *translationes*, dallo stesso Geary individuato e studiato. Questi testi sono di norma percorsi da fili narrativi comuni, e da altrettanto comuni tentativi di discolpare il traslatore (o i traslatori) di turno da quello che gli stessi agiografi sentivano come un atto tecnicamente degno di biasimo. Le traslazioni in essi descritte chiamano solitamente in causa luoghi lontani, in cui le reliquie erano originariamente conservate; conservate e venerate, però, non a dovere, o perché la popolazione locale preferiva altri culti, o per la fatiscenza dell'edificio di culto, o per altri motivi ancora. Colui che in tali luoghi, per motivi di volta in volta diversi, si recava e si rendeva protagonista della traslazione è invece di norma descritto non solo come *vir christianissimus*, ma anche come particolarmente devoto al santo cui appartiene la reliquia traslata. Il recupero di quest'ultima avviene in genere di notte, nel segreto più assoluto, avvolto nel silenzio: la necessità di non essere scoperti rende ancora più evidente la natura illegale del gesto, e le violente reazioni che esso susciterebbe presso la popolazione locale. L'illiceità morale e legale dei furti sacri viene però scavalcata nel momento stesso in cui la traslazione giunge a buon fine: poiché il santo, qualora non gradisse di allontanarsi dalla sua precedente dimora, avrebbe potuto intervenire personalmente impedendo il trasferimento delle sue reliquie, il successo dell'impresa viene letto come segno evidente del suo consenso, e dunque della corretta condotta del traslatore. Con giustificazioni di questo tipo, i testi, nella stragrande maggioranza dei casi prodotti nel e dal luogo di arrivo delle reliquie, sottolineavano il rapporto privilegiato instauratosi tra il santo e la sua nuova comunità, assegnando direttamente al primo la volontà, o meglio la non contrarietà, a divenirne il patrono. Particolare fortuna ebbe la letteratura di *furta sacra* nelle città marinare italiane, e soprattutto a Venezia, che proprio su un furto sacro, quello del corpo di san Marco da Alessandria d'Egitto, fondò tanta parte della propria identità cittadina. Ma questi testi conobbero in generale un'ampia diffusione, tanto che, sempre secondo Geary, in molti casi dei testi di traslazioni descrivono come furti episodi che furti non furono, proprio al fine di sfruttare i risvolti identitari e di prestigio derivanti dal rovesciamento di colpa tipico dei *furta sacra*.

Il saccheggio è un caso particolare di furto, poiché inserito nel contesto di un conflitto, che sospende le leggi normalmente in vigore e dunque non necessita di giustificazioni: basta il diritto del vincitore. Tanto la "grande rapina" di epoca ottoniana quanto le crociate rappresentano esempi di traslazioni e passaggi di mano di reliquie per mezzo di saccheggi, in cui esse divenivano parte, certo molto prestigiosa e preziosa, del bottino.

Infine, un'altra modalità di circolazione delle reliquie è costituita dal regolare commercio, un circuito su cui però le fonti faticano a restituire attestazioni e descrizioni¹⁰¹. Il commercio delle reliquie non era infatti visto particolarmente di buon occhio, poiché riduceva una traslazione a una mera questione di soldi: chiunque, purché dotato delle necessarie basi economiche, poteva in quel modo procurarsi reliquie, a prescindere dalla propria dignità morale. Ciò nonostante, esistevano regolari traffici di reliquie, con mercanti di professione che, in epoca carolingia – momento in cui la domanda era elevatissima –, percorrevano a cadenza stagionale la strada tra Roma, dove si rifornivano della loro merce, e le regioni transalpine. Si trattava anche in questo caso di trasferimenti volontari e consensuali, come il dono, rispetto al quale si presentavano però del tutto privi di risvolti a livello sociale, poiché il rapporto tra venditore e acquirente si risolveva nell'immediato con la corresponsione di un controvalore.

Non tutti i trasferimenti di reliquie comportavano però un passaggio di mano. Non tutti i trasferimenti di reliquie influivano, cioè, sulla posizione degli oggetti trasferiti nello spazio sociale. Ciò su cui invece tutti i trasferimenti di reliquie, per loro stessa natura, provocavano era un mutamento di posizione nello spazio fisico. Una traslazione è infatti anzitutto uno spostamento materiale, l'allontanamento della reliquia da un luogo e la sua collocazione in un altro. Modi e distanze di questi spostamenti potevano naturalmente variare molto: poteva essere questione di pochi metri, così come di viaggi da un continente a un altro, con tutte le sfumature intermedie possibili. Questo, almeno, è il panorama restituito dalle fonti, in particolar modo da quelle agiografiche, che descrivono diverse modalità di riposizionamento di una reliquia nello spazio, legate anche alle distanze percorse; a ognuna di queste modalità, corrisponde, secondo una categorizzazione tracciata ancora una volta dalla critica moderna ma che trova sostegno e giustificazione nei titoli dei testi riportati nei manoscritti, un sottogenere della più ampia famiglia agiografica delle *translationes*¹⁰². Termine, quest'ultimo, comunque applicabile a qualsiasi narrazione agiografica dello spostamento di una reliquia, a prescindere dai modi e dalle distanze; si suole tuttavia designare come *translatio* anzitutto un testo che descrive una traslazione sulla lunga distanza, vale a dire da Oriente a Occidente, da una città a un'altra, da un monastero a una città o a un altro monastero, ecc. Tecnicamente, anche i *furta sacra* rientrano di norma in questa casistica, e dunque non sono che delle *translationes* come le altre, da cui si differenziano solo per il modo in cui ci si appropria della reliquia – una distinzione di circuito, che riguarda dunque lo spazio sociale, non tanto quello fisico. Diverso è invece il caso delle *inventiones*, che parlano di fortuiti ritrovamenti (traduzione letterale di *inventio*) di reliquie di cui da lungo tempo si era persa memoria,

¹⁰¹ V. id., *Sacred Commodities*, p. 212-213, e id., *Furta sacra*, in partic. il cap. 3.

¹⁰² Una panoramica sui diversi sottogeneri delle *translationes* è offerta da Heinzelmann, *Translationsberichte*.

o di cui non si ricordava il luogo esatto di collocazione. Di norma preceduti, nei relativi racconti agiografici, da apparizioni del santo volte a indicare la posizione dei suoi resti¹⁰³, questi eventi comportavano, in seguito al ritrovamento vero e proprio, uno spostamento delle reliquie in un nuovo luogo di culto, già esistente o appositamente edificato in loro onore, perché fossero venerate con la dovuta cura e perché divenissero maggiormente accessibili ai fedeli. Si può allora dire che le *inventiones* descrivano lo spostamento di una reliquia non solo da un luogo a un altro, ma anche da un non luogo a un luogo, poiché il luogo di partenza, sconosciuto prima del ritrovamento, esisteva concretamente ma, agli occhi della popolazione locale, era come se non esistesse. Raramente le distanze coperte erano ampie; raramente ci si allontanava molto dal luogo del ritrovamento, e ancor più raramente le reliquie lo abbandonavano del tutto: nella maggior parte dei casi esse venivano collocate appunto in un prossimo luogo di culto, oppure, se il ritrovamento stesso era avvenuto all'interno di un edificio ecclesiastico, in una sua parte più esposta ma soprattutto più prestigiosa, in modo da metterle in risalto. Quest'ultimo caso è molto simile a quanto avviene di norma nelle *elevationes*, i testi, cioè, che descrivono l'elevazione di una reliquia o di un corpo santo. Traslazioni di questo tipo avvenivano all'interno di uno stesso edificio di culto; la reliquia, in genere inizialmente interrata, veniva innalzata e posta, come dice la parola stessa, in posizione sopraelevata, talora esattamente al disopra della collocazione di partenza, talaltra in altri luoghi della chiesa. Lo spostamento riguardava dunque distanze estremamente ridotte, non più di pochi metri, ma assumeva un significato particolare, perché associato di solito alla volontà di rilancio del culto di quel santo, oppure alla già ricordata ritualità altomedievale ed episcopale di riconoscimento della antità.

Sebbene a diverse modalità di spostamento corrispondessero testi agiografici in parte diversi, ciò che accomunava eventi traslativi così variegati, a prescindere dalle distanze percorse, era il complesso insieme di significati simbolici e di risvolti sociali e politici che essi portavano con sé secondo la più recente storiografia sulle reliquie e i loro trasferimenti¹⁰⁴. Una reliquia, così come un santo, sono tali e acquisiscono la pluralità di valenze e funzioni sopra elencate solo se inseriti in un contesto disposto a riconoscere loro tali valenze e funzioni, e dunque a tributare loro un culto. Essa viene dunque interpretata e dotata di senso in relazione a quello specifico contesto, alle sue logiche interne, alle sue esigenze e alle elaborazioni culturali, in primo luogo identitarie, sviluppate dal contesto stesso attorno alla reliquia. Una traslazione comporta però l'allontanamento di una reliquia dal suo contesto di partenza, entro il quale le sono stati attribuiti precisi significati, e il suo

¹⁰³ V. l'interessante studio di Maraval, *Songes et visions*.

¹⁰⁴ Sui significati simbolico-identitari dei trasferimenti di reliquie v. Caroli, *Bringing Saints*, e ead., *Le traslazioni reliquiali*.

inserimento in un contesto nuovo, quello di arrivo, il quale deve a sua volta accettare la reliquia e attribuirle a sua volta funzioni rispondenti ai meccanismi che lo percorrono e regolano. La reliquia viene insomma sottoposta, nel momento in cui entra in contatto con il nuovo contesto, a un processo di rinegoziazione e ridefinizione dei suoi significati, al fine di adattarla alle mutate condizioni in cui si trova inserita. Il contesto la reinterpreta, rendendola funzionale alle proprie istanze e a quelle dei detentori finali della reliquia. Questo complesso processo può essere efficacemente illustrato, come già proposto da Geary, attraverso la teoria di Arnold Van Gennep sui riti di passaggio, secondo uno schema in tre fasi che gli stessi testi agiografici mettono in scena dal punto di vista narrativo¹⁰⁵. La reliquia vive così inizialmente una fase di decontestualizzazione, di estrapolazione dal contesto di partenza, corrispondente, negli svolgimenti dei testi, al momento in cui il traslatore si impossessa della reliquia e al suo allontanamento dal luogo in cui è originariamente deposta. Segue una fase intermedia, identificabile, soprattutto per le traslazioni sulla lunga distanza, con il viaggio stesso: la reliquia non è già più ciò che era alla partenza, e non è ancora qualcosa di nuovo. Infine, l'arrivo nel luogo in cui è destinata a essere custodita, talora coronato con la sua solenne deposizione in un edificio di culto locale e rappresentato secondo gli stilemi degli *adventus* imperiali classici e tarodantichi, segna la sua ricontestualizzazione tramite l'assegnazione di significati elaborati dal contesto stesso e non di rado espressi proprio nei testi agiografici. La reliquia cambia, per certi versi, identità, non tanto perché attribuita a un santo diverso – ma capita anche questo –, ma perché dotata di valenze nuove. La storiografia ha in passato affermato che questo passaggio comportasse un'obliterazione totale dei significati, delle tradizioni e della storia pregressa della reliquia, interamente rivisti e riformulati *ex-novo* nel contesto di arrivo¹⁰⁶. Non sembra sia però tanto questo il meccanismo che si mette in moto, non sempre, per lo meno. La negoziazione cui essa andava incontro coinvolgeva anche il bagaglio di valenze accumulato nel precedente contesto, una sorta di carta d'identità della reliquia; spettava allora al nuovo contesto decidere, in parole povere, cosa farne. Qualora tale bagaglio si dimostrasse funzionale, magari con qualche aggiustamento, al contesto e all'utilizzo che questo intendeva fare della reliquia, la ricontestualizzazione poteva avvenire anche preservando almeno alcuni dei suoi significati originari; in caso contrario, la rielaborazione era totale. Due sono comunque i punti fermi di questo processo: da un lato, il ruolo decisivo assunto in esso dal contesto finale; dall'altro, il processo stesso, nel quale la reliquia veniva posta interamente in discussione, a cominciare dalla sua stessa natura di reliquia, che doveva essere nuovamente provata. Anche così si spiega il rapporto fondamentale tra eventi traslativi e miracoli nelle *translationes*.

¹⁰⁵ V. Geary, *Sacred Commodities*.

¹⁰⁶ V. id., *Furta sacra*.

La reliquia non è però la sola a uscire talora anche sostanzialmente modificata a seguito di una sua traslazione. Questi stessi processi di decontestualizzazione, negoziazione e ricontestualizzazione non solo coinvolgono, seppur su posizioni diverse, i contesti di partenza e di arrivo, ma ne comportano a loro volta profonde trasformazioni, legati al mutare dei reciproci rapporti con la reliquia stessa, cioè, in ultima analisi, con un elemento che è parte integrante prima di un contesto, poi dell'altro. Cambia così la natura dei luoghi chiamati in causa nella traslazione, tanto quello di partenza, quanto quello di arrivo. Le fonti, specialmente quelle agiografiche, composte nella maggior parte dei casi da chi ha portato a termine il trasferimento e possiede da ultimo la reliquia, sottolineano abitualmente la sventura che cade sui luoghi e le popolazioni che hanno lasciato partire il loro santo protettore, in qualche caso – come nei *furta sacra* – attribuendo loro la colpa dell'accaduto, in ragione di una loro scarsa o non corretta devozione nei suoi confronti; e i vantaggi che invece interessano il contesto di arrivo, la cui consapevolezza di ciò viene narrativamente rappresentata attraverso le scene di giubilo collettivo che accompagnano l'*adventus* della reliquia. Esso acquisisce così un nuovo patrono, la cui reliquia, e il santuario locale in cui questa viene depositata, possono divenire, grazie all'esaltata *virtus* miracolosa della prima, meta di pellegrinaggi, in grado a loro volta di ridefinire la geografia religiosa della regione. Ciò che però, al di là delle costruzioni agiografiche, maggiormente sembra uscire modificato da un trasferimento reliquiale è l'identità stessa dei due contesti, o, almeno, quegli aspetti della loro identità più strettamente legati alla reliquia stessa. In un caso, infatti, tali aspetti vanno riconsiderati alla luce di una perdita, che sottrae un potente elemento identitario, costringendo a puntare su altri elementi; nell'altro, il cambiamento è legato a un arricchimento, e quindi all'acquisizione di un nuovo elemento identitario, certo da rielaborare, ma attorno al quale rielaborare a loro volta tutti gli altri elementi su cui si fonda l'identità del contesto di arrivo.

Colui che però più di chiunque altro esce trasformato da una traslazione è il suo autore, committente, o comunque colui (singolo, comunità, ente religioso) che si impossessa della reliquia¹⁰⁷. In queste pagine è stato spesso evocato l'aumento di prestigio che l'acquisizione di un *pignus* comporta. Ma da cosa deriva tale fenomeno? Effettuare una traslazione implicava l'instaurazione di un rapporto, che nel caso dell'esecutore materiale del gesto si configurava nel contatto fisico, tra la reliquia e i suoi traslatori. Si trattava, cioè, di entrare in contatto con un oggetto del tutto speciale, sacro e sacralizzante, un ponte tra le due realtà; un oggetto che dunque richiedeva, per essere correttamente maneggiato, una grande capacità sacrale, ossia la capacità di porsi in relazione con il sacro e le sue manifestazioni. Solo se colui che effettua, ma soprattutto

¹⁰⁷ Per quanto segue v., oltre ai contributi di Martina Caroli, Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs*, e Bozóky, *La politique des reliques*.

colui che commissiona, una traslazione possiede tale capacità in misura adeguata, il santo, che può miracolosamente esprimere il proprio parere sull'opportunità o meno del trasferimento dei suoi resti, acconsente all'evento. In genere, la capacità sacrale è legata, sempre stando ai testi, alle qualità morali e religiose degli individui interessati, alla loro fede, al loro rispetto dei principi di vita cristiani: frequenti sono, in apertura delle *translationes*, i ritratti, anch'essi pressoché agiografici, del o dei traslatori, volti a garantirne l'idoneità al compimento della traslazione. Frequenti sono però anche gli episodi di traslazioni non riuscite per l'opposizione del santo e la non sufficiente capacità sacrale del traslatore: il messaggio generale che doveva passare era che una traslazione non è affare per tutti, e che solo certi individui, santi quasi quanto i proprietari originari delle reliquie che spostano, sono in grado di compierne una. Se, dunque, la traslazione andava a buon fine, e il santo non frapponeva ostacoli, manifestando anzi il suo gradimento attraverso prodigi compiuti dalla sua reliquia durante il viaggio e nel luogo di arrivo, il traslatore dimostrava la propria capacità sacrale; dimostrava, cioè, di sapersi porre in contatto con realtà (anche) ultraterrene. Ciò vale sia per l'effettivo traslatore, colui che prende nelle proprie mani lo scrigno della reliquia e lo accompagna lungo il suo viaggio, e che non di rado è un membro delle gerarchie ecclesiastiche, chierico, sacerdote, vescovo o abate, la cui capacità sacrale era in un certo modo legata alle loro stesse funzioni; sia, e anzi ancor più, per il committente della traslazione, colui che la progetta o che comunque ne gode i frutti ultimi, ossia il possesso della reliquia. Su di lui ricade l'aumento di prestigio derivante dalla dimostrazione della propria capacità sacrale e dall'acquisizione di un nuovo protettore nei cieli per sé e per la comunità, grande o piccola che sia, in cui egli si inserisce, in genere in posizioni di vertice; sulla base di tale, accresciuto e rinnovato prestigio egli può elaborare, e normalmente lo fa, istanze di legittimazione del proprio potere, di miglioramento del proprio *status* sociale, di allargamento della propria sfera di influenza e della propria rete di rapporti. Dall'insieme di questi fattori deriva il ruolo delle traslazioni di reliquie nei complessi giochi di potere di cui erano protagoniste le *élites* altomedievali. Le traslazioni furono infatti, almeno per tutto il medioevo alto e centrale, affare esclusivo delle *élites*, che avevano del resto accesso ai circuiti di circolazione delle reliquie, ma anche i mezzi – oltretutto tutto l'interesse – per la diffusione e la celebrazione delle notizie dei trasferimenti reliquiali. Mezzo di affermazione ed espressione delle istanze di cui sopra è infatti proprio il testo agiografico, composto certo anche per venire incontro alle nuove esigenze del culto, ma portatore delle rivendicazioni politiche e sociali di chi detiene e gestisce la reliquia. Il quale, beninteso, non sempre coincide con il reale committente della traslazione, soprattutto se il testo viene redatto molto dopo i fatti di cui tratta; egli è però colui – in genere discendente, o successore, del personaggio cui si fa risalire l'atto traslativo – che, nel momento in cui si decide di elaborare una rappresentazione agiografica della traslazione, detiene il

controllo della reliquia, e ne fa, al pari della rappresentazione agiografica del suo arrivo presso di sé, strumento in funzione delle proprie strategie. L'insieme dei significati simbolici delle traslazioni che emerge dalle fonti, anzitutto agiografiche, altomedievali costituiva dunque un codice strutturato, complesso e condiviso, ma soprattutto funzionale al generale contesto delle dinamiche di potere delle *élites*, agli occhi delle quali, dunque, tanto le reliquie quanto i loro spostamenti nello spazio – sociale e fisico – assumevano un ruolo di primissimo piano. Ancora una volta, ciò che conta davvero è perciò, in estrema sintesi, il contesto.

5. *Agiografia e translationes: questioni di critica generale.*

Le considerazioni sinora condotte sono state proposte dalla storiografia soprattutto sulla base delle fonti agiografiche relative a reliquie e traslazioni; esse rappresentano tuttora punto obbligato di riferimento per gli studi dedicati a queste tematiche, ma necessitano, affinché possano restituire elementi utili alla comprensione storica loro e dei fenomeni a esse legati, di un opportuno esame critico. Alcune questioni in proposito sono già state affrontate nelle pagine precedenti; vorrei ora soffermarmi solo su pochi aspetti puntuali, sottolineando la ricchezza ma anche le difficoltà di tali operazioni di analisi critica, e concentrandomi infine su ciò che in parte distingue la letteratura delle *translationes* dagli altri generi agiografici.

Ritengo anzitutto utile affermare con forza la costante necessità di distinguere chiaramente tra l'evento traslativo, ossia una traslazione come avvenimento storico, e la sua trasposizione agiografica, la *translatio*; esse possono infatti risalire a momenti, e quindi a contesti, diversi, farsi portatori di significati e istanze diversi, inserirsi in strategie diverse, e anche, come è emerso poco sopra, essere prodotti da attori diversi, sebbene di norma in qualche modo legati da vincoli di discendenza, successione o altro. A tale proposito, il criterio che guida la mia trattazione in questa tesi consiste nell'uso del vocabolo italiano (traslazione, ritrovamento, elevazione, passione, ecc.) nei casi in cui mi riferisco al fatto narrato, considerato in quanto evento storico; del corrispondente vocabolo latino (rispettivamente *translatio*, *inventio*, *elevatio*, *passio*, ecc.), che del resto rispecchia la classificazione dei testi da parte della critica agiografica, quando parlo invece, appunto, di un testo. Non è infatti infrequente constatare un uso sinonimico dell'espressione italiana e di quella latina, cosa che talora può generare confusione, e rendere problematico comprendere di quale dei due aspetti si sta parlando.

Il corretto esame critico di un testo agiografico dovrebbe poi di norma prendere le mosse da un'analisi, e talora da una ricostruzione, della sua tradizione manoscritta; essa può infatti dire molto sulla diffusione del testo, sugli ambienti che ebbero interesse a produrlo, esportarlo e importarlo, sulle finalità di tali operazioni, e dunque, anche qui, sul contesto, o meglio sui contesti, in cui il

testo si trovò inserito dal momento della sua produzione in poi¹⁰⁸. Si è quindi cercato di rendere conto della tradizione manoscritta dei testi studiati e delle informazioni utili alla loro comprensione da essa eventualmente provenienti.

Lo studio di un testo agiografico deve poi, dato il carattere letterario dell'agiografia, procedere costantemente sul doppio binario della storia e della critica letteraria, per certi versi anche filologica, al fine di evidenziare struttura, metodi di composizione, possibili modelli, *topoi*, temi ricorrenti. L'agiografia è un genere fortemente caratterizzato in senso topico, ossia da un continuo passaggio tra un testo e l'altro di luoghi comuni ed episodi simili, talora anzi ricalcati alla lettera, con la sola sostituzione del nome del santo protagonista; l'individuazione di tali elementi, e dei modelli cui l'agiografo si ispirò, aiuta a comprendere le ragioni del suo scrivere, le fonti che aveva a disposizione, il suo possibile ambiente di lavoro. Si tratta di un'analisi per certi versi filologica, non però, o non solo, nel senso di una ricostruzione del testo originario. La critica agiografica ha infatti in tempi recenti puntato l'attenzione sul valore intrinseco di ognuno dei diversi stadi di redazione di un testo, corrispondenti ai suoi diversi testimoni manoscritti, i quali, tutti insieme, restituiscono la storia – spesso lacunosa, incerta, controversa e tutt'altro che unidirezionale – delle varie forme da esso assunte nel corso del tempo; ognuna di queste può presentare varianti dovute, certo, a semplici errori meccanici di trascrizione, ma anche più consapevoli, e frutto di una rielaborazione, che in certi casi arriva al livello della riscrittura, del testo e dei suoi significati originari¹⁰⁹. Anche sulle strutture dei testi ho dunque cercato di soffermarmi, evidenziandone i possibili, talora fondamentali, apporti per la loro interpretazione.

Nelle precedenti pagine, si è inoltre a più riprese sottolineato il ruolo del contesto di produzione e fruizione nella corretta comprensione di un testo, e come questo possa essere utilizzato in qualità di fonte storica non tanto a proposito delle vicende che narra, bensì proprio sul suo contesto di origine. Purtroppo, però, stabilire tale contesto, anche solo da un punto di vista cronologico, non è agevole. Alla base dei già considerati problemi che riguardano la datazione di ogni testo vi è una caratteristica di fondo dell'agiografia: essa è infatti una letteratura appositamente concepita per essere atemporale. Soprattutto *vitae* e *passiones*, per la loro funzione liturgica e didattico-pedagogica, erano infatti pensate anche, se non soprattutto, per veicolare modelli di santità e di virtù cristiana che rimanessero validi nel corso del tempo, a prescindere e nonostante il mutare – e il venir meno – del loro contesto di produzione; il quale può essere del resto a sua volta di molto successivo all'epoca in cui si sarebbero svolti i fatti narrati, ammesso che questi siano mai davvero avvenuti. Proprio questa distanza cronologica, e la perdita di memorie legate agli avvenimenti,

¹⁰⁸ Un richiamo in questo senso è stato espresso da Geary, *Saints, Scholars, and Society*, p. 18-19.

¹⁰⁹ V. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques*.

costituisce ulteriore spiegazione alla proliferazione e continuo riutilizzo di *topoi* e motivi comuni: in mancanza di notizie di prima mano, le leggende (etimologicamente, “cose che vanno lette”) agiografiche venivano costruite attorno a elementi ritenuti universalmente validi e garantiti da una lunga tradizione precedente. Poi, in realtà, la stessa scelta dei temi, la loro disposizione, o altri aspetti offrono, in genere, spunti per la datazione e ricontestualizzazione anche del più tipico e topico dei testi, ma tali operazioni si rivelano spesso estremamente complesse, e forse inevitabilmente caratterizzate da un certo margine di aleatorietà.

Da questo punto di vista, tuttavia, le agiografie lipsanografiche rappresentano per certi versi un’eccezione. Martin Heinzelmann ne ha infatti giustamente evidenziato il rapporto particolare, diverso rispetto agli altri prodotti agiografici, con le categorie di tempo e spazio¹¹⁰. Per meglio dire, a godere di tale rapporto particolare sono gli eventi stessi di cui i testi sono trasposizione letteraria, le traslazioni, eventi che si situano in un dato momento e in dati luoghi; eventi in qualche modo unici, avvenuti una volta per tutte. Non a caso, gli agiografi indicano molto spesso con grande precisione le date delle traslazioni, mentre i luoghi emergono dal racconto stesso; e a conferma della natura evenemenziale delle traslazioni sta anche la loro registrazione negli annali altomedievali. Per tali motivi, alle *translationes* si riconosce in generale un più elevato valore di fonte storica anche in merito alle vicende che narrano; ciò deriva anche dalla constatazione, non infrequente, di una non eccessiva distanza cronologica tra gli eventi e la stesura dei testi, redatti quindi, in questi casi, da autori che potevano aver assistito personalmente alle traslazioni, o comunque averne un ricordo ancora vivido. Bisogna tuttavia prestare la massima attenzione, in proposito, al fine di non generalizzare. Il rapporto privilegiato delle traslazioni e delle *translationes* con lo spazio e il tempo non impedisce infatti che, nelle seconde, si faccia uso di *topoi* agiografici, allo stesso modo delle *vitae* e delle *passiones*. Soprattutto, la distanza tra evento e testo non è sempre così ridotta, anzi: talora possono passare anche dei secoli. Né è tanto la distanza cronologica in sé a fare la differenza: ciò che può davvero cambiare tra l’uno e l’altro, e che può assegnare all’uno e all’altro valori anche molto diversi, è, ancora una volta, il contesto. Una traslazione può avvenire entro un certo contesto, caratterizzato da certi protagonisti, situazioni, rapporti di forza, con tutte le ricadute che si sono viste sull’interpretazione e utilizzo dell’oggetto-reliquia e del suo trasferimento. Nulla garantisce che tali aspetti, e dunque tale contesto, rimangano invariati nel periodo che separa la traslazione dalla *translatio*, e anzi di norma avviene il contrario; il testo può allora presentare una rilettura, in certi casi totale, dell’evento, espressione dell’interpretazione che il nuovo contesto dà alla traslazione e alla reliquia. Ogni testo fa insomma, in parole povere, storia a sé, né esistono, in

¹¹⁰ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 56-66.

campo agiografico, postulati, bensì solo regole di massima. Almeno due sono i corollari di queste osservazioni. Da un lato, risulta a mio avviso ulteriormente comprovata la necessità di distinguere tra traslazione e *translatio*, due cose, vale a dire due prodotti culturali e sociali, diversi. Dall'altro, emerge l'importanza dell'incrocio di fonti diverse, in grado di gettar luce tanto sulle traslazioni, quanto sulle *translationes*, al fine di comprendere entrambe e di reinserirle nei rispettivi contesti. Sebbene i testi agiografici costituiscano il punto di partenza e le tappe del percorso che verrò proponendo nella tesi, cercherò dunque di arricchirne e confrontarne la testimonianza tramite le altre fonti a nostra disposizione per ogni caso analizzato.

Sez. 2 – Fermo e Rustico tra Longobardi e Carolingi

Premessa.

La *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020-3021) è stata recentemente oggetto di ripetuti studi agiografici e storici, che ne hanno ben indagato la struttura, la tradizione manoscritta e i messaggi interni, arrivando a proporre ipotesi di datazione e contestualizzazione tra di loro lievemente differenti, benché tutte afferenti all'ambiente veronese della seconda metà dell'VIII secolo o della prima metà del IX¹. Benché una forcilla cronologica di circa un secolo, pur nella sua genericità, non sia un caso raro nella datazione di un testo agiografico², il periodo qui considerato comprende tuttavia, per Verona come per buona parte della penisola italiana, un momento spartiacque, ossia il passaggio, nel 774, dalla dominazione longobarda a quella carolingia, che comportò significativi mutamenti nelle dinamiche sociali e politiche interne ai vari contesti cittadini dell'area – tra cui quello di Verona. La detta forcilla si trova dunque a cavallo tra queste due fasi, quella *ante* e quella *post* 774, certo diverse tra loro, sebbene la ricerca storica abbia di recente sottolineato anche gli elementi di continuità tra l'una e l'altra³; e, poiché le proposte di datazione del testo di Fermo e Rustico sin qui avanzate, più che per il riferimento alla seconda metà dell'VIII o alla prima metà del IX secolo, si differenziano proprio per la sua attribuzione all'ultima Verona longobarda o alla prima Verona carolingia, emerge chiaramente la necessità di analizzare cosa distinguesse e cosa unificasse questi due contesti, per comprendere poi se e in che modo i messaggi contenuti nel testo, anch'essi da vagliare criticamente, si inseriscano, e con quali funzioni e scopi, nell'uno piuttosto che nell'altro. Fortunatamente, anche sull'insieme dei fenomeni sociali e politici che interessarono il contesto veronese durante questa transizione, e poi fino alla fine del IX secolo, è stata recentemente fornita una complessiva messa a punto, nella forma di tesi di dottorato, da parte di Giovanna Tondini⁴. Il presente capitolo muoverà dunque all'interno dei binari costituiti da quest'ultimo filone di ricerca, prettamente storico, e da quello più strettamente agiografico, coniugandone i risultati e collegandoli a quanto emergerà dall'analisi della *Passio et translatio*, nel tentativo di comprenderne e definirne meglio il contesto per il quale essa fu pensata e gli attori che

¹ V. Anti, *Verona e il culto dei santi*; Golinelli, *Passione e traslazione*; Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 227-240. Le questioni tanto della datazione, quanto dell'attribuzione all'ambiente veronese saranno naturalmente riprese più oltre.

² Vi sono anzi casi in cui si è costretti a prendere in considerazione tempi anche più lunghi, talora di più secoli: si pensi solo, tra i testi di area italiana nordorientale, alla *Passio* di Zota (BHL 9027), alla *Vita (et translatio)* di Tiziano (BHL 8304), alle tradizioni che legano san Leo del Montefeltro a Voghenza. Rimando comunque sempre, per una panoramica più ampia, ai volumi delle *Hagiographies* curati da Guy Philippart, e in particolare, per i casi segnalati, a Tomea, *L'agiografia dell'Italia settentrionale*, e Golinelli, *Italia settentrionale*.

³ Per un quadro generale sulle più recenti interpretazioni degli eventi del 774 e sulle metodologie critiche a essi applicate, v. Bertelli – Brogiolo (a cura di), *Il futuro dei Longobardi*, e Gasparri (a cura di), 774.

⁴ V. Tondini, *Un modello per il regno*.

la originarono, gli scopi che essi si prefiggevano nel narrare una traslazione di reliquie, ma anche i possibili effetti del testo sul suo stesso contesto.

Cap. 1. Il contesto: Verona tra VIII e IX secolo¹.

Tra la seconda metà dell'VIII secolo e la prima metà del IX, un periodo che, come detto, comprende il fondamentale *tournant* dell'avvicendamento tra Longobardi e Carolingi nel dominio del regno italico, Verona si presenta come una città di estrema rilevanza nel panorama dei centri urbani norditaliani. Svolgendo con continuità, fin dai tempi di Teoderico (prima metà del VI secolo), funzione di sede di sovrani – goti, longobardi e carolingi –, essa mantenne per tutto l'alto medioevo un ruolo politico di primo piano, pur non fungendo da capitale se non durante il regno di Berengario I, tra la fine del IX e il primo quarto del X secolo. La sua posizione geografica, che la poneva al centro di una rete di vie di comunicazione, la rendeva inoltre un centro strategico, sottoposto però direttamente, proprio per questo, a frequenti eventi bellici. Altrettanto attiva Verona lo era dal punto di vista culturale e letterario, con uno *scriptorium* e una biblioteca attestati anch'essi sin dall'epoca teodericiana, collegati sia alle esigenze cultuali e liturgiche della Chiesa veronese – da cui essi dipendevano –, sia a quelle tecnico-amministrative della corte o comunque degli apparati funzionali pubblici. La Verona tra VIII e IX secolo è dunque il risultato di una serie di funzioni e valenze accumulatisi nel corso del tempo, nel succedersi dei quadri politici, nella continua ridefinizione delle gerarchie sociali, a partire dalle sue stesse origini. Proprio all'inizio del IX secolo alcuni testi veronesi procedettero inoltre a un recupero, quasi a una sistematizzazione, di tutti questi elementi, svolti all'insegna della celebrazione del passato cittadino in funzione della contemporaneità. Ritengo dunque utile un *excursus* sui tempi e i modi con cui quegli stessi caratteri poi ripresi nel IX secolo vennero formandosi, al fine di comprendere al meglio, da un lato, il contesto da cui avrebbe tratto origine la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico oltreché l'intera operazione di acquisizione e valorizzazione delle loro reliquie, dall'altro l'immagine che di questo contesto si cercava di trasmettere – e da parte di quali forze, e con quali obiettivi.

¹ Nonostante l'estrema ricchezza di studi sui più svariati temi concernenti la storia di Verona, tentare una sintesi in questo senso non è impresa facile. Proprio a questa vivace, ma dispersiva, proliferazione di contributi specialistici fa da contraltare l'assenza di una messa a punto recente, in grado di tener conto degli ultimi risultati raggiunti dalla storiografia e dall'archeologia. Estremamente utile, per quanto non esclusivamente incentrata su Verona, è ancora la raccolta di saggi dei due tomi che compongono il primo volume de *Il Veneto nel Medioevo*, curata da Andrea Castagnetti e Gian Maria Varanini; ma parliamo ormai di un'opera di più di vent'anni. Del tutto superata è la sintesi di storia politica (con però diversi squarci su quella sociale e religiosa) proposta da Carlo Guido Mor nel secondo volume di *Verona e il suo territorio*, mentre altri risultati della stagione di compilazioni degli anni '60 e '70, come *Ritratto di Verona*, possono ancora fornire utili spunti di partenza, da sottoporre sempre alla verifica degli studi più recenti. Una più recente *Storia di Verona*, curata da Giovanni Zalin e pubblicata nel 2001, offre un quadro molto sintetico, e nondimeno in molti casi utile.

1. Uno sguardo all'indietro: vie di comunicazione, resti monumentali, evangelizzazione.

Sin dalla sua fondazione, avvenuta presumibilmente tra il V e il IV secolo a. C.², Verona assunse un importante ruolo di snodo, passaggio e congiunzione da molteplici punti di vista. La sua posizione, situata allo sbocco in pianura delle Prealpi venete occidentali e delle valli che in esse si insinuano, in particolare la Val Pantena, la Valpolicella e, in generale, la Val d'Adige, ne faceva ideale punto d'incontro tra le regioni montuose settentrionali e quelle pianeggianti, oltreché paludose, meridionali. Prima, grande arteria di queste comunicazioni fu ovviamente l'Adige, che offrì inoltre sempre, insieme al colle che si erge a nord della città sull'altra sponda del fiume, una difesa naturale alla città, protetta dalle acque su tre lati, secondo una conformazione non troppo dissimile, mutate le proporzioni, a quella di Bisanzio, futura Costantinopoli. La presenza dell'Adige, come in parte avrò modo di illustrare, influì in maniera determinante non solo sulle concrete dinamiche economiche e sociali che caratterizzarono la storia di Verona, ma anche sulla formulazione di tradizioni e memorie condivise, vale a dire di elementi identitari locali.

Oltreché sull'asse nord-sud, tra altura e pianura, Verona si trovava (e tuttora si trova) in posizione privilegiata anche lungo la direttrice est-ovest, che collegava fin dalla preistoria tutta la pianura compresa tra le Alpi a nord e il Po a sud. Furono proprio questi due assi che i Romani, una volta esteso il loro dominio sulla Gallia Cisalpina tra III e II secolo a. C., sfruttarono a loro vantaggio, implementandoli tramite la costruzione di nuove strade, e inserendo così la regione di recente conquista nel loro sistema di comunicazioni via terra. A Verona si incontravano ben tre strade, che sarebbero sopravvissute a lungo dopo la caduta dell'impero e sarebbero state utilizzate ancora per tutto il Medioevo e oltre³. La *via Postumia*, avviata nel 148 dal console Spurio Postumio Albino⁴, congiungeva, lungo l'asse ovest-est, alcuni dei principali centri dell'Italia settentrionale; partiva da Genova, attraversava Piacenza, Cremona, Verona, Vicenza, Oderzo e terminava ad Aquileia, unendo così, oltre alla pianura nel suo insieme, anche i mari Ligure e Adriatico⁵. Ad Aquileia essa proseguiva idealmente attraverso le vie dirette in Pannonia. Costruita per ragioni di controllo strategico di una regione che, nel II secolo a. C., era per Roma ancora un'area di frontiera, e di popolamento del territorio, la *Postumia* influì notevolmente sull'organizzazione urbanistica romana

² V. Cavalieri Manasse, *Verona*, p. 3; Stella, *Storia illustrata*, p. 30; Vivenza, *Verona romana*, p. 2-3.

³ Per un quadro di sintesi v. Azzara, *Le vie di comunicazione*.

⁴ La datazione della *via Postumia* e la sua attribuzione a tale console è stata possibile grazie a un miliare oggi conservato presso il Museo Maffei di Verona e rinvenuto, si crede, a non molta distanza dalla città. V. *CIL*, 1, n. 624.

⁵ Francesca De Feo, *La via Postumia*, osserva come, sebbene questa strada sia stata col tempo affiancata e superata per importanza da altri percorsi, molti dei suoi tratti siano rimasti in uso a lungo, talora anche fino al XVII secolo; già dopo Tacito, tuttavia, sembra perdersi la cognizione dell'unitarietà della *Postumia*. V. inoltre Bosio, *Evoluzione del sistema stradale*.

di Verona, di cui costituiva il *decumanus maximus*⁶. Durante il regno di Claudio (41-54), poi, la città venne inserita in due nuovi percorsi stradali, “più rispondenti alle nuove esigenze del traffico interregionale e all’accresciuta importanza di alcune città”⁷. La *via Gallica*, così chiamata perché attraversava una parte importante dell’antica Gallia Cisalpina, congiungeva Milano a Verona, passando per Brescia e Bergamo, ma soprattutto istituendo un collegamento diretto, unendosi proprio a Verona alla vecchia *Postumia*, tra la stessa Milano e Aquileia. La *via Claudia Augusta*, il cui ramo padano passava appunto per Verona⁸, proseguiva verso nord e, attraverso il passo Resia, giungeva nelle regioni transalpine, che Augusto aveva da poco aperto all’espansione romana; essa costituiva un naturale prolungamento settentrionale di una più antica *via* che arrivava a Verona da sud, passando per *Hostilia*, e fornendo così alla città un approdo all’altra grande arteria di comunicazione della pianura, ossia il Po. La città dell’Adige assunse dunque precocemente una funzione di crocevia tra le due parti, occidentale e orientale, dell’Italia settentrionale, e tra il nord e il sud delle Alpi; una funzione che manterrà sul lungo periodo, pur nel mutare delle dominazioni e delle condizioni economiche, politiche, urbanistiche, vivendo una stagione di potente rilancio tra la fine dell’VIII e la prima metà del IX secolo.

Dell’età imperiale romana, oltre a questo rinnovato sistema stradale, Verona conservò in epoca medievale, e in parte conserva tuttora, imponenti eredità monumentali. L’anfiteatro, edificato in area inizialmente extramuranea, sorse verso la metà del primo secolo d. C.⁹; nei secoli altomedievali, esso venne usato come serbatoio pressoché inesauribile di materiale lapideo di reimpiego¹⁰. Un destino grosso modo uguale toccò anche al teatro romano, situato nell’area settentrionale della città, al di là dell’Adige. Edificato nel I secolo a. C., nel contesto dell’espansione urbanistica sull’altra sponda del fiume¹¹, esso entrò poi a far parte dell’area del *castrum*, il complesso fortificato voluto da Teodorico per quella che egli designò come una delle capitali del suo regno italico; il teatro mantenne così il suo carattere pubblico, preservato fino al regno di Berengario I, che, all’inizio del X secolo, lo divise tra privati¹². Altre vestigia del passato romano di Verona sono costituite dai resti della primitiva cinta muraria, risalente alla prima metà del I secolo a.C. e restaurata da Gallieno nel 265, allo scopo di rafforzare le difese cittadine di

⁶ V. Marchini, *Verona romana*, p. 33-34, e De Feo, *La via Postumia*, p. 93.

⁷ Marchini, *Verona romana*, p. 55.

⁸ Un altro ramo della *Claudia Augusta* saliva da Altino e si congiungeva a quello padano presso Trento. V. Bosio, *Le strade romane*, p. 21-55.

⁹ Si tratta del terzo anfiteatro d’Italia per grandezza, dopo l’Anfiteatro Flavio di Roma e quello di Capua: poteva accogliere, in origine, circa 30000 spettatori. V. Cavalieri Manasse, *Verona*, p. 34; Vivenza, *Verona romana*, p. 20.

¹⁰ V. Coarelli – Franzoni, *Arena di Verona*.

¹¹ V. Marchini, *Verona romana*, p. 43.

¹² V. La Rocca, “Dark Ages” a Verona, p. 40.

fronte alle sempre più frequenti incursioni barbariche¹³; dall'attuale ponte Pietra, o meglio da due sue arcate, per altro ricostruite negli anni '50 del XX secolo in seguito al bombardamento del 24 aprile 1945, a cui si affiancava, almeno fino all'inizio del X secolo, un altro ponte, il Postumio¹⁴, collocato poco più a valle del ponte Pietra, per permettere alla *via Postumia* di attraversare l'Adige; dalla corrispondenza tra l'attuale piazza dei Signori, ridivenuta centro della vita cittadina a partire dall'età comunale, e l'area dell'antico foro; dalla stessa disposizione, a graticolato romano, delle vie del centro storico.

Con la spartizione del territorio italico in *regiones* decisa da Augusto, la città venne inserita nella *regio X*, poi elevata a provincia, col nome di *Venetia et Histria* e alcune modifiche territoriali, per opera di Diocleziano. All'interno della provincia, Verona mantenne sempre un ruolo economico e culturale di primo piano, secondo solo a quello del capoluogo, Aquileia, vera, grande potenza dell'Italia nordorientale in epoca tardoantica. I rapporti tra Verona e Aquileia, che si poggiavano concretamente sulle citate vie di comunicazione tra le due città, andarono anzi infittendosi verso l'inizio del V secolo, quando il vescovo veronese divenne suffraganeo del patriarca di Aquileia, dopo esserlo stato, sin dalla nascita della diocesi, nei confronti del metropolita di Milano.

La questione rimanda a quella, molto complessa, dei primi passi del cristianesimo a Verona, o, meglio, a quella del suo consolidamento in strutture ecclesiastiche gerarchiche. Alla complessità intrinseca dei processi di diffusione e affermazione della nuova religione, processi notoriamente altalenanti, reversibili e tutt'altro che unidirezionali, e alla strutturale scarsità di fonti, soprattutto per le epoche più antiche, si aggiungono le difficoltà poste dalle tradizioni locali veronesi e dallo stato delle sue più antiche cronotassi vescovili a noi giunte. Secondo una prassi diffusa presso la quasi totalità delle diocesi italiane (ma non solo), e particolarmente viva in epoca carolingia, neanche Verona sfuggì alla tentazione di retrodatare le origini della propria diocesi ai tempi apostolici: stando al Panvinio e al Dionisi, che riportano la leggenda, il primo vescovo di Verona, Euprepio, sarebbe stato inviato in città da Pietro in persona, in missione evangelizzatrice,

¹³ Le poche tracce di questa prima cinta muraria sono site in via Leoncino e nei pressi di Porta Borsari. L'attribuzione a Gallieno di un intervento sul sistema difensivo di Verona deriva dall'iscrizione posta sull'architrave di Porta Borsari, che attribuisce all'imperatore la costruzione *ex novo* delle mura, appunto nel 265; essa è edita in *CIL*, 5, n. 3329. Dopo gli studi di Cavalieri Manasse, *Le mura teodericiane*, p. 635-637, che hanno dimostrato come la seconda cinta, un tempo ritenuta quella edificata da Gallieno, sia in realtà ben più tarda, assegnandone la costruzione piuttosto a Teoderico, l'operazione dell'imperatore del III secolo è stata ridimensionata al livello di una semplice ristrutturazione delle mura preesistenti, con al massimo l'accorpamento dell'anfiteatro all'interno dell'area fortificata; l'iscrizione di Porta Borsari, nel tentativo di esaltare l'impegno difensivo imperiale, ne avrebbe esagerato la portata a fini propagandistici. V. inoltre ead. – Hudson, *Nuovi dati sulle fortificazioni*, p. 71.

¹⁴ Il ponte Postumio, citato nelle fonti antiche e medievali anche come *pons marmoreus*, compare nel poemetto in onore di Verona noto come *Versus de Verona*, Ritmo pipiniano o *Veronae Rhythmica Descriptio*, composto tra la fine dell'VIII e il primo decennio del IX secolo. In un diploma di Berengario I dell'agosto 905, tuttavia, esso viene chiamato *pons fractus*, evidentemente in ragione di un suo crollo nel frattempo sopravvenuto: v. Schiaparelli, *I diplomi*, n. 58, p. 162-163.

divenendone vescovo nel 69 d. C.¹⁵ Non è purtroppo possibile dire a quando risalga la formulazione di questa leggenda, ma pare plausibile pensare che il nome di Euprepio sia stato desunto dalle liste vescovili di cui sopra. Esse sono in tutto quattro. Due di esse, risalenti forse al VII-VIII secolo, provengono dalla chiesa veronese di Santo Stefano, sorta all'indomani del ritrovamento del corpo del protomartire nei dintorni di Gerusalemme nel 415; si tratta di due elenchi disposti in ordine alfabetico, dunque poco utili per comprendere la successione dei vescovi. Le altre due sono liste in verità atipiche. Una è contenuta nel *Versus de Verona*, un poemetto, composto con ogni probabilità tra la fine dell'VIII e il primo decennio del IX secolo – e comunque durante il regno italico di Pipino, 781-810 – in ambiente veronese, teso a esaltare le glorie tanto civili e pagane, quanto cristiane, della città dell'Adige. L'opera, rievocando la cristianizzazione di Verona, elenca i primi otto vescovi locali, partendo appunto da Euprepio e arrivando a Zeno. La successione proposta dal *Versus* combacia alla perfezione con quella riscontrabile nell'altra lista, una lista figurata, perché intessuta sul cosiddetto Velo di Classe¹⁶. Così definito perché per lungo tempo in uso presso la basilica ravennate di Sant'Apollinare in Classe, e tuttora conservato nel museo locale, il Velo era in origine una coperta d'altare, commissionata forse dal vescovo Annone nella seconda metà dell'VIII secolo per deporla sull'altare delle reliquie di Fermo e Rustico, da poco acquisite. Sul Velo, lungo i suoi bordi, vennero ricamati i ritratti dei predecessori di Annone sulla cattedra veronese; come detto, i primi otto, nella ricostruzione datane dagli studiosi¹⁷, corrispondono perfettamente a quelli citati nel *Versus*. Sebbene buona parte degli studiosi sia tuttora propensa a sostenere l'affidabilità delle due liste, e a basarvi le proprie proposte di ricostruzione dei primi secoli della Chiesa veronese, occorre a mio avviso esercitare prudenza, soprattutto per l'elevata distanza cronologica che separa le due opere da quei secoli, ma anche per la loro stessa natura, non propriamente memoriale, e le loro finalità, più vicine all'esaltazione (in un caso di Verona, nell'altro delle reliquie) che alla ricostruzione storica.

Al netto di queste considerazioni, dunque, i dati sull'organizzazione ecclesiastica veronese si riducono notevolmente, almeno fino alla seconda metà del IV secolo. Sebbene priva di veri e propri riscontri documentari, l'esistenza del quarto vescovo elencato nel *Versus*, Procolo¹⁸, parrebbe

¹⁵ Per una ricostruzione, e successiva decostruzione, di questa leggenda, v. Pigghi, *Cenni storici*, p. 19-21. L'autore, pur screditando la tradizione apostolica euprepiana, sostiene però, sulla base di documentazione perlopiù epigrafica, la penetrazione del cristianesimo nell'ambiente veronese fin dal I secolo: v. *ibid.*, p. 13-18.

¹⁶ Sul Velo di Classe come lista episcopale figurata v. Picard, *Le souvenir des évêques*, p. 515-519. Il manufatto è stato pubblicato e riprodotto fotograficamente da Cipolla, *Il Velo di Classe*.

¹⁷ Solo 4 di questi primi 8 vescovi, da Saturnino a Zeno, sono sopravvissuti fino a oggi. V. la riproduzione del Velo offerta da Cipolla, *Il Velo di Classe* (tavole fuori testo).

¹⁸ A questo vescovo fa riferimento anche la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico, in un episodio, precedente al martirio dei due santi, che vede protagonista Procolo, nel tentativo (fallito) di associarsi alla loro testimonianza estrema: v. oltre, sez. 2, cap. 4.

comprovata dal culto che gli fu precocemente tributato in Verona, e in particolare dalla chiesa a lui dedicata, sorta, forse già tra IV e V secolo¹⁹, fuori della cinta muraria cittadina, a poca distanza dal sito della successiva basilica di San Zeno, con ogni probabilità a partire da un precedente sacello *ad corpus*²⁰; fu, quello, il luogo in cui si conservarono sempre, e dove si conservano tuttora, le reliquie del santo²¹. Il primo vescovo di Verona davvero documentato è però Lucilio, o Lucillo, presente e sottoscrivente al concilio di Sardica del 343. Nella mancanza di testimonianze attendibili sui più antichi vescovi veronesi, il caso di Lucilio svetta al contrario per la ricchezza di riscontri: lo nominano infatti sia Atanasio di Alessandria, tanto nell'*Apologia ad Constantium* quanto nell'*Apologia contra Arianos*, sia Ilario di Poitiers, nel *Fragmentum II*²². Altrettanto documentato, ma molto più celebre, è quello che Velo e *Versus* indicano come il secondo successore di Lucilio, Zeno, venerato a Verona come santo e patrono della città fin dall'immediato indomani della sua morte. Di Zeno, per il quale sono state supposte origini africane o siriane in ragione del suo stile retorico e che viene di norma collocato tra il 360 e il 380 circa, ci sono del resto giunti i 94 *Sermones*, che forniscono un vivido quadro della vita della comunità cristiana veronese nella seconda metà del IV secolo, dell'attività edilizia legata al culto, dei progressi dell'evangelizzazione ma anche delle resistenze a questa fraposte dai sostenitori della religione romana tradizionale. Già Ambrogio di Milano attesta la diffusione, pochissimi anni dopo la sua morte, della sua fama di santità in una lettera indirizzata, tra il 380 e il 396, a Siagrio, successore di Zeno sulla cattedra di Verona; conferma definitiva del culto prestatato in città nei suoi confronti ci viene, non molto tempo dopo, da un sermone pronunciato dal vescovo Petronio, solitamente collocato nel secondo quarto del V secolo, in onore di Zeno nel giorno della sua commemorazione annuale. Secondo Elisa Anti, che ha tracciato una recente sintesi sul culto veronese di Zeno nel medioevo, alla sua morte il vescovo sarebbe stato sepolto in un'area cimiteriale romana extramuranea, in uso già dal I secolo a.

¹⁹ Non vi è consenso sulla cronologia legata alle origini di S. Procolo. Picard, *Le souvenir des évêques*, p. 259-260, che sottolinea come le prime notizie certe su questo edificio di culto risalgano al IX secolo, quando la sua *dedicatio* appare in due martirologi veronesi, sembra non tener conto dell'aspetto archeologico, analizzato da Hudson, *Le indagini archeologiche*. Questi, e sulla sua scorta Cinzia Fiorio Tedone, Verona, e Valenzano, *La basilica di San Zeno*, p. 7, datano l'erezione della basilica originaria al V-VI secolo, basandosi sui rinvenimenti ceramici effettuati durante gli scavi del 1985-1986, alcuni dei quali però "databili genericamente dalla metà del IV secolo d.C. in poi" (Fiorio Tedone, Verona, p. 76). Più recentemente, Elisa Anti, *Il culto di san Procolo*, e Dario Cervato, *La Chiesa di Verona*, p. 80, nota 3, la collocano piuttosto al IV-V secolo.

²⁰ V. Brugnoli (a cura di), *La chiesa di San Procolo*, e Anti, *Il culto di san Procolo*.

²¹ Nella cripta di S. Procolo si conserva una lapide di marmo, che Franzoni, *La necropoli di S. Zeno*, p. 19-26 (a p. 23 la trascrizione dell'iscrizione), data al VI secolo, attestante la presenza del corpo del santo vescovo e di alcune reliquie dei martiri Cosma e Damiano e di san Martino.

²² Poiché le opere di Atanasio furono composte tra il 353 e il 357, il periodo episcopale di Lucilio viene generalmente collocato tra i primissimi anni '40 (quando sottoscrisse a Sardica era già vescovo) e, appunto, il 357. Inoltre, sulla base di questo riferimento e con un procedimento che lascia a mio avviso spazio a qualche perplessità, l'episcopato di Euprepio vien fatto risalire alla seconda metà o alla fine del III secolo. V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 250, e Ederle – Cervato, *I Vescovi*, p. 15.

C. e posta grosso modo alla coincidenza tra le vie *Postumia* e *Gallica*²³; sul suo sepolcro sarebbe stato precocemente eretto un sacello votivo, elevato in breve tempo a vera e propria basilica, come la definisce Petronio nel suo sermone e, circa 150 anni dopo, Gregorio Magno in un passo dei suoi *Dialogi*²⁴. Forse alla metà del IV secolo, con modifiche e ampliamenti realizzati probabilmente proprio in epoca zenoniana²⁵, sembra risalire inoltre, secondo le indagini archeologiche effettuate a più riprese nell'area dell'attuale duomo veronese, una prima fase edilizia del complesso episcopale²⁶. Benché gli scavi abbiano permesso il rinvenimento di un solo edificio, destinato al culto e comunemente indicato come Chiesa A, si ipotizza che l'episcopio comprendesse anche, almeno dalla seconda metà del secolo, un battistero, testimoniato da Zeno in uno dei suoi sermoni, e la residenza vescovile²⁷. Nelle fonti altomedievali, a riprova del precoce riconoscimento della santità di Zeno e della sua protezione sui suoi successori alla cattedra veronese, il complesso episcopale verrà più volte definito come *domus sancti Zenonis*²⁸, cosa che ha in passato causato frequente confusione fra la basilica dedicata al medesimo santo (nonché luogo della sua sepoltura) e, appunto, l'episcopio.

Nel frattempo, come detto, la diocesi veronese, sino ad allora suffraganea dell'arcivescovo di Milano – come dimostra anche la lettera di Ambrogio a Siagrio –, era forse già passata sotto il controllo ecclesiastico di Aquileia, probabilmente in seguito al sacco subito da Milano nel 402 ad opera dei Goti di Alarico e allo spostamento della corte imperiale a Ravenna²⁹.

²³ Quest'area avrebbe ospitato le sepolture di tutti i primi presuli veronesi, almeno fino allo stesso Petronio, primo di una serie di vescovi, compresi tra la prima metà del V e la seconda metà del VI secolo, che si fecero inumare in Santo Stefano, chiesa sita nella parte settentrionale della città, sulla riva sinistra dell'Adige, ed edificata appunto da Petronio. V. Picard, *Le souvenir des évêques*, p. 297, e Valenzano, *La basilica di San Zeno*, p. 7.

²⁴ Gregorio riferisce di un miracolo che si sarebbe verificato presso la basilica zenoniana nel 589, in occasione di una rovinosa piena dell'Adige. Per intercessione del santo vescovo, intenzionato a proteggere i fedeli che avevano cercato riparo dalle acque all'interno della chiesa, l'ondata si arrestò dinanzi alle porte dell'edificio, senza valicarle. V. id., *Dialogi*, 3, 19, p. 270-272.

²⁵ In uno dei suoi sermoni, intitolato *De aedificatione domus dei a Salomone*, Zeno ricorda di aver ampliato una chiesa posta sulla riva destra dell'Adige ed edificata sopra una più antica casa privata: la descrizione e l'ubicazione, che si adattano ai riscontri archeologici, hanno portato a identificare tale edificio nella forma primitiva di quella che sarebbe poi divenuta la cattedrale. V. Zenonis *Tractatus*, ed. Löfstedt, 2/6, p. 168-170.

²⁶ Esso sorse al disopra di un precedente edificio romano, probabilmente privato: forse una *domus ecclesiae*, come suggerisce Crosato, *All'origine dei cimiteri*, p. 85. V. Fiorio Tedone – Lusuardi Siena – Piva, *Il complesso paleocristiano*, p. 26-45.

²⁷ V., da ultimo, Crosato, *All'origine dei cimiteri*, p. 85-86.

²⁸ V. CDV, 1, n. 33, p. 38.

²⁹ V. Neri, *Verso Ravenna capitale*, p. 535-540. Sul periodo di Milano come capitale imperiale v. *Milano capitale*.

2. Verona gotica.

2.1. Il complesso rapporto tra Teoderico e Verona.

Cui [scil. Theoderico] occurrit venienti Odoacar ad fluvium Sontium et ibi pugnans cum eodem victus fugit et abiit in Veronam et fixit fossatum in campo minore Veronense V kalendas Octobres. Ibique persecutus est eum Theodericus et pugna facta ceciderunt populi ab utraque parte; tamen superatus Odoacar fugit Ravennam pridie kalendas Octobres³⁰.

Con queste parole la *Chronica Theodericiana* (o *Anonymi Valesiani pars posterior*), ossia una cronaca composta forse nel VI secolo³¹ ma giunta solo in un manoscritto di IX secolo, ora conservato a Berlino³², descrive l'inizio della guerra che contrappose, tra il 489 e il 493, gli Eruli di Odoacre e i Goti (Amali) di Teoderico. Questi, cresciuto ed educato in gioventù alla corte di Costantinopoli, aveva stretto un accordo con l'imperatore bizantino Zenone, suo alleato, per conquistare l'Italia, cacciarne Odoacre e stabilirsi sul suo trono. Nello svolgimento del conflitto, Verona, stando alla versione dell'Anonimo Valesiano, ebbe un ruolo importante, poiché Odoacre vi si rifugiò dopo la sconfitta sull'Isonzo, tentando di resistere asserragliandosi in città. Teoderico riuscì tuttavia a sconfiggerlo nuovamente, e a costringerlo alla rotta su Ravenna, sua capitale e ultima, ben difesa roccaforte. L'esito della guerra è noto: Teoderico, entrato a Ravenna, e respinto un ultimo tentativo di Odoacre di recuperare la città, catturò il sovrano erulo, lo mise a morte e assunse la corona italica³³. Ravenna, in continuità con le ultime fasi dell'impero romano d'Occidente e con il regno di Odoacre, fu da Teoderico designata come capitale, ma non fu la sola: a fregiarsi del titolo di *sedes regia* furono anche Pavia, futura capitale longobarda, e Verona.

Per la città atesina si apriva un periodo, quello della dominazione ostrogota, su cui gli storici hanno sempre concentrato particolare attenzione, anche per il valore identitario, perfino mitopoietico, di cui la fase teodericiana è stata investita, a Verona e fuori Verona, nelle epoche

³⁰ *Anonymi Valesiani pars posterior*, ed. Mommsen, p. 316.

³¹ Le proposte di datazione, nonostante le perplessità espresse a suo tempo da Cessi, *Studi critici preliminari*, p. LXXVII, convergono tutte sulla metà circa del secolo; Zecchini, *L'Anonimo Valesiano II*, p. 817, ha da ultimo convincentemente ipotizzato una data prossima al 540, proponendo di identificare l'anonimo autore con uno degli esuli italici rifugiatisi a Costantinopoli dopo la ripresa, in quell'anno, della guerra greco-gotica.

³² Ms Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Phillipps 1885, f. 37r-47v. Il ms faceva originariamente parte di un'opera più ampia, attualmente suddivisa in 4 codici: oltre al 1885, un altro berlinese, il Phillipps 1896, e due ms ora conservati alla Saltykow-Schtschedrin-Bibliothek di San Pietroburgo, con segnatura Lat. Q.v.IV, n.5, e Lat. Q.v.9. Per un'analisi completa dell'opera, nota come *Epitome Phillipsiana* – su cui si tornerà in seguito –, v. da ultimo Tondini, *Un modello per il regno*, cap. 4, che, nel quadro di un'interpretazione d'insieme della struttura e del significato della compilazione, riprende e rafforza l'ipotesi di una sua origine veronese (p. 227-232), basandosi in questo sugli studi di Cessi, *Di due miscellanee*, e id., *Studi critici preliminari*.

³³ Questi eventi vengono riportati anche, in maniera più stringata, nei *Getica* di Iordanes: v. Iordanis *Romana et Getica*, ed. Mommsen, p. 133-134. V. inoltre, da ultimo, Natali, *L'Italia degli Ostrogoti*.

successive³⁴. Tale attenzione si è espressa molto spesso nei termini di un giudizio positivo, se non entusiastico, sulla dominazione teodericiana di Verona, e in parte anche di altre città, soprattutto Roma e le altre due capitali³⁵. L'Italia intera avrebbe vissuto, durante il suo regno o almeno fino ai primi anni '20 del VI secolo, un breve periodo di pace e prosperità dopo le difficoltà del regno di Odoacre e prima delle tragedie della guerra greco-gotica; una fugace "estate di San Martino", come la definisce Cristina La Rocca³⁶. Il re amalo avrebbe non solo avviato forme di attiva e fruttuosa collaborazione tra la popolazione romana locale e il suo popolo, in un clima di tollerante convivenza pur nella differenza del credo religioso (i Goti erano ariani), ma avrebbe anche restaurato, fortificato e abbellito Ravenna, Pavia e la stessa Verona, dotandole di nuove infrastrutture tanto militari (mura), quanto civili, riparando gli acquedotti e costruendo nuovi palazzi per i suoi soggiorni in ognuna delle tre *sedes regiae*. Tale immagine di prosperità e fervore edilizio ha a lungo costituito la base argomentativa per esaltare non solo il ruolo di Verona come prestigioso centro di potere regio e il suo rapporto privilegiato coi sovrani altomedievali, il cui punto di avvio sarebbe stato costituito proprio dalla scelta teodericiana di elevarla a capitale, ma anche lo splendore della città; uno splendore spesso contrapposto al degrado cui essa sarebbe andata incontro – questa la tesi di fondo – durante i cosiddetti secoli bui, quando, a causa soprattutto delle devastazioni longobarde, Verona non avrebbe mantenuto che le vestigia del suo glorioso passato³⁷.

Proprio alla ricerca di tali vestigia e di tale passato, ritenuti fondanti nell'elaborazione dell'identità cittadina veronese, furono volte le campagne di scavo effettuate nel territorio urbano (e nelle zone limitrofe) fino all'inizio degli anni '80 del XX secolo. In seguito, come ha mostrato Giovanna Tondini, la prospettiva è venuta cambiando, con una svolta verso l'analisi delle trasformazioni urbanistiche e una loro più attenta ricontestualizzazione. L'immagine di cui sopra, derivante per via pressoché esclusiva dalle fonti scritte e in particolare proprio dalla *Theodericiana*,

³⁴ La figura di Teoderico verrà traspota, nelle saghe germaniche medievali (da quelle più antiche come il *Deor* o l'*Hildebrandslied* a quelle più note, il *Nibelungenslied* su tutte), in quella di Dietrich von Bern, laddove in Bern bisogna vedere una storpiatura di Verona, a dimostrazione del legame, universalmente riconosciuto, che univa il re ostrogoto alla città. In ambito veronese, invece, va segnalato il nome di *domus Theoderici*, poi volgarizzato in *Ditrica*, dato dalle fonti veronesi medievali all'anfiteatro: era ormai opinione diffusa che esso fosse stato costruito, al pari di molti altri edifici cittadini, per volere di Teoderico. Testimonianza prima, sebbene indiretta, di questa tradizione è costituita dalle *Historiae imperiales* del cronista trecentesco Giovanni de Matociis, o Giovanni Mansionario, che, ripercorrendo la storia della sua città, riportò anche questa credenza, da lui comunque ritenuta falsa e leggendaria. V. La Rocca, *Verona*, p. 309-310. Sul Mansionario e le sue *Historiae* la bibliografia è molto ampia; rimando solo, da ultimo, a Zabbia, Giovanni de Matociis, e relativa, aggiornata bibliografia (p. 128), mentre, per un quadro degli sviluppi cui andò incontro l'immagine di Teoderico nell'alto medioevo, v. Goltz, *Barbar – König – Tyrann*.

³⁵ La bibliografia in proposito è molto vasta. Oltre agli scontati rimandi a Mor, *Dalla caduta dell'impero*, p. 8-10, e a Marchini, *Verona romana*, p. 89-93, v., più recentemente, Cervato, *Dal Tardoantico*, p. 56-57.

³⁶ V. La Rocca, *Una prudente maschera*, p. 455.

³⁷ V. Simeoni, *Verona nell'età precomunale*.

è stata allora in parte ridimensionata dalle successive indagini archeologiche³⁸, che, pur mettendo in luce gli interventi dell'epoca di Teoderico, ne hanno constatato una portata certo molto inferiore a quanto i testi diano a intendere³⁹, e soprattutto ne hanno ricondotto forme e metodi alle necessità e alle logiche contestuali in cui essi avrebbero avuto origine⁴⁰. Dato, tuttavia, l'apporto dell'immagine che queste fonti tramandano sulla Verona teodericiana, e della stessa figura di Teoderico che esse contribuiscono a delineare, nei confronti della formazione di una serie di elementi identitari poi confluiti nelle tradizioni veronesi, con ricadute anche sull'epoca tardolombarda e protocarolingia – che qui maggiormente interessano –, ritengo utile esaminarne i passi in cui si nomina la città dell'Adige.

La *Theodericiana* si rivela la fonte più aggiornata, o quantomeno la più loquace, sulle ricadute del governo di Teoderico su Verona. La fonte forse più nota e sfruttata a proposito del regno di Teoderico, perché a esso contemporanea e composta da un personaggio estremamente vicino al sovrano, ossia le *Variae* di Cassiodoro⁴¹, dedica alla città sull'Adige un'attenzione curiosamente limitata, nonostante il re goto vi disponesse di un palazzo, situato nella parte settentrionale della città, sulla riva sinistra del fiume e a ridosso dell'antico teatro romano e della chiesa di Santo Stefano. Tra le centinaia di lettere selezionate per la pubblicazione, una sola, la quarta del dodicesimo libro, contiene un riferimento, per altro indiretto, a Verona, o meglio al suo contado: da qui proveniva un vino, detto “acinaticio”, molto gradito a corte. Cassiodoro, scrivendo al *canonicarius Venetiarum*⁴², gli ordinò di procurarsene presso i *possessores Veronenses* per rifornire le cantine regie, in via di esaurimento; l'epistola è tuttavia datata al 533, dunque al regno di Atalarico, non a quello di Teoderico. Un rapido cenno al rapporto tra quest'ultimo e Verona si trova

³⁸ V. in particolare, nell'ambito di una letteratura abbondante e costantemente crescente a partire dagli anni '80 del secolo scorso, Lusuardi Siena, *Sulle tracce*; La Rocca, “*Dark Ages*” a Verona; ead., *Una prudente maschera*, p. 455-457; Cavalieri Manasse, *Le mura teodericiane*.

³⁹ Non si intende qui negare *in toto* che la dominazione ostrogota abbia avuto effetti positivi su Verona: se, da un lato, la popolazione e l'area urbana paiono in crescita, con lo sviluppo di un borgo extramuraneo in un'area prossima a S. Zeno e S. Procolo e la formazione del *castrum* di Teoderico a nord della città, nella zona di Santo Stefano e del teatro romano, la stessa scelta di Verona come *sedes regia* non può che essere “la diretta testimonianza [...] dell'elevato status sociale dell'aristocrazia cittadina”: La Rocca, *Verona*, p. 306. V. inoltre Cervato, *La Chiesa di Verona*, p. 72.

⁴⁰ Esemplare il caso della tecnica del reimpiego, da sempre considerata indizio sicuro di degrado, scarsa disponibilità di materiali da costruzione e altrettanto scarsa abilità nel lavorarli, quindi di un livello tecnologico ed economico estremamente basso; le ricerche più recenti hanno invece messo in luce come il recupero di materiale da siti ormai in disuso rispondesse, sì, a criteri di economicità, ma anche a precise scelte edilizie e urbanistiche, e alla necessità di costruire, talora in breve tempo, nuovi edifici, necessari alle mutate esigenze delle città e dei loro abitanti, smantellandone altri, più antichi e non più utili. V. Esch, *Reimpiego dell'antico*, e, per un caso concreto, relativo al *palatium* veronese, Cavalieri Manasse, *Le mura teodericiane*, p. 643-644.

⁴¹ Sull complessità di questa raccolta di epistole, appositamente selezionate da Cassiodoro per la pubblicazione, v. Bjornlie, *What Have Elephants to Do*.

⁴² Il *canonicarius* era un pubblico ufficiale assegnato, con mandato annuale, a ogni governatore di provincia con la funzione di assisterlo, e insieme di controllarlo, nell'esazione delle imposte. V. Cassiodoro, *Variae*, ed. Viscido, XII, 4, p. 248, nota 1, che rinvia a Morosi, *Cancellarii*, p. 145.

invece nel panegirico che Ennodio di Pavia⁴³ dedicò al sovrano nel 507⁴⁴. Ripercorrendo, anche in questo caso, le fasi della guerra con Odoacre, il vescovo pavese, giunto all'episodio della battaglia decisiva, la colloca, rivolgendosi al re, "apud Veronam tuam"⁴⁵, con un possessivo cui da più parti è stato assegnato un valore affettivo, a sottolineare lo stretto legame che sarebbe sussistito tra Teoderico e la città; un legame di predilezione personale in cui molti hanno indicato tanto la causa, quanto l'effetto degli imponenti interventi edilizi sulla città che l'Anonimo Valesiano attribuisce al re goto.

La *pars posterior* dell'Anonimo Valesiano si presenta con una struttura piuttosto articolata e originale. A una prima parte propriamente cronachistica, che trae avvio dall'assunzione del potere imperiale su Roma da parte di Nepote e arriva fino alla guerra tra Odoacre e Teoderico, ne segue una esclusivamente incentrata sulla figura e l'operato del re ostrogoto, nella forma della tradizionale biografia latina classica. Al suo interno, poi, questa seconda parte è ulteriormente suddivisibile in due sezioni, corrispondenti a due fasi consecutive del regno di Teoderico: nei suoi primi 25 anni circa di dominio, il cronista ne parla quasi come se ne pronunciasse un panegirico, lodandone la condotta, le decisioni politiche e le doti da buon sovrano; negli ultimi anni del suo governo e della sua vita, quelli della sua brusca inversione antiromana e anticattolica, il tono si rovescia anch'esso, e assume intonazioni di condanna vicine a quelle con cui la letteratura agiografica e martiriale tardoantica descrive le azioni dei persecutori pagani⁴⁶. Lo stesso episodio della morte, del tutto ingloriosa, di Teoderico richiama da vicino il genere delle *mortes persecutorum* inaugurato da Lattanzio, e tutta questa ultima parte è pervasa da interventi demoniaci, coi quali si fornisce una spiegazione dell'improvviso cambiamento del re. L'agiografia non è del resto assente neppure nelle parti precedenti della *Theodericiana*: una lunga citazione dalla *Vita* di Severino del Norico composta da Eugippio (BHL 7655-7657) si riscontra a proposito di Odoacre, cui il santo aveva

⁴³ Per informazioni biografiche sul personaggio, proveniente dall'alta aristocrazia romana ed elevato alla cattedra episcopale pavese nel 514, v. Reydellet, *Ennodio*, e l'introduzione di Stéphane Gioanni alla sua edizione delle *Lettres* di Ennodio.

⁴⁴ L'edizione più recente del panegirico è quella curata da Simona Rota: v. Magno Felice Ennodio, *Panegirico* (il testo è alle p. 188-226). Si discute se esso sia mai stato effettivamente pronunciato, o se non si trattasse piuttosto di un esercizio retorico destinato al più a una tradizione scritta interna alle cerchie dei *litterati*; Simona Rota non esclude però che vi sia stata davvero una lettura pubblica, pur non sapendo precisarne data e luogo: v. ead., *Introduzione*, p. 31-35.

⁴⁵ Ennodio, *Panegirico*, ed. Rota, 8, 39, p. 204.

⁴⁶ Questa dicotomia interna, ancor più sentita, da parte degli studiosi, di quella tra la parte cronachistica e la parte biografica, ha spinto in passato a ipotizzare che le due fasi della vita di Teoderico siano state trasposte letterariamente da due autori diversi, l'uno filoteodericiano, l'altro, suo oppositore, attivi a breve distanza l'uno dall'altro, se non contemporaneamente. A questa posizione, proposta anzitutto da Cessi, *Studi critici preliminari*, e sostenuta da Ensslin, *Theoderich der Grosse*, p. 279 e 311, e Stein, *Histoire du Bas Empire*, 2, p. 192, si è opposto Momigliano, *Gli Anicii*, p. 235-236, sostenitore dell'unitarietà del testo, e di una corrispondenza diretta tra il cambiamento di tono della cronaca e il cambiamento effettivo di condotta dello stesso Teoderico. La sua tesi è stata in seguito accettata da tutti coloro che si sono occupati della *Theodericiana*: v., per un riassunto della vicenda storiografica, Neri, *La legittimità politica*, p. 313-318, da cui traggo le precedenti citazioni bibliografiche.

profetizzato l'elevazione al rango regio⁴⁷. Per questo motivo, e per il suo carattere composito, a cavallo tra generi storiografici diversi, Zecchini l'ha definita un *patchwork*⁴⁸. Veniamo ora al dettaglio dei passi in cui si nomina Verona.

Tab. 1 – Passi della *Theodericiana* in cui si nomina Verona.

50	Cui [scil. Theoderico] occurrit venienti Odoacar ad fluvium Sontium et ibi pugnans cum eodem victus fugit et abiit in Veronam et fixit fossatum in campo minore Veronense V kalendas Octobres. Ibique persecutus est eum Theodericus et pugna facta ceciderunt populi ab utraque parte; tamen superatus Odoacar fugit Ravennam pridie kalendas Octobres.
71	Item Veronae thermas et palatium fecit et a porta usque ad palatium porticum addidit. Aquae ductum, quod multa tempora destructum fuerat, renovavit et aquam intromisit. Muros alios novos circuit civitatem.
81	Post haec Theoderico Verona consistente propter metum gentium facta est lis inter Christianos et Iudaeos Ravennates.
82	Mox Iudaei currentes Veronam, ubi rex erat, agente Triwane praeposito cubiculi, et ipse haereticus favens Iudaeis, insinuans regi factum adversus Christianos. Qui mox iussit propter praesumptionem incendii, ut omnis populus Romanus Ravennatis synagogas, quas incendio concremaverunt, data pecunia restaurarent: qui vero non habuissent unde dare frustati per publicum sub voce praeconia ducerentur.
83	Ex eo enim invenit diabolus locum, quem ad modum hominem bene rem publicam sine querella gubernantem subriperet. Nam mox iussit ad fonticulos in proastio civitatis Veronensis oratorium santi Stephani id est altarium subverti.

Dopo la positiva – per Teoderico – conclusione della guerra contro Odoacre, che si era aperta con la battaglia di Verona, la città compare nuovamente proprio nell'ambito della politica di restauro e rilancio edilizio delle capitali del regno attuata, secondo le parole del cronista, dal sovrano. Egli avrebbe allora “fatto” (termine che, *stricto sensu*, sembrerebbe comportare una creazione *ex novo*) delle terme⁴⁹ e un palazzo⁵⁰, collegando poi quest'ultimo a una delle porte della cinta muraria

⁴⁷ V. Anonymi Valesiani *Pars posterior*, ed. Mommsen, n. 46-48, p. 314-315. La *Eugippii Vita Severini* è edita da Mommsen, in *MGH SS rer Germ*, 26, 1898; esso è stato recentemente riedito, con approfondito commento e inquadramento critici, in Pohl – Diesenberger (hrsg.), *Eugippius und Severin*.

⁴⁸ V. Zecchini, *L'Anonimo Valesiano II*, p. 813. Lo studioso non giudica del resto granché bene il metodo dell'Anonimo, che “non è rozzo solo sul piano linguistico e stilistico, ma rivela pure una preparazione retorica e storiografica piuttosto lacunosa e approssimativa” (*ibid.*).

⁴⁹ Difficile dire dove si trovassero le terme, su cui la critica poco o nulla si è soffermata.

⁵⁰ Il *palatium* è attestato con continuità per tutto il medioevo dalle fonti documentarie veronesi, soprattutto private, in qualità di edificio confinante con altri terreni, oggetto di transazione; esso doveva sorgere, stando anche all'Iconografia

attraverso un porticato⁵¹. Avrebbe poi riportato a funzionalità l'acquedotto romano, da molto tempo inutilizzabile; e, soprattutto, avrebbe dotato Verona di una nuova cinta muraria⁵², che sarebbe andata a sovrapporsi a quella di epoca romana⁵³. Aldilà delle discussioni che, come detto, questi supposti interventi teodericiani hanno suscitato tra gli storici e tra gli archeologi, appare chiaro come la cronaca intenda enfatizzare l'impegno di Teoderico nei confronti di una città che egli stesso aveva scelto come residenza e che in effetti, come anche gli eventi del conflitto con Odoacre avevano dimostrato, risultava strategica per il controllo dell'Italia nordorientale. Il sovrano ostrogoto viene mostrato nell'atto di comportarsi davvero come un sovrano, impegnato a dotare la città di tutto ciò che poteva essere utile alla sua amministrazione, alla sua difesa ma soprattutto alla rappresentazione dell'autorità regia, da lui rivestita, che, attraverso il *palatium*, assicura alla società locale veronese, in particolare alle sue *élites* di tradizione ancora perlopiù romana, la propria presenza (potenziale, se non sempre fisica) in città. Gli elementi toccati dalla sua attività rientrano tutti nella concezione elaborata da Teoderico e dal suo *entourage* in merito alle *sedes regiae*, che, parafrasando una frase di Gian Pietro Brogiolo, "costituivano un misto di tradizione antica [...] e di

rateriana, nel settore settentrionale della città, sulla sinistra dell'Adige, nei pressi della chiesa di S.to Stefano e del teatro romano. L'intera zona, compresi questi due ultimi edifici, costituiva il *castrum*, ovvero un'area fortificata di diretta spettanza regia. Sebbene il palazzo manchi di riscontri archeologici ("nonostante i numerosi tentativi": La Rocca, "Dark Ages", p. 40, nota 37), Giuliana Cavalieri Manasse ha ritenuto di trovare delle conferme alle parole dell'Anonimo Valesiano, e dunque all'attribuzione della sua costruzione a Teoderico, nei risultati degli scavi effettuati a metà anni '90 del secolo scorso nell'area del *Capitolium* romano (dove ora si trova Piazza delle Erbe), che hanno evidenziato segni di spoliazione delle murature del tempio capitolino riconducibili alla prima metà del VI secolo: il materiale di recupero avrebbe potuto essere riutilizzato, secondo la studiosa, proprio per il *palatium*, che pure, secondo altre ipotesi, il re amalo si sarebbe limitato a riadattare a partire da un precedente edificio tardoromano. V. Cavalieri Manasse, *Le mura teodericiane*, p. 641-644, e La Rocca, *Verona*, p. 306, in cui si riprendono considerazioni già espresse in ead., "Dark Ages", alla p. citata sopra. Va notato come le due tesi, quella di Cavalieri Manasse e quella di La Rocca, non si contraddicano per forza a vicenda: per il restauro e la modifica dell'edificio romano potrebbe essere stato impiegato (anche) materiale ottenuto dal tempio del *Capitolium*. Per un riepilogo dei dati sul *palatium* v. comunque Garbulowska, *Il palazzo di Teoderico*.

⁵¹ La descrizione dell'Anonimo Valesiano appare confermata dall'Iconografia rateriana, che mostra il *palatium* collegato, forse attraverso un portico (ma il disegno non è chiaro), appunto a una porta, in passato identificata con la porta S.to Stefano, poiché l'edificio veniva collocato nei pressi di questa chiesa e della relativa porta. Ora si propende tuttavia, sulla base di una più attenta osservazione dell'Iconografia stessa e delle fonti documentarie, per la porta S. Faustino, archeologicamente rinvenuta e analizzata negli anni '90 del secolo scorso, sita nei pressi dell'area dove, nel X secolo, sarebbe sorta l'omonima chiesa: v. La Rocca, "Dark Ages", p. 40, nota 37, e Cavalieri Manasse, *Le mura teodericiane*, p. 641-642.

⁵² L'attribuzione a Teoderico – o comunque all'epoca gota – della seconda cinta muraria veronese, di cui si conservano tuttora in alzato alcuni tratti, si basa in realtà sulla sola testimonianza dell'Anonimo Valesiano. Giuliana Cavalieri Manasse, cui pure spetta il merito di aver confutato le teorie precedenti, che ne assegnavano l'edificazione a Gallieno sulla scorta dell'iscrizione di Porta Borsari, riesce infatti ad affermare, su base archeologica, il solo *terminus post quem* del V secolo, e a proporre, insieme a Peter Hudson, "di identificarla con i famosi *muros alios novos* con cui, secondo l'Anonimo Valesiano, Teoderico *circuit civitatem*, muri oggetto di molte ipotesi, ma dei quali non è mai stata individuata traccia": Cavalieri Manasse – Hudson, *Nuovi dati sulle fortificazioni*, p. 71. Le loro conclusioni sono state accolte *in toto* nell'opuscolo di Annamaria Conforti Calcagni, *Le mura di Verona*, p. 35-36.

⁵³ La seconda cinta muraria veronese venne realizzata con una "malta assai consistente e di ottima qualità, bianco grigiastra o rosata per aggiunta di cocciopesto" (Cavalieri Manasse – Hudson, *Nuovi dati sulle fortificazioni*, p. 71), dunque con marmo di estrazione locale.

nuove esigenze strategiche”⁵⁴. L’Anonimo, mostrando l’operosità di Teoderico in favore delle sue capitali, intende sottolinearne le doti di governo e il valore in quanto sovrano efficace, dimostrando così di aver fatto propria una prospettiva sulla quale lo stesso re aveva investito notevolmente: la politica edilizia fu infatti al centro della sua strategia di ricerca di legittimità tanto agli occhi dei suoi Goti, quanto a quelli dei nuovi sudditi romani⁵⁵.

Bisogna tuttavia osservare la nostra fonte con alcune precauzioni. Non solo, infatti, la *Theodericiana*, per come ci è giunta, appare come la forma epitomata di un’opera precedente e più ampia, ma soprattutto, secondo la ricostruzione di Valerio Neri, questo archetipo deriverebbe da un ambiente vicino ai gruppi familiari di Boezio e Simmaco, i due aristocratici romani, suoi consiglieri, che Teoderico mandò a morte negli ultimi anni della sua vita, quando la sua politica di integrazione tra Goti e Romani subì un’inversione completa in senso antiromano. Tutto ciò che di buono viene detto nella prima parte della *Theodericiana* sembrerebbe allora funzionale a caricare ulteriormente di biasimo gli ultimi atti del sovrano, che, corrotto da un influsso demoniaco, assume i tratti del tiranno persecutore delle *passiones* tardoantiche. Non a caso, a comprovare ulteriormente il mutamento dell’animo del sovrano, l’Anonimo rievcherà un altro episodio ambientato a Verona, quello della distruzione dell’*oratorium* (*id est altarium*) di Santo Stefano, chiesa inserita nel complesso del *castrum*. L’atto, presentato appunto come la prima conseguenza dell’influenza del diavolo su Teoderico, segna la svolta nel regno di un sovrano che, fino a quel momento, aveva governato rettamente e senza suscitare dissidio alcuno. Si tratta in realtà, come già da tempo dimostrato, di un’iperbole letteraria, che per altro si smaschera da sola: a essere distrutta non sarebbe stata tutta la chiesa, bensì forse solo la parte dell’abside e del presbiterio, quella, appunto, dell’*altarium*; si è ipotizzato che questi lavori siano correlati alla costruzione delle mura, o comunque alla fortificazione dell’area del *castrum*⁵⁶. Tuttavia, il fatto stesso che il cambiamento nell’animo del re sia attestato da un episodio che prevede, a fronte delle tante imprese edificatorie precedenti, la distruzione di una chiesa, dimostra a mio avviso, questa volta in negativo, come la propaganda teodericiana e cassiodorea avesse avuto successo: se il re buono e legittimo è colui che costruisce, abbellisce, fortifica, il re malvagio distrugge ciò che più di ogni altra cosa dovrebbe proteggere, e che invece tanto infastidisce lo spirito maligno che lo guida, ossia una chiesa. Sul tema dell’edilizia pubblica si gioca dunque una parte importante del discorso di fondo del cronista, proprio perché tale questione era stata tanto cara alla propaganda ufficiale di corte. Né è casuale, a

⁵⁴ Brogiolo, *Capitali e residenze regie*, p. 136.

⁵⁵ La politica edilizia di Teoderico si esprime sia direttamente, con i concreti lavori pubblici da lui avviati, sia indirettamente, per il tramite della sapiente propaganda diffusa da Cassiodoro nelle sue *Variae*: v. La Rocca, *Una sapiente maschera*.

⁵⁶ V. già Mor, *Dalla caduta dell’impero*, p. 9, e, più recentemente, Cervato, *La Chiesa di Verona*, p. 72.

mio parere, il fatto che entrambi gli episodi siano ambientati a Verona: se ciò, da un lato, può essere semplice ricaduta degli effettivi e prolungati soggiorni di Teoderico in città, dall'altro trova ancora una volta spiegazione nel messaggio antiteodericiano della cronaca, poiché ne colloca l'azione distruttiva giusto laddove si era espressa la sua azione costruttiva; ma, soprattutto, contribuirà a fondare, non pochi secoli più tardi, il mito di Verona come città di Teoderico, oltre a una serie di leggende extraveronesi sul sovrano amalo⁵⁷.

Gli altri due passi dell'Anonimo in cui viene nominata Verona, relativi in verità a uno stesso episodio, sembrano confermare il ruolo particolare assegnato alla città nella rappresentazione della trasformazione interiore di Teoderico. Durante un soggiorno veronese del re, a Ravenna scoppia una violenta lite (il testo non è chiarissimo sulle cause)⁵⁸ tra la locale comunità ebraica e i cristiani, che, incuranti degli inviti alla calma di Teoderico, del console Eutarico – sposo di Amalasunta, figlia del sovrano – e del vescovo Pietro, assaltano le sinagoghe e le danno alle fiamme. Gli ebrei ravennati, col sostegno del *praepositus cubiculi* Triwane, chiedono allora giustizia a Teoderico, ancora fermo a Verona; questi ordina che i cristiani colpevoli paghino di tasca propria la riedificazione delle sinagoghe, oppure, se inadempienti, vengano pubblicamente frustati. Anche in questo caso, vien da dire, a Teoderico è attribuita un'iniziativa (ri)edilizia, solo che il segno comincia già a farsi negativo. L'episodio funge da cerniera tra le due parti della *Theodericiana*: subito di seguito, con la distruzione di S.to Stefano, si manifesterà la possessione demoniaca di cui il re sarà oggetto. Ma già qui la decisione di Teoderico appare posta in cattiva luce, per via dell'intromissione dell'*haereticus favens Iudaeis* Triwane, che spinge il re a schierarsi contro i cristiani⁵⁹. Il mutamento sembra già in atto, e Verona ne è il teatro unico.

Questa disamina dei passi dell'Anonimo Valesiano ha messo dunque in luce il ruolo centrale che la città riveste nell'economia interna della cronaca, ma soprattutto una prima espressione letteraria e storiografica del rapporto privilegiato tra Verona e Teoderico che andrà a far parte dell'immaginario civico locale. Ci vorrà del tempo, lo si è detto, perché ciò avvenga, senza contare le incertezze di un processo ricostruibile solo per sommissimi capi e pienamente documentato solo a partire dal XIV

⁵⁷ Gregorio Magno, in particolare, riporta nei suoi *Dialogi* la leggenda della morte infamante di Teoderico, in una versione molto diversa da quella, pur non lusinghiera, che racconta l'Anonimo, secondo il quale il re sarebbe trapassato in seguito a una diarrea fulminante: v. Anonymi Valesiani *Pars posterior*, ed. Mommsen, p. 328. Nel racconto di Gregorio, invece, un eremita siculo avrebbe infatti visto Teoderico, *discintus atque discalcatus*, mentre veniva condotto dal papa Giovanni e da Simmaco, da lui condannati a morte senza processo, al cratere del vulcano Stromboli, dove sarebbe poi stato gettato. V. Gregorii Magni *Opera*, 4, ed. de Vogüé, IV, 31, p. 386. Il passo di Gregorio è riportato anche nel ms berlinese Phillips 1885, lo stesso che contiene la *Theodericiana*, con cui venne anzi inserito in immediata successione: v. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 226, tabella 6.

⁵⁸ Su tutto l'episodio v. Somekh, *Teoderico e gli Ebrei*, che sostiene una lettura già proposta da Warmington e Polfe: "Gli Ebrei, rifiutando il battesimo, in tono di scherno gettarono nell'acqua del fiume quell'altra che veniva loro reiteratamente offerta" (p. 141).

⁵⁹ Su questi temi v. inoltre Amory, *Peolpe and Identity*.

secolo; tuttavia la figura di Teoderico, che pure andò incontro a molteplici revisioni, molte delle quali (anche tra le più antiche) sconfinanti nella leggenda, sarà ripresa, come si vedrà e come è stato recentemente dimostrato, proprio a Verona in piena epoca carolingia, con metodi e scopi strettamente legati alle esigenze di legittimazione del dominio franco sul regno italico. Ma un po' tutto l'apparato ideologico regio dei Carolingi, anche al di fuori del contesto italico, attingerà al modello e ai simboli del potere teodericiano per rafforzare la propria legittimità: Carlo Magno farà traslare il monumento equestre di Teoderico originariamente collocato nel palazzo di Ravenna nella sua capitale, Aquisgrana; Walafredo Strabone, abate di Reichenau e cortigiano di Ludovico il Pio, comporrà un poemetto in onore dell'imperatore, in cui lo stesso Ludovico verrà esaltato per contrapposizione col tetro *Tetricus*. Già da questi cenni si nota il carattere ambiguo dell'atteggiamento carolingio nei confronti di Teoderico; carattere che impregnerà anche il recupero della sua figura in ambito più strettamente veronese, come dirò più avanti. Preme al momento sottolineare invece come una delle maggiori eredità lasciate da Teoderico a Verona, ossia il rango di città regia, si mantenga comunque per tutto il periodo qui esaminato, attraversando la dominazione longobarda, quella carolingia e raggiungendo il suo apogeo con Berengario I.

2.2. Lo scriptorium veronese sotto Teoderico: Ursicino e il *Fragmentum Laurentianum*.

All'età teodericiano risalgono anche le prime testimonianze certe dell'attività, in Verona, di uno *scriptorium*. Il primo agosto del 517, Ursicino, *lector Ecclesiae Veronensis*, impresso la propria sottoscrizione in calce a un manoscritto, da lui compilato, contenente la *Vita Martini* (BHL 5610), redatta alla fine del IV secolo da Sulpicio Severo⁶⁰, e la *Vita* di san Paolo monaco tebano (BHL 6596), opera di Girolamo⁶¹. Sebbene questo non sia, secondo il catalogo di Antonio Spagnolo, il più antico documento librario attualmente conservato alla Capitolare di Verona⁶², esso è tuttavia il primo ad attestare la presenza in città di un'officina scrittoria, cui dovette fin dalle origini affiancarsi una biblioteca ove depositarne i prodotti. Basandosi sulle parole di Ursicino, la critica ha unanimemente concordato sul fatto che tale apparato culturale fosse legato ai bisogni della Chiesa, e

⁶⁰ Secondo la lista di testimoni della *Vita Martini* stilata da Fabio Ruggiero nell'introduzione alla sua edizione critica, si tratta del suo più antico testimone a oggi noto; i mss successivi non risalgono a prima del IX secolo..

⁶¹ "Explicit vita beati Pauli monachi thebei perscriptus codix hec Verona [aggiunto in sovrallinea dallo stesso Ursicino] de vita beati Martini episcopi et confessoris et beati Pauli suprascripti sub die kalendas augusti Agapito viro clarissimo consule indictionis decimae per Ursicinum lectorem Ecclesiae Veronensis": Vr, Biblioteca Capitolare, XXXVIII (36), f. 117r, riprodotto fotograficamente in Carusi – Lindsay (a cura di), *Monumenti paleografici*, tav. 5; riproduzione decisamente migliore di quella visibile in Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 88, e in Carrara, *Gli scrittori latini*, p. 354.

⁶² Il ms XL (38), di VIII-IX secolo, contenente i *Moralia in Job* di Gregorio Magno, è in realtà un palinsesto, costituito in parte di fascicoli di reimpiego, tratti forse da codici più antichi, la cui scrittura venne erasa per far posto allo scritto gregoriano. Questi fascicoli, datati al IV secolo, riportavano in origine opere di Virgilio e Tito Livio; altri risalgono invece al V-VI secolo e contengono anonimi trattati di filosofia e matematica. V. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 90-92.

in particolare della cattedrale, veronese, cui lo stesso copista dice di appartenere in qualità di lettore, e cui lo *scriptorium* doveva fornire anzitutto i manoscritti liturgici necessari agli uffici cultuali quotidiani. *Scriptorium* e biblioteca sono inoltre sempre stati posti in relazione, sin dall'epoca cui si riferiscono queste prime attestazioni, con il capitolo della cattedrale⁶³; la sottoscrizione di Ursicino tramanderebbe insomma la prima notizia, oltretutto sulla produzione veronese di manoscritti, anche sulla più antica e prestigiosa biblioteca di Verona, la Capitolare⁶⁴, cui si attribuisce dunque, anche in virtù della continuativa presenza del manoscritto ursiciniano (e non solo), un'ininterrotta attività da almeno quindici secoli a questa parte. L'attività di copista di Ursicino e quella dello *scriptorium* tutto, insieme alle funzioni di conservazione della Capitolare, si inserirebbero inoltre, sempre secondo l'unanime parere degli studiosi, già a quest'altezza nell'ambito di quella che documenti veronesi di VIII-IX secolo identificherebbero come *Schola sacerdotum sanctae Veronensis ecclesiae*, "un collegio di sacerdoti dedito all'apostolato, al ministero, alla preparazione dei chierici, al servizio liturgico della chiesa matrice"⁶⁵, di cui si è ritenuto di scorgere traccia già in un sermone di Zeno⁶⁶. Una scuola, dunque, da intendere con almeno due significati: da un lato, quello più comune di scuola per la formazione di studenti, o, in questo caso, dei futuri sacerdoti della Chiesa di Verona; dall'altro, quello di congregazione, o corporazione, del clero cattedrale veronese. Se, tuttavia, il primo significato sembra trovare riscontro appunto nella presenza di una biblioteca e di uno *scriptorium*, e la stessa qualifica di *lector* di Ursicino presuppone il rispetto di una scala gerarchica ecclesiastica basata sulla progressiva formazione dei chierici, l'utilizzo del termine *schola* col secondo significato appare, per quest'epoca, azzardato, e soprattutto non comprovato dalle fonti, che, come detto, iniziano a farsi più numerose e loquaci solo dall'VIII-IX secolo. La questione delle origini della *schola sacerdotum* veronese è estremamente complessa, ed esula dai miei scopi; resta il fatto che, aldilà di un suo inserimento o meno in un quadro di associazionismo del clero, Ursicino attesti, in piena età teodericiana, un ambiente veronese culturalmente vivace, caratterizzato da un'importante produzione libraria⁶⁷, non esclusivamente destinata a scopi liturgici. Alle necessità della Chiesa veronese dovevano infatti affiancarsi, come giustamente osservato dal

⁶³ V., da ultimo, Giovè Marchioli, *Caratteri e trasformazioni*, p. 696-697, che cita appunto Verona come esempio dei "centri di copia legati alle istituzioni ecclesiastiche, in primis quelli annessi alle cattedrali" (*ibid.*, p. 696).

⁶⁴ V. Turrini, *La Biblioteca Capitolare*, p. 401-403; Marchi, *Breve discorso storico*, p. 9; Adami, *Archivio Capitolare*, p. 219; Serrai, *Breve storia*, p. 29-30.

⁶⁵ Carrara, *Gli scrittori latini*, p. 355.

⁶⁶ È sempre Carrara, *ibid.*, nota 1, a riportare un passo tratto dal *sermo* XLIV di Zeno, nell'edizione, che resta tuttora la migliore, dei fratelli Ballerini, apparsa a Verona nel 1739.

⁶⁷ Il ms XXXVIII (36) sembra infatti far parte di un più ampio *corpus* di codici dalle caratteristiche grafiche comuni, redatti, secondo Carusi e Lindsay, in semionciale, e prodotti a Verona fra VI e VII secolo.

Carrara, le esigenze di formazione tecnica (scrittoria e giuridica) dei futuri funzionari della corte regia⁶⁸.

È tuttavia innegabile come i manoscritti isolati da Carusi e Lindsay, e da questi posti in fase grafica e cronologica con quello di Ursicino, riportino perlopiù testi liturgici, patristici o comunque religiosi, certo motivati – lo si è detto – dalle necessità del culto, ma capaci anche di testimoniare il ruolo di Verona all'interno di una vicenda che, tra la fine del V e gli inizi del VI secolo, provocò una spaccatura nella Chiesa romana. Il ms XXII (20), costituito in ampia parte da opere di Girolamo e di papa Gelasio e datato alla metà del VI secolo, si apre con un opuscolo in cui si tratteggia, in chiave fortemente negativa, la biografia di papa Simmaco (498-514)⁶⁹. Costui era stato protagonista, insieme all'antipapa Lorenzo, di uno scisma, detto appunto scisma laurenziano dal nome dell'antipapa, che aveva sancito la spaccatura tra due partiti interni alla Chiesa di Roma. La questione verteva sul precedente scisma, indetto dal patriarca costantinopolitano Acacio, tra Chiesa d'Oriente e Chiesa d'Occidente. Il clero romano si era diviso tra un partito di estremisti, che si opponevano strenuamente a qualsiasi forma di riconciliazione, e un'opposizione più moderata, aperta al dialogo. L'elezione contemporanea, alla morte di Anastasio (esponente del partito moderato) nel 498, di due papi, Simmaco e Lorenzo – estremista il primo, moderato il secondo –, aveva aperto un conflitto che rischiava di indebolire ulteriormente la credibilità e il prestigio della Chiesa romana, già contestata, per l'appunto, dal patriarca di Costantinopoli. Un primo intervento di Teoderico in funzione di arbitro diede ragione a Simmaco, ma non riuscì minimamente a dirimere lo scontro, che anzi assunse toni piuttosto violenti in una serie di sinodi tenutesi a Roma tra il 499 e il 502. Infine, nel 506, e grazie a un nuovo intervento teodericiano in favore di Simmaco, lo scisma venne ufficialmente ricomposto, sebbene focolai di resistenza siano sopravvissuti ancora per qualche anno; il re ostrogoto, che dunque ebbe un ruolo di primo piano (pur con alterne fortune) nella vicenda, aveva optato per una più risoluta presa di posizione perché bisognoso del sostegno compatto del fronte romano dinanzi ad alcune questioni di politica estera di difficile composizione, soprattutto nei rapporti con Bisanzio⁷⁰.

La presenza, a Verona, dell'opuscolo biografico su papa Simmaco, una sorta di versione alternativa e precedente⁷¹ a quella poi confluita nel *Liber pontificalis*, è sempre stata interpretata

⁶⁸ V. Carrara, *Gli scrittori latini*, p. 356.

⁶⁹ Questo testo è stato pubblicato nell'edizione del *Liber Pontificalis* curata da Duchesne, p. 44-46, e, da ultimo, in Davis (ed.), *The Book of Pontiffs*, p. 103-106.

⁷⁰ Per un panorama degli eventi dello scisma laurenziano v. Sardella, *Società Chiesa e Stato*; Wirbelauer, *Simmaco e Lorenzo*; e, da ultimo, Sardella, *Lorenzo*. Per una loro interpretazione v. Gioanni, *Les élites italiennes*.

⁷¹ "Cronologicamente il *fragmento*, nella parte relativa alle notizie di Anastasio e Simmaco, è precedente al 519, anno della fine dello scisma [con Costantinopoli], perché di questo parla come di un problema ancora in atto; dei tempi di Ormisda [il successore di Simmaco] è invece il *Liber*": Sardella, *Società Chiesa e Stato*, p. 12, nota 6.

come riflesso dell'esistenza, in ambiente veronese, di una fazione di sostenitori di Lorenzo, anche dopo la conclusione ufficiale della diatriba, nel 506: la parte del *fragmentum* relativa a Simmaco è infatti stata datata, su base contenutistica, al 514-519, sebbene il codice di cui esso fa parte, il XXII (20), risalga alla metà circa del secolo. Un aspetto è a mio avviso interessante, ma finora poco o nulla sottolineato dalla critica storica, di questa versione antisimmachiana, in cui qualcuno ha ipotizzato di vedere una versione alternativa dello stesso *Liber pontificalis* – che avrebbe visto la luce proprio a seguito dello scisma laurenziano, e per rispondere al bisogno “se non di una storiografia ufficiale, di una storiografia ufficiosa dei vescovi di Roma, emanata con l’avallo della curia romana”⁷². Tale aspetto è appunto il fatto che il suo unico testimone sia sopravvissuto a Verona, una *sedes regia* di Teoderico, ossia di colui che, pur dopo un atteggiamento ambiguo, aveva ufficializzato la fine dello scisma in favore di Simmaco: in una delle capitali del regno si sarebbe quindi potenzialmente concentrato un focolaio di sostenitori di una causa pubblicamente avversata dal re. Tanto più se si accettano le posizioni che vorrebbero leggere in un *Servus dei episcopus ecclesiae Feraenae* che sottoscrisse gli atti dei sinodi romani di papa Simmaco (nell’ottobre 501, novembre 502 e di nuovo ottobre 503)⁷³, non un vescovo veronese, come proposto da Mor⁷⁴, “ma piuttosto *Feronensis*, dell’Etruria”⁷⁵: mancherebbe così qualsiasi prova di un sostegno ufficiale della Chiesa veronese alla causa di Simmaco. La questione meriterebbe ulteriori approfondimenti, nei quali non mi addentro. Come ha giustamente sottolineato Dario Cervato, l’ambiente veronese dovette però essere attraversato, in epoca teodericiana, da fermenti religiosi conflittuali e contraddittori. Da un lato, come testimonia il *fragmentum*, lo scisma laurenziano aveva diffuso crepe e spaccature all’interno del mondo cattolico e ben aldilà del contesto romano, nel quale si era giocata la reale partita politico-ecclesiastica. Dall’altro, molti Ostrogoti erano ariani, ma non tutti, e dunque, sebbene rimanesse aperta la questione dei rapporti tra l’arianesimo e il cattolicesimo proprio delle popolazioni locali di origine latina, essa assunse i caratteri di una scelta personale, non certo di una contrapposizione etnica⁷⁶. Anche in quest’ultimo senso, Verona pare essere stata teatro di sperimentazioni. Se appare ormai tramontata l’ipotesi del Mor per cui la chiesa di San Giovanni in Valle, eretta anch’essa nella zona del *castrum*, avrebbe funto da cattedrale ariana⁷⁷, nella Biblioteca Capitolare, a riprova dell’importanza della presenza

⁷² Sardella, *Simmaco e lo scisma*, p. 12. L’ipotesi era già stata espressa da Arnaldi, *Intorno al Liber Pontificalis*, p. 131-132, ed è oggi comunemente accettata: v., da ultimo, McKitterick, *Roman texts*, p. 22.

⁷³ I relativi passi sono riportati in CDV, n. 1-3, p. 3-5; Fainelli sosteneva l’identificazione di *Servus dei* con un vescovo veronese, del quale non abbiamo però altri riscontri.

⁷⁴ V. Mor, *Dalla caduta dell’impero*, p. 12.

⁷⁵ Cervato, *Diocesi di Verona*, p. 67.

⁷⁶ V. Amory, *People and Identity*.

⁷⁷ V. Mor, *Dalla caduta dell’impero*, p. 35, e Cervato, *Diocesi di Verona*, p. 70.

ariana in Verona, si è conservato un testo ariano di origine africana, la *Collectio Arriana Veronensis*, o *Expositio in Evangelia*, del vescovo Massimino, riportata nel ms LI (49), di VI-VII secolo, sopravvissuta alla distruzione sistematica delle testimonianze ariane forse perché l'autore venne scambiato col santo vescovo di Torino Massimo⁷⁸. La tradizione locale veronese assegna del resto al vescovo Teodoro, ricordato anche nel Velo di Classe e il cui episcopato viene abitualmente collocato tra il 502 e il 522, un'intensa predicazione, volta alla conversione degli ariani; in questo senso si esprimono i testi liturgici (posteriori) redatti in suo onore⁷⁹. Questo panorama religioso fortemente articolato, caratterizzato dalla convivenza (non sempre pacifica) tra tendenze e partiti diversi, sarebbe proseguito anche oltre l'età gotica, e, con nuovi protagonisti e nuove poste in gioco, avrebbe costituito un'ulteriore eredità teodericiana raccolta dai Longobardi, dopo la breve – ma tutt'altro che indolore – parentesi della riconquista bizantina.

3. Verona longobarda: testimonianze archeologiche e adesione allo scisma tricapitolino.

La guerra greco-gotica (535-553), cui la storiografia unanimemente attribuisce conseguenze devastanti per l'Italia, ebbe proprio a Verona, residenza regia e principale punto strategico dell'Italia nordorientale, uno dei suoi maggiori teatri. La città fu anche una delle ultime a venire conquistata definitivamente dalle truppe bizantine, nella seconda metà degli anni '50 o forse solo all'inizio del decennio successivo⁸⁰. Di lì a poco, un nuovo popolo di dominatori, i Longobardi, scese dalla Pannonia e, tra 568 e 569, conquistò una parte importante della penisola, costringendo i Bizantini a ripiegare in ristretti territori, per lo più costieri e/o incentrati sulle poche roccaforti cittadine rimaste in loro possesso. L'espansione longobarda in Italia sarebbe proseguita, alternando fasi di stallo ad altre di rilancio, fin grosso modo alla metà del secolo successivo, sotto il regno di Rotari. Verona, occupata nello stesso 569 insieme a molte delle città limitrofe⁸¹, avrebbe funto da prima capitale del nuovo regno longobardo, almeno fino alla caduta, dopo lungo assedio, di Pavia, nel 572. In seguito, pur perdendo il ruolo di capitale a favore di quest'ultima, la città sarebbe rimasta comunque, per tutta la durata del dominio longobardo sull'Italia, sede regia e di ducato, e

⁷⁸ Così Carrara, *Gli scrittori latini*, p. 355, nota 4.

⁷⁹ La più antica documentazione liturgica sul vescovo Teodoro si trova nel ms Verona, Biblioteca Capitolare, CVIII (101), di XI o XII secolo. V. Ederle – Cervato, *I Vescovi*, p. 23, nota 69. Teodoro figura tra i vescovi che, secondo un'iscrizione di XI-XII secolo, sarebbero stati sepolti in Santo Stefano: v. Picard, *Le souvenir*, p. 265, nota 41. Su Teodoro v. inoltre Cervato, *Diocesi di Verona*, p. 68-69.

⁸⁰ Cervato, *Dal tardoantico*, p. 57-58, colloca la definitiva conquista bizantina della città tra 553 e 556; Castagnetti, *Dalla caduta*, p. 9, la pone invece solo nel 563.

⁸¹ Secondo Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, ed. Capo, 2, 14, p. 94, avrebbero resistito con successo a questo primo impatto coi Longobardi Padova, Monselice e Mantova; esse sarebbero state conquistate solo all'inizio del secolo successivo (v. *ibid.*, risp. 4, 23, p. 200; 4, 25, p. 202; 4, 28, p. 202-204).

anzi il primo sovrano longobardo Alboino avrebbe continuato a preferirla, come propria residenza, all'antica *Ticinum*⁸².

I primi secoli della presenza longobarda in Italia sono, per Verona – ma è un problema generale –, scarsamente documentati e difficilmente indagabili. Le fonti scritte in nostro possesso sono non di poco successive, come l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, composta alla fine dell'VIII secolo; proprio a Verona l'autore colloca l'episodio dell'assassinio di Alboino, ordito dalla regina Rosmunda, che aveva giurato vendetta al re per averla invitata a bere da una coppa ricavata dal cranio di suo padre, Cunimondo re dei Gepidi, ucciso in battaglia da Alboino. I *Dialogi* di Gregorio Magno, pressoché coevi all'insediamento longobardo in Italia, presentano tuttavia una connotazione ideologica predirezionata, volta alla demonizzazione dei nuovi venuti; e comunque su Verona si soffermano in una sola occasione, per narrare il miracolo delle acque del 589 (ripreso poi anche da Paolo Diacono). Anche la documentazione, tanto pubblica quanto privata, veronese inizia ad assumere una certa consistenza solo a partire dalla prima età carolingia; se è vero che, seppur in copia, si è conservato anche qualche documento di epoca precedente, difficilmente si risale però più in là della prima metà dell'VIII secolo, con rarissimi squarci (poco più che singoli nomi, tratti soprattutto da atti conciliari o sinodali) per il periodo anteriore. Si dimostra allora fondamentale, per completare un quadro così frammentario, l'apporto offerto dall'archeologia, particolarmente attenta, negli ultimi trent'anni, alle mutazioni di cui le città italiane sarebbero state protagoniste tra tarda antichità e alto medioevo⁸³. E l'archeologia, grazie agli scavi effettuati a partire dagli anni '80 del secolo scorso, ha messo in evidenza anche per Verona un fenomeno diffuso a livello generale nelle città italiane (sia quelle poste sotto il dominio bizantino, sia quelle conquistate dai Longobardi) altomedievali, ossia una diradazione del tessuto urbano rispetto all'epoca precedente, nonostante il mantenimento del reticolato stradale di tradizione romana⁸⁴. L'abitato va concentrandosi però proprio lungo le strade, che vengono anzi parzialmente fagocitate dai perimetri degli edifici, mentre le aree interne degli isolati vengono adibite ad altro uso, per lo più a orto⁸⁵. Anche l'edilizia residenziale (privata) va incontro a cambiamenti, con un utilizzo più intenso che in passato di materiali deperibili – legno, anzitutto⁸⁶ – ma anche segni di impiego, e anche reimpiego, di pietra, con lo spostamento di materiale lapideo da strutture non più utili a edifici nuovi o ristrutturati,

⁸² V. *ibid.*, 2, 28, p. 108-112.

⁸³ Sugli sviluppi della ricerca archeologica in ambito urbano v. La Rocca, *Trasformazioni della città altomedievale*, e ead., *Lo spazio urbano*.

⁸⁴ V., per un quadro generale, Ward-Perkins, *The Lombard City*.

⁸⁵ V. La Rocca, "Dark Ages" a Verona.

⁸⁶ Anche Brather, *Dwellings and Settlements*, p. 42, indica Verona come uno degli esempi di contesto urbano in cui si noti un maggiore impiego di legno nell'edilizia, un fenomeno che però, pur verificatosi durante la dominazione longobarda, l'autore non attribuisce a essa, poiché lo si riscontrerebbe anche in aree escluse dalla conquista.

secondo quanto si è già visto fare in epoca teodericiana; ciò che più risalta è la maggiore parcellizzazione delle proprietà, che si rifletterà, a partire dal IX secolo e con l'aumento della documentazione disponibile, nella necessità di descrizioni minuziose della forma e dell'ubicazione delle stesse, qualora oggetto di transazioni. Sempre per questa fase si è riscontrata la comparsa di sepolture intramurane, concentrate in aree pubbliche, un fenomeno in verità documentato, in altri contesti, fin dal IV secolo, e che è stato spiegato non più, come in passato, sulla base di un supposto abbandono o spopolamento di alcune aree della città, bensì come semplice soluzione di comodità, volta anche a sfruttare aree precluse all'espansione edilizia privata⁸⁷. Tutti questi fenomeni si intrecciano poi con quello, anch'esso di portata generale, della ridefinizione dei poli di aggregazione all'interno delle città, con i nuovi nuclei costituiti dai santuari a reliquie e dai complessi episcopali; e Verona, come si è visto, era provvista di entrambi sin dalla tarda antichità. Va poi sottolineato come il confronto tra le risultanze archeologiche e le fonti documentarie, quando queste si fanno più cospicue, abbia messo in luce, anche nel caso veronese, la sopravvivenza lungo tutto il periodo longobardo e oltre di una coscienza identitaria chiaramente urbana, che distingue con attenzione ciò che sta dentro le mura da ciò che sta fuori, e anzi, a partire dal X secolo, andrà elaborando identità più specifiche, quasi di quartiere, con riferimento a monumenti o resti antichi⁸⁸. Tutti questi elementi sembrano frutto di scelte precise, che portarono a modificare la struttura e l'aspetto della città sulla base di esigenze e condizioni diverse rispetto al passato. Non sembra insomma possibile, come già da tempo notato, attribuirli solo all'incuria o alle devastazioni provocate dai Longobardi, che pure dovettero esserci, e nemmeno a una loro supposta predisposizione culturale all'insediamento extraurbano, poiché le città, e anche Verona, furono per i Longobardi, fin dalla fine del VI secolo, i cardini amministrativi del territorio: solo nelle città era infatti disponibile un personale con la preparazione adeguata.

Non a caso, dal punto di vista amministrativo, Verona fu, come detto, sede di ducato per tutta la durata del regno longobardo; o almeno così si ritiene, anche se tra il primo duca longobardo di Verona noto, Zangrolf, attestato alla fine del VI secolo, e quello successivo, Giselpert⁸⁹, documentato negli anni '40 dell'VIII, si collochi circa un secolo e mezzo di assoluto silenzio delle fonti sulla presenza e l'attività ducale in città⁹⁰. Fu probabilmente duca di Verona, prima di esserlo di Spoleto, anche Lupo, attivo a cavallo della metà dell'VIII secolo; egli viene indicato, in un

⁸⁷ V. La Rocca, "Dark Ages" a Verona, e ead., *Le fonti archeologiche*, p. 100-106.

⁸⁸ V. La Rocca, *Lo spazio urbano*.

⁸⁹ Un duca Giselpert è protagonista di un episodio narrato da Paolo Diacono: *nostris in diebus*, ossia a poca distanza cronologica dalla stesura dell'*Historia Langobardorum*, egli, *qui dux Veronensium fuerat*, avrebbe profanato la tomba di Alboino, prelevandone la spada e altri oggetti preziosi del suo corredo. V. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. Capo, 2, 28, p. 110-112.

⁹⁰ V. Gasparri, *I duchi longobardi*, risp. p. 65 e 56-57.

placito dell'845, come il fondatore, insieme alla moglie Ermelinda, del monastero (*seo sinodochio*) veronese di S.ta Maria in Organo⁹¹, destinato a un importante sviluppo e a divenire, in epoca carolingia, polo di attrazione per le aristocrazie locali cittadine. I duchi risiedevano probabilmente nell'area della *curtis ducis* o *Curtis Alta* (poi volgarizzato in Cortalta), nella zona nordoccidentale della città, presso l'attuale cattedrale; altra area pubblica, in epoca longobarda, sarebbe stata la *curtis regis*, dall'altra parte del perimetro urbano antico, nell'area dove ora sorge S. Fermo Maggiore. I sovrani, durante i loro soggiorni veronesi, avrebbero però continuato a risiedere presso il *palatium* di Teoderico, dove avrebbe trovato sepoltura, “sub cuiusdam scalae ascensu”, lo stesso Alboino.

È purtroppo molto difficile, stante la mancanza di fonti, delineare un quadro della società veronese fino all'VIII secolo inoltrato. A livello più generale, la conquista longobarda provocò senz'altro una forte ridefinizione nelle *élites* e nei loro modelli, nell'amministrazione, forse nella proprietà fondiaria e sicuramente nell'esercito, ora controllati dalle nuove *élites*, sebbene sia documentato il mantenimento di posizioni di vertice da parte di esponenti di antiche famiglie senatorie romane financo all'VIII secolo. Sembra possibile attribuire anche a Verona, sulla base – ancora una volta – della più tarda documentazione, quanto affermato da Chris Wickham sulle aristocrazie cittadine dopo il VI secolo, dotate di basi di potere ben radicate nelle città stesse e di basi fondiari nel territorio circostante, ma comunque entro aree ristrette e poco distanti dal nucleo urbano; “un insieme”, insomma, “di prospere (anche se non ricchissime) famiglie di possessori fondiari, spesso con titoli ufficiali, che competeivano tra loro per una posizione nell'ambito delle gerarchie statali ed episcopali incentrate su ciascuna città”⁹². In assenza di riscontri documentari specificamente veronesi, occorre tuttavia esercitare cautela.

Lievemente meglio documentata appare la storia ecclesiastica della città tra fine VI e VIII secolo. Il dato più evidente, che trovò compimento in epoca longobarda ma che affonda le radici negli anni di rinnovato dominio bizantino sull'Italia, è l'adesione dei vescovi veronesi allo scisma tricapitolino. Vicende e termini della questione sono ampiamente noti. Quando, nei primi anni '50 del VI secolo, una sinodo costantinopolitana indetta da Giustiniano condannò le posizioni dottrinali di tre teologi orientali di IV-V secolo (con i tre capitoli, o anatemi, che diedero nome allo scisma), da tanta parte della cristianità occidentale, e soprattutto dell'Italia settentrionale, si levò la protesta contro delle decisioni che, colpendo autori le cui teorie erano state esplicitamente approvate nel 451 al concilio di Calcedonia, era vista come una rimessa in discussione di quegli stessi canoni

⁹¹ V. ChLA, 59, n. 17, p. 87-93 (845 febbraio 26).

⁹² Wickham, *Le società*, p. 641.

conciliari⁹³. Le diocesi norditaliane, capeggiate dal patriarca di Aquileia e anche, in un primo momento, dall'arcivescovo di Milano, decretarono la spaccatura con la Chiesa di Roma, poiché se papa Vigilio era stato costretto a viva forza ad approvare i decreti sinodali costantinopolitani, il suo successore Pelagio si espresse convintamente in loro favore, pur essendo stato, in precedenza, strenuo difensore di Calcedonia. Si è anche ipotizzato che l'opposizione dei vescovi italici fosse motivata anche dall'insofferenza per il ripristino, dopo il conflitto gotico, della sovranità bizantina sulla penisola, vissuta "come l'imposizione forzata di un'onerosa macchina amministrativa esterna, greco-orientale, sugli equilibri locali duramente provati dalla guerra"⁹⁴. L'invasione longobarda, che certo aggiunse un ulteriore elemento di instabilità nella regione e costrinse il patriarca di Aquileia a rifugiarsi a Grado, non ostacolò tuttavia la prosecuzione dello scisma: nel 579 i vescovi del patriarcato si riunirono appunto a Grado per confermare la loro posizione scismatica, celebrando una sinodo nella basilica di Sant'Eufemia, da poco eretta dal patriarca Elia e intitolata alla santa nella cui basilica calcedonese si era svolto il concilio del 451. A quella sinodo, così come a quella del 591 di Marano Lagunare, erano presenti anche i vescovi veronesi, *Solatus* nel primo caso, il suo successore *Iunior* nel secondo. Lo stesso *Iunior* si sarebbe sottoscritto, quello stesso anno, in una lettera inviata da dieci vescovi veneti e istriani all'imperatore Maurizio, in cui si chiedeva un intervento imperiale contro le pressioni esercitate da papa Gregorio Magno, e magari anche un aiuto in funzione antilongobarda. Lo scisma si protrasse a lungo, fino alla sinodo di Pavia del 698, che decretò la definitiva riappacificazione; e, insieme alla spaccatura politica tra una costa veneta bizantina e un entroterra longobardo, ebbe conseguenze fondamentali sulla geografia politica della regione, con l'istituzione, nel primo decennio del VII secolo, di due patriarcati vicinissimi e in continuo, latente conflitto reciproco. Sebbene manchino notizie certe sul rientro di Verona nella comunione con Roma, molti storici, perlopiù locali, la collocano all'inizio dello stesso VII secolo, appunto in corrispondenza dell'aggressiva politica antiscismatica messa in atto da Gregorio Magno, sostenuta dalla cattolica regina longobarda Teodolinda⁹⁵. Agli anni dello scisma viene ricondotta l'edificazione, in città, di una chiesa dedicata a sant'Eufemia, santa, come detto, particolarmente

⁹³ La sinodo di Costantinopoli del 552 rientrava in una più ampia politica, avviata da Giustiniano, di riconciliazione religiosa all'interno dell'impero; la cristianità, in particolare a Oriente, era infatti percorsa allora da intensi e talora violenti dibattiti dottrinali, che rischiavano di minare la stessa stabilità interna di una compagine imperiale proprio in quegli anni coinvolta nel progetto di recupero delle posizioni perdute a Occidente (Italia e Africa). A tale scopo, Giustiniano aveva ritenuto di accogliere alcune delle richieste della potente corrente monofisita, contraria al duofisismo decretato a Calcedonia: la condanna di Teodoreto di Ciro, Teodoro di Mopsuestia e Iba di Edessa apparve dunque, ai sostenitori del credo calcedonese, come il primo passo di una virata in senso monofisita. V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 272-275.

⁹⁴ Azzara, *Il regno longobardo*, p. 210.

⁹⁵ V. Pighi, *Cenni storici*, p. 112; Cervato, *Diocesi di Verona*, p. 74-75; id., *La Chiesa di Verona*, p. 73.

cara ai sostenitori dei Tre Capitoli⁹⁶. E sempre al clima e alle istanze tricapitoline sembra di dover ricondurre due codici tuttora conservati alla Biblioteca Capitolare: il LIII (51), di datazione incerta, contenente il libello di Facondo, vescovo di Ermiane, *In defensionem trium capitulorum*, di cui il ms veronese costituisce l'esemplare più antico noto⁹⁷; e il LIX (57), una raccolta di testi cristologici e conciliari risalente al VI-VII secolo, in cui trovarono posto anche gli atti di Calcedonia⁹⁸.

Alla fine del VI secolo, e più precisamente il 17 ottobre 589, si collocherebbe anche la disastrosa piena dell'Adige raccontata da Gregorio Magno – e ripresa poi da Paolo Diacono – come cornice di un miracolo operato da san Zeno⁹⁹: per sua intercessione, la basilica a lui dedicata, colma di fedeli in preghiera, sarebbe stata preservata dall'inondazione¹⁰⁰. Nello stesso passo, Paolo Diacono ricorda un incendio avvenuto a Verona, durante il quale “*urbs Veronensium magna ex parte [...] concremata est*”, e che avrebbe secondo alcuni motivato la scelta di spostare la capitale altrove¹⁰¹.

4. L'VIII secolo: l'apogeo longobardo.

4.1. Nuove fondazioni monastiche aristocratiche.

La documentazione scritta sulla Verona longobarda si fa, come detto, più consistente solo a partire dall'VIII secolo, sebbene anche le notizie su questa fase provengano spesso da fonti successive, almeno di epoca carolingia, sotto forma di copie di documenti anteriori o di riferimenti a eventi del passato. Da testimonianze di questo tipo derivano, lo si è visto, i pochi dati in nostro possesso sui duchi veronesi dell'ultimo periodo del dominio longobardo, in particolare su Lupo, del quale non è tuttavia certa una funzione ducale in Verona, e su Giselperto, che invece sicuramente rivestì tale carica. I documenti che ci attestano l'operato di questi due personaggi sono inoltre entrambi relativi alla fondazione di monasteri, o altri istituti religiosi a essi afferenti, nel territorio urbano di Verona. In un diploma originale di Ludovico II del 26 febbraio 845, si afferma che *bone memorie Lupo dux* e sua moglie Ermelinda avrebbero fondato il *monasterium seo sinodochium* di Santa Maria “*quod est situm non longe a civitatem Veronam ad portam Organi*”¹⁰² (ossia Santa

⁹⁶ V. Mor, *Dalla caduta*, p. 29, e Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 275, che pure, nel suo elenco di chiese venete in onore di Eufemia, non nomina quella veronese. V. inoltre Zanolli Gemi, *Sant'Eufemia*.

⁹⁷ Antonio Spagnolo lo datò al VII-VIII secolo (v. Marchi, *I Manoscritti*, p. 104), mentre Anne Fraïsse-Bétoulières, che ne curò l'introduzione per le *Sources Chrétiennes*, accettò una tesi già esposta da Courcelle e identificò il codice con una copia fattane dallo stesso Cassiodoro: v. ead., *Introduction*, p. 130.

⁹⁸ V. Marchi, *I Manoscritti*, p. 111-115.

⁹⁹ In entrambi i passi, il santo è definito *martyr*, una qualifica a lui mai attribuita prima di Gregorio Magno, cui si fa quindi risalire la tradizione, anch'essa confluita nell'*Historia Langobardorum* e invano rilanciata da alcune fonti veronesi di epoca carolingia, di un san Zeno martire.

¹⁰⁰ V. Gregorii *Dialogi*, ed. de Vogué, 3,19, p. 270-272, e Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. Capo, 3, 23, p. 152-154, in cui si afferma che la piena avrebbe danneggiato anche le mura della città.

¹⁰¹ V. Brogiolo, *Capitali e residenze*, p. 140.

¹⁰² *CDV*, 1, n. 178, p. 256-262, in partic. p. 257 ([845] febbraio 26). Ludovico interviene per dirimere una questione sorta tra l'abate e gli *homines pertinentes* del monastero a proposito di alcune prestazioni d'opera.

Maria in Organo), in una data che il documento non precisa, ma che viene abitualmente collocata, sulla base dell'identificazione col successivo duca di Spoleto, entro la prima metà del secolo, anzi, entro il 745, quando Lupo avrebbe assunto la dignità ducale spoletina. Proprio a quegli anni (744/5) si riferisce inoltre l'altra carta in questione, una *pagina ordinacionis*, pervenutaci in copia – forse interpolata – di IX secolo, che attesta l'istituzione, da parte delle sorelle Natalia e Autconda, di un monastero femminile, dedicato ancora una volta alla Vergine, nella loro abitazione privata; al neonato ente, fondato col consenso del loro – rispettivamente – marito e cognato Nazario, le due sorelle lasciarono i propri beni, ponendolo inoltre sotto la protezione dell'abate di Santa Maria in Organo, Andrea, il quale, nel caso in cui il monastero non fosse sopravvissuto alle sue fondatrici, ne avrebbe incamerato le sostanze¹⁰³. All'atto di fondazione sottoscrissero tanto il *dux* Giselper, quanto il vescovo Sigibert, documentato anche nel Velo di Classe, nel quale egli è anzi l'ultimo presule veronese raffigurato¹⁰⁴.

Molti i punti oscuri presentati dai due documenti, anche in ragione della loro indiretta tradizione. Per quanto riguarda Santa Maria in Organo, non vi è neppure concordia sulla natura dell'iniziativa di Lupo ed Ermelinda, oltretutto sulla loro identità; si discute, infatti, se essi abbiano istituito il monastero vero e proprio, o piuttosto un semplice xenodochio, a esso attiguo e annesso. La questione rimanda a quella, molto intricata, delle origini di Santa Maria in Organo. A fianco della versione che su tali origini trasmette il diploma ludoviciano, ne esiste infatti un'altra, parallela, che pone la fondazione del cenobio addirittura alla fine del VI secolo, per opera dell'abate *Ferox*, che ne avrebbe anche ottenuto da papa Pelagio II la diretta sottomissione al patriarca di Aquileia, e dunque l'esonero dal controllo vescovile¹⁰⁵. Il documento su cui tale versione si basa, e che ci è noto tramite una copia di XI secolo, è però un falso, inficiato da pesanti anacronismi, come già dimostrato dall'Ughelli¹⁰⁶; falsificato, e trasmesso tra l'altro in copia del 1195, sarebbe anche un diploma di Carlo Magno del 792, con cui il sovrano confermava al patriarca aquileiese – allora Paolino – tutti i suoi possedimenti, tra cui il “*scenobium sancte Marie semper virginis et genitricis domini nostri Iesu Christi, quod quidem Ferox abba edificavit in Verona foras muros civitatis loco qui vocatur ad Organum*”. La questione delle origini¹⁰⁷ appare insomma collegarsi strettamente a quella della dipendenza diretta di Santa Maria in Organo dal patriarca di Aquileia, attestata per la

¹⁰³ CDV, 1, n. 33, p. 35-39 e ChLA, 59, n. 1, p. 9-10 (*ante* 745 maggio 10).

¹⁰⁴ V. la riproduzione del Velo in Cipolla, *Il Velo di Classe* (tavole comprese tra p. 26 e 27).

¹⁰⁵ CDV, 1, n. 10, p. 13-16 ([585] marzo, ma già Fainelli lo indica come una falsificazione).

¹⁰⁶ V. Ughelli, *Italia sacra*, 5, col. 697-698.

¹⁰⁷ Il Mor, *Dalla caduta*, p. 36, propone una terza strada. Egli identifica infatti il Lupo del documento di Ludovico II col duca Lupo del Friuli, attivo verso la metà del VII secolo, come attesta Paolo Diacono; la fondazione di Santa Maria in Organo risalirebbe dunque, a suo parere, agli anni 650-663. La tesi del Mor è stata più recentemente ripresa da Segala, *Monasteriorum Memoria*, p. 192.

prima volta in documenti originali nel 970 (con una prima conferma nel 996); come si è visto – ma si potrebbero fare anche altri esempi¹⁰⁸ –, pressoché l'intero *corpus* documentario che farebbe risalire questo rapporto a epoche anteriori, a cominciare appunto dal VI secolo, appare costituito, ai nostri occhi, da copie risalenti almeno al X-XI secolo e, in più di un caso, da veri e propri falsi¹⁰⁹. È stato allora ipotizzato che, in una fase (con ogni probabilità dal X secolo) in cui tale rapporto doveva essersi ormai consolidato, i monaci di Santa Maria in Organo abbiano elaborato una strategia di rilettura del proprio passato, volta a retrodatare, a scopo legittimante, la propria autonomia dal potere dei vescovi veronesi. In base a tale ipotesi, la tradizione dell'abate *Ferox*, che nei documenti viene richiamata sempre in collegamento con la sottomissione diretta al patriarca, sembrerebbe anch'essa un frutto di questa rielaborazione *a posteriori*, e perdere dunque di attendibilità, a vantaggio di quella che sottolinea il ruolo del duca Lupo. Senonché altri documenti, di IX e inizio X secolo, sembrano distinguere piuttosto chiaramente lo xenodochio, dotato di propri beni e personale e attribuito appunto *bone memorie Luponi*, dal monastero. La questione della fondazione di Santa Maria in Organo resta quindi aperta, così come quella della sua esenzione dal controllo vescovile.

Qualche dubbio sussiste anche sul documento di Natalia e Autconda. Anzitutto, si discute su quale monastero le due donne abbiano fondato: l'ipotesi più diffusa lo identifica con Santa Maria in Solaro¹¹⁰, ma non mancano opinioni divergenti¹¹¹. Altrettanto incerta è l'identificazione tra questa fondazione e il monastero di Santa Maria *puellarum*, che compare in una *noticia professionis* originale dell'854¹¹². L'ipotesi è stata avanzata sulla base del comune rapporto di dipendenza da Santa Maria in Organo che, secondo i documenti del 744/5 e dell'854, lega questo monastero

¹⁰⁸ Un *praeceptum* di Berengario I dell'890 (CDV, 2, n. 15, p. 17-19), con cui il re accoglie sotto la sua protezione il monastero di Santa Maria di Gazzo, confermandogli i beni concessi dai sovrani precedenti a partire da Liutprando, era stato attribuito dal Simeoni (*Le sedi della cattedrale*, p. 26) a Santa Maria in Organo; ciò aveva portato lo studioso a retrodatare l'esistenza del monastero cittadino veronese all'epoca, appunto, di Liutprando, prima, quindi, del duca Lupo.

¹⁰⁹ È pur vero che un documento dell'854 afferma che Eufrasia, badessa del monastero femminile di Santa Maria *puellarum*, dipendente da Santa Maria in Organo (e da molti identificato in Santa Maria in Solaro), era stata consacrata dal patriarca di Aquileia in persona, e che il suo monastero "semper sub ordinacione et iure adque potestatem fuisset patriarchii atquilegensis". Da ciò è stata tratta conferma, per transitività, della diretta sottomissione (anche) di Santa Maria in Organo dal patriarca; l'argomento non pare tuttavia sufficiente a escludere ogni dubbio.

¹¹⁰ A proporre per primo l'identificazione fu Biancolini, *Notizie storiche*, 2, p. 400-405; la sua opinione si è generalmente imposta presso gli studiosi successivi: v. Segala, *Monasteriorum Memoria*, p. 197; Tilatti, *Il monachesimo*, p. 342.

¹¹¹ Carlo Guido Mor, *Dalla caduta*, p. 86-87, propende piuttosto per il monastero di Santa Maria Antica, sito in pieno centro cittadino, in corrispondenza dell'attuale Santa Rita, e anch'esso, parrebbe, di origini longobarde: v. Segala, *Monasteriorum Memoria*, p. 185-186. L'ipotesi del Mor è stata poi ripresa da Hudson, *La dinamica dell'insediamento*, p. 286. In favore di Santa Maria Antica si esprime decisamente anche Ettore Napione nella scheda dedicata a questa chiesa in Zuliani (a cura di), *Veneto romanico*, p. 290-291 (in partic. p. 291). V. inoltre Tondini, *Un modello per il regno*, p. 367, nota 228.

¹¹² V. CDV, 1, n. 192, p. 292-295. Anche in questo caso l'ipotesi alternativa chiama in causa Santa Maria Antica: v. Segala, *Monasteriorum Memoria*, p. 186 e 197, che riassume i termini della questione, esprimendosi infine, anch'egli, in favore di Santa Maria in Solaro.

femminile e quello, femminile anch'esso, delle sorelle longobarde; poiché, tuttavia, anche l'atto di fondazione di quest'ultimo ci è giunto solo in copia di IX secolo, sono stati espressi dubbi sul fatto che tale dipendenza fosse stata stabilita già da Natalia e Autconda¹¹³.

Aldilà, tuttavia, di questi problemi interpretativi, appare piuttosto ben documentata un'attività di fondazione di istituzioni religiose (monasteri e/o *xenodochia*) nel contesto veronese della prima metà dell'VIII secolo. Protagonista sembra esserne un'*élite* urbana, forse di matrice longobarda – ma la qualifica etnica, e in generale il problema dell'ascendenza, è particolarmente poco sentito dalle aristocrazie italiche dell'epoca¹¹⁴ –, di cui fanno parte anche personaggi avviati a carriere politiche di primissimo piano (Lupo). La fondazione di enti ecclesiastici cittadini, cui legare il proprio nome e da caricare quindi di valenze memoriali, non solo rientra perfettamente nel carattere urbanocentrico della società longobarda e delle sue *élites*, ma riproduce su scala più ampia, e in certo senso ne costituisce il logico presupposto, l'investimento dei sovrani longobardi di VIII secolo nel collegamento della propria memoria familiare (prima ancora che regia) a monasteri di nuova fondazione: il caso più noto è senz'altro quello di S. Salvatore/S.ta Giulia a Brescia, istituito da Desiderio e da sua moglie Ansa. Nel caso di Autconda e Natalia, poi, queste iniziative, come è stato recentemente sottolineato, sembrano trovare il consenso e la collaborazione delle autorità episcopale e comitale, in un clima di concordia tra i poteri cittadini¹¹⁵. La complessa questione dei rapporti tra Santa Maria in Organo e il patriarcato aquileiese non permette invece di comprendere se già in questa fase il monastero fosse immune dall'autorità del vescovo, né se Lupo abbia davvero avuto un ruolo (e di che tipo, e con quali finalità) in questo senso. Certo, Santa Maria in Organo, qualunque interpretazione si voglia dare alla *notitia iudicati* dell'845, appare attivo fin da quest'epoca; esso era dunque potenzialmente già in grado di presentarsi come un polo di attrazione, sia dal punto di vista economico (sebbene non ci siano pervenute donazioni in suo favore prima dell'814), sia da quello politico e sociale, per la società veronese, andandosi ad affiancare all'altro polo, ben più antico, costituito dal vescovo. Attorno a questi due fulcri ruoterà, tra la fine dell'VIII e il IX secolo, tanta parte degli equilibri sociopolitici interni all'ambiente veronese e alle sue *élites* urbane; e certo i presupposti strutturali, ossia l'esistenza stessa di questi due centri gravitazionali, c'erano già nella prima metà dell'VIII. Stante, tuttavia, la laconicità del documento dell'845, e la mancanza di ulteriori riscontri nelle fonti, appare forse azzardato vedere all'opera già a quest'altezza, come pure è stato proposto, una polarità tra Chiesa vescovile e cerchia ducale, riunita

¹¹³ V. Tilatti, *Il monachesimo*, p. 348-349.

¹¹⁴ V. Cammarosano, *Nobili e re*, p. 81-84, e Wickham, *Le società*, p. 239-240.

¹¹⁵ V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 366-367.

attorno a Santa Maria in Organo¹¹⁶; semplicemente, non siamo sufficientemente documentati sulla strutturazione interna di eventuali gruppi di potere in reciproca concorrenza nella Verona di quel periodo. Difficile anche cogliere le reali intenzioni di Lupo: ampiamente plausibile sembra l'intenzione di legare il nome e la memoria suoi e della sua famiglia a una nuova fondazione religiosa (monastero o xenodochio che fosse) allo scopo di aumentare il proprio prestigio e agevolare il proprio *cursus* politico, secondo una prassi diffusa nell'aristocrazia longobarda – e non solo; non sappiamo però se intendesse istituire davvero un polo di riferimento per un intero gruppo sociale, legato a lui e alla sua funzione ducale, e contrapporlo a quello vescovile, o se ciò non sia piuttosto frutto di un'evoluzione autonoma, in questa direzione, della sua fondazione.

4.2. Il vescovo Annone e la “riorganizzazione della Chiesa veronese”.

Sulla cattedra veronese, a Sigiberto, che conosciamo solo grazie alla carta di Autconda e Natalia e alla sua raffigurazione sul Velo di Classe, sarebbe succeduto, verso la metà del secolo, Annone, personaggio su cui fiorirono, nei secoli, molte tradizioni più o meno agiografiche¹¹⁷, ma i cui reali contorni biografici, così come quelli della sua attività ecclesiastica, restano in larga parte oscuri¹¹⁸. Non vi è certezza neppure sulla durata del suo episcopato: iniziato forse verso il 750 (la data è del tutto ipotetica), esso si sarebbe concluso, secondo alcuni, già nel 760¹¹⁹ o, al più, verso il 772, e comunque prima della conquista carolingia del regno¹²⁰; altri invece lo prolungano fino al 780 circa, quando gli sarebbe subentrato il successore Egino, di origine alamanna¹²¹. Come è stato anche di recente sottolineato¹²², la questione, del resto irrisolvibile per mancanza di notizie, non è di poco conto, perché, al variare delle date, varia anche il possibile inquadramento storico di Annone: una morte anteriore al 774 comporterebbe che la sua azione si sia svolta tutta in un contesto longobardo, dunque all'interno di logiche e meccanismi di dimensione regia; se il suo episcopato fosse durato più a lungo, egli avrebbe dovuto invece gestire anche non solo le inevitabili difficoltà della guerra, ma soprattutto i primi tempi del dominio franco su Verona e sull'Italia, e forse i primi passi dell'inserimento di quest'ultima in una dimensione più ampia: Se è certo immaturo parlare di

¹¹⁶ V. *ibid.*, p. 369.

¹¹⁷ Egli è tuttora venerato come santo, con festa al 23 maggio.

¹¹⁸ Per indicazioni biografiche su Annone, v. Tonolli, *Annone*, e De Donato, *Annone*, che però danno ampio spazio a queste tradizioni.

¹¹⁹ È De Donato, *ibid.*, p. 357, a segnalare questa tesi, espressa da “alcuni studiosi”, che si sarebbero basati su un'enigmatica iscrizione in caratteri gotici (dunque molto tarda) tuttora visibile sulla sua tomba, nella cattedrale veronese. In essa compare infatti la data del 760, ma è difficile capire a quale evento preciso della vita di Annone si riferisca: Mor, *Dalla caduta*, p. 44, nota 1, legge “Fecit beatus Anno Ecclesiam anno domini DCCLX”, interpretando la data come l'anno di fondazione della cattedrale.

¹²⁰ Così Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 279, e id., *Passione e Traslazione*, p. 21.

¹²¹ V. Cervato, *Diocesi di Verona*, p. 89; id., *Dal tardoantico*, p. 61; id., *La Chiesa di Verona*, p. 74

¹²² V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 204.

impero, almeno da un punto di vista di definizione politica ufficiale, il regno italico si trovò però inserito, all'indomani della conquista, in un sistema di più ampia portata, sia geografica, sia politica, quale il dominio franco.

Ad Annone, tanta parte della critica storica attribuisce, sulla scorta di tradizioni locali veronesi, “una generale riorganizzazione della Chiesa veronese”¹²³, che avrebbe portato al rilancio – o alla creazione *ex novo* – di culti cittadini come quello di Fermo e Rustico, all’edificazione di edifici religiosi come il sacello delle Sante Teuteria e Tosca, al restauro e all’elevazione a cattedrale dell’attuale complesso episcopale di Santa Maria Matricolare. Molti di questi interventi sono tuttavia risultati, a un più attento esame critico, carenti di riscontri, tanto dal punto di vista delle fonti scritte, quanto da quello dell’archeologia. L’attribuzione ad Annone della consacrazione, nel 751, della chiesa delle SS. Teuteria e Tosca sarebbe stata effettuata solo nella seconda metà del XII secolo, all’indomani della riscoperta del sepolcro delle sante e dei conseguenti lavori di restauro sull’edificio¹²⁴. L’elevazione di Santa Maria Matricolare al rango di cattedrale, in base alla quale quest’ultima avrebbe finalmente fatto il suo ingresso nelle mura cittadine dopo un lungo periodo in cui cattedrale sarebbe stata la chiesa extramuranea di Santo Stefano, è stata ipotizzata a partire dalla scelta di Annone di farvisi seppellire, primo fra i presuli veronesi; indagini recenti hanno tuttavia smentito questa tesi, e proposto una continuità nel ruolo di cattedrale, a partire dalla tarda antichità, per Santa Maria Matricolare. Incerte e controverse appaiono poi le risultanze archeologiche su un’eventuale fase edilizia corrispondente all’episcopato di Annone.

Fatte queste considerazioni, la figura di Annone, alleggerita da una serie di elaborazioni posteriori, ci appare però ancor più sfuggente; risalta, in particolare, la sua totale assenza dalla documentazione coeva, e, per contrasto, il forte risalto che egli ricevette in almeno due fonti narrative a lui pressoché contemporanee o, al più, successive di una o due generazioni. Si tratta della *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici*, testo agiografico, relativo alla morte dei martiri Fermo e Rustico a Verona e sulle peregrinazioni postume delle loro reliquie fino al ritorno in città, che sarà analizzato nel dettaglio in questo capitolo; e il *Versus de Verona*, componimento poetico che esalta le glorie passate e presenti della città dell’Adige, in cui riveste una parte importante proprio l’episodio del ritorno dei corpi di Fermo e Rustico, durante l’episcopato di Annone. Secondo la *Passio et translatio*, infatti, sarebbe stato il vescovo in persona a recarsi a Trieste, dove i corpi erano stati da ultimo collocati, e ad acquistare le reliquie per una grossa somma di denaro. Una volta tornato a Verona, egli ne avrebbe curato la deposizione in una basilica

¹²³ Cervato, *La Chiesa di Verona*, p. 74. Il giudizio è condiviso da Golinelli, *Passione e Traslazione*, p. 21, ma già il Mor, *Dalla caduta*, parlava di “un momento di particolare rifiorimento durante il vescovado di Annone” (p. 43).

¹²⁴ V. Da Lisca, *La chiesa di S. Teuteria e Tosca*, e Cervato, *Diocesi di Verona*, p. 85-86.

extramuranea (che il testo dice esistente sin da epoca antica, e già da allora dedicata a Fermo e Rustico), e avrebbe commissionato un drappo variopinto da stendere sopra l'altare delle reliquie; secondo il parere pressoché unanime degli studiosi, tale coperta va identificata nel Velo di Classe, cui ho già accennato e di cui tornerò a parlare a proposito delle varie espressioni del culto di Fermo e Rustico. La traslazione, che avrebbe avuto luogo durante il regno congiunto di Desiderio e Adelchi (759-774) e che molti collocano nel 765, avrebbe naturalmente (ri)lanciato il culto dei due martiri in Verona, e legato per sempre la memoria di Annone a questo culto, sebbene nel XIII secolo, come si vedrà, la leggenda della traslazione sia stata sottoposta a una parziale revisione, che ridimensionò il ruolo del vescovo in favore di quello di una sua presunta sorella, Maria detta la Consolatrice, anch'ella venerata come santa. Il recupero di queste reliquie è dunque al momento il dato più sicuro, sebbene fondato su testimonianze agiografiche e per di più (di poco) posteriori, sull'operato di Annone, e sulla sua supposta "riorganizzazione della vita religiosa della città".

Un tenue indizio sui rapporti di potere vigenti all'interno della società veronese durante il suo episcopato, che per il resto ci appaiono però ancor più oscuri, se possibile, che non nel periodo precedente, emerge da un documento dell'aprile dell'806, una *notitia iudicati*, pervenuta in copia di pochi decenni successiva¹²⁵. In quell'occasione, il conte di Verona Hademar e il vescovo Ratoldo intervennero a dirimere una questione tra il gastaldo Gaufrido, rappresentante della parte regia, e il *vicedominus* Paolo, designato dalla *domus sancti Zenonis* (l'episcopio stesso), a proposito del possesso di alcune selve. Questo Paolo, per difendere le ragioni della sua parte, ricordò come quei beni appartenessero all'episcopio in virtù di un privilegio rilasciato da Desiderio e andato perduto in un incendio che aveva devastato il complesso episcopale¹²⁶. Desiderio, il cui regno si svolse tutto in corrispondenza con l'episcopato del vescovo Annone, avrebbe quindi beneficiato l'episcopio con una donazione di terre boschive, un atto che è stato interpretato come segno della capacità di Annone di instaurare buoni rapporti coi vertici del regno longobardo. Di più, tuttavia, non sembra possibile dire, anche se un testamento vergato nel 774 e contenente le volontà di Taido, gasindio del re e *civis* di Bergamo, sembra documentare l'inserimento delle istituzioni ecclesiastiche veronesi all'interno delle reti di relazioni e dei meccanismi di potere che caratterizzavano le aristocrazie longobarde: il testatore destina infatti a una chiesa di Verona, la cui intitolazione è stata espunta ma

¹²⁵ V. ChLA, 60, n. 17, p. 78-81 (806 aprile 1-14).

¹²⁶ Questo documento ha attirato l'attenzione di molti studiosi, che, nel riferimento all'incendio della *domus sancti Zenonis*, credettero di trovare conferma alla leggenda su un incendio che avrebbe devastato la basilica zenoniana all'inizio del IX secolo e indotto Ratoldo e il re Pipino a ricostruirla. A tramandare tale tradizione è solo un testo agiografico, che oggi si ritiene risalente alla seconda metà del XII secolo, in cui si raccontano le vicende della traslazione del corpo di san Zeno, da parte dei santi eremiti Benigno e Caro, avvenuta appunto in occasione della riedificazione della basilica. Su questo testo si tornerà più avanti; v., tra coloro che sostenevano che il placito dell'806 confermasse la notizia dell'incendio, Da Lisca, *La basilica di San Zenone*, e Fainelli, *L'abbazia di San Zeno*.

che molti identificano nella basilica di San Zeno¹²⁷, alcune sue proprietà nel veronese, in località *Roboreta*¹²⁸.

5. La conquista franca: l'Italia e Verona nel contesto carolingio.

5.1. Le élites nel sistema politico carolingio.

Il testamento di Taido, del maggio 774, ci conduce a ridosso degli eventi che portarono alla conquista del regno longobardo da parte dei Carolingi e al suo inserimento nel più vasto orizzonte del dominio franco, destinato di lì a poco a espandersi ulteriormente verso nord-est – con le campagne contro i Sassoni – e a raggiungere una dimensione ufficialmente imperiale con l'incoronazione di Carlo nell'800. Come si diceva nella premessa a questo capitolo, la storiografia si è di recente confrontata con il tema della transizione dal regno longobardo a quello carolingio, sottolineando, certo, l'improprietà di attribuire a una svolta politica dei cambiamenti profondi nella cultura, nell'identità e nei meccanismi di una società¹²⁹, ma evidenziando comunque il ruolo della conquista e del mutato orizzonte politico nelle trasformazioni o negli sviluppi verificatisi in quella fase in un vasto spettro di campi d'indagine, da quello documentario¹³⁰ a quello normativo¹³¹, da quello storiografico e memoriale¹³² a quello più propriamente economico¹³³. È stata inoltre approfondita l'analisi delle modalità con cui il regno longobardo, e in particolare le sue élites, sarebbero stati progressivamente integrati, non solo dal punto di vista politico, ma anche da quello sociale e culturale, nelle dinamiche di potere proprie della compagine franca.

Il sistema di potere creato dai Carolingi si basava infatti su un rapporto costante ma costantemente fluido con le aristocrazie¹³⁴. Sin dalla loro comparsa sulla scena politica franca, i Pipinidi si erano infatti poggiati su una rete di alleanze, in progressiva espansione, con le principali famiglie aristocratiche del regno, a cominciare da quelle della loro regione di provenienza, l'Austrasia¹³⁵; e l'intera scalata carolingia ai vertici del regno stesso era stata resa possibile dal sostegno loro

¹²⁷ Nel documento, pervenuto in copia di IX secolo, si parla infatti di una “basilica beatissimi et confessoris et sacerdotis Sancti (...) prope civitatem Veronensium, ubi eius requiescit sanctum corpus”: *CDL*, 2, n. 293. L'identificazione pare confermata da un documento dell'866, in cui la basilica risulta in possesso di terre nell'area di Roboreto, oggetto della transazione documentata nell'atto: v. *ChLA*, 59, n. 28, p. 128-131 (865 febbraio 6).

¹²⁸ Il testamento di Taido, dal quale emerge la figura di un membro della più elevata aristocrazia longobarda, dotato di beni sparsi tra Bergamo, Pavia, Verona e Sirmione, ma anche la sua reazione di fronte all'incertezza politica causata dal conflitto con i Franchi, è stato esaminato da ultimo da Bougard, *Tempore barbarici?*, p. 340 e 342-343, e da Wickham, *Social Structures*, p. 123-124, in cui si riprendono considerazioni già avanzate in id., *Le società*, p. 243-244.

¹²⁹ V. Gasparri, *Introduzione*, p. 8.

¹³⁰ V. Bougard, *Tempore barbarici?*

¹³¹ V. Azzara, *La produzione normativa*.

¹³² V. Gandino, *La storiografia*, e Gasparri, *The fall of the Lombard kingdom*.

¹³³ V., ad esempio, Rovelli, 774. *The mints*.

¹³⁴ Sul valore costitutivo delle aristocrazie all'interno del sistema di potere carolingio v. Airlie, *Semper fideles*.

¹³⁵ V. Hennebicque – Le Jan, *Prosopographica neustrica*, p. 234-5, e Airlie, *The Aristocracy*, p. 431-432.

garantito da questa sempre più estesa rete di relazioni¹³⁶. Il sistema si fondava su un continuo scambio reciproco, strutturato in maniera possibilmente vantaggiosa per entrambe le parti. Dalle élites locali arrivava il riconoscimento della sovranità carolingia, e dunque legittimità¹³⁷, ma anche, più concretamente, sostegno politico, militare, economico. Le aristocrazie avevano l'obbligo di presenziare alle assemblee regie, il momento in cui l'intera macchina di potere carolingia, fondata sull'estensione capillare pressoché a ogni livello della scala sociale di rapporti beneficiari e vassallatici, veniva consolidata e in certo modo celebrata¹³⁸: era infatti in queste occasioni che il pubblico di sudditi-guerrieri, costituito e radunato appunto dalle clientele aristocratiche del sovrano, rinnovava nei suoi confronti la propria fedeltà tramite periodici giuramenti collettivi¹³⁹. Sempre alle aristocrazie, dalle cui file proveniva il personale amministrativo posto a gestire i gangli vitali, tanto secolari (comitati) quanto ecclesiastici (episcopi e abbazie regie), del sistema carolingio, spettava il fondamentale compito di radunare l'esercito, e di radunarlo di frequente, con cadenza annuale, per le spedizioni razziatrici o punitive organizzate dai sovrani al di là dei confini del regno¹⁴⁰; recenti studi di Rosamond McKitterick hanno invece ridimensionato la tradizionale concezione secondo cui le élites fossero anche tenute a sostenere la corte regia itinerante e a fornirle periodicamente alloggio¹⁴¹. Per parte sua, il sovrano elargiva la propria protezione e, assegnando incarichi pubblici e onori, legittimava le posizioni di forza dei diversi gruppi aristocratici nelle varie regioni di pertinenza, offrendo anzi importanti possibilità di carriera all'interno dell'organigramma amministrativo; naturalmente, al conferimento di funzioni pubbliche corrispondeva anche

¹³⁶ V. *ibid.*, p. 432, e Albertoni, *I Franchi e l'Europa*, p. 267-268.

¹³⁷ Il consenso delle élites aristocratiche, in quanto fonte e strumento di legittimazione, andava a sommarsi ad altri elementi su cui i Carolingi ponevano le basi ideali del loro dominio, prima fra tutti l'alleanza con la Chiesa di Roma e l'elaborazione di un rituale di incoronazione che prevedeva anche l'unzione regia da parte del papa o dei vescovi. V. a questo proposito Nelson, *The Lord's Anointed*. Proprio il collegamento con Roma dava inoltre ai Carolingi accesso a quella basilare fonte di legittimazione che costituisce l'obiettivo primario del mio studio, vale a dire il possesso di reliquie dei santi e la capacità di rapportarsi a esse: v. solo, da ultimo, Heydemann, *Relics and Texts*. Anche i funerali regi, come ha dimostrato Nelson, *Carolingian royal funerals*, avevano funzione legittimante, nella direzione della dinastizzazione del potere e del suo mantenimento all'interno della discendenza carolingia, così come la centralizzazione nelle mani dei sovrani della distribuzione delle armi: v. Le Jan, *Frankish Giving of Arms*.

¹³⁸ Sulle assemblee regie v. Nelson, *Kingship and royal government*, p. 417-421; Reuter, *Assembly politics*; McKitterick, *Charlemagne*, p. 222-233.

¹³⁹ Il giuramento di fedeltà al sovrano era l'unica forma permessa di giuramento; una serie di capitolari di Carlo Magno vietava infatti qualunque forma di *coniuratio* o *conspiratio* sancita da un giuramento di amicizia o alleanza: v. *ibid.*, p. 268-270. Il divieto di prestare giuramenti al di fuori di quello dovuto al re era anche un modo per indebolire eventuali rapporti di solidarietà orizzontali all'interno di aristocrazie locali particolarmente restie ad accettare la sottomissione ai Franchi, come in occasione della congiura e della rivolta dei Turingi del 786 raccontate negli *Annales Nazariani*, ed. Pertz, p. 41-42: v. Innes, *State and Society*, p. 185-187.

¹⁴⁰ V. Gasparri, *Il passaggio*, p. 31.

¹⁴¹ V. McKitterick, *Charlemagne*, p. 171-178 (con rimandi alla storiografia precedente), in cui la studiosa nega i motivi di ordine economico che avrebbero guidato l'itineranza regia, sostiene quelli di natura amministrativo-governativa (riprendendo in questo Le Jan, *Espaces sauvages*) e, con riferimento particolare al periodo di regno di Carlo Magno, parla di "a much more nuanced combination of movement and long periods of residence" (p. 178), combinazione nella quale un ruolo cardine avrebbe giocato, naturalmente, la nuova capitale di Aquisgrana, vero elemento distintivo tra Carlo e i suoi predecessori.

l'assegnazione di benefici economici (soprattutto terre del fisco), privilegi di natura fiscale o latamente economica, e, nel caso delle abbazie cui egli era particolarmente legato per motivi di prestigio o di opportunità politica, il rilascio di immunità nei confronti degli stessi ufficiali regi, cui si faceva divieto di penetrare nelle proprietà dell'ente immunizzato per esigere tasse o per svolgere una qualunque delle loro prerogative pubbliche¹⁴². Alle aristocrazie veniva insomma fornita una serie di strumenti per consolidare, e financo accrescere, le proprie posizioni di potere a livello locale tramite una legittimazione delle stesse da parte di un'autorità superiore e riconosciuta, resa tale proprio dal consenso delle *élites* a un sistema che, se accettato e compreso, lasciava ampi spazi di manovra e la possibilità di perseguire proprie strategie politiche di autorafforzamento – a patto di non entrare in conflitto col potere centrale¹⁴³.

Il rapporto tra sovrani carolingi e aristocrazie locali era insomma simbiotico: gli uni necessitavano delle altre, e viceversa. Chiaro, però, che le aristocrazie stesse non fossero né un monolito omogeneo al loro interno, né un'entità immutabile nel tempo. Al contrario, esse erano internamente molto differenziate, per prestigio, potere e ricchezza: si andava da una potentissima *Reichsaristokratie*¹⁴⁴, costituita dalle famiglie più vicine a corte e insignita delle maggiori cariche politiche ed ecclesiastiche del regno, il cui peso nei giochi di potere era tale da determinare le sorti di un sovrano o di una guerra¹⁴⁵; ai gruppi o ai singoli personaggi dotati di basi di autorità di livello molto limitato, quasi di villaggio, passando per una moltitudine di gradi intermedi, su scala locale, regionale e sovraregionale. Come detto, il collante di questi strati così diversi era costituito dall'inserimento in un sistema comune, fatto appunto di rapporti vassallatico-beneficiari che, derivando direttamente dal re, si espandevano a pioggia sui differenti livelli¹⁴⁶; la partecipazione alle assemblee doveva inoltre favorire in coloro che vi prendevano parte il senso di appartenenza a

¹⁴² Un tempo viste come elemento di debolezza del potere regio e imperiale carolingio e come una delle cause principali della sua disgregazione tra la fine del IX e la prima metà del X secolo, le immunità, a un attento riesame condotto in particolare da Barbara Rosenwein, hanno dimostrato la loro natura di consapevole strumento di governo, volto ad accrescere la rete di fedeltà personali che faceva capo direttamente al sovrano, e ad allargare dunque la sua base di consenso: v. ead., *Negotiating Space*. La concessione di immunità era sempre e comunque legata a precise strategie politiche, volte certo non a indebolire, bensì a potenziare, nei piani di chi le metteva in pratica, i fondamenti del proprio potere: un esempio eclatante, anche di capovolgimento delle precedenti letture sulle immunità, è il caso di Berengario I d'Italia, studiato da ead., *The Family Politics*.

¹⁴³ Quadri generali del fenomeno, e più in generale dei rapporti tra potere regio ed *élites* aristocratiche, vengono tracciati in Airlie, *The aristocracy*; id., *Semper fideles*; Cammarosano, *Nobili e re* (per l'area italica); Aurell, *La noblesse*; Innes, *State and Society* (per la regione mediorennana); Feller, *Introduction*; Fiore, *Forme e riti*; Wickham, *Le società dell'alto medioevo*, in partic. il cap. 4.

¹⁴⁴ La definizione fu coniata da Tellenbach, *Königtum und Stämme*.

¹⁴⁵ Innes, *State and Society*, e Goldberg, *Struggle for Empire*, hanno per esempio dimostrato il ruolo dei gruppi familiari aristocratici alamanni, bavaresi e mediorennani nella determinazione dei rapporti di forza tra Ludovico il Pio e suo figlio Ludovico il Germanico nell'area dell'impero franco orientale. Su questi temi si tornerà nel cap. 1 della prossima sezione.

¹⁴⁶ Un'utile e rapida sintesi dei rapporti di dipendenza personale che percorrevano tutti i livelli della società carolingia è stato offerto da Barbero, *Liberti, raccomandati*, in cui si ricostruiscono anche le modalità con le quali è venuta modificandosi, nella storiografia, la concezione della vasallità e dei rapporti feudali nel mondo franco di IX secolo.

un gruppo specifico, una comunità politica che, come ha sottolineato Timothy Reuter, dalla partecipazione all'assemblea traeva consapevolezza del proprio ruolo pubblico, con importanti riflessi di carattere identitario e di mantenimento del modo carolingio di gestione e perpetuazione del proprio potere¹⁴⁷.

Soprattutto, però, le aristocrazie caroline – con ciò si intendano tanto quelle franche quanto quelle entrate, di pari passo con l'espansione militare del regno, nell'orbita dei Franchi – erano percorse da continui fermenti interni, provocati dall'ambizione di ogni gruppo e individuo a migliorare la propria posizione sfruttando appunto i margini di manovra offerti dal sistema carolingio. La costante tensione all'aumento del prestigio proprio e del proprio gruppo familiare portava allora a uno stato di competizione pressoché endemica per il conseguimento dei più influenti ruoli nel panorama politico (comitati, episcopi, abbaziani, e anche, in un secondo momento, l'incarico di *missi dominici*), che, una volta ottenuti, si cercava di mantenere il più possibile all'interno della famiglia, avviando tentativi di dinastizzazione delle cariche più o meno tollerati dall'autorità centrale¹⁴⁸; per la creazione e/o l'estensione delle proprie reti di influenza, soprattutto per il tramite di alleanze matrimoniali, in modo analogo, seppure su scala ridotta, a quanto venivano facendo gli stessi Carolingi¹⁴⁹; per l'ottenimento, lo sfruttamento e l'ostentazione di altri elementi di prestigio, come il collegamento della memoria familiare con un monastero¹⁵⁰ e, in posizione di primissimo piano, il recupero e la valorizzazione di reliquie dei santi¹⁵¹.

Nonostante la libertà di iniziativa concessa, un ruolo decisivo giocava, nella definizione di questi sempre mutevoli rapporti di forza, il favore e la vicinanza del sovrano: da questo derivavano, lo si è detto, gli incarichi, gli onori, i benefici economici e politici, e in ultima analisi la legittimità a livello locale. E su queste necessità da parte delle *élites*, i re potevano giocare, favorendo ora un gruppo, ora l'altro, in un movimento continuo, frutto delle esigenze politiche contingenti. Lo scopo, come ha osservato Matthew Innes, non era quello di mantenere un equilibrio, bensì quello di produrre un

¹⁴⁷ V. Reuter, *Assembly politics*, p. 442, e Nelson, *How Carolingians*, p. 67-68.

¹⁴⁸ V. Airlie, *The aristocracy*, p. 443-450.

¹⁴⁹ V. Lazzari, *La rappresentazione*, in partic. le considerazioni generali svolte dalla studiosa alle p. 130-135.

¹⁵⁰ La codificazione e il mantenimento della memoria familiare nei principali gruppi aristocratici era un compito spesso prettamente femminile: v. Innes, *Keeping it in the family*. V. inoltre, per un quadro generale, Helvétius – Kaplan, *Asceticism*, p. 294-295; per l'ambito franco, Lebecq, *The Role of Monasteries*, più attento alle ricadute economiche del legame tra aristocrazie e monasteri, e Le Jan, *Convents, violence and competition* (disponibile anche in versione francese col titolo *Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la Francie du VII^e siècle*); La Rocca, *La reine et ses liens*, e Lazzari, *Una mamma carolingia*, indagano invece i rapporti tra monarchia italiana e monasteri.

¹⁵¹ Oltre ai classici Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, Geary, *Furta sacra*, e Heinzelmann, *Translationsberichte*, già propensi all'uso della categoria della competizione nel fenomeno dell'acquisizione di reliquie nel IX sec., v., più recentemente, Geary, *The Ninth-Century Relic Trade*; Smith, *Old Saints, New Cults*; Heydemann, *Relics and Texts*.

latente disequilibrio controllato¹⁵², in modo da evitare la formazione di consorzi di potere troppo consistenti, tali da innescare una competizione con la stessa dinastia regia (e poi imperiale). Particolare importanza rivestivano, in questo senso, le strutture ecclesiastiche, gli episcopi e soprattutto le abbazie, veri centri, queste ultime, di espressione diretta della corte, retti da fedelissimi dei sovrani; il loro carattere, meno facilmente dinastizzabile (ma non mancano casi anche in questo senso, in particolare con gli episcopi¹⁵³) e legato a doppio filo al sostegno regio, li rendeva, all'occorrenza, validi contraltari alla concentrazione di potere nelle mani di un singolo gruppo familiare all'interno di un dato ambito regionale¹⁵⁴.

Le *élites* locali erano dunque un pilastro del sistema politico carolingio, che sul rapporto con esse basava buona parte della propria legittimità. Ecco perché, ogni volta che, in seguito per lo più a vittorie militari, il regno assumeva il controllo di nuove popolazioni, al centro si avviavano subito strategie di collaborazione con le aristocrazie di recente conquista, allo scopo di integrarle in questo meccanismo di reciprocità. Un primo passo in questa direzione era in genere costituito dallo scambievole riconoscimento di legittimità: della sovranità carolingia sulla regione e su quanto conteneva, da parte delle aristocrazie; della posizione socialmente dominante sulle popolazioni locali, da parte dei re. Da questo punto di vista, però, i Carolingi dovettero esercitare flessibilità, poiché ogni realtà politica e sociale su cui il loro dominio si espandeva era retta da proprie logiche interne, da comprendere ma anche da adattare, se necessario con la forza, alle istanze dei conquistatori. Le tecniche di coinvolgimento delle *élites* locali variavano dunque di volta in volta: sono noti e ben studiati, ad esempio, i casi delle aristocrazie alamanne, divenute parte integrante del personale pubblico carolingio e anzi da questo utilizzate per consolidare il proprio controllo su altre regioni (anzitutto il regno italico)¹⁵⁵; e di quelle bavaresi e sassoni, analizzate da ultimo da Philippe Depreux, che, pur nella diversità delle due situazioni¹⁵⁶, vi ha ravvisato metodi di integrazione non dissimili¹⁵⁷. Tutto sommato ben studiato, grazie anche ad alcune recenti messe a punto su singoli ambiti cittadini, è il caso longobardo.

¹⁵² V. Innes, *State and Society*, p. 259-263.

¹⁵³ La diocesi di Costanza, giusto per fare un esempio, vide succedersi, tra l'839 e il 919 (sebbene intervallati da vescovi intermedi), tre vescovi di nome Salomone, imparentati tra loro e membri di una famiglia aristocratica alamanna originaria della regione a nord del lago di Costanza, il Linzgau. Per indicazioni biografiche su tutti e tre v. Maurer, *Die Konstanzer Bischöfe*.

¹⁵⁴ Sulle abbazie regie v. De Jong, *Carolingian Monasticism*, p. 623-627.

¹⁵⁵ Mi limito a rinviare, per il momento, a Hlawitschka, *Franken*. Sul tema, per i suoi risvolti sul panorama politico italico successivo al 774, tornerò a breve, ma ne richiamerò diversi aspetti in molte parti di questa tesi.

¹⁵⁶ La Baviera aveva già alle spalle una lunga tradizione regia indipendente, che avrebbe portato Ludovico il Pio a ricostituirla come regno a sé sotto il figlio Ludovico il Germanico. Nei confronti delle tribù sassoni, la conquista fu invece accompagnata, come noto, dalla cristianizzazione massiva e forzata della popolazione.

¹⁵⁷ V. Depreux, *Intégration des élites*.

Il regno longobardo costituiva infatti un caso particolare: sin dai tempi di Liutprando, esso aveva elaborato una propria fisionomia ben definita, e aveva raggiunto un livello di complessità almeno pari al regno franco¹⁵⁸. Le locali aristocrazie avevano anzi un ruolo se possibile ancor maggiore che in ambiente franco: poiché la corona longobarda non divenne mai ereditaria, nonostante alcuni tentativi in questa direzione, il sovrano era ancor più esposto al mutare delle alleanze e dei rapporti di forza, che doveva quindi gestire con la massima accortezza¹⁵⁹. Non a caso, Stefano Gasparri ha attribuito la rapidità del crollo del regno longobardo nel 774 più alle tensioni e alle divisioni interne all'aristocrazia, in particolare quella di area nordorientale, veneto-friulana, non più disposta a sostenere il bresciano Desiderio, che non a una reale disparità di forze con il regno di Carlo¹⁶⁰. Con l'annessione alla compagine franca, il regno perse di fatto la sua indipendenza, ma soprattutto le sue élites, ora proiettate su un orizzonte più ampio, persero però ogni possibilità di assurgere al rango regio, una strada che era invece rimasta loro sempre aperta nel periodo precedente¹⁶¹. Inoltre, le aristocrazie longobarde avevano un forte carattere urbano: nelle città erano radicate, vi avevano i propri interessi, vi svolgevano i propri incarichi pubblici in qualità di duchi, gastaldi, gasindi¹⁶². La loro stessa identità si esprimeva, a quanto ci è noto attraverso i documenti di VIII secolo, in termini urbani: la qualifica che più spesso si incontra nelle carte è infatti quella di *civis* di una certa città¹⁶³. Di questi elementi si dovette tenere conto nel momento in cui si elaborarono messaggi identitari e propagandistici volti a far accettare la sovranità carolingia sul regno e a favorire l'integrazione delle aristocrazie longobarde nell'orizzonte franco e nei suoi meccanismi di consenso.

A contribuire alla codificazione di tali messaggi, sulla base di linee guida emanate dal vertice politico carolingio, e a provvedere alla loro diffusione presso le élites longobarde fu un corpo di funzionari e amministratori, di origine transalpina (soprattutto franca, alamanna, bavarese), composto di fedelissimi del sovrano e inviato in Italia a occupare le principali cariche pubbliche del regno, a iniziare dai comitati e dagli episcopi¹⁶⁴. Dopo un periodo iniziale, immediatamente successivo alla conquista, durante il quale l'organigramma amministrativo del regno non subì grossi

¹⁵⁸ V. Gasparri, *Il passaggio*, p. 26, e Tabacco, *L'avvento dei Carolingi*.

¹⁵⁹ V., da ultimo, Wickham, *Social Structures*, p. 122-128, e Delogu, *Kingship*, che, esaminando una serie di aspetti legati alla regalità longobarda e alla sua trasmissione, mette in luce alcuni casi particolari, rivedendo tra l'altro buona parte delle considerazioni già espresse in id., *Il regno longobardo*.

¹⁶⁰ V. Gasparri, *Il passaggio*, p. 30-34; id., *Il regno longobardo*, p. 85-88.

¹⁶¹ V., da ultimo, Pohl, *Gens ipsa peribit*, in partic. p. 78: "In 774, [...] the Lombard elite lost its control of the kingdom".

¹⁶² V. Gasparri, *Il regno longobardo*, p. 51-72, e Wickham, *Le società dell'alto medioevo*, p. 239-242.

¹⁶³ V. Gasparri, *Il regno longobardo*, p. 51-72; id., "Nobiles et credentes".

¹⁶⁴ Il fenomeno dell'invio di funzionari pubblici transalpini nel regno italico vanta una già lunga tradizione di studi, avviata dal classico Hlawitschka, *Franken*, e costantemente arricchita soprattutto tramite ricerche concernenti singoli personaggi. Come raccolte di studi di questo tipo si presentano anche alcuni tentativi di sintesi, come Beumann – Schröder (hrsg.), *Die transalpinen Verbindungen*, e, più recentemente, Maurer – Schwartzmaier – Zotz (hrsg.), *Schwaben und Italien*. Per quel che riguarda l'area veneta, v. inoltre Castagnetti, *Minoranze etniche dominanti*.

scossoni e le aristocrazie longobarde, salvo alcuni casi e sedi particolarmente strategici (come, lo si vedrà, la stessa Verona), mantennero i loro incarichi¹⁶⁵, Carlo intraprese infatti una strategia nuova, volta all'assegnazione di quegli stessi incarichi a membri di aristocrazie che già si erano integrate, o che andavano integrandosi, nel panorama e nei meccanismi di potere carolingi, e a cui venivano così aperte importanti prospettive di carriera¹⁶⁶. L'avvicendamento si tradusse giocoforza in un parziale allontanamento, o, come osservato da Walter Pohl, in un affiancamento della nobiltà longobarda da parte di quella transalpina nei posti di governo del regno, soprattutto nelle città, che costituivano come detto i centri vitali del dominio longobardo, oltreché i poli di concentrazione degli interessi aristocratici¹⁶⁷. Se questa inversione di marcia da parte di Carlo poté non essere del tutto slegata da intenzioni punitive motivate dalla rivolta anticarolingia del 776, guidata dal duca del Friuli Rotgaudo e sostenuta da tanta parte dell'aristocrazia longobarda dell'area nordorientale del regno¹⁶⁸, essa va però soprattutto ricondotta a due fattori di diversa natura. Da un lato, la scelta di personaggi perlopiù franchi e alamanni rispondeva alla volontà, da parte di Carlo, di dotare suo figlio Pipino, battezzato nel 781 a Roma da papa Adriano e in quell'occasione incoronato *rex in Italiam* (sic)¹⁶⁹, di una cerchia di *fideles* fidati e capaci, legati al giovanissimo sovrano da una comune origine etnico-geografica, che lo coadiuvassero nella gestione di un regno ridivenuto autonomo, sebbene sottoposto all'alta autorità del padre¹⁷⁰. Oltre a un ambiente di corte, prossimo al re e, almeno inizialmente, incaricato non solo della sua formazione personale, ma soprattutto della concreta reggenza del regno, Carlo volle anche creare un più ampio gruppo di amministratori locali, tratti dai medesimi ranghi aristocratici transalpini, che fungessero da punto di riferimento a livello cittadino per Pipino, e che mediassero tra la corte e le aristocrazie longobarde; benché sempre più marginalizzate dagli onori pubblici, queste ultime mantenevano infatti cospicue basi di potere economico e fondiario, e costituivano dunque un referente obbligato e costante per i Carolingi¹⁷¹ – da cui un ulteriore stimolo a sollecitarne l'integrazione, seppur su posizioni di subalternità rispetto al passato. Dall'altro lato, la strategia si inserisce in un più ampio orizzonte, già tecnicamente, se non ancora istituzionalmente, imperiale: coinvolgendo le aristocrazie transalpine, e in particolare alamanne, nella vita politica del neoconquistato regno, Carlo rafforzava i suoi legami con una regione, l'Alamannia, sempre più centrale nel suo panorama politico, in quanto area di

¹⁶⁵ V. Gasparri, *Il passaggio*, p. 40.

¹⁶⁶ V. Innes, *State and Society*, p. 185.

¹⁶⁷ V. Pohl, *Gens ipsa peribit*, p. 74.

¹⁶⁸ V. Gasparri, *Il regno longobardo*, p. 84.

¹⁶⁹ *ARF*, p. 56, *ad annum* 781.

¹⁷⁰ Peculiare il caso di Waldo, abate di Reichenau e poi di Saint-Denis, cui Carlo assegnò il compito di fungere, insieme ad altri personaggi di fiducia, da *baiulus* di Pipino, ossia suo tutore. Su Waldo v. Bullough, "Baiuli", e Manacorda, *Ricerche sugli inizi*, p. 6; v. inoltre più oltre, sez. 3, cap. 1.

¹⁷¹ V. Castagnetti, *Minoranze etniche dominanti*, p. 45-49.

transito verso la Baviera e la stessa Italia, nonché zona di assembramento di crescenti interessi fondiari delle più potenti famiglie aristocratiche franche¹⁷². Offrendo questi sbocchi alle *élites* alamanne, egli non ricompensava solo alcuni fra i suoi fedelissimi, ma mostrava implicitamente a tutti i benefici che potevano derivare dalla collaborazione col potere centrale. La rimozione delle aristocrazie longobarde dalle funzioni pubbliche cittadine non fu – non solo, almeno – legata dunque alla volontà di indebolire l'elemento longobardo, e meno ancora a istanze etnico-“nazionalistiche” franche¹⁷³; non fu la questione etnica a guidare la scelta dei nuovi quadri dirigenti, bensì le strategie politiche contingenti dei Carolingi e le reti di relazioni che questi svilupparono.

5.2. Verona come centro di diffusione di un'ideologia per il regno carolingio in Italia: l'*Epitome phillipsiana*.

Tra le città maggiormente e più precocemente interessate dai cambiamenti e dalle strategie imposti dai Carolingi, vi furono, è ovvio, quelle elette a *sedes regiae*, come Pavia, Milano, e la stessa Verona. E proprio a Verona sarebbe stata elaborata, con ogni probabilità presso lo *scriptorium* locale e da parte dei vescovi di fine VIII-inizi IX secolo che di quello *scriptorium* detenevano il controllo, una campagna propagandistica di legittimazione della sovranità carolingia sul regno longobardo basata sulla ripresa e la reinterpretazione, attraverso le lenti del presente, di tanta parte della storia passata della penisola italiana¹⁷⁴. Tale propaganda avrebbe trovato uno dei suoi frutti più consapevoli in un codice, che Theodor Mommsen definì *Epitome phillipsiana*¹⁷⁵ sulla base della sua attuale situazione codicologica e cui ho già fatto brevemente riferimento, poiché si tratta del più antico testimone dell'Anonimo Valesiano. Composto da una variegata serie di testi biblici (Libro dei Re), patristici (Eusebio, Girolamo, Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia, Beda) e storiografici, tardoantichi e altomedievali (Giustino, Eutropio, Giordane, l'Anonimo Valesiano, Paolo Diacono)¹⁷⁶, assemblati secondo un disegno che per le sue caratteristiche ideologiche sembra risalire allo stesso ambiente culturale della corte di Carlo Magno¹⁷⁷, il codice, che tanta attenzione dedica in particolare alla successione dei regni che, a partire dai Romani e fino ai Longobardi, detennero il dominio sulla penisola, appare concepito per sottolineare l'antichità, la prestigiosa storia e dunque l'individualità del regno da poco conquistato dai Carolingi. A una prospettiva di

¹⁷² V. Zettler, *Geschichte des Herzogtums Schwaben*, p. 60-61. Anche su questi temi si tornerà diffusamente più avanti.

¹⁷³ V. Tabacco, *L'avvento dei Carolingi*, p. 460; Cammarosano, *Nobili e re*, p. 120-121; e Tondini, *Un modello per il regno*, p. 42-43.

¹⁷⁴ Per buona parte di ciò che segue mi baso su Tondini, *Un modello per il regno*.

¹⁷⁵ V. Mommsen, *Prooemium a Iordanis Romana et Getica*, ed. id., p. LVIII.

¹⁷⁶ Un elenco dettagliato dei contenuti del codice, insieme a una nuova proposta sul suo originario ordine interno, è stato offerto da Tondini, *Un modello per il regno*, p. 226.

¹⁷⁷ V. *ibid.*, p. 310.

cristianizzazione del tempo e del passato e di interpretazione in chiave cristiana della storia, cara alla produzione storiografica carolingia e agli scopi ideologici di legittimazione dinastica sottesi a tale produzione¹⁷⁸, si incrocia qui la presentazione di alcune figure storiche, fortemente idealizzate, di sovrani, come Costantino e Teoderico, presentati come modelli di comportamento, sia in senso positivo, sia in senso negativo¹⁷⁹. Se anche questo elemento rientra appieno nella temperie culturale carolingia, in cui fiorirono gli *specula principum*¹⁸⁰, il messaggio generale del codice appare volto a legittimare la conquista carolingia del regno longobardo presentandola come naturale prosecuzione di una storia lunga e prestigiosa, e anzi come nuova tappa di un cammino storico-salvifico guidato dal volere stesso di Dio. Va notato come anche il passato longobardo, rappresentato nell'*Epitome* da alcuni *excerpta* tratti dall'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, venga inserito in questa storia di salvezza, e, in questo modo, recuperato a una legittimità che va, ancora una volta, a rafforzare quella dei nuovi dominatori carolingi, non solo eredi diretti dei precedenti, ma anche, secondo l'ideologia regia franca, realizzatori ultimi, in quanto nuovo Israele, della successione di imperi ricostruita nei vari testi della raccolta¹⁸¹.

Un simile intreccio di istanze sembra rivolto a due livelli di destinatari. Da un lato, gli esempi, tanto positivi che negativi, forniti dalle figure di Costantino e Teoderico sarebbero stati rivolti ai vertici stessi del potere carolingio, sia nel panorama italico, con Pipino, sia su quello imperiale, con lo stesso Carlo Magno¹⁸². Dall'altro, è stato proposto, l'attenzione per il passato italico, riletto in

¹⁷⁸ Dagli studi di Rosamond McKitterick emerge come gli stessi *Annales regni Francorum*, espressione storiografica ufficiale della corte carolingia, siano interamente percorsi, in entrambe le loro versioni (gli originari *Laurissenses* e quelli che la critica ha attribuito a una revisione eginardiana), da un "Christian framework", in cui ogni notizia annalistica è scandita dai luoghi in cui la corte avrebbe trascorso il Natale e la Pasqua, e in cui Dio stesso viene presentato al fianco dei diversi sovrani nelle loro azioni e iniziative: v. McKitterick, *History and Memory*, p. 113-119. La stessa struttura annalistica si richiamava del resto alla cronaca di Eusebio di Cesarea, nella versione tradotta e ampliata da Girolamo: v. ead., *Charlemagne*, p. 31. Di più: a partire probabilmente dall'*Admonitio Generalis* del 789, la corte di Carlo Magno, e soprattutto Alcuino, avrebbero recuperato tendenze già manifestatesi nelle elaborazioni ideologiche autolegittimanti dei primi Carolingi, ed espresse tramite differenti vettori di comunicazione (le *laudes regiae*, la liturgia, la produzione legislativa, poetica e, appunto, storiografica), portando a maturazione un processo di identificazione del popolo franco con il popolo eletto di Dio, facendone così un nuovo Israele: v. Garrison, *The Franks*. Su questi temi v. anche Gandino, *Contemplant l'ordine*.

¹⁷⁹ Che le figure regie di cui trattano i testi raccolti nell'*Epitome* avessero scopo dimostrativo e didattico sembra comprovarlo la trascrizione, al suo interno, dell'etimologia indicata da Isidoro di Siviglia per i termini *rex* e *tyrannus*; definendo il primo, Isidoro insiste da un lato sulla necessità di *recte regere*, non rispettando la quale si perde addirittura il titolo regio, dall'altro sulle due virtù principali del buon sovrano, giustizia e pietà, ponendo tuttavia la seconda su un piano di superiorità. Sono proprio questi due gli aspetti maggiormente sottolineati nei ritratti di Costantino, sovrano modello in virtù della sua conversione e dei suoi provvedimenti in favore del cristianesimo e della Chiesa, e di Teoderico, la cui immagine risulta invece, come detto parlando della *Theodericiana*, bipartita, tra un lodevole inizio e una tirannica conclusione.

¹⁸⁰ V., da ultimo, Savigni, *Gli Specula carolingi*, e Alibert, *Pécheur, avare et injuste*.

¹⁸¹ V. Garrison, *The Franks*.

¹⁸² Giovanna Tondini, *Un modello per il regno*, p. 311, ha sottolineato, sulla scorta del recente studio di De Jong, *The Penitential State*, la possibile valenza dei modelli regi nel senso di una *admonitio* rivolta ai sovrani, in modo non dissimile da quanto proposto nei contemporanei *specula*. V. anche, a questo proposito, Deug-Su, *La saecularis potestas*. Alibert, *Pécheur, avare et injuste* ha invece posto l'accento sui modelli negativi di sovrani, di ispirazione soprattutto biblica (Saul, Erode, Oloferne, Antioco), forniti dalla letteratura di *specula*, da cui emergono interessanti parallelismi

chiave escatologica, costituirebbe una delle molteplici espressioni di una più ampia strategia ideologica rivolta alle *élites* longobarde; tramite la sottolineatura del posto privilegiato riservato al regno nel piano salvifico divino sarebbe stato veicolato un messaggio di esaltazione della sua individualità, e alle aristocrazie locali, che pure già cominciavano a vedersi allontanare dagli incarichi pubblici a vantaggio del personale transalpino, “si sarebbe proposto così un simbolo identitario in cui [...] potessero riconoscersi”¹⁸³, agevolandone, almeno nei piani di partenza, l’integrazione e la collaborazione con il nuovo sistema di potere.

L’enfasi sull’identità propria del regno italico presentata dall’*Epitome phillipsiana* trova infatti riscontri in altri provvedimenti di Carlo e in altre elaborazioni ideologiche rinvenibili nelle fonti coeve. A cominciare proprio dall’incoronazione del figlio di Carlo, Carlomanno, cui venne assegnato il nuovo nome di Pipino, a re d’Italia, nel 781¹⁸⁴: la reistituzione di un regno italico autonomo appare come un riconoscimento della forte tradizione e autocoscienza regie sviluppate in ambito longobardo. Alle *élites* locali si veicolava così un messaggio di continuità istituzionale¹⁸⁵, e si lasciava loro accessibile un canale per comunicare con un’autorità regia, cosa cui erano avvezze da lungo tempo; senza contare che la presenza *in loco* – benché la corte di Pipino, secondo la prassi comune dei sovrani carolingi, fosse itinerante – di un potere intermedio come quello regio favoriva i contatti tra centro del potere carolingio e periferia, ossia la diffusione di quegli stessi messaggi identitari sin qui visti dal centro alla periferia, e la trasmissione delle istanze della periferia al centro. Un canale di comunicazione era infatti necessario anche per monitorare il grado di ricezione dei messaggi inviati alle *élites* locali.

Strategie simili, volte a enfatizzare l’identità e l’individualità italica, ma anche a legittimare il passato longobardo, emergono anche dal modo in cui le fonti documentarie e letterarie caroline successive al 774 si riferiscono al regno e ai re italici, a cominciare da Pipino. In entrambe le categorie di testi sono attestate infatti, apparentemente senza che vi fosse stata cristallizzazione in formule ufficiali, espressioni come *rex Italiae* o *in Italia* e *rex Langobardorum*, *regnum Italiae* e *regnum Langobardorum*, oppure semplicemente *Langobardia* e *Italia*, termini con valenza però, oltretutto istituzionale, anche geografica. Anche per Pipino si usano in maniera indifferente le

con il ritratto degli ultimi anni di Teoderico: uno degli elementi abitualmente addotti a spiegazione della ingiusta condotta di un re è infatti, proprio come nella *Theodericiana*, la possessione diabolica.

¹⁸³ Tondini, *Un modello per il regno*, p. 313.

¹⁸⁴ Fonte precipua sull’evento sono gli *Annales regni Francorum*: “Et supradictum iter peragens [Carolus] celebravit pascha in Roma. Et ibi baptizatus est domnus Pippinus, filius supradicti domni Caroli magni regis, ad Adriano papa, qui et ipse eum de sacro fonte suscepit; et duo filii supradicti domni Caroli regis uncti sunt in regem a supradicto pontifice, hi sunt domnus Pippinus et domnus Hludowicus reges, domnus Pippinus rex in Italiam et domnus Hludowicus rex in Aquitaniam” (ARF, ed. Kurze, p. 56, *ad annum* 781). In quell’occasione Carlo Magno commissionò un evangelario, detto di Godescalco e attualmente conservato a Parigi, dedicato al figlio: v. Manacorda, *Ricerche sugli inizi*, p. 3-4.

¹⁸⁵ V. Gasparri, *Il passaggio*, p. 37. Tabacco, *L’avvento dei Carolingi*, vi scorre anche, insieme al messaggio di continuità, una valenza di “rigenerazione spirituale alla luce dell’alleanza politico-religiosa con il papato” (p. 456).

espressioni *rex Italiae* e *rex Langobardorum*. Il mantenimento di titolature che, ancora nella *Vita Karoli* o, molto più in là, in un diploma di Ludovico II dell'861¹⁸⁶, facevano riferimento alla *gens* che dominava il regno prima del 774 sembra mettere ulteriormente in luce lo sforzo di autopresentazione carolingia in continuità col passato longobardo. Vanno però di pari passo, e anzi paiono prendere pian piano piede nel corso della prima metà del IX secolo, delle espressioni che chiamavano in causa l'antico termine di *Italia*, sganciato da connotati etnici; ciò non comportava tuttavia alcuna rottura col passato, poiché sia Teoderico, sia i sovrani Longobardi (in particolare Agilulfo) già l'avevano impiegato in riferimento al proprio regno¹⁸⁷. L'asistematicità, tanto a livello sincronico che diacronico, dell'uso dei due tipi di espressioni ha fatto pensare che esse fossero legate a istanze e messaggi diversi, spendibili a seconda delle situazioni e dei contesti; il riferimento ai Longobardi sarebbe stato funzionale alla trasmissione di un'idea di continuità rispetto al passato più immediato, mentre la cosiddetta tradizione italica avrebbe insistito sull'inserimento del regno carolingio in una scia di sovranità legittime sulla penisola che risaliva ai Romani¹⁸⁸.

L'*Epitome phillipsiana* sembra dunque inserirsi nell'ambito di un più generale piano propagandistico carolingio per il regno italico, volto a legittimare il dominio franco su di esso recuperando il passato longobardo. Una strategia che, certo, poté essere coniugata in forme diverse nei diversi contesti – perlopiù cittadini – entro i quali essa fu messa in opera, e anche evolvere, assumendo connotati via via mutevoli, nel corso del tempo, col succedersi dei sovrani (sia nel regno italico, sia in quello franco, a quel punto divenuto impero) e con l'evoluzione di quegli stessi contesti cittadini. Particolarmente stridente con il quadro sin qui delineato appare il caso di Pavia, l'antica capitale longobarda, che, come affermato anche di recente da Piero Majocchi, avrebbe subito, in ragione della resistenza militare opposta ai Carolingi e della lealtà dimostrata verso Desiderio, una sorta di punizione: “nessun ente ecclesiastico pavese ottenne conferme regie nell'ultimo ventennio dell'VIII secolo, mentre sulla sede episcopale pavese fu posto l'abate di Reichenau, probabilmente per la tiepida fedeltà della chiesa locale”¹⁸⁹. Il momento di crisi vissuto dalla città nel periodo immediatamente successivo alla conquista franca sarebbe inoltre testimoniato dall'arresto di emissioni monetarie da parte della zecca locale, a fronte di una rilanciata attività della zecca milanese, nel contesto di un maggiore investimento anche culturale e memoriale, da parte dei

¹⁸⁶ V. Einhardi *Vita Karoli*, ed. Waitz – Holder-Egger, p. 58; nell'opera eginardiana, il titolo di *rex Langobardorum* si alterna per altro con quello di *rex Italiae*: v. *ibid.*, p. 24. Nel diploma di Ludovico II del 10 gennaio 861, invece, il termine *Langobardia* viene utilizzato come sinonimo di regno italico: v. *DD L II*, n. 32, p. 132-133 (861 gennaio 10).

¹⁸⁷ V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 166-167.

¹⁸⁸ V. *ibid.*, p. 167.

¹⁸⁹ Majocchi, *Pavia città regia*, p. 39. In realtà, sull'episcopato pavese di Waldo di Reichenau si discute, poiché le fonti offrono versioni contrastanti: v. Bullough, “Baiuli”. V. inoltre sotto, sez. 3, cap. 1.

conquistatori, su Milano¹⁹⁰. A ben guardare, tuttavia, molti di questi elementi, e anche altri aspetti del contesto pavese al passaggio tra Longobardi e Carolingi, sembrano trovare perfette corrispondenze nell'ambito veronese, cui l'*Epitome* viene generalmente attribuita: come si vedrà, anche qui manca documentazione sugli enti ecclesiastici locali per gli ultimi decenni dell'VIII secolo, e anche qui vennero inviati dei vescovi stranieri, collegati, per varie vie, a Reichenau; il rilancio del culto pavese del protovescovo Siro e del suo discepolo Ivenzio, dallo stesso Majocchi e poi da Giorgia Vocino collocato proprio in quegli anni¹⁹¹, trova inoltre un interessante riscontro nella composizione, anch'essa oggetto di approfondimento tra breve, di testi agiografici veronesi sul santo vescovo locale Zeno. Il confronto necessiterebbe certo di ulteriori indagini, che esulano dai miei scopi, ma già a questo superficiale livello appare capace di offrire spunti preziosi per una comprensione globale delle strategie propagandistiche e identitarie messe in pratica nelle città italiane tra la fine dell'VIII e gli inizi del IX secolo.

Torniamo però a Verona, poiché, come si diceva, gli studi a più riprese effettuati sui codici che componevano originariamente l'*Epitome* sono giunti a collocare la redazione in ambito veronese, e a datarla al primo decennio circa del IX secolo, seppur in via ancora ipotetica, sulla base perlopiù di raffronti paleografici e codicologici con altri prodotti dello *scriptorium* veronese dell'epoca¹⁹². La città dell'Adige sarebbe stata allora uno dei più attivi centri di elaborazione e diffusione di questi messaggi identitari, ormai inseriti in un orizzonte a tutti gli effetti imperiale, e l'*Epitome* rappresenterebbe non solo un'articolata messa a punto dell'ideologia carolingia nei confronti del regno italico, ma anche, ciò che qui interessa più da vicino, la forma assunta da tale ideologia nel contesto veronese, e dunque uno dei tramiti con cui le autorità caroline avrebbero cercato di mettersi in contatto con le aristocrazie locali, sebbene manchino dati certi sulle modalità concrete di trasmissione di questi messaggi e sulla tipologia di pubblico che poteva avervi accesso¹⁹³. Il ruolo di Verona è stato posto in relazione alla sua posizione geografica – che ne condizionò sempre la storia, come si accennava in precedenza – e sullo scacchiere politico, data la sua vicinanza alla regione veneta costiera, ossia all'estrema propaggine nordoccidentale del mondo bizantino. L'attenzione riservata a Costantino nell'*Epitome* sembrerebbe infatti rientrare in un altro livello, diverso da quelli visti sinora ma a essi intrecciato, della propaganda autolegittimante carolingia, tesa in questo caso a

¹⁹⁰ V. Majocchi, *Pavia città regia*, p. 42.

¹⁹¹ V. *ibid.*, 43-44, e, più diffusamente, Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 114-151, e ead., *Hagiography as an Instrument*, p. 181-182.

¹⁹² Un completo *excursus* sugli studi sull'*Epitome* viene presentato in Tondini, *Un modello per il regno*, p. 227-232.

¹⁹³ Non va tuttavia dimenticato che il codice sarebbe rimasto a Verona, secondo le ricostruzioni proposte dalla critica, almeno fino alla seconda metà del X secolo, quando, forse per opera di Raterio, sarebbe stato donato al vescovo di Metz Teodorico, sceso in Italia insieme a Ottone I: fino ad allora, esso sarebbe stato conservato nella Biblioteca Capitolare, a disposizione del clero cattedrale e di tutti i membri della locale scuola per la formazione del clero. V. Bischoff, *Italianische Handschriften*, p. 174, nota 8.

sostenere le istanze imperiali di Carlo, che del primo imperatore cristiano si presentava come erede tanto nella funzione imperiale, quanto in quella di protettore della chiesa, contro la riluttanza dei vertici bizantini a riconoscere legittimità alla formazione (o, come Carlo intendeva presentarla, alla rinascita) di una nuova compagine imperiale in Occidente.

È tuttavia interessante notare, a questo proposito, il fatto che, in un prodotto culturale veronese pensato per rivolgersi tanto a Pipino e Carlo, quanto alla società locale cittadina, e dunque a fungere da punto di incontro tra questi due poli, un posto di primo piano sia occupato da Teoderico, il cui rapporto con Verona viene particolarmente sottolineato, come si è visto, da alcuni dei testi contenuti nell'*Epitome*. Poiché questa rappresenta la prima attestazione sicura dell'esaltazione storiografica e letteraria di tale rapporto, si può anzi legittimamente ipotizzare che la fioritura di leggende e tradizioni veronesi legate a Teoderico abbia avuto il suo punto di partenza nell'operazione di recupero della sua figura attuata dai Carolingi. Anche per la ripresa di Teoderico passa infatti parte della strategia politica di autolegittimazione carolingia, tanto sul piano del regno italico, quanto su un orizzonte imperiale. L'interpretazione della sua figura fu d'altra parte sottoposta nel tempo, da parte degli intellettuali di corte, a un dibattito e a una serie di riletture, volte a esaltarne ora gli aspetti positivi, ora quelli negativi; a un ritratto già di per sé bivalente che di lui davano le fonti, tanto bizantine quanto occidentali, di VI-VIII secolo, si sommarono infatti le istanze politiche di volta in volta espresse e gli scopi che si intendevano raggiungere chiamando in causa Teoderico¹⁹⁴. Durante l'impero di Carlo Magno, proprio nel quadro degli sforzi di legittimazione della sua incoronazione imperiale, e per controbattere alle pretese universalistiche bizantine, Teoderico sarebbe stato presentato come colui che istituì un'alternativa di governo al dominio romano sull'Italia, inaugurando un'ininterrotta tradizione che, passando per i sovrani longobardi, veniva ora proseguita dallo stesso Carlo¹⁹⁵. A istituire un ponte ideale col re ostrogoto sarebbe stato, secondo Agnello Ravennate, lo stesso imperatore, che, di ritorno da Roma dove era stato incoronato, avrebbe ordinato la traslazione della statua equestre di Teoderico, allora collocata nel palazzo regio di Ravenna, nel suo palazzo di Aquisgrana¹⁹⁶. Di Teoderico sarebbero state inoltre particolarmente sottolineate le iniziative edilizie in favore, in particolare, delle città, secondo la qualifica di *amator fabricarum* che gli attribuisce l'Anonimo Valesiano; a questo aspetto della figura teodericiana, sul

¹⁹⁴ V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 304-308.

¹⁹⁵ La riflessione degli intellettuali di corte carolingi, tanto all'epoca di Carlo che in seguito, sulla figura di Teoderico sarebbe passata soprattutto attraverso la conoscenza dei *Getica* di Iordanes, anch'essi inseriti nell'*Epitome*. V. *ibid.*, p. 306, in cui si indicano gli esempi di Alcuino e Freculfo di Lisieux, che sicuramente conobbero l'opera di Iordanes.

¹⁹⁶ "Et nunc pene annis 38, cum Karolus rex Francorum omnia subiugasset regna et Romanorum percepisset a Leone III papa imperium, postquam ad corpus beati Petri sacramentum praebuit, revertens Franciam, Ravenna ingressus, videns pulcherrimam imaginem, quam numquam similem, ut ipse testatus est, vidit, Franciam deportare fecit atque in suo eam firmare palatio qui Aquisgranis vocatur": Agnelli *Liber pontificalis*, p. 338.

quale già le fonti ufficiali regie ostrogote (a cominciare da Cassiodoro) avevano insistito, si legava la volontà di sottolineare l'impegno carolingio nella cura delle città, un elemento che, sulla scia di un'antica tradizione, era considerato indispensabile per la caratterizzazione del buon sovrano. Con Ludovico il Pio, che in una presa di distanza rispetto a molti aspetti dell'operato del padre cercò legittimazione per se stesso¹⁹⁷, l'interpretazione che sembra prevalere di Teoderico assume toni negativi, con riferimento proprio al monumento recato ad Aquisgrana; nel *De imagine Tetrici* di Walafrido Strabone¹⁹⁸, la tetra (si noti il consapevole gioco di parole) mole del sovrano goto, del quale si mettono in evidenza gli aspetti ritenuti meno adatti alla figura ideale del buon re, viene contrapposta all'elogio di Ludovico, nel quale primeggiano in particolare le virtù cristiane¹⁹⁹.

L'ampio spazio riservato nell'*Epitome* a una figura come quella di Teoderico, centrale – sebbene controversa – nel dibattito tutto interno al mondo carolingio in merito ai modelli sui quali conformare la legittimità e la rappresentazione del potere regio/imperiale, sembra allora dimostrare, insieme al complesso impianto generale dell'opera, con quanta decisione e con quale dispiego di mezzi e di argomenti la macchina culturale carolingia abbia investito sull'elaborazione di messaggi volti all'integrazione del regno italico nel sistema di quello che, stando alle datazioni proposte per l'*Epitome*, era già un impero. Qualora si riuscisse a dimostrare anche, aldilà di ogni dubbio, l'origine veronese, già estremamente probabile, del codice²⁰⁰, ne uscirebbe ulteriormente rafforzata un'immagine di Verona come centro di primaria importanza nell'Italia carolingia.

La città, come detto, era rimasta, in continuità – anche qui – col passato longobardo, sede regia, e fu effettivamente residenza di re Pipino, anche se sulla durata e la periodicità di tali soggiorni non

¹⁹⁷ V. Collins, *Charlemagne and his critics*, e De Jong, *The Penitential State*.

¹⁹⁸ Il poemetto, datato all'829 e dunque all'anno in cui Walafrido Strabone, già monaco di Reichenau e di Fulda, sarebbe giunto alla corte di Ludovico il Pio per divenirne uno degli intellettuali di spicco, è composto nella forma di un dialogo tra il poeta e la musa Scintilla, personificazione della verità e della saggezza, che risponde alle domande di Strabus sul monumento e ciò che rappresenta. Il testo, già edito nei Walafridi Strabi *Carmina*, p. 370-378, è stato ripubblicato da Herren, *The De imagine Tetrici*; per la proposta di datazione e l'interpretazione del poema v. *ibid.* e *id.*, *Walahfrid Strabo's De imagine Tetrici*. Sulla vicenda personale di Walafrido e il suo ruolo alla corte imperiale v. sotto, sez. 3, cap. 1.

¹⁹⁹ Su questi temi si tornerà più avanti, a proposito della produzione letteraria di Reichenau nella prima metà del IX secolo, poiché il monastero alamanno giocò un ruolo rilevante nella produzione e diffusione di testi, appartenenti soprattutto al genere delle visioni dell'aldilà, volti a sostenere prima, ma a criticare poi, la strategia ludoviciana di riforma dei costumi della corte del padre Carlo, da lui ritenuti scandalosi: v. sotto, sez. 3, cap. 1. Rimando solo, per il momento, a Dutton, *The Politics of Dreaming*, p. 50-80.

²⁰⁰ Le ipotesi di attribuzione dell'*Epitome* all'ambiente veronese si basano, come detto, sulle sue somiglianze codicologiche e paleografiche con altri manoscritti prodotti a Verona in epoca carolingia: v., da ultimo, Pani, *La trasmissione dell' "Historia Langobardorum"*, e ead., *Aspetti della tradizione manoscritta*. Giovanna Tondini ha inoltre raccolto nuove informazioni su codici di origine veronese che avrebbero compiuto lo stesso percorso ipotizzato per l'*Epitome*, valicando le Alpi insieme al vescovo di Metz Teoderico; in almeno un caso, quello dell'attuale ms Berlino, Staatsbibliothek, Phillpis 1831, contenente opere di Beda, vi sarebbero anche comunanze testuali con la stessa *Epitome*, un indizio che rende molto probabile l'appartenenza dei due codici a uno stesso ambito culturale e scrittorio. V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 230-231.

v'è accordo²⁰¹; i *Versus de Verona*, su cui si tornerà a breve ma che, va detto subito, proprio negli anni a cavallo tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo sarebbero stati composti, non a caso elogiano Verona anche per la presenza di Pipino, cui, sempre in ambiente culturale e scriptorio veronese, furono dedicati alcuni componimenti poetici, a celebrazione delle sue gesta. Il locale *scriptorium* e l'annessa biblioteca, collegati al vescovo e al capitolo della cattedrale e attivi con continuità fin dal VI secolo, mostrano di aver precocemente saputo coniugare il pregresso inserimento nei circuiti di comunicazione che univano i principali centri culturali del regno alla capacità di mettersi in contatto anche con i luoghi della cultura d'Oltralpe, soprattutto di area franca e alamanna²⁰². Con quest'ultima regione, in particolare, si avviò un intenso scambio di uomini, testi e codici, instaurato e sostenuto per opera delle personalità di origine alamanna che la corte di Aquisgrana inviò a Verona per esercitarvi i principali incarichi politici e politico-ecclesiastici²⁰³.

Vescovi e conti di Verona furono infatti con continuità, dagli ultimi anni dell'VIII a tutta la prima metà del IX secolo, personaggi provenienti dall'Alamannia e fedelissimi dei sovrani franchi, da questi scelti nel quadro di una più ampia politica, avviata già da Carlo Magno, di collaborazione e coinvolgimento delle *élites* alamanne nella gestione di un sempre più vasto dominio, con particolare riguardo per il teatro italico. Una collaborazione sostenuta dalla politica matrimoniale dei sovrani carolingi: tanto Carlo, quanto Ludovico il Pio, sposarono infatti donne provenienti dalle aristocrazie della regione, rispettivamente Ildegarda e Giuditta; lo stesso Ludovico, del resto, in quanto figlio di Ildegarda, aveva sangue alamanno.

Anche da un punto di vista geografico, l'Alamannia divenne infatti una sorta di cuscinetto tra il cuore del regno carolingio e le sue regioni sud-orientali, Italia e Baviera, di più recente conquista²⁰⁴; molti furono allora gli uomini delle aristocrazie locali alamanne cui furono assegnati di prestigiosi ruoli pubblici nelle città italiane, e che videro così aprirsi, in virtù del loro inserimento nei meccanismi sociopolitici carolingi, importanti prospettive di carriera²⁰⁵. Per quel che riguarda in particolar modo i vescovi, il personale inviato in Italia fu tratto perlopiù dal fiorente e potente ambiente monastico, soprattutto della regione di Costanza, dove sorgevano le abbazie regie di

²⁰¹ Il Mor, *Dalla caduta*, afferma che "il re dei Longobardi in tono minore poteva ben risiedere a lungo" a Verona (p. 67), presumendo che il palazzo regio di Pavia fosse invece a disposizione del padre Carlo, almeno negli anni dell'infanzia di Pipino. La Rocca, *Pacifico di Verona*, sostiene invece, sulla base di Settia, *Pavia carolingia*, che "Pipino non risiedette mai a lungo a Verona" (p. 175). Cervato, *Dal tardoantico*, afferma ancora che "nella nuova situazione Verona diveniva, negli anni anteriori all'800 e sicuramente nell'805-806, residenza di Pipino" (p. 63), senza tuttavia indicare le fonti da cui ricava tali dati.

²⁰² Sui circuiti di scambi di testi e codici che interessavano in epoca carolingia i due lati delle Alpi v. Chiesa, *Le vie della cultura*; si occupa più dettagliatamente del contesto veronese Santoni, *Scrivere documenti*.

²⁰³ Per uno sguardo generale sul fenomeno e i suoi principali protagonisti, v. Hlawitschka, *Franken*, e Castagnetti, *Minoranze etniche dominanti*. Ulteriori approfondimenti saranno forniti nelle prossime pagine.

²⁰⁴ Sulle vicende sociopolitiche alamanne e l'inserimento delle sue *élites* aristocratiche nei sistemi di potere carolingi, v. Innes, *State and Society*; Zettler, *Geschichte des Herzogtums Schwaben*; Goldberg, *Struggle for Empire*.

²⁰⁵ V. Hammer, *From "ducatus" to "regnum"*.

Reichenau e San Gallo; e proprio con questi centri culturali, oltreché religiosi, lo *scriptorium* veronese, diretto da vescovi alamanni, instaurò i più intensi contatti. L'influenza alamanna su Verona e il suo *scriptorium* si esprime in almeno due forme: da un lato, tramite l'arrivo di codici e testi in città, molto probabilmente al seguito di coloro che, formati nelle scuole dei monasteri alamanni, sarebbero ascisi alla cattedra veronese; dall'altro, tramite il noto fenomeno della diffusione, nella Verona della prima metà del IX secolo, della scrittura minuscola alamanna o retica, impiegata nella stesura tanto di manoscritti, quanto di documenti privati²⁰⁶. Il percorso contrario, da Verona all'Alamannia, vide anch'esso transitare dei codici, in questo caso veronesi, diretti oltralpe; ma i trasferimenti in questa direzione furono anche di altra natura, più latamente culturale, e legata alla rappresentazione che gli amministratori alamanni di Verona, e soprattutto i compatrioti che essi raggiunsero al termine delle loro esperienze italiane, si fecero della città e dell'area venetica. I testi di Reichenau di IX-X secolo che saranno esaminati nei prossimi capitoli mostrano infatti come, nel monastero insulare, siano stati elaborati culti, testi agiografici e tradizioni su reliquie di santi che, provenienti dall'area veneta o per essa transitate, sarebbero state accolte vuoi nello stesso monastero del Lago di Costanza, vuoi in altri enti monastici limitrofi²⁰⁷; e proprio a partire dalla presenza di uomini alamanni nel Nord Est della penisola italiana, e dunque sui contatti tra quest'area e Reichenau, gli estensori dei testi costruiranno le loro elaborazioni agiografiche, trasmettendo a più riprese un'immagine della regione come luogo di frequente passaggio, e di possibile approvvigionamento, di reliquie di santi. Sono tutti aspetti che verranno approfonditi più avanti; ciò che qui conta sottolineare è lo stesso instaurarsi di quei rapporti culturali, fatti di scambi di persone e prodotti scritti, tra area venetica e area alamanna, che fornirono più tardi ai monaci di Reichenau il quadro storico-narrativo entro cui ambientare i loro racconti, ma che affermano soprattutto la vivacità dell'ambiente culturale veronese nella prima epoca carolingia e il suo inserimento nelle principali reti di relazioni tra gli *scriptoria* dell'impero. Non a caso, del resto, dalla riforma del sistema educativo e scolastico italico promossa da Lotario I nell'825 tramite il capitolare di Corte Olona, la scuola della cattedrale di Verona emergerà, in virtù del suo prestigio, come uno dei centri, nove in tutto, cui veniva demandata la formazione dei giovani sul territorio del regno²⁰⁸.

²⁰⁶ V. Santoni, *Scrivere documenti*.

²⁰⁷ La *Commemoratio* della traslazione di Genesio, oggetto di analisi nel cap. 3, fu infatti composta a Reichenau, ma celebra una reliquia giunta nel vicino santuario di Schienen, sito sulle alture (Schienenberg) immediatamente a occidente del lago di Costanza.

²⁰⁸ Alla *schola* di Verona dovevano fare riferimento gli studenti di Trento e Mantova. V. *Capit.*, 1, n. 163, p. 326-327 (825 maggio), in partic. p. 327. Il doc. è stato recentemente ripubblicato (con traduzione italiana) in Azzara – Moro (a cura di), *I capitolari*, n. 26, p. 124-128; il passo su Verona è a p. 126.

5.3. La produzione culturale veronese al servizio dell'ideologia carolingia: il *Versus de Verona*.

L'*Epitome phillipsiana* costituisce dunque un prodotto importante di questa vivacità, ma anche, si diceva, dello sforzo, da parte dei funzionari transalpini, di stabilire un contatto con le locali aristocrazie longobarde, trasmettendo loro messaggi identitari basati soprattutto su un'idea di continuità tra passato e presente. Se, però, l'*Epitome* fu uno strumento certo centrale per promuovere nel contesto veronese queste strategie, esso non fu l'unico. Nella prima metà del IX secolo, lo *scriptorium* episcopale di Verona fu fucina di produzione di una serie di testi, di varia natura, che riprendono e sviluppano, su un piano più propriamente locale, quelle stesse istanze identitarie che si trovano espresse, con un respiro maggiore, nella raccolta phillipsiana. La ricerca storica ha in particolare riconosciuto ai vescovi di Verona, in misura forse ancora maggiore rispetto agli altri rappresentanti del potere regio in città come il conte e altri funzionari pubblici di rango inferiore, un ruolo decisivo nell'elaborazione delle strategie e degli strumenti concreti con cui raggiungere, nel contesto per l'appunto veronese, gli obiettivi della legittimazione del dominio franco sul regno italico agli occhi delle *élites* locali longobarde e dell'instaurazione di un rapporto collaborativo tra queste stesse *élites* e i vertici carolingi²⁰⁹. Le singole figure episcopali veronesi della prima metà del IX secolo e il loro operato verranno esaminate nei prossimi paragrafi; per ora preme analizzare in quali direzioni essi si mossero per rispondere alle aspettative di chi aveva assegnato loro l'incarico episcopale. Almeno due sembrano essere state queste direzioni, rappresentate da prodotti testuali diversi ma strettamente legati. Da un lato, si procedette all'esaltazione della città, dei suoi monumenti, della sua storia (sia religiosa, sia profana), che per l'occasione venne riletta e riproposta in un quadro complessivo di elogio di tutti gli elementi che facevano grande la Verona dell'inizio del IX secolo: il risultato di quest'operazione fu il *Versus de Verona*. Dall'altro lato, ma sempre all'interno di un discorso coerente di esaltazione del passato cittadino, si investì nel rilancio del culto dei santi veronesi, e in particolare del santo veronese per eccellenza, Zeno, del quale fu composta la più antica *Vita* agiografica a noi nota, e al quale fu dedicato un *Rythmus* metrico. Procediamo con ordine.

Il *Versus de Verona*, uno dei più antichi esempi di *laus civitatis* a oggi noto²¹⁰, è un componimento in versi ritmici, in tutto 100, disposti in terzine e non rimati²¹¹; l'ultimo verso,

²⁰⁹ V., da ultimo, Vocino, *Santi e luoghi santi*, e Tondini, *Un modello per il regno*.

²¹⁰ L'opinione comune vuole che si tratti, per la precisione, della seconda più antica *laus civitatis* a oggi nota, dopo il suo modello, il longobardo *Versum de Mediolano*: v., a titolo esemplificativo, Fasoli, *La coscienza civica*, p. 294 e Occhipinti, *Immagini di città*, p. 26-27. Picard, *Conscience urbaine*, p. 353, ha tuttavia segnalato che già nella *Vita Amatoris* di Stefano Africano, della fine del VI secolo, si trova una lode letteraria della città di Auxerre. Sulle *laudes civitatum*, o *descriptiones urbium*, genere letterario la cui fortuna si protrasse lungo tutto il medioevo, v., oltre ai contributi di Fasoli, Occhipinti e Picard, Frugoni, *Una lontana città*; Simoni, *Ritmi cittadini*; Zanna, "Descriptiones urbium"; Hyde, *Medieval descriptions*.

isolato, contiene una preghiera che l'anonimo poeta rivolge a san Zeno, e permette al testo di raggiungere appunto la cifra, biblicamente perfetta, di 100 versi²¹². La sua complessa e per certi versi contorta tradizione manoscritta²¹³ ha tuttavia causato la probabile perdita di due versi, gli attuali 74-75, ricostruiti dall'ultimo editore del *Versus*, Giovanni Battista Pighi, sulla base di proposte interpretative più antiche e dell'argomento dei versi che li precedono e li seguono (il culto veronese dei santi Fermo e Rustico)²¹⁴. La lingua del poemetto, un latino a prima vista sgrammaticato e volgareggiante, è stata riletta da Ropa, e sulla sua scorta da Avesani, come una scelta consapevole del suo autore, forse intesa a raggiungere, tramite espressioni più vicine al parlato, un pubblico il più vasto possibile, da identificare con ogni probabilità nella stessa popolazione veronese o, perlomeno, nelle sue *élites*²¹⁵; sempre a queste esigenze avrebbe risposto, secondo Avesani, la scelta del verso ritmico, più duttile di quello metrico²¹⁶. Nonostante l'anonimato del poeta, e benché le ipotesi di attribuzione a Pacifico, arcidiacono della cattedrale veronese attivo nella prima metà del IX secolo, non possano fondarsi su dati certi²¹⁷, la cultura biblica ed ecclesiastica che traspare dal componimento, l'attenzione per la storia religiosa di Verona e la stessa invocazione di Zeno, patrono della *domus sancti Zenonis* – ossia dell'episcopato –, hanno indotto a vedervi all'opera un chierico della cattedrale, forse membro o allievo della locale *schola* per la formazione del clero²¹⁸.

La datazione del *Versus* necessita di alcune osservazioni. Poiché il poema afferma che “*magnus habitat in te [scil. Verona] / Pipinus piissimus*” (v. 94)²¹⁹, la sua composizione va senz'altro

²¹¹ L'edizione più recente, e criticamente aggiornata, del *Versus* è quella approntata da Pighi, *Versus de Verona*, p. 152-154; alle p. 155-161, l'autore fornisce anche una (libera) traduzione italiana.

²¹² “Sancte Zeno, ora pro me | et cunctis mortalibus”: *Versus de Verona*, ed Pighi, p. 154.

²¹³ La complessa questione della tradizione manoscritta del *Versus* viene ricostruita dallo stesso Pighi, *ibid.*, p. 15-32. Qui è sufficiente ricordare come tutti i presunti capostipiti delle tre famiglie di codici che, secondo lo studioso, avrebbero tramandato il testo e i suoi rifacimenti nel corso del tempo siano andati perduti; se ne conservano solo alcune copie, tutte piuttosto tarde (si parte con quella di Pellegrino Pellegrini, di inizio XVI secolo), e un ristretto numero di testimoni derivati, che però in molti casi non riportano che una parte del *Versus*. Il più antico testimone a oggi noto, anch'esso perduto, era rappresentato da un codice che il vescovo di Verona Raterio, di X secolo, aveva fatto produrre nello *scriptorium* veronese, recandolo poi con sé nel monastero di Lobbes quando, nel 968, fu definitivamente costretto ad abbandonare la diocesi per dissidi col clero locale. Il manoscritto, una raccolta agiografica con ogni probabilità pensata per l'uso liturgico nelle chiese veronesi, sarebbe andato distrutto nel 1793, durante l'invasione napoleonica del Belgio; nel XVIII secolo, tuttavia, l'erudito veronese Scipione Maffei ne aveva richiesto una copia, tuttora conservata nella Biblioteca Capitolare di Verona con la segnatura CXIV (106). V., in proposito, anche le osservazioni di Simeoni, *Veronae Rhythmica Descriptio*. Sul ms CXIV si tornerà più avanti, poiché nella sua raccolta agiografica fu inserita anche la *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici*.

²¹⁴ Pighi propone “*quos egregius redemit | cum sociis episcopus / Primo et Apollenare | et Marco et Lazaro*”: *ibid.*

²¹⁵ V. Ropa, *Pighi editore*, p. 187; Avesani, *Il re Pipino*, p. 57.

²¹⁶ V. *ibid.* e Simoni, *Ritmi cittadini*, p. 181-182.

²¹⁷ Già Simeoni, *Veronae Rhythmica Descriptio*, p. XXVI-XXVII, la cui ipotesi sulla paternità pacifichiana sul *Versus* si basa sulla fama di grande intellettuale, produttore di testi e codici, che tradizionalmente circonda (circondava) l'arcidiacono, non nascondeva, a riguardo, la mancanza di prove certe; Pighi, *Versus de Verona*, p. 5-6, rimarcò tale difficoltà e, come in seguito Avesani, *Il re Pipino*, preferì dichiarare l'anonimato del suo autore.

²¹⁸ Su questo la critica è concorde; v., da ultimo, Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 214-215.

²¹⁹ *Versus de Verona*, ed. Pighi, p. 154.

ricondata agli anni di regno in Italia di Pipino, dunque tra 781 e 810. La critica ha tuttavia cercato di proporre datazioni ancora più precise. Luigi Simeoni, in particolare, restrinse la forcella cronologica agli anni 796-806, sulla base di due argomentazioni contenutistiche. Da un lato, infatti, re Pipino, come si è visto, viene definito *magnus*, qualifica elogiativa la cui attribuzione avrebbe però richiesto, secondo lo studioso, il compimento da parte del sovrano di una qualche impresa, soprattutto militare, degna di nota; tale impresa egli individuò nella vittoria ottenuta da Pipino sugli Avari nel 796, e celebrata, forse proprio in ambito veronese, nel poemetto *De Pippini regis victoria avarica*²²⁰. *Ex silentio* è invece l'argomento che porta Simeoni a collocare la composizione del *Versus* entro l'806: poiché, infatti, nel poema, che pure dedica ampio spazio a san Zeno, non si accenna alla traslazione del suo corpo, che tradizioni posteriori sostengono avvenuta nell'806/7 in occasione della riedificazione della sua basilica dopo un incendio, ciò comporterebbe che esso sia stato composto prima di tale evento²²¹. Soprattutto su quest'ultimo dato, tuttavia, occorre esercitare prudenza.

La questione della ricostruzione della basilica di San Zeno su iniziativa congiunta, sempre secondo la tradizione, di Pipino e del vescovo di Verona Ratoldo, che avrebbero inoltre fondato, in quell'occasione, il cenobio annesso alla chiesa, è molto complessa; essa si poggia su fonti scritte, soprattutto documentarie e agiografiche, di dubbia attendibilità e in molti casi non di poco successive ai fatti. Della traslazione del corpo di Zeno possediamo infatti un racconto agiografico, una *elevatio* (BHL 9011), in cui si ricorda appunto l'intervento di Pipino e Ratoldo in favore della chiesa, danneggiata da un incendio, ma anche quello dei santi eremiti gardensi Benigno e Caro, che avrebbero fisicamente reintrodotta il corpo santo nel restaurato edificio di culto; al termine dell'operazione, Pipino avrebbe provveduto a dotare cospicuamente il neofondato monastero con beni terrieri provenienti dal fisco regio²²². Il testo, dai chiari intenti celebrativi in favore del monastero e di legittimazione delle sue ricchezze fondiari, è stato recentemente datato all'incirca alla seconda metà del XII secolo, quando il vescovo di Verona Gerardo avviò un piano di ristrutturazione e rilancio del complesso monastico, esaltando la propria operazione con un ideale richiamo a una fase edilizia precedente, di epoca carolingia²²³. A una datazione comunque tarda

²²⁰ Il testo è edito da ultimo, con traduzione, in Berto (a cura di), *Testi storici e poetici*, p. 67-71. Il carme, anonimo ma con ogni probabilità commissionato dallo stesso Pipino (v. l'introduzione di Luigi Andrea Berto, *ibid.*, p. XXXIII-XXXIV), è composto di 46 versi ritmici e non rimati; curiosamente, come nel *Versus*, l'ultimo verso è isolato e contiene un'invocazione religiosa, in questo caso alle prime due persone della Trinità.

²²¹ V. Simeoni, *Veronae Rhythmica Descriptio*, p. XXIII.

²²² La *Legenda translationis sancti Zenonis* è edita da ultimo in Sala, *Il culto di S. Zeno dal X al XII secolo*, p. 25-30.

²²³ V. Anti, *Verona e il culto di san Zeno*, p. 116. Una posizione simile era già stata espressa da Sala, *Il culto di S. Zeno dal X al XII secolo*, p. 15-16.

sembra rinviare anche la sua – esigua e appunto tarda – tradizione manoscritta²²⁴. Controversi, conservati in copie successive e forse interpolate, e comunque molto dubbi sono anche i diplomi di IX secolo che chiamano in causa il monastero di San Zeno. Quello, in particolare, di Ludovico II, datato all'853 ma pervenutoci in copia di X secolo ora all'Archivio di Stato di Verona, oltre a confermare *tuitio* regia e immunità (già elargite, stando al testo, da Carlo Magno) al monastero, ricorda come Pipino e Ratoldo abbiano “rinnovato” la chiesa di San Zeno, ridotta a una povertà tale da rischiare l'estinzione²²⁵. Se, da un lato, la genericità dell'espressione del diploma non consente di definire con precisione le modalità dell'intervento del sovrano e del vescovo – ammesso che intervento vi sia stato –, l'attendibilità del documento è stata posta in discussione²²⁶, soprattutto perché vi si nomina per altro un altrimenti ignoto vescovo di Verona di nome Lodorico o Landeric²²⁷. In un altro *praeceptum*, questa volta di Ludovico il Pio, da Fainelli ipoteticamente datato all'815²²⁸ ma pervenutoci solo nella trascrizione di Ughelli²²⁹ (e in una copia ancora più tarda, ma sempre di XVII sec., del Lazzaroni²³⁰), si fa riferimento all'incendio di cui la basilica zenoniana sarebbe stata vittima per opera di *infideles homines*, e alla successiva ricostruzione pipino-ratoldiana; è tuttavia probabile, come ha suggerito Giorgia Vocino, che la notizia risulti dalla confusione tra l'*ecclesia sancti Zenonis* (la basilica) e la *domus sancti Zenonis* (l'episcopio)²³¹, questa, sì, danneggiata da un incendio all'inizio del IX secolo, come ricorda un placito dell'806 cui intervenne lo stesso vescovo Ratoldo²³²; questo diploma presenta inoltre evidenti segni di interpolazione, sulla base di un documento di Berengario I, del 901²³³. Se, dunque, l'evento stesso della ricostruzione della basilica di San Zeno per opera di Pipino e Ratoldo appare difficile da comprovare, almeno nei suoi reali contorni²³⁴, bisogna comunque sottolineare come la sua

²²⁴ Il più antico testimone al momento noto della *Legenda translationis* è il ms Verona, Capit., L (48), di XIV sec., per il quale v. Marchi (a cura di), *I manoscritti*, p. 99. Il testo sembra aver avuto una certa diffusione solo a partire dal XV sec., cui risalgono i mss Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1233 e 1234, e Verona, Capit., CXII (105) e CCCXXVII.

²²⁵ V. *DDL II*, n. 13, p. 88-91 (853 agosto 24).

²²⁶ V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 361. L'editore, K. Wanner, non sembra dubitare della sua autenticità: v. *DDL II*, p. 88.

²²⁷ Il diploma si rifa inoltre a un altro documento, rilasciato da Ludovico il Pio nell'820 in favore di Ratoldo (v. *CDV*, 1, n. 122, p. 161-165 – 820 giugno 13), nel quale, nonostante l'autenticità di fondo, sono state riconosciute delle interpolazioni forse di XIII secolo, o comunque posteriori alla metà del XII: v. La Rocca, *Pacifico di Verona*, p. 76, nota 181.

²²⁸ V. *CDV*, 1, n. 117, p. 152-156 (815? novembre 19).

²²⁹ V. Ughelli, *Italia sacra*, 5, col. 705-706.

²³⁰ La trascrizione del Lazzaroni si trova nella sua opera *Verona sacra*, conservata manoscritta presso la Biblioteca Civica di Verona, ms 954, p. 512. V. l'introduzione di Fainelli al diploma, *CDV*, 1, n. 117, p. 152.

²³¹ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 212.

²³² V. *ChLA*, 60, n. 17, p. 78-81 (806 aprile 1-14).

²³³ L'interpolazione è segnalata già da Fainelli: v. *CDV*, 1, p. 153. Per il testo del diploma berengariano v. *CDV*, 2, n. 56, p. 61-65.

²³⁴ La Vocino, sulla base del diploma di Ludovico II, ritiene “assolutamente verosimile che Pipino e Ratoldo beneficiarono il monastero di San Zeno” (*Santi e luoghi santi*, p. 213); la studiosa non sembra però tener conto dei

collocazione nell'807 si basi esclusivamente su fonti tarde, a cominciare dalla stessa *elevatio* di XII secolo. Non sembra allora possibile, come osservato di nuovo da Giorgia Vocino, utilizzare la traslazione del corpo di Zeno, e dunque la data dell'807, come punto di riferimento *ante quem* per la datazione del *Versus de Verona*²³⁵.

Queste precisazioni sulla datazione del *Versus*, che dunque va ricondotto agli anni 796-810, erano a mio avviso utili per un migliore inquadramento di quello che è stato definito un “testo chiave per la datazione dell’agiografia veronese”²³⁶ di fine VIII-inizio IX secolo – quindi anche della *Passio et translatio* di Fermo e Rustico, che qui interessa; esse mettono inoltre in luce una delle tante incarnazioni di un fenomeno che, nella storia di Verona medievale e nella sua ricostruzione da parte degli studiosi, ha avuto un ruolo fondamentale. A cominciare dal X secolo, e poi con nuovo slancio soprattutto nel XII, a Verona il passato carolingio è stato recuperato e riletto sulla base di necessità legate al presente storico in cui tale operazione veniva effettuata. Il IX secolo veronese divenne insomma un momento non solo di particolare splendore per la città, in virtù del suo ruolo politico, della presenza del sovrano, della vitalità della sua attività culturale; ma anche di fondazione per tutta una serie di situazioni, rapporti di forza, diritti impostisi in realtà solo successivamente. Non si intende approfondire qui una questione estremamente sfaccettata, sulla quale la critica ci cimenta e si confronta da ormai quasi una ventina d’anni, a partire dagli studi di Cristina La Rocca sull’arcidiacono Pacifico²³⁷; tali fenomeni, del resto, ci dicono di più sull’uso e l’interpretazione del passato carolingio in momenti posteriori, che non su quello stesso passato. Prodotto invece prettamente carolingio, come dimostra comunque la proposta di datazione (pur emendata del dubbio riferimento all’807), è il *Versus*, a sua volta testimonianza di una rilettura della storia di Verona con

sospetti che gravano sull’autenticità del documento ludoviciano. Recenti studi sull’abside di San Zeno hanno tuttavia portato alla luce dei graffiti devozionali e funerari e un ciclo di affreschi che, tramite raffronti con altri casi analoghi, sono stati ricondotti, sebbene per via ipotetica, ai motivi figurativi carolingi di inizio IX secolo (v. Franco, *Un’addenda carolingia*); ciò potrebbe far pensare che tale impianto decorativo, già configurabile, in linea teorica, come un vero e proprio intervento edilizio, si sia accompagnato a una qualche forma di ristrutturazione o rifacimento dell’edificio, attribuibile a quel punto a Ratoldo e Pipino. Va segnalato inoltre come la festa della traslazione di san Zeno (21 maggio), in seguito entrata stabilmente nel *proprium* della Chiesa veronese, compaia già nei manoscritti liturgici veronesi di IX secolo: la si trova nel ms Vr, Capit., CVI (99), il cosiddetto *Orazionale di Pacifico*, nel martirologio, come aggiunta successiva ma sempre della prima mano; nel ms Pd, Capit., D47, l’unico esemplare noto di una forma particolare di sacramentario gregoriano; e nel calendario preposto alla raccolta di opere patristiche e computistiche del ms Berlino, Staatsbibliothek, Phillips 1831, del primo decennio del secolo. V. risp. Meersseman – Adda – Deshusses, *L’Orazionale*, p. 18, e Segala, *Il culto di san Zeno*, p. 35. La traslazione di Zeno è inoltre già nota a Rabano Mauro, che ne fa menzione nel suo martirologio, pur sbagliando data e posticipandola di un mese esatto, come probabile confusione tra il *XII kal iun* (21 maggio) e il *XII kal iul* (20 giugno); nell’818, egli aveva inoltre consacrato un altare dell’abbaziale di Fulda con reliquie, tra le altre, di san Zeno. V. Rabani Mauri *Martyrologium*, ed. McCulloh, p. 60.

²³⁵ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 213.

²³⁶ *Ibid.*, p. 210.

²³⁷ V. La Rocca, *Pacifico di Verona*. La studiosa è poi tornata sull’argomento in ead., *A Man for all Seasons*, e ead., *Pacifico di Verona, arcidiacono*. V. inoltre la recente sintesi tracciata su questo fenomeno da ead., *Verona*. Anche la proposta di datazione della *Legenda translationis* di Zeno avanzata da Anti, *Il culto di san Zeno*, si pone sulla medesima lunghezza d’onda.

le lenti del presente, e quindi anch'esso bisognoso di un'adeguata analisi critica. Volgiamo allora lo sguardo, brevemente, ai suoi contenuti.

Una prima parte del componimento (vv. 4-24) è dedicata, dopo i primi tre versi di introduzione e di generica lode di Verona, alla grandezza della città antica, rappresentata dai monumenti romani e tarodantichi: le mura, impreziosite da 48 torri, “ex quibus octo sunt excelse”²³⁸; il *laberintum*, in genere identificato nell'anfiteatro; il foro e le altre piazze; i templi costruiti in onore delle divinità pagane; il *castrum*; i ponti di pietra sull'Adige. Ai tempi del poeta, la città si sarebbe presentata “circumsepta luminis”, e ricoperta di bronzo dorato: questa la gloriosa eredità lasciata da pur “malis hominibus”, dai pagani, ignari della legge di Dio e veneratori di simulacri di legno e pietra. Seguono cinque terzine (vv. 25-39) in cui si narra, in parte seguendo il *Credo*, la vicenda terrena di Gesù Cristo e la nascita della *fides catholica*, cresciuta nel tempo grazie alla testimonianza di ogni genere di santi. Le due terzine successive (vv. 40-45) ricostruiscono la serie dei primi otto vescovi di Verona, da Euprepio a Zeno; seguono altre tre terzine (vv. 46-54) interamente dedicate a san Zeno, già introdotto al v. 45. Al santo vescovo si attribuisce la definitiva conversione al cattolicesimo della popolazione veronese, oltre a una serie di miracoli, in buona parte ripresi anche dalla coeva produzione agiografica su Zeno, e un'origine siriana²³⁹. Comincia poi un lungo viaggio (vv. 55-90) attraverso le chiese e i santi, rappresentati dalle loro reliquie, che proteggevano la città formando una sorta di circuito difensivo, quasi delle mura spirituali che andavano a sovrapporsi alle mura architettoniche già ricordate dal poeta. L'elenco, che presenta somiglianze con gli *itinera* romani, ossia guide che segnalavano ai pellegrini le collocazioni dei sepolcri dei martiri²⁴⁰, segue un ordine geografico, da oriente a occidente, passando “in partibus meridiane” e lasciando da parte il settore settentrionale. Verso est si distinguono santi universali (Stefano, Pietro e Paolo, Giovanni il Battista, Giacomo), di probabile origine orientale (Andronico e Probo, Mamma, i quaranta martiri di Sebaste), e un nutrito gruppo di santi venerati in Italia settentrionale, soprattutto a Milano (Ambrogio, Nazaro e Celso, Vittore, Gervaso e Protasio), Bologna (Vitale e Agricola, nel cui ritrovamento e valorizzazione ebbe però un ruolo centrale il milanese Ambrogio), Brescia (Faustino e Giovita). Il passaggio al settore meridionale permette all'autore di concentrarsi sui santi Fermo e Rustico, i cui corpi erano stati non da molto trasferiti a Verona da parte dell'*inclitus* vescovo Annone, “temporibus principum regum / Desiderii et Adelchis” (759-774)²⁴¹. La traslazione viene

²³⁸ *Versus de Verona*, ed. Pigghi, p. 152.

²³⁹ I vv. 52-54, in cui si riporta questo particolare, sembrano ricalcare il *topos* agiografico per cui l'autore afferma di non volersi dilungare eccessivamente nel resoconto delle gesta del santo; lo stesso motivo ricorre anche nel *Sermo de vita beati Zenonis*, grosso modo contemporaneo al *Versus*, di cui parlerò più oltre.

²⁴⁰ V. Picard, *Conscience urbaine*, p. 355. L'autore sottolinea come, al pari degli *itinera*, il *Versus* non nomina le chiese in cui erano sepolti i santi o in cui se ne custodivano le reliquie, bensì i santi e le reliquie stessi.

²⁴¹ *Versus de Verona*, ed. Pigghi, p. 154.

narrata con dovizia di particolari, e in maniera molto simile a quanto fa la *passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici*, oggetto centrale di analisi di questo capitolo. Alla zona occidentale sono dedicati solo tre versi; fra i santi ricordati spiccano Apollinare, il santo vescovo di Ravenna, il diacono romano Lorenzo e san Martino di Tours. Nell'ultima terzina di questo prestigioso *excursus*, l'autore ha modo di esprimere il suo orgoglio e di complimentarsi con la città, "sola in Italia" a potersi fregiare della protezione di tanti "sanctorum corpora". Il piano si sposta infatti sui rapporti con le principali città italiane, ritratte nell'atto di rendere omaggio a Verona: vi compaiono Aquileia, metropoli ecclesiastica della Chiesa veronese; le vicine Mantova e Brescia, luoghi di concentrazione della memoria regia sia longobarda che carolingia²⁴²; Pavia, capitale del regno; naturalmente Roma, capitale della cristianità; infine Ravenna, antica capitale (teodericiana). Si giunge così all'elogio di re Pipino (vv. 94-96), che risiede in città. Nella sua menzione, molti studiosi hanno visto l'espressione delle istanze, latamente civiche, di settori della popolazione che avrebbero confidato nella presenza del sovrano per riportare Verona ai fasti dei tempi passati, oppure per restituire al regno l'indipendenza che esso aveva in epoca longobarda²⁴³; tuttavia, come ha osservato Avesani, non sembrano essere questi gli scopi del poeta, che su tali argomenti non insiste in alcun modo²⁴⁴. L'opera si conclude con una terzina (vv. 97-99) di lode a Dio, che di tanti mistici fiori ha adornato Verona²⁴⁵, e con la preghiera finale a Zeno, già ricordata.

L'autore, secondo l'unanime parere degli studiosi, sarebbe un chierico veronese, forse un membro della locale *schola sacerdotum* annessa alla cattedrale. La forte attenzione per l'elemento religioso, che si declina nella ricostruzione – o, meglio, in una articolata proposta di ricostruzione – della storia cristiana di Verona dalla comparsa del cristianesimo alla definitiva conversione della popolazione cittadina per opera di Zeno e nell'elenco delle glorie (le reliquie, con particolare enfasi su quelle di Fermo e Rustico) che fanno grande la città e la difendono, si coniuga infatti con una complessa cultura biblica, fatta di vere e proprie citazioni ma anche di richiami a elementi o numeri simbolici²⁴⁶. Le origini veronesi dell'autore, o quantomeno la sua attività all'interno del contesto

²⁴² A Mantova vi era una *curtis regia*, mentre a Brescia sorgeva il monastero di S. Salvatore/S.ta Giulia, fondato da Desiderio, ultimo sovrano longobardo, e sua moglie Ansa, ma divenuto luogo identitario anche per la dinastia carolingia, tramite la regolare monacazione nella locale comunità femminile di donne di stirpe carolingia. V. La Rocca, *Monachesimo femminile*.

²⁴³ V. Fasoli, *La coscienza civica*, p. 303; Cracco Ruggini – Cracco, *Changing Fortunes*; Picard, *Conscience urbaine*, p. 360.

²⁴⁴ V. Avesani, *Il re Pipino*, p. 63.

²⁴⁵ "Gloria canemus Domno | regi inuisibili, / qui talibus te [scil. Verona] adornauit | floribus mysticis, / in quantis nites et resplendes | sicut sol irradians": *Versus de Verona*, ed. Pighi, p. 154.

²⁴⁶ Oltre allo stesso numero dei versi, 100, "un numero che già nella Bibbia [...] simboleggia una quantità grandissima, in certo senso indefinita, e quindi anche la quantità massima a cui si può pensare" (Avesani, *Il re Pipino*, p. 57), i richiami biblici si fanno particolarmente diretti ai vv. 25-33, in cui le origini del cristianesimo, e la stessa esperienza terrena del Cristo, vengono descritte con le parole delle lettere paoline (Galati e Filippesi) e del *Credo*. Anche raccontando della traslazione di Fermo e Rustico, e in particolare di una coperta d'altare che Annone avrebbe steso

veronese, sono dimostrati dalla, e sono a loro volta fondamento della, coscienza urbana che egli esprime nel suo poema: Verona, oltre a essere l'oggetto della sua celebrazione, è anche, in molti casi, l'ideale interlocutrice cui egli si rivolge, discostandosi in questo da altri esempi di *laudes civitatum*²⁴⁷. Come osservato da Pighi, mentre, in queste ultime, i poeti parlano della città, l'autore del *Versus* parla alla città, dandole del tu²⁴⁸. Ed è una coscienza urbana che si dispiega su almeno due aspetti, strettamente legati e ugualmente coinvolti nell'esaltazione della grandezza di Verona²⁴⁹. Da un lato, la Verona civile: la città si fregia della maestosità dei resti antichi, segno di uno splendore che, per quanto originato da *mali homines* pagani, costituisce la base di quello che il poeta ammira ed elogia ai suoi tempi²⁵⁰. Le torri, i monumenti, persino i templi romani concorrono a restituire un'immagine grandiosa di Verona, che può ancora contare sulle imponenti mura antiche che la circondano; la città gode dunque di una sicurezza frutto del suo prestigio in epoca classica. Alla grandezza civile di Verona nel passato si collega quella della Verona del presente, sede di re Pipino, cui è riservato un breve elogio, e nel quale, è stato ipotizzato anche di recente, la cittadinanza locale poneva le proprie ambizioni di elevazione della città in una posizione preminente nel panorama italico²⁵¹. Dall'altro lato, Verona è città cristiana, e, per fondarne la locale storia religiosa, si ricorre addirittura al *Credo*²⁵². Il passato ecclesiastico, con la lista dei primi otto vescovi e il ritratto, di natura chiaramente agiografica, di san Zeno, si unisce anche in questo caso al fulgido presente, in cui la città è circondata, quasi come fosse una cerchia di mura spirituali, dall'anello dei santi le cui reliquie si conservavano nelle chiese cittadine²⁵³. Nel lungo elenco, che raccoglie tanta parte del meglio della santità norditaliana, emerge il cospicuo gruppo di culti milanesi, tutti o quasi, del resto, legati per varie vie alla figura di Ambrogio, il santo vescovo e patrono di Milano, al centro, proprio all'inizio del IX secolo, di una campagna di rilancio, fatta anche di nuovi prodotti agiografici, nell'ambito della Chiesa milanese²⁵⁴. La celebrazione del presente religioso, ricco di santità, di Verona è anche occasione per un collegamento a un passato molto prossimo, estremamente importante, però, perché proprio a quel passato risale un forte

sopra il giaciglio delle reliquie, si intrecciano citazioni dall'Esodo e dai salmi. V. Simeoni, *Veronae Rhythmica Descriptio*, p. XXV; Ropa, *Ricerche sulla poesia "rustica"*, p. 18-22 e 69; Ropa 2001, p. 177-178; Avesani, *Il re Pipino*. Sul passo in cui si descrive la coperta dell'altare di Fermo e Rustico, generalmente identificata nel famoso Velo di Classe, si tornerà più oltre, per le sue corrispondenze con la *Passio et translatio*: v. sotto, sez. 2, cap. 4.

²⁴⁷ L'anonimo autore si distingue, in questo, soprattutto dal più antico *Versum de Mediolano*, unanimemente ritenuto suo modello per la composizione del *Versus*, nel quale il poeta (anche in questo caso anonimo) parla della città sempre in terza persona; sui rapporti tra i due testi si tornerà a breve.

²⁴⁸ V. Pighi, *Versus de Verona*, p. 158.

²⁴⁹ V., da ultimo, Tondini, *Un modello per il regno*, p. 325-326.

²⁵⁰ V. Avesani, *Il re Pipino*, p. 59.

²⁵¹ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 215.

²⁵² V., da ultimo, le osservazioni di Brown, *Lombard Religious Policy*, p. 298-299.

²⁵³ V. Picard, *Conscience urbaine*, p. 360-362.

²⁵⁴ Per una disamina del rilancio del culto ambrosiano nella Milano protocarolingia e dei prodotti agiografici cui esso diede vita, v. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 40-53.

arricchimento in termini culturali, ecclesiastici e anche identitari per Verona: è il passato degli ultimi re longobardi, Desiderio e Adelchi, e del vescovo Annone, durante il quale la città accolse i corpi di Fermo e Rustico. A differenza degli altri santi e delle altre reliquie, venerati a Verona ma non direttamente collegati a essa, questi ultimi vengono presentati come i martiri veronesi, che ricevettero la corona della massima testimonianza cristiana proprio a Verona, e che, dopo lunghe peregrinazioni, erano infine tornati in città²⁵⁵. Anche il passato longobardo, pur concentrato nell'episodio della traslazione, viene dunque inserito tra i momenti cardinali della storia cittadina; questo è un dato da tenere presente, sia perché ripropone quanto in parte già visto, a un livello più generale, nell'*Epitome phillipsiana*, sia perché l'elogio che il poeta dedica ad Annone, personaggio certamente longobardo, ha offerto, come si vedrà, spunti decisivi per una rimessa in discussione della datazione della *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici*.

L'esaltazione di Verona passa dunque, nel *Versus*, per la celebrazione della sua storia, tanto antica e pagana, quanto cristiana, poiché la grandezza della città di inizio IX secolo è debitrice a entrambe. Il messaggio di fondo del testo sembra essere la continuità tra il passato, nelle sue diverse conformazioni e perfino nei suoi elementi pagani, e il presente, il cui splendore trova spiegazione e legittimazione nelle epoche precedenti. Il tutto risulta inserito in una storia salvifica, scandita dalla progressiva affermazione del cristianesimo e dall'accumulo in città di glorie di santità. Continuità tra passato e presente e lettura in chiave escatologica della storia sono, come si è visto, gli elementi su cui si fonda anche la retorica dell'*Epitome phillipsiana*, oltretutto due aspetti centrali, più in generale, nelle strategie di autolegittimazione elaborate dai Carolingi, non solo in riferimento al regno italico. Il *Versus* sembra anzi declinare le medesime istanze dell'*Epitome* su un piano più propriamente veronese, dimostrando come la città carolingia, sede di Pipino, non sia che un'ulteriore tappa di un percorso originato con la città romana e proseguito in quella di san Zeno e in quella di Desiderio, Adelchi, Annone, Fermo e Rustico²⁵⁶. I due testi, di diversa natura ma provenienti grosso modo da uno stesso ambiente culturale e forse caratterizzati anche da una comune committenza (vescovile), si trovano dunque sulla medesima lunghezza d'onda, e sembrano offrire modelli identitari molto simili. Ciò che pare distinguerli è invece il livello di pubblico cui potevano essere rivolti: mentre l'*Epitome* appare come “un modello per il regno dei Carolingi in Italia”, e dunque un prodotto pensato, a Verona, ma rivolto potenzialmente all'intero spettro delle élites longobarde, il *Versus* sarebbe stato appositamente ideato per Verona e per le sue élites, cui si

²⁵⁵ “In partibus meridiane | Firmo et Rustico, / qui olim in te [scil. Verona] susceperunt coronas martyrii”; l'autore ne celebra poi il ritorno in città con il verso 73: “Qui diu morauerunt | sancti nunc reuersi sunt”. *Versus de Verona*, ed. Pighi, p. 154. Il secondo emistichio di quest'ultimo verso è stato scelto come titolo di una mostra sui santi Fermo e Rustico, tenutasi a Verona nel 2005. V. Brenzoni – Golinelli, *Sancti nunc reuersi sunt*.

²⁵⁶ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 214.

proponeva di vedere nella città pipiniana una logica prosecuzione della città romana, zenoniana e longobarda. Secondo questa lettura, *Epitome* e *Versus* farebbero allora parte di quella che potrebbe essere definita, forse già a questo punto, come una vera e propria strategia propagandistica carolingia.

Nel *Versus de Verona* la critica ha tuttavia sottolineato anche altri messaggi, non presenti nell'*Epitome* ma, come si vedrà, piuttosto comuni nel panorama culturale veronese di inizio IX secolo. Il poema rientra, come detto, nel genere delle *laudes civitatum*, componimenti metrici in onore di diverse città, redatti con continuità durante tutto il medioevo, fin dai suoi primi secoli. Il *Versus*, che pure ne rappresenta uno degli esemplari più antichi, sarebbe stato tuttavia modellato su una *laus* precedente, datata verso gli anni '30-'40 dell'VIII secolo, ossia al regno di Liutprando: si tratta del *Versum de Mediolano*²⁵⁷, un componimento leggermente più breve (72 versi) di quello veronese, ma che con questo presenta forti somiglianze strutturali – il poemetto è composto in terzine di versi ritmici – e contenutistiche. Anche nel *Versum*, infatti, a una prima parte in cui Milano viene esaltata per la continuità della propria coscienza civica e per la monumentalità dei suoi edifici, ne segue una seconda in cui si elencano le glorie cristiane cittadine, ossia i santi che vi vissero e/o che vi subirono il martirio²⁵⁸. I parallelismi strutturali e contenutistici, che si spingono talora fino all'uso, nel *Versus*, di espressioni uguali o molto simili a quelle del *Versum*, non sono le sole basi dell'ipotesi di una diretta derivazione del primo dal secondo: la presenza del *Versum de Mediolano* a Verona, all'epoca di composizione del *Versus*, sembra suggerita dall'unico testimone rimastoci del componimento milanese, il ms XC della Capitolare di Verona, contenente una serie di opere poetiche e risalente alla fine del IX o all'inizio del X secolo²⁵⁹; se esso non fu, dunque, consultabile da parte dell'estensore del *Versus*, perché a questo posteriore, si può pensare – come è stato fatto – che l'esemplare del XC derivi da un testimone più antico, quello sì, probabilmente, a disposizione dell'anonimo chierico veronese²⁶⁰. Che il poeta del *Versus* intendesse istituire un collegamento diretto tra Verona e Milano appare del resto a chiare lettere nel testo veronese: non solo le argomentazioni che egli porta a elogio della città dell'Adige riprendono una dopo l'altra quelle dell'anonimo milanese, nel senso però di un continuo sforzo di superamento, nell'enfasi celebrativa, del suo modello; ma anche l'elenco dei santi posti tutt'attorno e a protezione di Verona

²⁵⁷ Anche il *Versum de Mediolano* venne pubblicato dal Pighi nella sua edizione critica del *Versus de Verona*, alle p. 145-147 (con traduzione italiana a p. 149-150).

²⁵⁸ Molti degli studi che si sono occupati del *Versus* ne hanno condotto l'analisi in parallelo con il *Versum*; v., a titolo esemplificativo, Fasoli, *La coscienza civica*; Picard, *Conscience urbaine*; Occhipinti, *Immagini di città* (in cui il discorso prosegue fino alle *laudes* bassomedievali); Simoni, *Ritmi cittadini*; Zanna, *Descriptiones urbium*. V. inoltre, più recentemente, La Rocca, *Lo spazio urbano*, p. 411-413.

²⁵⁹ Il testo si trova ai f. 25r-27v. V. Marchi, *I manoscritti*, p. 163-167. Al codice XC dedicò inoltre uno studio approfondito Meersseman, *Il codice XC*.

²⁶⁰ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 215.

comprende, lo si è visto, un nutrito gruppo di personaggi milanesi, posti al servizio della gloria veronese e, in certo senso, fatti propri dalla città. Sembra insomma configurarsi nel *Versus*, sulla base di questi elementi, un messaggio potenzialmente competitivo nei confronti della sede ambrosiana, o quantomeno la volontà, nell'ambiente culturale – vescovile – entro cui il *Versus* sarebbe stato prodotto, di porre Verona in continuità con Milano, quasi rivendicandone una sorta di eredità, tanto letterario-culturale quanto spirituale, in un momento in cui anche la sede ambrosiana viveva però a sua volta un forte rilancio, e si riproponeva, dopo un periodo di relativo appannamento sotto gli ultimi sovrani longobardi, come centro tanto politico, quanto religioso del recentemente carolingizzato regno italico. Il battesimo di una figlia di Carlo Magno da parte del vescovo milanese Tommaso, l'istituzione di un monastero presso la preesistente basilica di Sant'Ambrogio, la sepoltura milanese di quello stesso re Pipino di cui il *Versus* vantava la residenza in Verona, il ruolo del vescovo Anselmo al fianco di Bernardo nei fatti dell'817 e la consacrazione della nuova cattedrale nell'836 sono tutti elementi interpretati come segni di una rinnovata centralità di Milano e dei suoi vescovi nella vita politica del regno²⁶¹: richiamarsi a Milano, in quella fase, significava richiamarsi forse alla cattedra più prestigiosa e potente d'Italia. Promotori e poste in gioco di questa possibile competizione tra città, che forse poté non riguardare solo Milano, verranno messi a fuoco nel prosieguo dell'analisi; al momento mi limito a sottolineare questa appropriazione di temi e modelli milanesi nei testi protocarolingi veronesi, poiché, come detto, anche la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico fu strutturata in modo molto simile.

Un ultimo aspetto, strettamente connesso a questi parallelismi con il poemetto milanese, va sottolineato a proposito del *Versus*, vale a dire la valenza politica che caratterizzava, sebbene con sfumature diverse, tutte queste celebrazioni cittadine in versi. Benché la storiografia abbia spesso guardato, in passato, al *Versus* e alle altre forme di *laudes civitatum* per cogliervi indizi sul reale stato di conservazione delle città descritte, dei loro monumenti, del loro impianto urbanistico (di solito per scopi di esaltazione delle città da cui quegli stessi studiosi provenivano o che essi studiavano)²⁶², si è ormai consapevoli che tali componimenti, più che riflettere scrupolosamente lo stato delle cose, ponevano l'accento su aspetti che i loro autori ritenevano utile sottolineare allo scopo di inviare precisi messaggi²⁶³. Le *laudes* non ci trasmettono, insomma, descrizioni delle

²⁶¹ V., da ultimo, *ibid.*, in partic. il cap. 2, *Milano: l'affermazione di una capitale declassata*, p. 28-59.

²⁶² Ne è consapevole già Avesani, *La cultura veronese*, p. 248.

²⁶³ Brian Ward-Perkins, *The Lombard City*, ha recentemente presentato, con riferimento al *Versum de Mediolano* e al *Versus de Verona*, alcuni spunti generali per l'interpretazione delle *laudes civitatum*, e soprattutto delle discrepanze emerse fra queste e i dati ottenuti tramite l'archeologia: lo studioso sottolinea come alcuni punti su cui tanto il *Versum* quanto il *Versus* insistono per esaltare le rispettive città, soprattutto quelli legati al loro splendore e grandezza, siano quantomeno dubbi; difficile, però, che si inventasse qualcosa di sana pianta, perché in un panegirico la tendenza è quella di esagerare, non di inventare, altrimenti se ne mette a rischio l'attendibilità. Ciononostante, "the *laudes* of Milan

rispettive città, bensì loro rappresentazioni, strutturate non solo secondo schemi retorici e letterari definiti²⁶⁴, ma soprattutto secondo linguaggi e impianti interpretativi comuni, che gli autori di *laudes* conoscevano e nei quali sapevano di inserirsi. Lo stesso utilizzo del mezzo della *laus* aveva insomma connotati politici, volti a esaltare una città, a porla, come si è visto, in competizione con altre, oppure a sancirne lo *status*²⁶⁵.

Ciò risulta particolarmente documentato proprio per il periodo carolingio, epoca di intensa produzione di *laudes*. Lo stesso Alcuino, il principale intellettuale della corte di Carlo Magno, redasse un componimento in onore di York²⁶⁶, in cui l'esagerazione retorica delle glorie cittadine è funzionale da un lato all'esaltazione del suo ruolo metropolitico, raggiunto già nel 735, dall'altro a celebrarne il rapporto privilegiato con i vescovi di Roma, per il cui interessamento la città aveva raggiunto tale posizione dominante nel panorama insulare²⁶⁷. Ancor più interessante, sebbene estremamente enigmatico, è il *Versus de destructione Aquilegiae*²⁶⁸, che la critica, pur con molti distinguo, tende ad attribuire a Paolino di Aquileia, patriarca attivo nell'ultimo quarto dell'VIII e nei primissimi anni del IX secolo e molto vicino a Carlo Magno²⁶⁹. Il *Versus* aquileiese, cui ne seguì un secondo, composto forse da un chierico di Grado tra l'844 e l'855²⁷⁰, si configura come una sorta di anti-*laus*, ossia un rovesciamento dei canoni abituali del genere²⁷¹. Anziché esaltare la città, esso ne denuncia infatti la rovina, per mano degli Unni di Attila, e le misere condizioni in cui essa versa al tempo del poeta. Tutti gli elementi che, nelle comuni *laudes*, concorrono a mostrare la magnificenza cittadina vengono capovolti, a sottolinearne l'irrimediabile declino. Così, il furore di

and Verona strongly suggest that the inhabitants of these cities were very conscious that they lived in urban centres which, in eighth- and ninth-century terms, could rightly be looked up to with pride" (p. 106).

²⁶⁴ All'origine del *Versum de Mediolano*, e dunque, di riflesso, anche del *Versus*, vi sarebbe, secondo la critica, un trattato tardoantico di retorica, conservatosi, seppur frammentario, in un ms lombardo di VIII secolo, in cui si dettano canoni e stilemi del genere delle *laudes*; la rispondenza tra il *Versum* e tali indicazioni sembrerebbe sostenere l'ipotesi per cui il suo autore avrebbe consultato questa sorta di manuale. V. Fasoli, *La coscienza civica*, p. 295; Frugoni, *Una lontana città*, p. 61.

²⁶⁵ V. in particolare i contributi di Gina Fasoli, *La coscienza civica*, e Jean-Charles Picard, *Conscience urbaine*.

²⁶⁶ Il *Versus de patribus, regibus et sanctis Euboricensis Ecclesiae*, di gran lunga il più corposo tra le *laudes* qui nominate, è edito da ultimo in Godman (ed.), *Alcuin. The Bishops*, p. 1-134; venne pubblicato anche negli *MGH, Poet lat*, 1, p. 169-206.

²⁶⁷ V. La Rocca, *Lo spazio urbano*, p. 409-410.

²⁶⁸ Il *Versus de destructione Aquilegiae numquam restaurandae* (ma il titolo gli sarebbe stato attribuito *a posteriori* nei mss che lo riportano) è inserito tra i Paulini Aquileiensis *Carmina dubia*, n. 10, p. 142-144.

²⁶⁹ Per la proposta di attribuzione v. Norberg, *L'oeuvre poetique*. La condividono De Nicola, *I versi sulla distruzione*, p. 7-8; Sotinel, *Identité civique*, p. 378-379; e, sebbene col punto interrogativo, Doležalová, *Reception and its Varieties*, p. 449, in cui si fornisce una descrizione di uno dei due mss che riportano il *Versus*, il codice Vienna, ONB, 891, di X secolo. Esprimono invece dubbi sulla paternità paoliniana Monti, *La famiglia pomposiana*, p. 237-240, ed Everett, *Paulinus*, p. 145-147. Su Paolino di Aquileia v., da ultimo, i contributi raccolti in Chiesa (a cura di), *Paolino d'Aquileia*, frutto di un convegno internazionale di studi tenutosi tra Cividale del Friuli e Premariacco nel 2002.

²⁷⁰ V. *Carmen de Aquilegia numquam restauranda*, ed. Dümmler, in *MGH, Poet lat*, 2, p. 150-153; il richiamo, nel testo, al regno congiunto di Lotario I e di suo figlio Ludovico II porta a datarlo, come osservato già dallo stesso Dümmler (*ibid.*, p. 150), agli anni 844-855.

²⁷¹ V. Everett, *Paulinus*, p. 145-147.

Attila causa la distruzione dei palazzi, delle chiese, degli stessi testi sacri²⁷²; i sacerdoti vengono massacrati, gli arredi liturgici depredati o distrutti²⁷³; se prima per le strade risuonavano canti e danze allegri, ora si sentono solo lamenti e grida²⁷⁴; se prima la città era abitata da aristocratici, perfino da sovrani, ora è *rusticorum speleum* e *pauperum tugurium*²⁷⁵. Altari e reliquiari sono divenuti tane per volpi e serpenti, animali biblicamente simboli del male; neppure per i morti vi è requie, poiché le loro tombe vengono saccheggiate in cerca di marmo da riutilizzare²⁷⁶. Risuona infine la vendetta divina che avrebbe colpito Attila per le sue atrocità, e la preghiera conclusiva al Cristo, perché non permetta mai più simili scempi.

La comprensione del poemetto aquileiese risulta, lo si è detto, ardua; ci si può in particolare chiedere a che pro un patriarca di Aquileia (stando all'attribuzione corrente), che, pur risiedendo stabilmente a Cividale del Friuli, ancora portava tale titolo, e che dunque all'antica sede patriarcale si rifaceva, potesse cantare con tanto vigore la distruzione e lo stato pietoso di quella che rimaneva appunto, di nome, la sua sede. Claire Sotinel ha provato a dare una spiegazione sulla base dello scisma tricapitolino, che aveva diviso la cristianità italica nordorientale da quella romana per più di un secolo: a suo dire, Paolino avrebbe sentito il bisogno, in un momento di particolare vicinanza tra la sua Chiesa e quella di Roma – parallela naturalmente, e legata, alla collaborazione tra il papato e Carlo Magno –, di cancellare la macchia dello scisma dalla memoria e dalla storia della propria sede, denunciandone la distruzione per mano di Attila, e quindi proclamandone la fine miserevole ben prima delle divisioni di VI secolo²⁷⁷. La storia di Aquileia, secondo la lettura della studiosa, avrebbe subito, nelle parole di Paolino, una battuta d'arresto con l'invasione unna, e da lì in poi nulla di rilevante sarebbe più accaduto alla città, che ancora versava nelle stesse condizioni in cui l'aveva lasciata Attila; in questo modo, la parentesi dello scisma poteva considerarsi rimossa. L'ipotesi, pur suggestiva, manca tuttavia di fondamenti concreti, tanto più che la questione tricapitolina era, all'epoca di Paolino, ormai solo un lontano ricordo, nonostante gli strascichi dovuti

²⁷² “Legis divine testamentum geminum, / vel quae doctorum repperit ingenium, / subiecto igni concremavit ethnicus / furor iniquus”: *Versus de destructione*, p. 143.

²⁷³ “Mortui iacent sacerdotes domini, / nec erat membra qui sepulcro conderet; / post tergum vincti captivantur alii iam servituri. / Nequissimorum sacra vasa manibus, / vel quicquid turba optulit fidelium, / sorte divisa exportantur longius / non reditura”: *ibid.*

²⁷⁴ “Pro cantu tibi, cithara et organo / luctus advenit, lamentum et gemitus, / ablate tibi sunt voces ludantium / ad mansiones”: *ibid.*

²⁷⁵ “Que prius eras civitas nobilium, / nunc, heu, facta es rusticorum speleum; / urbs eras regum: pauperum tugurium / permanes modo”: *ibid.*

²⁷⁶ “Sanctorum aedes solite nobilium / turmis impleri, nunc replentur vepribus, / pro dolor, facte vulpium confugium / sive serpentium. / Terras per omnes circumquaque venderis, / nec ipsis in te est sepultis requies, / proiciuntur pro venali marmore / corpora tumbis”: *ibid.*

²⁷⁷ V. Sotinel, *Identité civique*, p. 378-379.

al conflitto con Grado per la primazia patriarcale²⁷⁸. La stessa attribuzione a Paolino, basata per lo più su argomentazioni stilistiche, non è sicura, e nemmeno accolta unanimemente. Tanto che si potrebbe addirittura pensare a un diverso ambito di produzione, e a scopi diversi, più prossimi al senso letterale del testo; un ambiente magari in competizione, per motivi al momento solo ipotizzabili, con Aquileia, intenzionato a sottolineare la distruzione, che – guarda caso – viene presentata come una giusta punizione divina a causa della superbia diffusa in città prima dell'invasione²⁷⁹. Il testo potrebbe insomma farsi portatore di messaggi apertamente antiaquileiesi, espressi nella forma di una *laus* rovesciata punto per punto. La questione meriterebbe certo puntuali approfondimenti. Mi pare valga tuttavia la pena di sottolineare un particolare che accomuna il *Versus de Verona* e il *Versus de destructione Aquilegiae*: in entrambi i componimenti, i poeti si rivolgono direttamente alle rispettive città, evocate alla seconda persona singolare. Mi preme però osservare anzitutto come, tanto nella lettura della Sotinel, quanto nella mia ipotesi alternativa, il ruolo del *Versus de destructione* in senso politico appaia palese, forse più ancora che per negli altri poemi sin qui visti; i quali però – ivi compreso il *Versus de Verona* –, alla luce degli esempi qui accennati, assumono anch'essi, proprio per la loro appartenenza a un genere fortemente connotato in questo senso, un valore politico. Nel caso del poemetto veronese, l'analisi di altri testi, soprattutto agiografici (e fra questi anche la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico), potrà forse offrire spunti per una migliore comprensione delle sue istanze e dei suoi scopi.

5.4. La produzione culturale veronese al servizio dell'ideologia carolingia: l'agiografia zenoniana.

Il *Versus de Verona*, nella sezione dedicata ai primi otto vescovi della città, si sofferma particolarmente proprio sull'ottavo, Zeno, cui è inoltre elevata la preghiera finale del poeta. Al santo vescovo, la cui *fama sanctitatis* è già attestata, come si è visto, pochi decenni dopo la sua morte, il componimento attribuisce anzitutto le qualifiche di *pastor*, *confessor* e anche *martyr*, riprendendo in questo una tradizione che assegnava – forse erroneamente – a Zeno una palma del martirio che le fonti veronesi, a parte il *Versus* stesso, non attestarono mai, ma che fu avviata da Gregorio Magno nella sua ricordata narrazione del miracolo delle acque, e poi ripresa da Paolo Diacono²⁸⁰. Secondo le parole del poeta, egli avrebbe battezzato l'intera popolazione veronese (un

²⁷⁸ Proprio il rinfocolarsi della questione patriarcale tra Aquileia e Grado nella prima metà del IX secolo, e in particolare a seguito della sinodo di Mantova dell'827, ha portato Everett, *Paulinus*, p. 145-147, a collocare il *Versus de destructione Aquilegiae* durante il patriarcato di Massenzio, protagonista e anzi principale vincitore della sinodo mantovana, il quale, nell'810/811, aveva cercato presso Carlo Magno finanziamenti per la ricostruzione della città.

²⁷⁹ “Dum cunctis simul polleres deliciis, / inflata multo tumore superbiae, / iram infelix sempiterni iudicis exaggerasti”: *Versus de destructione*, p. 142.

²⁸⁰ La tradizione martiriale di Zeno, benché non radicata a Verona, avrebbe trovato diffusione, con ogni probabilità sempre sulla scorta dei *Dialogi* di Gregorio o dell'*Historia Langobardorum*, al di fuori del contesto veronese. *Martyr* lo definisce Rabano Mauro nel suo martirologio, nella notizia, già menzionata, sulla traslazione del suo corpo al 20

modo per simboleggiare la definitiva conversione della città al cristianesimo); avrebbe liberato da una possessione demoniaca la figlia dell'imperatore Gallieno, lo stesso cui la lapide di Porta Borsari assegna il rifacimento delle mura veronesi; e avrebbe compiuto molti altri miracoli di guarigione, esorcismo, resurrezione dei morti. La parte del poema dedicata al santo si conclude con la dichiarazione, da parte del poeta, di non voler spendere troppe parole su questo personaggio, che, pur originario della Siria, fu inviato da Dio in Italia a compiervi meraviglie. Quest'affermazione, rispondente a un *topos* agiografico piuttosto diffuso (l'intenzione, motivata in vario modo, di non allungare eccessivamente la propria narrazione), è stata tuttavia letta come un indizio del fatto che, al momento della compilazione del *Versus*, esistesse già qualche altro testo più lungo ed espressamente dedicato a Zeno; ciò spiegherebbe la volontà del poeta di limitare la propria esposizione su un argomento già ampiamente noto al suo pubblico²⁸¹.

In effetti, un testo, stando alle più recenti proposte di datazione ma anche alla sua tradizione manoscritta, con ogni probabilità c'era già. Si tratta del *Sermo de vita beati Zenonis* (BHL 9001-9008d)²⁸², opera di tale *Coronatus notarius*, personaggio di cui null'altro si sa, tanto che si discute addirittura se ritenere quel *Coronatus* un nome proprio o una semplice qualifica, al pari di *notarius*²⁸³. Di questo testo esistono numerose versioni, tutte però ampiamente concordi sulla trama di base e gli episodi narrati, laddove le principali differenze riguardano perlopiù i prologhi²⁸⁴. Esso si presenta come un compiuto ritratto biografico del santo vescovo. La narrazione trae avvio, appunto, con un prologo, diverso nelle varie versioni ma in genere latamente edificante; nel testo edito dal Marchi, ossia BHL 9001, l'autore si dice – secondo un comune *topos* – indegno di raccontare le gesta del santo ma anche deciso a soddisfare quanti desiderano ascoltarne l'esempio, in un passo che, secondo gli studiosi, denuncerebbe l'assenza di una agiografia zenoniana anteriore

giugno: v. Rabani Mauri *Martyrologium*, ed. McCulloh, p. 60. Anche Wandelberto di Prüm, nel suo martirologio poetico, composto verso la metà del IX secolo, lo ricorda all'8 dicembre, una delle due date, insieme al 12 aprile, tradizionalmente dedicate al suo ricordo, forse quella – ma gli studiosi hanno espresso pareri contrastanti – della sua consacrazione vescovile o della consacrazione della sua basilica; Wandelberto sembra però considerarla il suo *dies natalis*, poiché afferma che “Has quoque Zenon habet coniuncto martyr honore”: Wandelberti Prumiensis *Carmina*, p. 600. A poca distanza cronologica dal martirologio wandalbertiano si colloca quello di Usuardo (anni '60 del IX secolo), che, al 12 aprile, registra: “Eodem die, sancti Zenonis episcopi, qui inter procellas persecutionis Veronensem urbem mirabiliter rexit, ac tempore Galieni martyrio coronatus est” (Dubois [éd.], *Le martyrologe*, p. 211). La fortuna extraveronese del martirio di Zeno proseguirà, all'inizio del secolo seguente, nell'attestazione del martirologio di Notkero Balbulo, che, di nuovo al 12 aprile, riporta: “In civitate Verona, sancti Zenonis martyris, de cuius miraculis sanctus papa Gregorius refert quod Athesis fluvius inundans, usque ad superioris ecclesiae fenestras, ubi corpus eius iacebat humatum, excreverit, sed intra ecclesiam, ubi fuerat congregata turba fidelium, intrare non potuerit” (Notkeri Balbuli *Martyrologium*, ed. Migne, col. 1064); è chiara, qui, l'influenza dei *Dialogi*. Sulle ricorrenze festive di Zeno v. Amore, *Zeno*; Segala, *Il culto di san Zeno*; Anti, *Verona e il culto di san Zeno*.

²⁸¹ V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 343.

²⁸² Il testo è edito in Marchi – Orlandi – Brenzoni, *Il culto di san Zeno*, p. 18-23 (con traduzione italiana alle p. 23-27).

²⁸³ A esprimere dubbi sul significato di *Coronatus notarius* è stata in particolare Elisa Anti, *Verona e il culto di san Zeno*, che ritiene *Coronatus* un semplice sinonimo di *clericus*.

²⁸⁴ Giorgia Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 217, ha tracciato un riepilogo delle edizioni delle diverse versioni.

al *Sermo* stesso²⁸⁵. Dopo la nascita, che rispetta l'altrettanto classico *topos* della santità manifestatasi sin dal grembo materno, Zeno viene presentato già maturo, intento in digiuni, preghiere, opere di evangelizzazione e predicazione. La narrazione si struttura poi in una serie di episodi miracolosi, a cominciare dal salvataggio di un uomo e dei buoi che trainano il suo carro dall'annegamento nell'Adige per opera di un demonio. La fama di santità di Zeno giunge allora alle orecchie dell'imperatore Gallieno, che lo manda a chiamare perché liberi sua figlia dall'ennesima possessione demoniaca; lo spirito maligno ha infatti richiesto espressamente l'intervento del vescovo, secondo un altro *topos* ricorrente anche, come si vedrà, nella *Passio et translatio* di Fermo e Rustico²⁸⁶. La guarigione della figlia porta Gallieno a riconoscere la potenza miracolosa di Zeno, e a una conversione di massa della *multitudo populi* radunatasi a palazzo. Il vescovo ottiene allora piena libertà di predicare ed evangelizzare, e, dopo non molto tempo, viene chiamato a Dio; l'imperatore edifica allora in suo onore una basilica non lontano dall'Adige, dove lo seppellisce, e dove il suo corpo sarebbe ancora stato custodito ai tempi dell'agiografo. La narrazione non si arresta con la morte, bensì prosegue col miracolo postumo della piena del fiume, raccontata già da Gregorio e Paolo Diacono. Solo al termine di quest'episodio, l'autore arresta la sua narrazione, dichiarando di essersi limitato per non tediare il lettore: una chiusura che ricorda da vicino la fine del passo su Zeno nel *Versus*²⁸⁷.

La datazione del *Sermo* resta una questione aperta. L'unico termine *ante quem* è rappresentato dal suo più antico testimone, un passionario prodotto a Reichenau all'inizio del IX secolo e ora conservato alla Badische Landesbibliothek di Karlsruhe con la segnatura Aug. perg. XXXII, in cui il testo zenoniano è riportato nella versione BHL 9003²⁸⁸; nel monastero transalpino esso sarebbe giunto forse all'interno di un libello, una piccola raccolta di *passiones* norditaliane (aquileiesi), la cui compilazione è stata attribuita da Paolo Chiesa, seppur con cautela, allo *scriptorium* veronese²⁸⁹; da qui essa avrebbe preso la via di Reichenau proprio in virtù dei rapporti tra i due lati delle Alpi che unirono l'ambiente veronese e quello augiense tra la fine dell'VIII e la prima metà del IX secolo. Per individuare il più sicuro termine *post quem* bisogna invece risalire addirittura sino al 589, la data tradizionale del miracolo delle acque²⁹⁰. Dal confronto dei dati biografici su Zeno

²⁸⁵ V. Anti, *Verona e il culto*, p. 44-45; Tondini, *Un modello per il regno*, p. 343.

²⁸⁶ "Non egrediar a corpore isto, nisi Zeno episcopus venerit, ac per ipsius imperium egrediar": *Sermo de vita*, p. 20. Sul confronto tra questo passo e quello corrispondente della *Passio et translatio* v. più oltre, sez. 2, cap. 4.

²⁸⁷ La conclusione è anche il momento in cui l'autore dichiarerebbe, intendendo *Coronatus* come un nome proprio, la sua identità: "Ecce de multis eius miraculis ego inutilis Coronatus notarius, quod compertum tenui, in parvo conclusi, ne legentibus vel audientibus fastidium generarem". *Sermo de vita*, p. 23.

²⁸⁸ Per una descrizione del ms v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 118-131.

²⁸⁹ V. Chiesa, *I manoscritti delle passioni*, p. 109-110.

²⁹⁰ Lo nota già Marchi introducendo la sua edizione del *Sermo*, p. 17. V. inoltre Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 283, che propone di datare il testo nell'ultimo quarto dell'VIII secolo, ritenendolo inoltre posteriore alla *Passio et translatio* di

offerti dal *Sermo* e dal *Versus*, si è poi ipotizzata un'antiorità del primo sul secondo, che, pur condividendo con l'opera di Coronato molte delle sue informazioni, ne aggiunge tuttavia di nuove, la cui assenza, nel caso in cui il poema fosse stato già a disposizione dell'agiografo, sarebbe difficilmente spiegabile in un testo biografico, per quanto, per ammissione dello stesso autore, conciso²⁹¹; il passo in cui egli afferma poi la volontà di colmare un vuoto agiografico relativo a Zeno ha portato a vedere nel *Sermo* una prima elaborazione letteraria delle tradizioni legate al santo vescovo. Anche il modello di santità presentato nel testo e le stesse qualifiche impiegate per designare Zeno, quasi esclusivamente concentrate sul suo carattere sacerdotale, sembrano andare incontro, nel *Versus* prima e poi in un *Rythmus* dedicato al vescovo – su cui mi soffermerò a breve –, a un processo di evoluzione, che culminerà nel recupero della tradizione martiriale zenoniana; l'insistito uso, nel *Sermo*, del termine *sacerdos* in riferimento a Zeno ha inoltre indotto a identificare il suo autore, Coronato, in un chierico della *schola sacerdotum*, e il suo pubblico (almeno iniziale) nel gruppo di giovani che presso la *schola* si formavano in vista della consacrazione sacerdotale²⁹².

Il rapporto col *Versus* rappresenta però solo un fattore di cronologia relativa, che pone la *Vita* zenoniana prima del poemetto e quindi, in estrema sintesi, prima dell'810; è molto difficile essere più precisi di così. Alcuni indizi sembrano infatti collocare il testo in un orizzonte ancora longobardo, forse riconducibile al regno di Desiderio. In questo senso sembrerebbe andare la repentina diffusione, sottolineata da Marco Stoffella e ripresa da Giovanna Tondini, del culto di Zeno in area toscana, e in particolare a Pistoia, durante l'VIII secolo, forse per effetto delle relazioni diplomatiche instauratesi per iniziativa di re Desiderio tra la Toscana e la Baviera di Tassilone III²⁹³; la posizione di Verona, lungo le vie di comunicazione tra queste due regioni, potrebbe aver favorito la fortuna di san Zeno in Tuscia, testimoniata tra l'altro anche dagli *incipit* di alcune versioni del *Sermo*, nei quali Verona viene collocata *in Tuscia*²⁹⁴. Altri elementi contenutistici sembrano tuttavia meglio adattarsi a un contesto carolingio: i buoni rapporti che intercorrono tra il vescovo e l'autorità politica, impersonata da Gallieno, sembrano rispecchiare la pratica carolingia di coinvolgimento attivo degli episcopi nella vita politica. Il fatto stesso che il *Sermo* sia giunto a

Fermo e Rustico; sulle sue proposte cronologiche per i testi agiografici veronesi si tornerà a parlare diffusamente nel prosieguo del capitolo.

²⁹¹ Di questa opinione Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 222, la cui proposta va nella direzione contraria a quella di Simeoni, *Veronae Rhythmica Descriptio*, p. XXIX-XXXI; questi, constatando il diverso ordine con cui gli episodi del *Sermo* compaiono nel *Versus*, postulò un'antiorità di quest'ultimo sul primo.

²⁹² V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 223-226.

²⁹³ V. Stoffella, *Le relazioni*, e Tondini, *Un modello per il regno*, p. 343-344.

²⁹⁴ In particolare, nell'*incipit* di BHL 9001 e 9002, "In provincia Tuscia et in urbe cui nomen Verona", quell'*et* andrebbe interpretato non nel senso della collocazione di Verona in Tuscia, e dunque come un errore geografico, bensì come quella congiunzione che è, e che indicherebbe la diffusione del culto sia in Tuscia, sia a Verona. V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 344.

Reichenau tra fine VIII e inizi IX secolo attesta inoltre il ruolo dei vescovi di Verona, gestori del locale *scriptorium*, nella promozione e nella diffusione di un testo che effettivamente conobbe un'importante fortuna aldilà delle Alpi²⁹⁵; anche per questo motivo Giorgia Vocino ha indicato l'episcopato dell'alamanno Egino (780 ca-799/802) come possibile epoca di redazione del *Sermo*²⁹⁶. Non è nemmeno difficile comprendere le ragioni di questo interessamento episcopale: seppur insistendo sul carattere sacerdotale di Zeno, il testo presenta infatti la figura di un santo vescovo di Verona.

La difficoltà di datazione del *Sermo* costringe dunque a sospendere il giudizio sul suo contesto cronologico, e dunque sugli obiettivi della celebrazione agiografica di Zeno. Ciò che è invece sicuro, come si è visto dal confronto col *Versus*, è che, in piena epoca carolingia, un poeta di formazione ecclesiastica, legato allo *scriptorium* della cattedrale, molto probabilmente alla relativa *schola* e, quindi, all'ambiente vescovile, trasse dall'agiografia di *Coronatus*, plausibilmente appartenente allo stesso ambiente, temi ed episodi per utilizzare san Zeno come ulteriore motivo di celebrazione della città di Verona. Gli stessi vescovi veronesi, e in particolare Egino, si sarebbero inoltre fatti carico di favorire la diffusione del *Sermo* aldilà delle Alpi, come dimostra il suo arrivo a Reichenau. L'appropriazione di un'agiografia vescovile da parte di un vescovo, successore del personaggio esaltato, è del tutto comprensibile e logica; il fatto, tuttavia, che un vescovo carolingio fondi l'immagine sua e della sua sede episcopale esportata al di fuori di Verona, e anzi nella regione che gli avrebbe dato i natali (l'Alamannia), è indicativo di quella strategia di continuità che, almeno a Verona, sembra guidare la ricerca di legittimazione e sostegno da parte delle nuove *élites* – e dei loro rappresentanti – presso la società locale. Qualora, infatti, anche il *Sermo* fosse riconducibile, come qualcuno ha proposto, alla fase carolingia, tanto la *Vita* zenoniana che il *Versus* testimonierebbero di un'operazione di rilancio culturale legata a una figura già fortemente venerata in città, e anzi nota in ampie regioni del regno longobardo e non solo²⁹⁷; se, invece, il *Sermo* si collocasse in un contesto longobardo, l'investimento su di esso compiuto dai vescovi carolingi

²⁹⁵ Un altro vescovo di Verona, Notingo, alamanno come Egino, in carica tra l'840 e l'844, avrebbe inoltre inviato a Incmaro, arcivescovo di Reims, con cui intrattenne costanti rapporti epistolari, un codice, poi confluito nel locale monastero di Saint-Remi, contenente le opere di Zeno; ad aprire il codice sarebbe stato proprio il *Sermo*, inserito come premessa biografica sul santo vescovo. Il codice, andato distrutto a causa di un incendio della biblioteca monastica nel 1775, era però stato nel frattempo copiato su commissione del Maffei, in maniera analoga a quanto si è visto per il ms di Lobbes; resta il fatto che anche questo passaggio di codici da una parte all'altra delle Alpi manifesta l'intenzione, da parte dei vescovi veronesi della prima metà del IX secolo, di diffondere l'agiografia zenoniana, facendola anzi arrivare nei centri culturali più attivi dell'impero, come Reichenau e, appunto, Saint-Remi di Reims. V. l'introduzione di Marchi al *Sermo*, p. 17-18, e Anti, *Verona e il culto*, p. 32.

²⁹⁶ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 223-224.

²⁹⁷ V. Stoffella, *Le relazioni*, p. 83, che segnala come all'originaria intitolazione della cattedrale di Pistoia ai santi locali Felice e Rufino confessori si sia affiancata, forse già verso l'inizio dell'VIII secolo, quella a Zeno, il cui culto si sarebbe radicato in città probabilmente per iniziativa del vescovo Giovanni; lungo la strada fra la Toscana e la Baviera sarebbero stati inoltre edificati, rispettivamente entro il 756 e il 758, le chiese familiari di S. Zeno di Campione e di S. Zeno di Isen, nei pressi di Frisinga.

rispecchierebbe la già più volte sottolineata volontà di legittimare il proprio presente ricollegandolo al passato, in questo caso cittadino. La stessa ambiguità, ai nostri occhi, del *Sermo*, che presenta caratteri ugualmente riconducibili all'epoca longobarda e a quella protocarolingia, è indiretta conferma della continuità che avrebbe segnato il passaggio tra i due momenti²⁹⁸. Nell'uno come nell'altro dei due possibili scenari delineati, il culto di Zeno e la produzione agiografica a esso legata avrebbero insomma svolto un ruolo centrale, insieme agli altri strumenti sin qui visti, nella diffusione delle elaborazioni politiche e identitarie volte a favorire contatti proficui e costanti tra centro e periferia, dagli emissari carolingi a Verona.

Prima di passare a dare un ritratto di questi stessi emissari, ossia dei vescovi e dei conti alamanni di Verona, occorre soffermarsi su un altro prodotto veronese, pur di difficile datazione, dedicato al santo vescovo, spesso associato dalla critica al *Sermo* e al *Versus*: si tratta del *Rythmus de sancto Zenone* (BHL 9009)²⁹⁹, un componimento poetico in terzine, che si concludono con uno di tre versi fissi e alternati (*Quanta deus condedit in se credentibus, Quanta ille meruit a deo gratia e Quanta peracta sunt de sancto nomine*). Il testo è tramandato in esemplare unico dallo stesso ms della Capitolare di Verona che riporta anche il *Versum de Mediolano*, il XC, di fine IX-inizi X secolo; le sue condizioni di conservazione non sono però ottimali, e anzi il poemetto appare lacunoso e, forse, anche mutilo³⁰⁰. La lingua in cui esso fu composto, un latino semplice assimilabile al *sermo rusticus*, ha portato a ritenere che fosse rivolto, almeno inizialmente, a un vasto pubblico, non per forza colto³⁰¹, e che potesse avere funzioni liturgiche, o che fosse addirittura, come ipotizzato dal Pighi, messo in scena come dramma sacro³⁰². La sua sopravvivenza all'interno dello zibaldone poetico del codice XC, che il Meersseman considera una sorta di quaderno d'esercizi a uso della *schola* cattedrale per l'apprendimento del latino³⁰³, potrebbe in questo senso spiegarsi proprio per via della struttura ripetitiva del carne, che si prestava facilmente a essere mandato a memoria; anche le lacune e il suo probabile carattere mutilo potrebbero collegarsi a una sua non perfetta

²⁹⁸ V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 347-348.

²⁹⁹ Il testo è pubblicato da ultimo in Sala, *Il culto di san Zeno nei secoli VIII e IX*, p. 32-34; si veda, in alternativa, l'edizione degli MGH, *Poet lat*, 4/2, p. 577-580. Il Pighi, *Verona nell'ottavo secolo*, p. 25-31, ne fornì un'edizione pensata nella forma della sacra rappresentazione, ipotizzando anche un'eventuale melodia di accompagnamento.

³⁰⁰ L'ipotesi secondo cui la versione del poemetto leggibile nel ms XC sia mutila è stata avanzata soprattutto sulla base della mancanza del celebre episodio del miracolo delle acque, ormai accolto, come dimostra proprio il *Sermo*, nelle tradizioni veronesi su san Zeno. V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 224. Va tuttavia sottolineato, da un lato, come ciò escluda *a priori* che il miracolo fosse narrato in una delle parti oggi illeggibili per il deterioramento del ms stesso, dall'altro come anche il *Versus*, che pure conosceva l'episodio (ce lo garantisce la qualifica di *martyr* attribuita a Zeno), non ne faccia parola; non sembra allora, ma la questione andrebbe certo approfondita, che questo criterio basti a postulare una mutilazione del testo in nostro possesso.

³⁰¹ V. Avesani, *La cultura veronese*, p. 243, e Anti, *Verona e il culto*, p. 44.

³⁰² V. Pighi, *La vita ritmica*, p. 46-49, e id., *Verona nell'ottavo secolo*, p. 23. La proposta di Pighi è stata accolta da Avesani, *La cultura veronese*, p. 243-244.

³⁰³ V. Meersseman, *Il codice XC*, p. 35-37.

padronanza da parte del giovane chierico-copista che su di esso avrebbe allenato le proprie capacità mnemotecniche³⁰⁴.

Le comunanze contenutistiche tra il *Rythmus* e le altre opere di celebrazione zenoniana sin qui viste sono effettivamente molteplici. Il carne si snoda attraverso due dei principali episodi narrati dal *Sermo* e dal *Versus*, ossia il salvataggio dell'uomo che stava annegando nell'Adige e dei suoi buoi e l'esorcismo della figlia di Gallieno. Manca, è stato notato, l'episodio forse più famoso, quello del miracolo delle acque: per questo si è ritenuto che il poema ci sia giunto mutilo. Difficile però, come detto, precisare i rapporti tra le tre opere. Se il *Sermo*, che il suo autore avrebbe composto per sopperire alla mancanza di un'agiografia zenoniana, sembrerebbe il più antico (ma vi sono anche pareri dissonanti)³⁰⁵, non vi sono prove sicure per avanzare proposte di datazione relativa tra *Versus* e *Rythmus*, il cui unico riferimento cronologico certo resta in ogni caso la compilazione del ms XC della Capitolare³⁰⁶. Per quanto possa essere suggestivo accostare le due opere nell'ambito del rilancio del culto zenoniano effettuato dai vescovi veronesi a cavallo tra VIII e IX secolo, e benché ciò possa trovare anche parziale fondamento nella loro comunanza di temi e lessico, bisogna, a mio parere, sospendere il giudizio, in attesa di ulteriori approfondimenti sulla genesi e gli intendimenti del poemetto zenoniano.

5.5. Ideatori e protagonisti delle proposte politico-identitarie: i vescovi di Verona e i loro rapporti con le élites locali.

Protagonisti ed elaboratori primi dell'idea di continuità, della legittimazione del presente tramite il passato e del rilancio del culto zenoniano, a sua volta fattore centrale dei primi due elementi, furono, come detto, i vescovi di Verona, rappresentanti, come gli altri funzionari pubblici, dell'autorità centrale in città, depositari di responsabilità amministrative e giudiziarie, nel rispetto della politica carolingia di coinvolgimento delle autorità ecclesiastiche nella gestione dell'impero³⁰⁷. Ciò che però distingueva i vescovi dai conti e dagli altri pubblici ufficiali – molto spesso di origine transalpina, o addirittura alamanna, come loro³⁰⁸ –, e che li poneva nelle condizioni di farsi portatori di messaggi politici e propagandistici (elaborati tanto dai vertici dell'impero, quanto da loro stessi) da trasmettere alle élites locali, era la disponibilità di un apparato

³⁰⁴ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 224.

³⁰⁵ Si è detto del Simeoni, *Veronae Rhythmica Descriptio*, che postula invece una derivazione del *Sermo* dal *Versus*.

³⁰⁶ Le mani che vi apposero le loro scritture vengono comunemente datate tra la fine del IX e l'inizio del X secolo: v. Meersseman, *Il codice XC*, p. 12.

³⁰⁷ Nonostante “le peu d'études consacrées aux évêques de l'époque carolingienne classique” sottolineato da Geneviève Bührer-Thierry, *Épiscopat et royauté*, p. 143, il fenomeno è, nel suo insieme, ormai noto alla storiografia altomedievistica, e la bibliografia in proposito è estremamente vasta; la stessa studiosa ne tratta *ibid.*, p. 155. V. inoltre Nelson, *Kingship and royal government*, p. 414, 428-430, e, da ultimo, Noble, *The Christian church*, p. 268-270.

³⁰⁸ V. Castagnetti, *Minoranze etniche dominanti*, e Hammer, *From “ducatus” to “regnum”*.

culturale di antica tradizione, efficiente e operoso, come quello costituito dalla *schola* cattedrale, dal suo *scriptorium* e dalla sua biblioteca³⁰⁹. Fino a poco più di una quindicina di anni fa, la storiografia dedicata alla Verona carolingia tendeva a vedere nella cerchia vescovile e nella *schola sacerdotum*, o meglio nel capitolo cattedrale da cui essa e le sue officine scrittorie dipendevano, due entità ben distinte, portatrici di istanze diverse, talora contrapposte, anche in virtù di una supposta diversità nell'origine etnico-sociale dei loro componenti³¹⁰. Secondo quest'ottica, il primo sarebbe stato composto, così come il fulcro (il vescovo) attorno a cui ruotava, in misura pressoché esclusiva di personaggi transalpini, esponenti di una cultura latamente franca e visti come un elemento esterno, estraneo, quasi intrusivo e invasivo dalla società locale. Società locale che invece, soprattutto nella sua componente longobarda, avrebbe continuato a esprimersi, come un blocco compatto contrapposto agli immigrati d'Oltralpe, nel clero cattedrale e nella relativa *schola*, offrendo “una fortissima resistenza [...] ad ogni intrusione di forestieri”³¹¹. Questa opposizione tra blocchi reciprocamente impermeabili, composti da un lato da un elemento longobardo “di recente sconfitto, ma non umiliato”³¹² e intenzionato a difendere l'identità propria e della propria città, dall'altro dai nuovi venuti transalpini, anch'essi tra di loro compatti e concordi, si sarebbe d'altra parte tradotta non, o non solo, in uno stato di conflitto latente, bensì in forme di collaborazione che avrebbero anzi portato al riconoscimento, da parte del vescovo Ratoldo, dell'autonomia del capitolo cattedrale attraverso alcuni documenti dell'813³¹³. Massimo esempio di questo processo sarebbe la fulgida carriera del pur longobardo arcidiacono Pacifico, assunto, secondo i documenti che di lui recano memoria, a un ruolo politico pressoché pari a quello del vescovo, oltretutto a vera gloria cittadina in quanto anima dell'attività libraria dello *scriptorium* ed edificatore o restauratore di tutta una serie di chiese veronesi³¹⁴. Verona avrebbe così vissuto, nella prima fase carolingia, una stagione particolarmente prospera, dovuta alla capacità dell'elemento locale di rovesciare la situazione di subalternità politica a proprio favore e di mantenere, al contempo, una fiera identità longobarda.

³⁰⁹ Indicazioni ancora utili sull'attività dello *scriptorium* veronese a cavallo tra VIII e IX secolo può offrire Venturini, *Ricerche paleografiche*. V. inoltre, ben più recentemente, Santoni, *Scrivere documenti*.

³¹⁰ Si vedano solo, a titolo esemplificativo, Mor, *Dalla caduta*, e Golinelli, *Il Cristianesimo*.

³¹¹ Mor, *Dalla caduta*, p. 70. Con parole non dissimili si esprime anche Cervato, *Dal tardoantico*, p. 64, e id., *La Chiesa di Verona*, p. 76.

³¹² Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 289.

³¹³ I documenti sono editi in CDV, 1, n. 101, p. 120-127 (813 giugno 24), una *pagina firmitatis* con cui Ratoldo avrebbe donato ai chierici della cattedrale case, chiese e decime; n. 102, p. 127-132 (813 giugno 14), in cui si confermano le concessioni del doc. precedente e se ne aggiungono altre; n. 104, p. 133-138 (813 settembre 16), in cui sempre Ratoldo concede ai canonici la chiesa di S. Giorgio, ponendola alle dirette dipendenze del patriarca aquileiese Massenzio. Per una loro disamina, che ha portato al riconoscimento della loro falsità, v. La Rocca, *Pacifico di Verona*.

³¹⁴ Brevi ritratti biografici su Pacifico, in cui si accolgono tutti gli elementi che ne sottolineerebbero la grandezza, sono offerti in Meersseman – Adda, *Manuale di computo*, p. 1-5 (con particolare attenzione per la produzione intellettuale e scrittoria dell'arcidiacono) e in Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 288-290. Ne traccia inoltre un rapido sunto, prima di passare ad analizzarli nel dettaglio, La Rocca, *Pacifico di Verona*, p. 1-11.

Proprio da una più attenta analisi della figura di Pacifico e delle fonti che ne parlano si è proceduto a una parziale revisione di questo modello, certo molto influenzato dal paradigma dell'etnicità in voga a cavallo tra XIX e XX secolo. La messa in discussione, in particolare, dei documenti ratoldiani dell'813 ha permesso di comprendere come la ipotizzata autonomia, anzitutto economica, concessa da Ratoldo al capitolo cattedrale fosse un tentativo, da parte del capitolo stesso, di retrodatare al passato carolingio tale condizione di indipendenza dall'ingerenza vescovile, nel tentativo di superare *a posteriori* il ricordo di una situazione di – in questo caso, sì – reale e dura opposizione tra il clero veronese e un vescovo transalpino, Raterio, attivo nella seconda metà del X secolo e fedelissimo di Ottone I³¹⁵. A partire, in particolare, dall'XI-XII secolo, a Verona sarebbe stata elaborata un'immagine dell'epoca carolingia raffigurante un passato di splendore per la città, all'insegna di una collaborazione tra emissari imperiali e società locale che trovava allora un perfetto corrispondente, almeno nelle idee di chi propose tale operazione di rilettura storica, nel clima di sostegno cittadino alle posizioni dell'imperatore Federico I Barbarossa³¹⁶. Lo studio di queste creazioni culturali, che, rispetto alla fase di IX secolo, potremmo definire postume, ha da un lato comportato il ridimensionamento della figura di Pacifico, che però, sulla base dei documenti riconosciuti come originali e/o attendibili e delle indagini paleografico-codicologiche, mantiene ancora un suo importante posto nella vita culturale veronese, soprattutto in seno allo *scriptorium*; questi approfondimenti hanno però permesso anche, dall'altro lato, di indagare più a fondo la società veronese del periodo, e di restituirne quadri molto più complessi e fluidi di quanto un tempo si pensasse, con schieramenti in continua ridefinizione, anche e soprattutto all'interno di quei blocchi compatti su cui tradizionalmente si insisteva³¹⁷. Da questi spunti si sono prese le mosse per una ricomprensione dei testi sinora visti – e anche, come si vedrà, della *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici* –, che, come sin qui mostrato, si sono rivelati parti di un più complesso ma unitario piano identitario e politico messo in atto dai vescovi di Verona. Strumento principale per la produzione di tutti questi testi fu appunto lo *scriptorium* collegato al clero cattedrale, che invece, secondo costruzioni meno recenti, avrebbe condotto proprie strategie culturali, facendo di Zeno, e proprio attraverso il *Sermo*, un santo sacerdotale, sottraendone così al vescovo la possibilità di sfruttarlo³¹⁸. Zeno fu invece parte del rilancio del culto dei santi veronesi operato appunto dai

³¹⁵ V., per questo e per quanto segue, La Rocca, *Pacifico di Verona*.

³¹⁶ Oltreché nel già più volte citato *Pacifico di Verona*, Cristina La Rocca ha espresso le medesime posizioni, collocando nel XII secolo tanta parte della ridefinizione della memoria pacifichiana, in ead., *A Man for all Seasons*, e ead., *Pacifico di Verona, arcidiacono*.

³¹⁷ Il frutto più recente di queste riletture è costituito da Tondini, *Un modello per il regno*, in partic. il cap. 5.

³¹⁸ V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 281 e 283-288. Lo studioso, che interpreta il *Sermo* come un prodotto della “marcata autocoscienza di quella comunità canonica, che gareggiava in potenza col vescovo” (*ibid.*, p. 287), fonda la sua ipotesi sulla constatazione di una maggiore ricorrenza, nelle qualifiche impiegate per designare il santo, del termine *sacerdos* su quelli di *episcopus* e *antistes*; ne deriverebbe, nella sua ricostruzione, la volontà di presentare Zeno come

vescovi al fine di legittimare se stessi e coloro che rappresentavano, e lo *scriptorium*, da cui anche il *Sermo* uscì, fu sempre a loro disposizione.

Vediamo allora, nel concreto, chi furono i vescovi veronesi tra gli anni '80 dell'VIII e la prima metà del IX secolo. La trattazione si concentrerà soprattutto sui primi due, Eginò e Ratoldo, personaggi che, oltre alla loro vicenda biografica, ebbero anche – soprattutto il secondo – una propria storia agiografica, non perché protagonisti di testi agiografici loro dedicati³¹⁹, ma perché furono loro assegnati ruoli, di maggiore o minore importanza, in una serie di testi agiografici tra IX e XII secolo, alcuni dei quali saranno oggetto di approfondimento della mia ricerca. Per loro, per la loro carriera politica, per i rapporti che essi instaurarono tra Verona (e più in generale la *Venetia*) e Reichenau, per l'immagine che di essi fu a più riprese elaborata e rielaborata in contesti diversi nel tempo e nello spazio sta anzi, si può dire, tanta parte dei motivi che collegano i *case studies* che compongono il mio studio; sarà quindi inevitabile tornare a parlare di loro in più parti della trattazione, soffermandosi volta per volta sugli aspetti più attinenti al singolo caso analizzato. Qui mi limiterò a parlare, ovviamente, del loro periodo e delle loro azioni veronesi.

5.6. Il vescovo Eginò (780 ca-799/802).

Purtroppo, anche sul periodo episcopale di Eginò, alamanno di origine e discendente della dinastia comitale degli Alaholfingi³²⁰, grava una pesante scarsità di fonti, quasi pari a quella che caratterizza il suo predecessore Annone. La documentazione privata veronese si infittisce infatti solo a partire dai primi anni del IX secolo, quando sulla cattedra di Verona sedeva già il suo successore, Ratoldo. Cristina La Rocca ha inoltre dimostrato la falsità di una carta, una *notitia* datata all'837, in cui si ricostruiscono però fatti del 798, cui avrebbe preso parte l'ancora giovane chierico Pacifico in qualità di campione della *pars ecclesiae Veronensis* in un giudizio divino per questioni economico-fiscali³²¹; il documento, pervenutoci tra l'altro solo in copia del XVII secolo, nulla può dunque dire

un santo sacerdote, più che come un santo vescovo. Tale criterio sembra tuttavia porre problema nell'interpretazione che lo stesso Golinelli propone per la *Passio sanctorum Firmi et Rustici*, a suo dire prodotto vescovile, commissionato da quello stesso Annone che avrebbe operato la traslazione (v. *ibid.*, p. 279-282); anche in questo testo, infatti, un vescovo di Verona, Procolo, è qualificato sia come *episcopus*, sia come *sacerdos*. Nulla vieta però di pensare, come fa Golinelli, che il *Sermo* sia stato davvero un prodotto della *schola* e per la *schola*, inizialmente destinato alla formazione dei giovani chierici; e che poi i vescovi alamanni di Verona, trovandolo rispondente alle loro istanze, ne abbiano favorito la diffusione, come dimostra l'arrivo del teso a Reichenau: v. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 223-224.

³¹⁹ Benché i due godano di culti locali nella regione di Reichenau, dove vennero entrambi sepolti.

³²⁰ Sulle origini di Eginò e la sua parentela con gli Alaholfingi v. Zettler, *Die karolingischen Bischöfe*, p. 370-377. Molto dubbia è invece la tradizione secondo cui egli si sarebbe formato, e sarebbe anche stato monaco, a Reichenau: nel locale *liber vitae*, infatti, il suo nome compare non nelle liste dei monaci (vivi o defunti) augiensi, bensì tra la prima e più antica lista dei benefattori del monastero. V. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 118 (la registrazione *Eginò eps. ueronensis* compare nella sezione A4 del foglio), e Santoni, *Scrivere documenti*, p. 177.

³²¹ La studiosa attribuisce il documento all'inizio del XVI secolo, e a un'invenzione dell'erudito veronese Onofrio Panvinio, nel quadro "della lotta centenaria intrapresa dal vescovado veronese contro i cittadini affinché la Repubblica

sull'episcopato di Eginò³²². Estremamente dubbie, e tuttora oggetto di discussione, risultano così le date di inizio e di conclusione del suo episcopato veronese. La prima è inevitabilmente legata all'incertezza che vige sul termine dell'episcopato di Annone, di cui si è già parlato³²³. Tuttavia, se, da un lato, la critica è ormai concorde nell'espungere dalla successione i nomi di due vescovi (Loterio e Aldo) che alcune liste episcopali tarde e quasi certamente interpolate collocano tra Annone ed Eginò, dall'altro si suole stabilire il 780 come termine più basso per la conclusione dell'epoca annoniana, e quindi anche per l'avvio dell'episcopato del suo successore. La data della sua morte è invece nota: la *Continuatio Augiensis* degli *Annales Alamannici*, ossia la continuazione di questi annali composta a Reichenau nel IX secolo, la quale copre all'incirca gli anni 800-860, la pone nell'802³²⁴; il più antico necrologio dello stesso monastero, la cui prima stesura risale al massimo agli anni '60 del IX secolo, riporta anche la data precisa, il 27 febbraio³²⁵. Egli venne sepolto nella chiesa dei SS. Pietro e Paolo di Niederzell, sita nella parte meridionale dell'isola sul lago di Costanza ove sorge Reichenau; questa *privaten Kathedrale*, come la chiama Zettler, sarebbe stata fondata ed edificata dallo stesso Eginò, in accordo con l'allora abate di Reichenau Waldo, e avrebbe ospitato il presule negli ultimi anni della sua vita, tra il 799 e l'802, quando, dopo essersi ritirato dall'incarico episcopale a Verona, avrebbe fatto ritorno nella natia Alamannia. Le fonti

di Venezia adeguasse l'estimo del 1493 alla mutata consistenza patrimoniale della chiesa stessa": La Rocca, *Pacifico di Verona*, p. 44.

³²² Per l'edizione della *notitia* v. CDV, 1, n. 147 (837), p. 205-208.

³²³ Recenti lavori di Alfons Zettler hanno attirato l'attenzione su un vescovo di probabile origine italica e longobarda, di nome Pacifico (come il successivo arcidiacono veronese cui si è accennato poco sopra), la cui morte venne registrata al 788 nel necrologio di Fulda. Lo studioso, che in questo personaggio vede appunto un vescovo longobardo esiliato o comunque allontanatosi dall'Italia a seguito della conquista carolingia, arriva a identificarlo, pur con estrema cautela, con un presule di Verona – di cui per altro non si avrebbero altre notizie –, immediato predecessore di Eginò. Questi gli sarebbe dunque subentrato, verso la seconda metà degli anni '70, nell'ambito del generale avvicendamento nei ruoli di governo tra Longobardi e rappresentanti dei Carolingi. V. Zettler, *Die Ablösung*, p. 613-615, e id., *Die karolingischen Bischöfe*, p. 377. La teoria, pur fondandosi su documentati rapporti tra Fulda e Verona tra VIII e IX secolo e sul diretto coinvolgimento del monastero mediorenano nelle vicende successive alla conquista franca del regno longobardo, non trova tuttavia riscontro alcuno nelle fonti; lo stesso Zettler riconosce del resto (id., *Die Ablösung*, p. 614) che nulla garantisce che questo Pacifico sia stato vescovo proprio di Verona, visto che il necrologio fuldense gli attribuisce solo la generica qualifica di *episcopus*. V. *Annales necrologici Fuldenses*, ed. Waitz, p. 166: *Pacificus episcopus* è il dodicesimo nome della terza colonna, e l'editore lo identifica in un vescovo di Verden.

³²⁴ "Eginò Veronensis episcopus obiit": *Annalium Alamannicorum Continuatio Augiensis*, ed. Pertz, p. 49, *ad annum* 802. La testimonianza degli *Annales Alamannici* smentisce, come nota la studiosa stessa, la pur suggestiva ipotesi avanzata da Francesca Santoni, *Scrivere documenti*, p. 181-182, che accosta, suggerendo di identificarle, le figure dell'Eginò vescovo di Verona e quella, contemporanea, di Eginò vescovo di Costanza (782-811), la diocesi da cui dipendeva Reichenau. Nonostante le "singolari analogie" tra i due personaggi, che sembrano però legate solo a un loro possibile rapporto di parentela e a un indiziario interessamento di entrambi per la vita canonica del clero, proprio la *Continuatio Augiensis* mostra di operare tra i due una netta distinzione, poiché, all'anno 813, si annota: "Eginò Constantiensis episcopus obiit" (*Annalium Alamannicorum Continuatio Augiensis*, ed. Pertz, p. 49, *ad annum* 813).

³²⁵ Il necrologio è contenuto nell'attuale ms Vienna, ONB, 1815; una riproduzione del f. 7r, in cui è riportato l'*obitus* di *Eginò ep(iscopus) Ueronensis* e che mostra come la notizia sia stata registrata dalla prima mano del necrologio stesso, è reperibile in Berschin, *Eginò von Verona*, p. 9, fig. 1. La fonte è comunque edita: v. *Necrologium Augiae Divitis*, ed. Baumann, p. 273. La data di morte di Eginò trova inoltre conferma in un altro necrologio augiense, della fine del IX secolo, riportato nel ms Zurigo, Zentralbibliothek, Rheinau Hist. 28, e, molto più tardi, nel "Libro parrocchiale di Niederzell", con una nota di XV secolo. V. di nuovo Berschin, *Eginò von Verona*, p. 8-10.

abituale indicate dalla storiografia come basi di questa tradizione, relativa al ritiro (non si sa se volontario o meno) di Eginone dalla cattedra veronese, sono, da un lato, i *Miracula sancti Marci*, il racconto agiografico, generalmente datato alla prima metà del X secolo, della traslazione a Reichenau delle reliquie dell'evangelista Marco a opera del successore dello stesso Eginone, Ratoldo³²⁶; e la cronaca universale del monaco augiense Ermanno Contratto, redatta verso la metà dell'XI secolo³²⁷. Anche al di là della distanza cronologica che separa entrambe queste fonti dall'epoca di Eginone, e della stessa natura dei *Miracula*, testo agiografico e non storiografico, scorrendo i passi dedicati al vescovo, nulla sembra emergere che attesti con decisione una sua rinuncia alla carica episcopale, e nemmeno un suo definitivo allontanamento da Verona prima della morte. I *Miracula* di Marco, la fonte che più si dilunga sulle origini di Niederrhein, ricostruisce tutto l'iter che avrebbe portato all'edificazione della *cellula*, con la concessione del terreno a Eginone da parte dell'abate e i preziosi ornamenti di cui il vescovo l'avrebbe dotata (oggetti d'oro e argento, paramenti sacri, libri). Si afferma anche, è vero, che Eginone, avendo iniziato a sentire nostalgia per la sua patria, avrebbe richiesto all'abate la *licentia habitandi* nella nuova chiesa. Si dice però anche che, forse prima ancora del termine dei lavori, il vescovo sarebbe spirato³²⁸. Non viene data – questo credo vada sottolineato – la certezza che Eginone si sia effettivamente trasferito Oltralpe; ci sarebbe stata da parte sua, secondo l'agiografo augiense, l'intenzione di farlo, ma la semplice costruzione della chiesa e il suo abbellimento non necessitavano per forza di una presenza stabile del vescovo sul lago di Costanza. Nemmeno il fatto che egli sia stato effettivamente sepolto a Niederrhein, dove ancora oggi si trovano le sue spoglie, è in grado di dirimere ogni dubbio: nulla esclude che il suo corpo vi sia stato portato subito dopo la morte, magari per rispettare quella che la fonte agiografica, comunque di più di un secolo successiva, indica come una sua volontà di far ritorno nella propria patria. Ermanno Contratto, poi, riporta la notizia della consacrazione della chiesa dei SS. Pietro e Paolo di Niederrhein, a opera del vescovo Eginone, nel 799³²⁹; tre anni dopo, nell'802, coerentemente con l'indicazione, già menzionata, degli *Annales Alamannici*, che

³²⁶ Il testo verrà accuratamente analizzato nel capitolo 5 della tesi. La più recente edizione è quella curata da Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 143-151.

³²⁷ L'edizione canonica è quella contenuta negli *MGH, SS*, 5, p. 67-133, a cura di G.H. Pertz.

³²⁸ “Tempore igitur magni Karoli imperatoris augusti erat quidam magnae reverentiae episcopus Eginone nomine de Alamannorum gente procreatus qui tunc Veronensis civitatis ecclesiae monarchiam tenuit. Hic dum propriam coepisset revisere patriam placuit ei ut abbatem nostri monasterii interpellaret quatenus illi in eadem insula habitandi licentiam concederet qui dum ipsius reverentiae bonitate illi minime negaret accepta ab eo optata responsione coepit in ultima eiusdem cespitis parte fabricare cellulam quam in honore s. Petri principis apostolorum construxit vocabulumque sui nominis eidem cellulae aptavit. Quam dum innumerabilibus decoraret ornatibus auro et argento lapidibusque pretiosis vestibusque variis ad opus Dei aptis libris quoque ac omnibus ornamentis ad Dei servitium pertinentibus cunctisque secundum suae voluntatis arbitrium rite peractis cum laude et honore Dei ex hac luce subtractus migravit ad Christum”: *De miraculis et virtutibus*, ed. Klüppel, p. 144.

³²⁹ “Augiae Sancti Petri basilica ab Eginone Veronensi episcopo constructa et dedicata est”: Herimanni Augiensis *Chronicon*, p. 801, ad annum 799.

sicuramente Ermanno conobbe e utilizzò come fonte³³⁰, egli colloca la morte di Eginò e la sua sepoltura a Niederzell³³¹. Nulla, nemmeno in questo caso, che assicuri sul trasferimento di Eginò a Reichenau nel 799: la sua consacrazione della chiesa poté avvenire durante un semplice viaggio in Alamannia, né si parla mai, tanto in Ermanno quanto nei *Miracula*, di suoi soggiorni prolungati e continuativi a Niederzell. Tantomeno si accenna a un suo ritiro dagli onori episcopali veronesi, come invece sostenuto in passato³³². Vero è che la cronaca del monaco augiense Gallus Öhem, pubblicata nel 1505 e basata, con ogni probabilità, su fonti e materiale oggi perduti, ricorda delle donazioni di terre, site nel Marchtal e a Bussen, che Eginò avrebbe effettuato in favore di Reichenau, e che certo potrebbero essere interpretate come un segno di riconoscenza, finanche un dono di arrivo, da parte del vescovo verso la comunità che lo avrebbe ospitato³³³. Nemmeno questa donazione di terre, volta a favorire uno dei più importanti enti monastici della sua regione di provenienza e col quale il vescovo, nonostante i dubbi su una sua formazione augiense, intrattenne sicuramente relazioni – testimoniate proprio dai *Miracula* e da Ermanno, nei passi citati –, pare però sufficiente a dimostrare il suo ritiro nel 799. L'insieme degli indizi sin qui presentati può certo portare all'interpretazione, ormai canonica, di un abbandono delle funzioni vescovili da parte di Eginò, ma manca, come detto, la prova sicura. Non essendo inoltre, a quanto mi risulta, documentata in alcun modo una sua permanenza e una sua attività alamanne tra quell'anno e l'802³³⁴, occorre a mio avviso esercitare la massima cautela su questo aspetto, che la storiografia ha sempre dato per acquisito, soffermandosi con acribia sulle possibili cause della decisione eginoniana di lasciare l'episcopato³³⁵, ma mai sul fatto in sé.

³³⁰ Gli *Alamannici* gli furono utili soprattutto per ricostruire le vicende interne del suo monastero e della regione di Costanza. V. l'introduzione di Pertz all'edizione degli *MGH*, p. 69. Sulla cronaca di Ermanno v. inoltre Schmale, *Die Reichenauer Weltchronistik*; Berschin, *Hermann der Lahme*; Robinson, *Introduction* a id. (a cura di), *Eleventh-Century Germany*.

³³¹ "Eginò quoque Veronensis episcopus hac vita decessit, Augiae in basilica cellae suae sepultus est": Herimanni Augiensis *Chronicon*, ed. Pertz, p. 101, *ad annum* 802.

³³² V. Hlawitschka, *Eginò*, p. 353.

³³³ L'edizione più recente tuttora disponibile della cronaca di Gallus Öhem è quella pubblicata da Brandi (ed.), *Die Chronik*; v. in partic. p. 20. V. inoltre Berschin, *Eginò von Verona*, p. 10.

³³⁴ I più recenti approfondimenti biografici su Eginò non indicano alcuna fonte, di qualsivoglia natura, che mostri il vescovo veronese all'opera tra il 799, quando consacra la basilica di Niederzell, e l'802, data della sua morte. V. *Das Grab des Bischofs Eginò*, p. 545-551; Hlawitschka, *Eginò*; Berschin, *Eginò von Verona*, p. 7-14; Zettler, *Eginò von Verona*; id., *Die karolingischen Bischöfe*; Santoni, *Scrivere documenti*, p. 177-182.

³³⁵ Anche qui, le opinioni divergono notevolmente. Zettler, *Eginò von Verona*, propone che il ritiro fosse legato alla difficile situazione venutasi a creare, per Eginò, quando re Pipino, sino ad allora suo sostenitore, dovette allontanarsi da Verona e dal regno per combattere gli Avari, negli anni 796/797; ciò avrebbe reso la posizione del vescovo, già instabile a causa di rapporti supposti conflittuali col clero locale veronese, particolarmente scomoda, portandolo a tornare in Alamannia. Su questa stessa linea, in ossequio alle interpretazioni storiografiche tradizionali di cui sopra, Ederle e Cervato, *I vescovi di Verona*, p. 36. Hoffmann, Erdmann, Czarnetzki e Rottländer, coautori del contributo su *Das Grab des Bischofs Eginò*, portarono all'attenzione degli studiosi i risultati delle indagini antropometriche compiute sul cadavere del vescovo nel 1972, le quali evidenziarono una malattia alla mandibola; questa, per i quattro studiosi e, sulla loro scorta, per Francesca Santoni, *Scrivere documenti*, p. 179, sarebbe stata una delle cause, insieme all'anzianità (egli era nato forse verso il 730: v. Hlawitschka, *Eginò*, p. 353) che lo avrebbero spinto al ritiro. Da ultimo, Giovanna

Che, tuttavia, la sua stagione veronese sia durata fino al 799 o all'802, non cambia di molto la sostanza di un vescovo la cui attività è documentata quasi esclusivamente per via indiretta, e tramite i prodotti, in particolar modo librari, che da tale attività derivarono³³⁶. A lui, alle pratiche scrittorie e all'insieme di copisti e testi che avrebbe portato con sé dall'Alamannia gli studiosi di paleografia veronese hanno infatti ricondotto la diffusione, nella produzione tanto libraria quanto documentaria veronese dell'inizio del IX secolo, di scritture minuscole proporzionate ed eleganti, di chiara ascendenza alamanna, che Francesca Santoni ha inserito nella grande famiglia delle precaroline³³⁷; esse si sarebbero affiancate, convivendovi ma pian piano emarginandole, a scritture locali, del tipo delle corsive nuove diffuse nel regno italico prima della – peraltro più lenta che in altre regioni – affermazione delle caroline, comunque adattate agli usi grafici dei diversi contesti. Giovanna Tondini, che ha condotto un'analisi delle scritture riscontrabili nei documenti veronesi della prima metà del IX secolo, pur mettendo in guardia da troppo rigidi schematismi, ha proposto di interpretare la diffusione di queste scritture fra i redattori e i sottoscrittori delle varie carte come un segno di relativa collaborazione tra i quadri dirigenti cittadini – alamanni – e le *élites* locali, quelle, almeno, che impararono a scrivere³³⁸. Intraprendendo carriera ecclesiastica e dunque frequentando la scuola cattedrale, oppure svolgendo le proprie attività professionali (come notai o altri funzionari) per il vescovo o il conte, gli attori che lasciarono traccia di sé nella documentazione non solo acquisirono padronanza di una scrittura nuova e diversa dalla loro, ma dimostrarono anche, proprio per questo, apertura nei confronti delle novità transalpine introdotte dai rappresentanti del dominio carolingio, e dunque la volontà di stabilire relazioni con questi, se possibile sfruttando le possibilità di carriera (modificatesi, e non annullatesi, rispetto al passato) da loro offerte. Vero è che tutte queste considerazioni vanno necessariamente condotte su fonti documentarie leggermente posteriori all'episcopato di Egino, poiché, come detto, è solo dall'inizio del secolo che ci giungono le prime

Tondini, *Un modello per il regno*, p. 372-373, in uno sforzo di sintesi delle diverse posizioni, ha però sottolineato i probabili conflitti tra Egino e il conte di Verona, alamanno e forse suo parente, Wolvino, su cui mi soffermerò a breve.

³³⁶ Buona parte della produzione dello *scriptorium* veronese risalente all'episcopato di Egino ha raggiunto, nel corso del tempo, le regioni oltralpine. Fu forse lo stesso Egino a portare o inviare i *Moralia in Iob* di origine appunto veronese, ciò che resta dei quali è ora conservato alla Badische Landesbibliothek di Karlsruhe, sotto le signature Aug. perg II, III, IV e CLXXVI; il catalogo della biblioteca augiense compilato negli anni 821-822, infatti, lo registra già, sotto la dicitura "Moralia in Iob libri XXXV in codicibus VI". V. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 2-3 e 412-413; Lowe (ed.), *CLA*, 8, n. 1076, p. 17; Santoni, *Scrivere documenti*, p. 178-179. Il catalogo di Reichenau è edito in Lehmann (hrsg.), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge*, p. 240-262. All'iniziativa di Egino spetta con ogni probabilità anche l'attuale codice San Gallo, Stiftsbibliothek, 227, contenente opere di Isidoro di Siviglia, che un carme in esso riportato attribuisce all'*eximius pastor* [...] *qui hoc iussit patrare istique librum nomen Eginii*; il Lowe (*CLA*, 7, n. 930, p. 27) ritiene però che il 227 sia piuttosto stato esemplato su un originario codice eginoniano. Infine, sicuramente riconducibile a Egino è la raccolta di sermoni per le feste, basata su quella di Alano di Farfa, riccamente miniata e conservatasi, insieme ai sermoni del vescovo veronese di X secolo Raterio, nel ms Berlino, Deutsche Staatsbibliothek, Phillips 1676; non a caso esso è spesso designato come "Egino-Codex". V. Rose, *Verzeichnis der Lateinischen Handschriften*, 1, p. 77-95; Berschin, *Egino von Verona*, p. 14-20; Santoni, *Scrivere documenti*, p. 179.

³³⁷ V. *ibid.*, p. 182-184.

³³⁸ V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 376-381.

carte veronesi. La cautela è insomma d'obbligo; ciononostante, i dati che emergono da questi documenti, e il fatto stesso che le fonti in nostro possesso inizino a farsi più numerose in un momento in cui comunque, alla guida della città, vi sono degli Alamanni – poiché tale è Ratoldo, e tali sono anche i conti veronesi attestati in quel frangente –, induce a escludere che l'installazione di funzionari transalpini abbia avuto dipersé l'effetto di scoraggiare la produzione documentaria locale; e più ancora si può escludere che ciò rispondesse a una coscienza politica di quegli stessi funzionari: altrimenti, non si spiegherebbe l'intera strategia identitaria e legittimante di cui ho parlato nelle precedenti pagine.

Qualche ulteriore, ma ancora una volta indiziario, barlume di luce sull'episcopato di Ratoldo e sugli equilibri sociopolitici veronesi di quel periodo proviene forse da quella *notitia iudicati* dell'806 cui ho accennato a proposito dei rapporti tra il vescovo Annone e re Desiderio³³⁹. Nel documento, si riporta infatti notizia di usurpazioni di terre e selve da parte di *Vulvualnus comes* (il conte Wolvino, primo a ricoprire questa carica in Verona di cui ci sia pervenuta memoria³⁴⁰) ai danni della *domus sancti Zenonis*, ossia l'episcopio stesso. La disputa, che trovò conclusione nell'accordo di spartizione tra il vescovo Ratoldo e il conte – successore di Wolvino – Hademar di cui parla la *notitia*, risaliva a una trentina di anni prima, un lasso di tempo che lascia nell'incertezza: il vescovo coinvolto era già Egino o ancora Annone? Il fatto, tuttavia, che a dirimere la questione abbia dovuto pensare Ratoldo, successore di Egino, ha portato a vedere in quest'ultimo il presule entrato in conflitto col conte³⁴¹. Si può comunque ipotizzare una non piena collaborazione tra le due massime cariche cittadine nella Verona di fine VIII secolo. Difficile risalire alle cause della rottura, aldilà della contingente sottrazione di terreni; certo è che il conte e il vescovo, ugualmente rappresentanti del potere centrale in città, avevano, sì, il dovere – ricordato anche in un capitolare di Pipino di quello stesso 806³⁴² – di collaborare, ma dovevano probabilmente anche controllarsi a vicenda, impedendo l'uno un'eccessiva concentrazione di potere nelle mani dell'altro.

5.7. Il lungo episcopato di Ratoldo (802-840?) e la fluidità dei gruppi di potere veronesi.

Se la povertà documentaria sull'episcopato di Egino costringe a lasciare aperte molte questioni riguardanti il suo periodo e il suo operato veronesi, il caso del suo successore, Ratoldo, si presenta per certi versi opposto, ma simile negli effetti concreti. Opposto, perché la disponibilità di fonti, di varia natura, su di lui è perfino sovrabbondante; simile, perché, nonostante tale sovrabbondanza – o

³³⁹ V. *ChLA*, 60, n. 17, p. 78-81 (806 aprile 1-14). Il doc. era già stato pubblicato in *CDV*, 1, n. 71, p. 86-89.

³⁴⁰ V. Castagnetti, *Minoranze etniche dominanti*, p. 15-16.

³⁴¹ V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 372-373.

³⁴² V. *MGH, Capit*, 1, n. 102, p. 209-211 (801 [806?]-810). V. anche Azzara – Moro (a cura di), *I capitolari*, n. 12 (102), p. 78-84.

forse proprio per questo –, anche su Ratoldo, e soprattutto sulla sua biografia, rimangono grossi punti interrogativi, causati dalla reticenza o dalla contraddittorietà delle diverse testimonianze. Nel periodo in cui egli fu alla guida della Chiesa veronese, a partire dai primi anni del IX secolo, la documentazione locale inizia infatti a farsi più consistente, o, meglio, più numerosa rispetto al passato è la sua parte conservatasi fino a noi. Sebbene alcuni di questi documenti, pervenutici in copia o comunque dall'incerta tradizione, siano stati dimostrati negli ultimi anni falsi o interpolati, costringendo a espungere anche carte un tempo ritenute centrali per la comprensione delle dinamiche interne veronesi del periodo, ciò che rimane è ugualmente molto, e giustamente la critica ha a più riprese sottolineato quella che resta una eccezionalità veronese, soprattutto nel panorama delle altre città italiane protocaroline³⁴³. Vien da sé che, per analizzare l'operato di Ratoldo, tornano utili non solo i documenti in cui egli compare direttamente, ma anche tutti gli altri, attraverso i quali si può tracciare uno spaccato dei gruppi di potere che si muovevano nell'ambiente veronese dei primi decenni del IX secolo; tra di essi, il gruppo incentrato sul vescovo giocò, come si vedrà, un ruolo fondamentale, conoscendo però grosse fluttuazioni tanto nella sua composizione – qualitativa e quantitativa – interna, quanto nella sua importanza sullo scacchiere cittadino lungo tutto l'episcopato di Ratoldo, e in corrispondenza delle iniziative e delle prese di posizione, soprattutto nei confronti dei vertici regi e imperiali, di quest'ultimo.

Accanto a questa consistente base documentaria, esiste però un altro tipo di fonti, compilate in epoche e in contesti diversi, che assegnano a Ratoldo ruoli più o meno importanti. Si tratta di una serie di almeno tre testi agiografici, di cui due prodotti a Reichenau e uno a Verona, tutti dedicati a spostamenti di reliquie di santi. I due testi augiensi sono proprio quelli che verranno esaminati nel dettaglio nei prossimi capitoli, ossia la *Commemoratio brevis de miraculis sancti Genesii martyris Christi* (BHL 3314)³⁴⁴, degli anni '20-'30 del IX secolo, e i *Miracula sancti Marci* (BHL 5285), che la critica assegna agli anni '30 o '40 del X. Il testo veronese è invece quella *elevatio* di san Zeno (BHL 9011) cui ho fatto riferimento in merito alla questione della presunta ricostruzione della basilica zenoniana nell'806/7 da parte dello stesso Ratoldo e di re Pipino; benché la questione della sua datazione sia ancora aperta e dibattuta, gli studi più recenti tendono a collocarla, come detto, nella seconda metà del XII secolo, dunque a tre secoli e mezzo di distanza dagli eventi narrati. Da questo variegato *corpus* agiografico sulla figura di Ratoldo la storiografia, non sempre col massimo rigore critico, ha tratto anche dati biografici sul suo conto, intrecciandoli con quelli della

³⁴³ V. Castagnetti, *Dalla caduta*, p. 21; Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 290.

³⁴⁴ L'unica edizione completa del testo è quella curata da Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 8-21.

documentazione per creare un ritratto coerente del vescovo veronese³⁴⁵. Nella mia trattazione, ho scelto di scindere i diversi discorsi che riguardano il Ratoldo storico-storiografico e i Ratoldi agiografici, rimandando ai capitoli sulla *Commemoratio* e sui *Miracula* l'analisi dei modi in cui i rispettivi autori si colleghino a questo personaggio, lo interpretino e lo inseriscano nelle loro narrazioni, tentando di avanzare anche delle osservazioni sulla possibilità di applicare i dati delle agiografie alla ricostruzione della vicenda storica di Ratoldo. In questa sezione, mi soffermerò invece maggiormente sul Ratoldo che emerge appunto dalla documentazione, con particolare attenzione, inoltre, per il suo periodo veronese; i riferimenti ai testi agiografici, pur presenti, si limiteranno a pochi casi di particolare importanza, corredati sempre dal rinvio alla corrispondente trattazione nei prossimi capitoli.

Qualche parola va tuttavia spesa a proposito delle sue origini. Appare infatti assodato che egli, come il suo predecessore Egino, fosse alamanno. Ce lo dice il nome stesso, che, pur nelle sue molte varianti³⁴⁶, era senz'altro diffuso in Alamannia; ma, soprattutto, ce lo dice la sua scrittura, che, analizzata da Stefano Zamponi sulla base della sottoscrizione autografa di Ratoldo a una *pagina offersionis* veronese dell'809³⁴⁷, ha fatto pensare, nonostante la mano appaia “non esperta” e denoti “imperizia nell'uso della penna”, a “modelli di scrittura diffusi sul finire del sec. VIII nei territori orientali della Svizzera, nelle diocesi di Coira e Costanza”³⁴⁸. Sulla sua origine alamanna, e sul suo desiderio di tornare in patria dopo gli anni di servizio pubblico a Verona, insistono anche i *Miracula sancti Marci*³⁴⁹. Poco o nulla è possibile dire sulla sua famiglia. Il nome ha fatto ipotizzare in passato una possibile parentela con il Ratolf conte del Bertholdsbaar (nell'area dell'alto Danubio, a nord del lago di Costanza) attestato in alcune fonti dell'ultimo decennio dell'VIII secolo³⁵⁰, ma allo stato attuale manca di ciò qualsiasi riscontro nelle fonti; lo stesso dicasi di altre ipotesi, che lo vorrebbero nipote del suo predecessore Egino³⁵¹. Quasi certamente, tuttavia, in comune con Ratolf ed Egino egli aveva la provenienza dall'*élite* aristocratica alamanna; sarebbe altrimenti difficile da spiegare, come ha osservato Hlawitschka, la carriera di Ratoldo, a cominciare proprio dalla sua

³⁴⁵ V. Schmid, *Ratold*; Stadler, *Ratold*; Hlawitschka, *Ratold*; Depreux, *Prosopographie*, n. 225, p. 358-360; Hammer, *From “Ducatus” to “regnum”*, p. 328-334.

³⁴⁶ *Ratoldus, Ratoldus, Rathaldus, Radoltus, Rothald, Ratoltus, Rattoldus, Ratholdus, Ratolfus, Retoldus, Rotaldus*: v. Depreux, *Prosopographie*, n. 225, p. 358, nota 1.

³⁴⁷ V. CDV, 1, n. 89, p. 103-107 ([809] maggio 13), e *ChLA*, 55, n. 2, p. 37-41.

³⁴⁸ Zamponi, *Pacifico e gli altri*, p. 232-233.

³⁴⁹ “Hic [scil. Ratoldus] vero cum iam illius episcopii regimen diu teneret solito more propriam coepit visitare patriam”: *De miraculis et virtutibus*, ed Klüppel, p. 144.

³⁵⁰ V. Neugart, *Episcopatus Constantiensis*, 1/1, p. 120.

³⁵¹ Hlawitschka, *Ratold*, p. 8, nota 13, che giustamente sottolinea l'indimostrabilità della tesi, fornisce una piccola bibliografia degli studi in cui tale parentela è stata, per quanto sempre cautamente, sostenuta: v. Vicentini, *Egino da Verona*, p. 144; Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale*, p. 4; Miller, *The Formation*, p. 54 e 145; Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 30, nota 95.

elevazione alla cattedra episcopale veronese³⁵². Più di un indizio – *in primis* la sua scrittura minuscola alamannica – depone inoltre in favore di un suo periodo di studi, in gioventù, a Reichenau, sede di una florida scuola monastica che accoglieva e formava non solo coloro che sarebbero entrati a far parte della comunità, ma anche i rampolli delle aristocrazie locali, avviati a carriere politiche e politico-ecclesiastiche³⁵³. Anche questa deve però, in mancanza di prove certe nelle fonti, restare un'ipotesi, pur resa ancor più valida dagli intensi e documentati rapporti intercorsi tra Ratoldo e il monastero del lago di Costanza, e culminati con un suo ingresso, non sappiamo bene a quale punto della sua vita, nella comunità monastica: il *Liber fraternitatum* augiense lo registra infatti nella lista dei monaci defunti di Reichenau³⁵⁴, mentre la mano che, tra 856 e 858, stilò originariamente il necrologio augiense riportò al 13 settembre (sull'anno si discute) la morte di Ratoldo, qualificato ancora una volta come vescovo³⁵⁵.

Ratoldo, pressoché certamente un aristocratico alamanno, e dunque un membro di quel gruppo sociale dal quale Carlo Magno attinse per dotare suo figlio Pipino di un'affidabile cerchia di *fideles* propria, fu in effetti insignito dell'episcopio veronese, ovvero del principale incarico politico – oltreché religioso – cittadino, insieme a quello del conte, in una delle *sedes regiae* del sovrano italico, quella anzi, stando ai *Versus de Verona*, che il re avrebbe favorito, e in cui si sarebbe lungamente trattenuto. Il che, però, rimanda a due questioni non del tutto chiarite su Ratoldo.

Da un lato, non è sicura la data della sua elezione vescovile. L'incertezza deriva, oltreché dal silenzio delle fonti in proposito, anche dalla già accennata questione del supposto ritiro di Egino. Nella convinzione, data sempre per scontata, che Egino abbia lasciato l'incarico nel 799 per trascorrere il resto della sua vita nella cella di Niederzell, la storiografia si è posta il problema se l'avvicendamento ai vertici della Chiesa di Verona sia avvenuto in quello stesso anno, o se Ratoldo abbia dovuto attendere la morte del predecessore (802)³⁵⁶. Dei problemi riguardanti l'allontanamento di Egino da Verona nel 799, su cui siamo informati da fonti relativamente tarde e non del tutto chiare sull'argomento, ho già parlato, e certo una negazione di tale ritiro risolverebbe la questione alla radice. Alcuni indizi su una diversa mansione di Ratoldo per gli anni

³⁵² V. Hlawitschka, *Ratold*, p. 9.

³⁵³ Un discorso approfondito sulla scuola monastica augiense, suddivisa in due sezioni con insegnamenti distinti per i futuri monaci e per gli altri studenti, sarà effettuato all'inizio della prossima sezione. Rimando comunque già al classico Hartig, *Die Klosterschule*.

³⁵⁴ Il *Liber fraternitatum* di Reichenau, compilato a partire dagli anni '20 del IX secolo e poi con continuità fino al XV inoltrato, costituisce uno dei più importanti e più antichi esempi di *libri vitae* monastici; anche su questo tema si tornerà in apertura del prossimo capitolo. Per la registrazione di *Ratoldus ep(iscopus)*, v. l'edizione fac-simile curata da Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 8; il nome di Ratoldo si trova al diciottesimo posto della prima colonna originaria (in seguito ne è stata aggiunta, alla sua sinistra, un'altra).

³⁵⁵ V. *Necrologium Augiae Divitis*, MGH, *Necr. Germ.*, 1, ed. Baumann, p. 279. Per la datazione del necrologio augiense v. Hlawitschka, *Ratold*, p. 27.

³⁵⁶ V. Schmid, *Ratold*; Stadler, *Ratold*; Hlawitschka, *Ratold*, p. 11-13; Cervato – Ederle, *I vescovi di Verona*, p. 36.

immediatamente attorno all'800 sembrano inoltre emergere dalla *Commemoratio* della traslazione del martire Genesio, oggetto del prossimo capitolo: nel testo, composto a Reichenau sotto l'abate Erlebaldo (822-838), si afferma infatti che, al momento della traslazione, Ratoldo avrebbe funto da cappellano di corte di Pipino³⁵⁷. Il particolare, che molti studiosi hanno accolto senza indagarne la fondatezza³⁵⁸, appare in effetti, come si vedrà, inserito in un contesto tale da conferirgli attendibilità; occorre tuttavia ricordare sempre la natura agiografia della fonte, e il ruolo ben preciso, di garanzia dell'autenticità della reliquia, attribuito al personaggio. Il fatto, poi, che Egino venga definito vescovo di Verona tanto nel *Liber fraternitatum* che nel necrologio augiense non ci dà la sicurezza né che egli sia rimasto a Verona sino alla morte, né che abbia mantenuto il titolo vescovile sino alla morte. Nessuno degli argomenti presentati, e delle tracce rimaste nelle fonti, è insomma in grado di far luce sulla questione; tanto che in molti, sostenitori tanto del ritiro di Egino nel 799, quanto del suo mantenimento del ruolo episcopale fino all'802, hanno ipotizzato, per quel lasso di tre anni, una vacanza alla guida della Chiesa veronese³⁵⁹.

L'altra questione importante è quella del rapporto tra Ratoldo e Pipino. La *Commemoratio* di Genesio ritrae l'uno come cappellano di corte dell'altro; essi erano inoltre accomunati dall'origine alamanna (la madre di Pipino era l'alamanna Ildegarda), e certo la funzione stessa di Ratoldo, vescovo in una *sedes regia*, doveva portarlo a collaborare, o quantomeno a mantenere contatti frequenti, col sovrano. I buoni rapporti tra i due sono però spesso stati postulati sulla base dell'intricata questione della ricostruzione di San Zeno, che, secondo le fonti tarde e/o interpolate viste in precedenza, essi avrebbero condotto verso l'806/7, in seguito a un incendio della basilica³⁶⁰. Benché l'evento stesso non sia comprovato da alcuna testimonianza coeva, la sua ciclica ripresa nelle fonti veronesi dei secoli a venire non solo ne ha segnato l'ingresso nella memoria cittadina locale, ma ha anche cristallizzato l'immagine di un rapporto collaborativo tra Pipino e Ratoldo, culminata nella costruzione agiografica dell'*elevatio* BHL 9011, datata alla seconda metà del XII secolo; ai fini della ricostruzione, per quanto indiziaria, delle reali relazioni tra i due, la vicenda dell'806/7, proprio per la labilità della sua tradizione, poco riesce a dirci. Qualche chiarimento può invece venire dal solito documento dell'806, la *notitia iudicati* cui si è già più volte fatto riferimento, e che costituisce anche la prima attestazione del ruolo episcopale di Ratoldo a Verona.

³⁵⁷ Un Ratoldo, sulla cui identificazione con il vescovo veronese si discute più avanti (v. sez. 3, cap. 4), compare infatti in qualità di *princeps palatii sui* (scil. *Pippini*) *sacerdos*: v. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 12.

³⁵⁸ V. Depreux, *Prosopographie*, p. 358; Hammer, *From "ducatus" to "regnum"*, p. 330.

³⁵⁹ V. Zettler, *Die karolingischen Bischöfe*, p. 379. A questo proposito Hlawitschka, *Ratold*, p. 12-13, ritiene di poter collocare la consacrazione di Ratoldo all'801. Un calendario veronese, composto nell'818/819 e ora conservato a Berlino, Staatsbibliothek, Phillips 1831, riporta infatti al 26 settembre la *Consecratio domini episcopi Ratoldi*; poiché le consacrazioni vescovili venivano officiate di domenica, l'autore indica nell'801, anno in cui il 26 settembre cadde di domenica, una possibile datazione dell'ingresso di Ratoldo in carica.

³⁶⁰ V. *ibid.*, p. 13-15.

La volontà delle due parti coinvolte, la *causa regis* rappresentata da *Gaufridus*, gastaldo del conte Hademar, e la *causa sancti Zenonis*, per la quale intervenne Paolo, *vicedominus* del vescovo Ratoldo, di pervenire alla risoluzione di una disputa che affondava le sue radici nei trent'anni precedenti è stata infatti letta come un segnale di riappacificazione tra vescovo e conte, all'insegna di una politica di collaborazione tra le massime cariche cittadine; benché, nel testo del documento, non venga mai citato il nome di Pipino – se non nella *datatio* conclusiva –, la stessa rappresentanza regia di cui si fregiano il conte e il suo gastaldo indica che sulla chiusura del contenzioso abbia agito da supervisore il sovrano stesso³⁶¹. Sebbene la questione riguardasse direttamente ed esclusivamente le funzioni episcopale e comitale, senza riflettere la distinzione (anacronistica) tra *pars ecclesiae* e *pars regni* che si ritrova nella leggenda sul giudizio di Dio di Pacifico, non è a mio avviso azzardato ipotizzare che Pipino vedesse di buon occhio una decisione che, in fin dei conti, traduceva nei fatti le sue esortazioni alla collaborazione tra vescovi e conti, espresse in quello stesso 806. La questione dei rapporti tra Pipino e Ratoldo sarà ripresa nel prossimo capitolo, in sede di analisi della versione che di questi stessi rapporti offre la *Commemoratio* di Genesio; mi sento comunque già di dire che la serie di indizi sin qui elencati muove concordemente nella direzione di una vicinanza tra i due, e dunque di un'appartenenza di Ratoldo all'*entourage* transalpino di Pipino, come già da molti studiosi, pur forse senza i dovuti approfondimenti e sulla sola base della ricostruzione dell'806/7³⁶², sostenuto.

Il clima di rinnovato accordo tra vescovo e conte che avrebbe condotto alla risoluzione dell'806 viene del resto confermato, poco dopo, dalla designazione dello stesso Ratoldo e di Hucpaldo, successore del conte Hademar, come esecutori testamentari delle volontà di quest'ultimo; come tali, essi provvedono a trasmettere alla chiesa veronese di S. Pietro di Castello, ove il conte si era fatto seppellire, il possesso di beni *in ualle prouinianense*, da destinare all'ufficio divino nella detta chiesa³⁶³. Un'eco dei rapporti collaborativi instauratisi tra i principali poteri pubblici del panorama cittadino in questo primo periodo dell'episcopato di Ratoldo sembra però provenire, più in generale, dall'insieme della documentazione risalente a tale fase; essa trasmette un'immagine piuttosto dettagliata della conformazione dei vertici della società locale veronese, e permette anche di tracciare un profilo della composizione interna dei rispettivi *entourage* episcopale e comitale. Va certo tenuto presente come questi due ambiti non fossero affatto compartimenti stagni e definiti una volta per tutte, e che anzi proprio la vicinanza tra vescovo e conte favoriva la compenetrazione delle

³⁶¹ V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 383. Sui rapporti tra Ratoldo e il conte Hademar – o Hadumar – e il doc. dell'806 v. inoltre Zettler, *Die karolingischen Grafen*, p. 99-101.

³⁶² Non va del resto escluso che la formazione di tale tradizione, fondata su una stretta collaborazione tra Pipino e Ratoldo, abbia tratto spunto da una situazione di fatto, o almeno generalmente percepita come tale.

³⁶³ Il documento è quello in cui compare la sottoscrizione autografa di Ratoldo analizzata da Zamponi, *Pacifico e gli altri*, p. 232-233.

rispettive cerchie clientelari e funzionali; dalle sottoscrizioni alle carte, e, come visto già con Egino, dalle scritture con cui tali sottoscrizioni furono vergate, si possono tuttavia condurre interessanti osservazioni, utili anche per comprendere sia il contesto entro cui si sarebbero inserite le strategie propagandistiche esaminate nell'*Epitome*, nei *Versus*, nei testi agiografici su Zeno, sia per misurarne, almeno per questo momento, la ricezione presso i destinatari, ossia le *élites* locali. Così, l'ulteriore diffusione della scrittura precarolina di ascendenza alamanna tanto nei prodotti librari dello *scriptorium* quanto nelle carte private sembra indicare una frequenza e una consistenza di contatti tra le aristocrazie locali e l'ambiente vescovile (con la sua *schola*) in continuità con la fase eginoniana, ma finalmente sostenute da una più ampia quantità di documenti coevi³⁶⁴. Benché forme di corsiva nuova locale non vadano affatto scomparendo, tornando anzi in auge negli anni successivi – in un contesto però, come si vedrà, molto diverso –, l'utilizzo della precarolina e poi della carolina da parte tanto di chierici quanto di laici, derivante con ogni probabilità da una comune frequentazione della *schola* cattedrale, mostra un'importante adesione, da parte delle *élites* locali, all'ambiente vescovile, o quantomeno una sua frequentazione a fini di formazione e studio. Le sottoscrizioni mostrano infatti come entrambi i gruppi fossero composti tanto da personaggi transalpini, giunti a Verona al seguito dei vescovi e dei conti, tanto da esponenti delle aristocrazie locali; una commistione che, oltre a rendere la società veronese molto composita e i gruppi stessi piuttosto fluidi, rispondeva a un criterio di opportunità politica, e anche, nei piani dei vertici politici e sociali non solo cittadini, a quello del reciproco controllo tra i poteri pubblici³⁶⁵. Se, però, dalle carte emerge una effettiva, cospicua presenza di elementi longobardi all'interno del clero cattedrale per questo primo decennio circa del IX secolo, ciò che non sembra potersi sostenere è che vescovo e alto clero esprimessero istanze contrapposte; al contrario, la partecipazione di chierici del capitolo alle disposizioni – soprattutto economiche – del vescovo induce a vedere anche in questo senso un clima di collaborazione reciproca³⁶⁶. Tanto nella cerchia del conte quanto in quella del vescovo, elementi longobardi e transalpini figurano fianco a fianco, partecipano agli stessi atti, e mostrano quindi una crescente integrazione e una notevole capacità di sfruttare i nuovi equilibri

³⁶⁴ Un'accurata disamina delle dinamiche interne alla società veronese di questo periodo, della documentazione prodotta e delle scritture impiegate è stata condotta ancora una volta da Tondini, *Un modello per il regno*, p. 384-389, cui rimando per quanto segue. V. inoltre Santoni, *Premessa a ChLA*, 59; ead., *Premessa a ChLA*, 60; e ead., *Scrivere documenti*.

³⁶⁵ Secondo questa ricostruzione, certo attenta ai dati documentari, a dirigere i meccanismi di continua ridefinizione dei gruppi di potere all'interno della società veronese non sarebbe stato, a differenza di quanto sostenuto in passato da buona parte della storiografia, il criterio dell'etnicità, in base al quale a un blocco transalpino di funzionari, rappresentati in prima istanza proprio dal vescovo, se ne sarebbe opposto uno locale longobardo, particolarmente attivo tra le file del clero maggiore, il capitolo della cattedrale, deciso a difendere la propria identità e autonomia nei confronti dei nuovi venuti e avente come sua figura centrale quell'arcidiacono Pacifico cui ho fatto sopra riferimento.

³⁶⁶ Nella *pagina offerisionis* dell'809 partecipano, giusto per fare un esempio, tanto il chierico *Paulus* quanto proprio Pacifico *archidiaconus*, entrambi *rogati* dal vescovo Ratoldo. Si tratta di uno degli unici due documenti originali a noi pervenuti in cui compare Pacifico: v. La Rocca, *Pacifico di Verona*, p. 19-27.

creatisi dopo il 774 a proprio vantaggio; l'appartenenza etnica, che pure in passato è stata spesso invocata³⁶⁷, non appare affatto determinante nella definizione delle parti e nei loro continui rimescolamenti. Pur nel quadro di ruoli e posizioni diversi rispetto all'epoca dei *reges Desiderius et Adelchis*, le aristocrazie locali sembrano aver recepito le possibilità di carriera, avanzamento, affermazione che anche il nuovo ordine apriva loro, e di averne perciò accettato la legittimità e i fondamenti teorici, propagandistici, identitari. Esattamente gli elementi messi in luce nell'analisi dei testi sopra considerati.

La situazione che si ravvisa in questi primi anni dell'episcopato veronese di Ratoldo era destinata a cambiare profondamente con la mutazione degli assetti ai vertici tanto del regno, quanto dell'impero. Nell'810 moriva Pipino d'Italia, al cui posto ascese il figlio, Bernardo, designato re da Carlo Magno ad Aquisgrana nell'812 e come tale riconosciuto dai grandi dell'impero l'anno dopo³⁶⁸; nell'814, tuttavia, lo stesso Carlo morì, e l'impero venne assunto da Ludovico il Pio, suo unico figlio a essergli sopravvissuto. Nell'817, Ludovico emanò una *Ordinatio imperii*, con la quale divise il suo vasto impero tra i figli, elevando il primogenito Lotario al rango di coimperatore al suo fianco e assegnandogli inoltre la corona del regno italico³⁶⁹. Di Bernardo, legittimo sovrano italico, designato dallo stesso Carlo, il provvedimento non faceva parola; un silenzio che, secondo la più recente storiografia, non mirava tanto a sottrarre il regno a Bernardo, quanto a impedire la dinastizzazione della corona italica all'interno della discendenza pipinide e bernardiana, parallela a quella ludoviciana, rispetto alla quale poteva rappresentare un potenziale concorrente anche dal punto di vista imperiale³⁷⁰. Forse a ciò spinto più dalle pressioni del suo *entourage*, formato da personaggi di spicco quali l'abate di Corbie Adalardo e suo fratello (e poi successore a Corbie) Wala, che non per propria volontà, Bernardo si ribellò alle decisioni dell'*Ordinatio*, ma la sua rivolta fu immediatamente soffocata per opera dei *fideles* franchi che Ludovico gli contrappose³⁷¹; imprigionato, inizialmente condannato a morte ma poi, per decisione di Ludovico il Pio in persona, accecato, Bernardo morì nella primavera dell'818, due giorni dopo l'esecuzione della sentenza, in seguito alle ferite riportate. La rivolta di Bernardo finiva lì, ma le sue ripercussioni si fecero sentire ancora a lungo, soprattutto durante la crisi dell'833/834, quando i figli dell'imperatore si coalizzarono per deporlo e procedere a una spartizione dell'impero tra di loro. Quello che l'imperatore aveva voluto far passare come un atto di clemenza, vale a dire la conversione della pena di morte nell'accieciamento, si trasformò nel primo capo d'accusa mossogli in quell'occasione

³⁶⁷ V. Castagnetti, *Minoranze etniche dominanti*.

³⁶⁸ Se ne trova menzione negli *ARF*, ed. Kurze, p. 136-137 e 138, risp. *ad annos* 812 e 813. V. a tal proposito Innes, *Charlemagne's Will*.

³⁶⁹ V. *MGH, Capit*, 2, ed. Boretius, n. 136, p. 270-273.

³⁷⁰ V. Jarnut, *Ludwig der Fromme*, e De Jong, *The Penitential State*, p. 28-29.

³⁷¹ Sulla rivolta di Bernardo v. Noble, *The Revolt of King Bernard*.

dal figlio Lotario, e dunque nel fondamento giuridico della sua deposizione³⁷². Non a caso, gli anni del regno di Ludovico successivi alla rivolta bernardiana furono fortemente caratterizzati in senso penitenziale; il sovrano visse in un vero *penitential state*, sottoponendosi a pubbliche ammende e commissionando la produzione di testi che, come le biografie dell'Astronomo e di Thegan, allontanassero da lui l'accusa di aver provocato la morte di Bernardo. Per contro, i suoi avversari continuarono a rimproverargli il suo gesto, elaborando a sua volta testi, appartenenti soprattutto alla letteratura di visioni, in cui a Ludovico si prediceva, più o meno direttamente, la dannazione eterna; prolifica fucina di testi di questo tipo fu, secondo Dutton, Reichenau, che dunque avrebbe assunto il ruolo di fulcro dell'opposizione antiludoviciana. I fatti dell'817/818 segnarono insomma una cesura nell'impero di Ludovico, la cui legittimità regia fu in seguito in più occasioni messa in discussione proprio sulla base della sua condotta nei confronti di Bernardo.

Gli eventi dell'817 furono per Ratoldo la prima occasione per dimostrare la sua assoluta fedeltà a Ludovico, una linea che egli avrebbe seguito per il resto della propria vicenda biografica e politica. Sarebbe stato infatti proprio Ratoldo, insieme a Suppone, conte di Brescia, a informare, secondo quanto racconta la biografia di Ludovico il Pio redatta dall'Astronomo, l'imperatore delle mosse di Bernardo³⁷³. Una ancor più decisa presa di posizione in favore di Ludovico Ratoldo avrebbe dimostrato proprio in occasione delle lotte dinastiche degli anni 833/4. Con l'aiuto, questa volta, del conte di Lucca Bonifacio II, il vescovo di Verona procedette nell'834 alla liberazione dell'imperatrice, Giuditta, rinchiusa nel carcere di Tortona per volere di Lotario, e la scortò Oltralpe, dove nel frattempo gli equilibri, dopo gli iniziali trionfi del re italico, andavano sempre più spostandosi in favore dell'imperatore, in ragione soprattutto delle discordie tra i suoi figli³⁷⁴. La crisi si concluse positivamente per l'imperatore, solennemente reintronizzato a Saint-Denis con una cerimonia volta a rovesciare quella con cui l'anno prima, a Soissons, era stato deposto e vestito dei simboli del pubblico penitente³⁷⁵; Lotario, sconfitto e rimessosi al giudizio del padre, venne perdonato e confermato sul trono italico. Per Ratoldo, che, col suo gesto, si era inevitabilmente alienato il sostegno del sovrano nel cui regno si trovava la sua diocesi, le porte dell'Italia si

³⁷² V. Dutton, *The Politics of Dreaming*, p. 50-80, e De Jong, *The Penitential State*.

³⁷³ La fonte è la biografia di Ludovico il Pio composta dall'Astronomo: "Interea venatione ibidem iuxta morem Francorum expleta, cum hiemem exacturus Aquasgrani reverteretur, nuntiatur ei Berhardum nepotem suum Italiae regem, cui ipse maxima ut rex fieret apud patrem causa fuerat, consiliis quorundam pravorum hominum adeo dementatum, ut ab eo disciverit, omnesque civitatum et regni principes Italiae in haec verba coniuraverint, sed et omnes aditus, quibus in Italiam intratur, positos obicibus aut custodiis obserarint. Quod cum certis nuntiis referentibus maximeque Rathaldo episcopo et Suppone certissime cognovisset, contractis undique copiis tam ex Galliis quamque Germania, cum maximo exercitus robore Cauillonum usque pervenit". Astronomi *Vita Hludowici*, ed. Tremp, p. 380-382.

³⁷⁴ Anche quest'episodio è raccontato nella Astronomi *Vita Hludowici*, ed. Tremp., p. 492; ne recano notizia però anche gli *Annales Bertiniani*, ed. Pertz, p. 428, *ad annum* 834. Sull'intera vicenda e il ruolo che vi ebbe Ratoldo, v. Hammer, *From "ducatu" to "regnum"*, p. 327-337.

³⁷⁵ V. De Jong, *The Penitential State*, p. 50-52 e 249-252.

chiudevano definitivamente, né il vescovo avrebbe più messo piede a Verona; egli era però nel frattempo divenuto, per meriti di servizio, uno dei fedelissimi di Ludovico, come dimostra la sua più volte attestata presenza, negli anni seguenti, alla corte imperiale e la sua partecipazione a una serie di assemblee tra l'836 e l'838³⁷⁶. Su quest'ultima fase della vicenda ratoldiana tornerò più oltre, parlando dei dubbi che circondano la data della sua morte; siccome, tuttavia, è il Ratoldo veronese quello che maggiormente interessa qui, occorre chiedersi come sia proseguito il suo episcopato a Verona, e quale rapporto vi sia – ammesso che ve ne sia uno – tra queste sue scelte macropolitiche e la scena politica e sociale locale.

Il fenomeno che più sembra caratterizzare l'ambiente veronese negli anni di impero di Ludovico il Pio è il crescente ruolo che venne ricoprendo al suo interno il monastero di Santa Maria in Organo. Già all'814 risale la prima donazione in nostro possesso effettuata in favore di questo monastero³⁷⁷. A rogarla è il *gastaldius* Ildemanno, personaggio dunque, per la sua stessa funzione pubblica, vicino al conte, mentre a sottoscriverla è un variegato gruppo di persone, in cui si mescolano nomi e personalità giuridiche tanto longobardi, quanto alamanni; un'ulteriore riprova del carattere composito della società veronese di inizio IX secolo, di cui si diceva, e anche, in questo caso, della stessa cerchia comitale, cui apparteneva Ildemanno. La vera, grande stagione di concentrazione fondiaria, ma anche di creazione di un vero e proprio gruppo di potere aristocratico, attorno a Santa Maria in Organo inizia però tra la fine degli anni '20 e i primi anni '30 del secolo, quando, cioè, dopo un decennio circa di improvviso silenzio delle fonti documentarie veronesi, altrettanto improvvisamente, e proprio dall'archivio del monastero, emerge una ricca documentazione.

Un silenzio, quello degli anni 818-829, che è stato messo in relazione con gli eventi degli anni immediatamente precedenti. La rivolta di Bernardo aveva infatti provocato spaccature e divisioni, nel fronte delle *élites* italiane, tra coloro che si schierarono al fianco del giovane re e quelli che, come Ratoldo, dimostrarono fedeltà nei confronti dell'imperatore. Il vescovo, anche in ragione del suo ruolo preminente nella repressione della rivolta, avrebbe mantenuto a lungo rapporti collaborativi col nuovo sovrano italico, Lotario I, come sembra suggerire la menzione di Verona tra le nove scuole del regno per le quali passò la riforma dell'insegnamento posta in atto dal capitulare di Corte Olona, dell'825. Grazie al sostegno offertogli da Lotario, sovrano del resto apparentemente

³⁷⁶ Nell'835, Ratoldo partecipò all'assemblea di Thionville, che vide la deposizione dell'arcivescovo Ebbone di Reims, capro espiatorio punendo il quale Ludovico il Pio cercò una definitiva soluzione delle tensioni degli anni precedenti. Nell'836, egli intercedette alla corte imperiale in favore di Verendario, vescovo di Coira, come lui rimasto fedele a Ludovico e come lui per questo allontanato dalla sua diocesi. Nell'aprile 838 prese parte all'assemblea di Aquisgrana e, nel giugno successivo, al placito di Nijmegen. È, quella, la sua ultima attestazione ufficiale: per questo, Depreux, *Prosopographie*, p. 360, ha ipotizzato che egli sia deceduto poco dopo.

³⁷⁷ V. *ChLA*, 59, n. 5, p. 33-36 (814 maggio 7).

poco interessato all'Italia e comunque poco presente almeno fino all'834³⁷⁸, Ratoldo avrebbe così potuto esercitare un saldo controllo sulla società veronese e sulla costante ridefinizione dei suoi rapporti di forza interni; la momentanea ma pressoché totale scomparsa di documentazione fino all'829, incrociata con una produzione invece relativamente abbondante e tutta concentrata attorno a Santa Maria in Organo nel decennio successivo, ha fatto pensare a una precisa volontà, da parte del presule, di mettere a tacere un emergente gruppo di potere, radunato appunto attorno al monastero longobardo, collocato forse su posizioni dissidenti nei suoi confronti. La ripresa documentaria a cavallo dell'830 potrebbe allora collegarsi all'insorgenza delle prime discordie tra Ludovico il Pio e i suoi figli, in particolare Pipino d'Aquitania e Lotario. Preoccupati più per la crescente influenza a corte del partito dell'imperatrice Giuditta e del potente cancelliere Bernardo di Settimania che non, come si credeva in passato, per l'attribuzione, all'assemblea di Worms dell'anno precedente, di un consistente regno proprio all'ultimo nato Carlo (il Calvo)³⁷⁹, Pipino e Lotario guidarono, proprio nell'830, una prima rivolta contro il loro padre, presto rientrata, grazie anche all'appoggio che l'imperatore ricevette dall'altro suo figlio, Ludovico il Germanico. L'iniziativa di Lotario, che aveva rapidamente assunto la guida della rivolta avviata da Pipino, non solo lo allontanò fisicamente dall'Italia, ma soprattutto lo allontanò da Ratoldo, che, viste le sue scelte sia precedenti che successive, dovette mantenere anche in quei frangenti un atteggiamento di fedeltà verso Ludovico il Pio. Il vescovo sarebbe però venuto a perdere, in questo modo, il sostegno regio, e dunque uno strumento di legittimazione e di rafforzamento del proprio potere nel contesto veronese; ecco che la rinnovata produzione di documenti privati sembra dunque inserirsi in un quadro più ampio, che avrebbe visto un indebolimento della capacità di presa vescovile e quindi una inedita libertà di manovra ed espressione per quella parte delle *élites* cittadine, contrarie alla politica filoimperiale vescovile, che erano andate nel frattempo convergendo verso Santa Maria in Organo.

La coincidenza di date fa effettivamente riflettere, e la lettura proposta, anche alla luce delle modalità con cui il gruppo di Santa Maria in Organo venne formandosi e diventò negli anni seguenti un polo centrale negli equilibri politici veronesi³⁸⁰, appare convincente; bisogna tuttavia anche tener presente l'insieme, in verità non esorbitante, della documentazione riguardante Ratoldo negli anni '20. La quale, oltre a non essere numerosa, lo mostra spesso e volentieri in azione al di fuori della

³⁷⁸ V. in proposito Jarnut, *Ludwig der Fromme*.

³⁷⁹ V. Collins, *Pippin I*, p. 377-382; Nelson, *Charles the Bald*, p. 88-89; De Jong, *The Penitential State*, p. 41-42.

³⁸⁰ Per uno degli esponenti di questo gruppo, Audone, di origine longobarda, è possibile ripercorrere, tramite le sue attestazioni nelle carte di Santa Maria in Organo, tutta la carriera ecclesiastica, che lo portò, dopo aver vestito i panni del diacono e dell'arcidiacono, all'elezione vescovile nell'856. La sua vicenda, fino a tempi recenti poco indagata dalla storiografia, è stata letta come segno del ruolo assunto da questo nuovo gruppo di potere, capace di esprimere il primo vescovo non alamanno di Verona dai tempi di Annone, nel panorama sociopolitico della città: v. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 434-460.

sua città episcopale³⁸¹. Se è vero che, nell'820, egli compare, in qualità di *missus imperialis*, a un placito tenutosi a Verona per dirimere una disputa sulla selva di Ostiglia tra il conte Hucpald e l'abbazia di Nonantola, è anche vero che sull'autenticità di tale documento sono stati espressi forti dubbi³⁸². Anche ammettendo, come è stato proposto, che la falsificazione si sia basata su un originale autentico³⁸³, il placito dell'820 resta l'unica, e anzi l'ultima, occasione in cui Ratoldo viene presentato nello svolgimento di funzioni pubbliche (non solo come vescovo, ma anche, come in questo caso, come *missus*) a Verona. Nel giugno dello stesso anno, egli si sarebbe recato ad Aquisgrana per richiedere, e ottenere, da Ludovico il Pio un diploma in favore della *schola sacerdotum*, certo un'istituzione molto importante per il controllo dell'ambiente veronese, e per la formazione stessa dei suoi quadri funzionali ed ecclesiastici³⁸⁴. Poco dopo, Ludovico il Pio lo avrebbe inviato in Italia centrale con l'incarico di investigare su una spoliatura di beni ai danni del monastero di Farfa denunciata dall'abate Ingoaldo³⁸⁵. Nell'823, se l'intuizione di Philippe Depreux è giusta, egli avrebbe poi presenziato alle donazioni scambiate dal *vassus domni imperatoris* Hernust e sua moglie³⁸⁶. Nell'827, Ratoldo si sottoscrisse infine agli atti della sinodo di Mantova³⁸⁷.

La documentazione superstita lo ritrae insomma in una serie di ruoli diversi, tutti derivanti dal suo stretto legame con l'imperatore, ma lo presenta anche come spesso assente dalla sua cattedra, sebbene il diploma di Aquisgrana dell'820 ne indichi comunque l'attività in favore di un istituto veronese a lui molto prossimo; i suoi frequenti spostamenti, che da un lato ne attestano l'importanza nel panorama politico imperiale, potrebbero tuttavia essere anche interpretati come l'indizio di un ambiente, in Verona, già non del tutto favorevole, e anche la totale assenza di documentazione su eventuali atti del vescovo sulla scena cittadina sembra spingere in questa direzione, soprattutto se comparata alla ricchezza documentaria che caratterizza invece i primi anni di episcopato di Ratoldo. La sua reale capacità di controllo sul quadro sociale veronese ne esce allora parzialmente ridimensionata, mentre invece, per altro verso, risulta rafforzata l'ipotesi che, col venir meno del sostegno regio in favore del vescovo, la già debole presa del vescovo si sia allentata ulteriormente, e si sia potuto imporre un partito nuovo, quello di Santa Maria in Organo, formato, come attestano i

³⁸¹ V. Depreux, *Prosopographie*, p. 359.

³⁸² V. CDV, 1, n. 121, p. 158-161 ([820] marzo 31). A mettere in discussione l'autenticità del documento è stato Zamponi, *Pacifico e gli altri*, p. 240-244.

³⁸³ V. Bougard, *La justice*, p. 186-187, e Castagnetti, *Una famiglia di immigrati*, p. 63-67. Entrambi gli studiosi portano a sostegno dell'autenticità della *notitia* altri esempi di placiti italici presieduti da vescovi insigniti dell'incarico di *missi* per il proprio territorio diocesano, come nel caso di Ratoldo.

³⁸⁴ V. CDV, 1, n. 122, p. 161-165 ([820] giugno 13).

³⁸⁵ "Tunc precepit ipse princeps [scil. Ludovico il Pio] Rothald et Nortepert episcopis seu isti Leoni, ut causam inquirerent et legibus iudicaret": Manaresi (a cura di), *I placiti*, n. 32, p. 98-103, in partic. p. 100.

³⁸⁶ V. *Codex diplomaticus Langobardiae*, n. 102, p. 186-189. V. inoltre Depreux, *Prosopographie*, p. 359, che segnala (nota 11) come invece Fleckenstein, *Die Hofkapelle*, 1, p. 61, distingue il Ratoldo del documento dal vescovo di Verona.

³⁸⁷ V. MGH, *Concilia aevi karolini*, 1/2, n. 47, p. 583-589, in partic. p. 585 ("Rattoldus Veronensis episcopus").

documenti successivi, da personaggi un tempo vicini tanto al presule quanto al conte, e di origine tanto longobarda, quanto transalpina. Alle vicende macropolitiche del regno e dell'impero sarebbe dunque legata, in prima istanza, la crescente centralità acquisita dal monastero nella vita sociopolitica della Verona degli anni '30: l'indebolimento del vescovo e della sua cerchia, rappresentata in primo luogo dalla *schola sacerdotum* – che non a caso per tutto il decennio scompare dalla documentazione –, sarebbe infatti stato causato dalle tensioni originatesi nell'817/818, che, a seguito della decisa scelta di campo di Ratoldo, non condivisa dalla totalità delle élites veronesi, avrebbero interrotto il clima di relativa collaborazione che sembra invece caratterizzare la scena locale nelle fasi precedenti; un clima che anche i vescovi, Eginio e Ratoldo, avevano collaborato a creare, sostenendo la legittimità propria e dei nuovi dominatori carolingi tramite la serie di elaborazioni ideologiche e testi scritti di cui si è parlato sopra. Non a caso l'affermazione di Santa Maria in Organo derivava anche, è stato osservato, dalla sua capacità di offrire elementi identitari validi tanto per le élites di tradizione longobarda – poiché nel passato esso affondava le sue radici e a un longobardo (Lupo) era legata la sua memoria³⁸⁸ – quanto per i nuovi venuti alamanni, franchi, bavari, che in esso avrebbero cercato ulteriore legittimazione personale, secondo l'analizzata strategia di continuità tra passato e presente, e secondo un'appropriazione della memoria monastica longobarda rappresentata ai suoi più alti livelli dal caso di S. Salvatore di Brescia, divenuto luogo simbolico della regalità carolingia in Italia dopo esserlo stato per quella longobarda. Il mutamento degli assetti politici e sociali nel contesto veronese necessitò insomma dell'elaborazione di modelli identitari nuovi, o, meglio, della rielaborazione dei modelli precedenti in funzione dei diversi equilibri creatisi, e soprattutto comportò che tali operazioni si svincolassero dall'esclusiva iniziativa vescovile, pur dimostratasi, almeno inizialmente, capace di produrre messaggi tutto sommato ben recepiti dalle élites. La formazione di nuclei di potere alternativi, se non contrapposti, a quello vescovile, in grado di attingere dalla cerchia di quest'ultimo e anche da quella del conte – che sembra quantomeno non essersi opposto al ridimensionamento della cerchia del presule –, comportò che anche questi nuovi gruppi, come qualche decennio prima avevano dovuto fare i rappresentanti transalpini del potere carolingio, dovessero autolegittimarsi proponendo propri modelli ed elementi identitari. I quali furono reperiti, appunto, nel monastero di Santa Maria in Organo, da allora in avanti destinato a concentrare su di sé il consenso e l'identità di parti di volta in volta fluide e mutevoli, ma sempre consistenti, dei più alti settori sociali di Verona. Tali modelli trovarono inoltre, stando alla situazione delle fonti veronesi, modi diversi di espressione rispetto al passato: strumento principale di affermazione della propria identità appare ora proprio il documento

³⁸⁸ Dell'845 è il placito in cui il *monastero seo sinodochio* di Santa Maria in Organo viene riferito all'iniziativa del *bone memorie Lupo dux* e di sua moglie *Ermilenda*.

privato, in cui ci si identifica con formule specifiche³⁸⁹, e che comunque certifica, e perciò stesso crea, il legame tra chi vi compare e il nuovo polo di potere veronese. Tutto questo fu diretta conseguenza della fedeltà di Ratoldo nei confronti di Ludovico il Pio, che dunque, oltre a costargli, dall'834 in poi, la possibilità di rientrare a Verona, già in precedenza, fin dall'817-18, scompaginò quell'equilibrio e quella collaborazione tra le forze cittadine per sollecitare i quali era stato messo in campo l'armamentario ideologico, propagandistico e testuale di cui si è parlato, e diede avvio a questa complessiva ridefinizione dei rapporti di forza e degli elementi identitari condivisi dalle *élites* della città.

Un'ultima parola sulla successione a Ratoldo sulla cattedra veronese. Egli passò i suoi ultimi anni, come si è detto, lontano da Verona, in veste di stretto collaboratore di Ludovico il Pio. Secondo la testimonianza dei *Miracula sancti Marci*, su cui tornerò in uno dei prossimi capitoli, egli avrebbe inoltre concluso la sua vita a Radolfzell, una cella edificata sulle sponde del lago di Costanza, presso Reichenau, non lontano da quella che anche il suo predecessore Egino si era fatto costruire a Niederzell³⁹⁰. Le attestazioni del *Liber fraternitatum* e del necrologio augiense, in entrambi i quali Ratoldo venne registrato, confermano che, in un momento non del tutto precisato ma successivo al suo allontanamento da Verona, egli si sia trasferito a Reichenau; nella chiesa di Radolfzell è del resto tuttora visibile la sua tomba³⁹¹. Se, però, le modalità di questo trasferimento, così come raccontate nei *Miracula*, appaiono comunque funzionali esclusivamente alle rivendicazioni augiensi di possedere alcune reliquie dell'evangelista Marco, né questa fonte, né le altre indicano l'anno della sua morte. La questione, oltre alla stretta vicenda biografica di Ratoldo, riguarda anche, come nel caso del suo predecessore Egino, quella della sua successione sulla cattedra di Verona. Fino all'840, infatti, non abbiamo notizia di altri vescovi veronesi; a quella data, in una *cartola commutacionis* in cui compare per la prima volta anche il nome del conte Walperto, Reginardo, uno dei testimoni, si dichiara *vassallus Notingo vocato episcopo*³⁹². Lo stesso Notingo, personaggio di spicco del panorama soprattutto culturale dell'epoca, già vescovo di Vercelli e in seguito di Brescia, in contatto con Incmaro di Reims e Rabano Mauro, in una lettera che proprio quest'ultimo gli inviò quello stesso anno, viene definito *electus episcopus*³⁹³. Entrambe le attestazioni lo designano dunque come vescovo *in pectore*, eletto, ma non ancora consacrato: c'era evidentemente un

³⁸⁹ È stato osservato come, nella documentazione privata veronese degli anni '30, ricompaiano formule e qualifiche risalenti agli usi documentari longobardi, quali *vir devotus* e *vir venerabilis*: v. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 424.

³⁹⁰ V. *De miraculis et virtutibus*, ed. Klüppel, p. 145-146.

³⁹¹ V. Hlawitschka, *Ratold*, p. 35.

³⁹² V. *ChLA*, 60, n. 24, p. 105-107 (840 marzo 17). A definirla *cartola commutacionis* è Fainelli in *CDV*, 1, n. 159, p. 222-225.

³⁹³ V. Rabani Mauri *Epistolae*, ed. Dümmler, n. 22, p. 428. V. inoltre, sulla lettera di Rabano a Notingo, Hlawitschka, *Ratold*, p. 28-29, e Kershaw, *Eberhard of Friuli*, p. 92 e 97.

ostacolo alla sua consacrazione, e certo tale ostacolo poteva senz'altro essere rappresentato dal fatto che il precedente vescovo regolarmente consacrato, appunto Ratoldo, fosse ancora in vita. La situazione non sembra essersi ancora sbloccata nell'843, quando, in due diplomi di Lotario, Notingo compare nuovamente nella veste di *Veronensis ecclesiae vocatus episcopus*³⁹⁴. Solo con Billongo, succeduto a Notingo nell'844, ritroviamo menzione, nell'846, di un *episcopus* veronese a tutti gli effetti, privo della qualifica di *vocatus* o *electus*³⁹⁵. Ciò può significare, come ipotizzato da Hlawitschka, che nel frattempo Ratoldo fosse morto³⁹⁶. Conta tuttavia sottolineare anzitutto il non breve periodo (sei anni, dall'834 all'840) in cui a Verona non sembra presente alcun vescovo, o in cui comunque non compare traccia alcuna di attività vescovile. Un segno, con ogni probabilità, da un lato delle tensioni ancora vive nella società locale, tali da negare la possibilità dell'elezione di un nuovo presule; dall'altro, dell'influenza mantenuta da Ratoldo presso Ludovico, che, finché fu in vita – morì proprio all'inizio dell'840 –, non lasciò forse mai che il suo *fidelis* venisse ufficialmente rimpiazzato alla guida della Chiesa di Verona.

Con questa lunga disamina del contesto veronese tra la seconda metà dell'VIII secolo e i primi decenni del IX, si è cercato di mettere in luce gli elementi centrali tanto delle dinamiche sociali e politiche che vi si agitarono, quanto della rappresentazione che di tali dinamiche e dei loro protagonisti venne elaborata da una serie di fonti, di natura perlopiù narrativa ma anche documentaria, dell'epoca. È in questo quadro, a cavallo tra la dominazione longobarda e quella carolingia, che la critica, con opinioni e accenti diversi, colloca la redazione della *Passio sanctorum Firmi et Rustici*, celebrazione agiografica del martirio dei santi Fermo e Rustico e dei viaggi compiuti dalle loro reliquie dopo la morte. Dopo aver delineato il contesto, è dunque il momento di passare al testo, e più in generale ai vari aspetti che riguardano il culto di Fermo e Rustico a Verona, per esaminare contenuti e istanze dell'agiografia, e porli in relazione a quanto sin qui visto, nel tentativo di inquadrare meglio l'investimento effettuato su queste reliquie e questo culto, e di comprendere chi lo effettuò, e con quali scopi.

³⁹⁴ V. *MGH, DD Lo I*, n. 75, p. 190-191 (843 agosto 22), e 76, p. 192-193 (843 agosto 22).

³⁹⁵ V. *CDV*, 1, n. 182, p. 272-278.

³⁹⁶ V. Hlawitschka, *Ratold*, p. 29.

Cap. 2 – Il culto dei santi Fermo e Rustico a Verona e fuori Verona.

1. Fermo e Rustico prima della traslazione a Verona: il martirologio geronimiano.

Tanto sulla vicenda biografica dei santi Fermo e Rustico, quanto sulla storia del loro culto prima della traslazione dei loro corpi a Verona, avvenuta – secondo la *Passio et translatio* e il *Versus de Verona* – nel terzo quarto dell’VIII secolo¹, siamo molto scarsamente documentati. Sono infatti solamente due le fonti in nostro possesso che ce ne parlano². Da un lato vi è la stessa *Passio et translatio*, che non solo colloca a Verona il martirio dei due santi, ma afferma l’esistenza di un culto locale loro tributato sin da un momento anteriore (non meglio precisato) alla traslazione³. Dall’altro disponiamo del più antico martirologio noto, quello comunemente detto geronimiano, composto verso la metà del V secolo. Sospendo, per il momento, il giudizio sul testo agiografico, che dall’analisi risulterà non solo di molto successivo alla supposta passione di Fermo e Rustico, ma soprattutto frutto di un articolato *collage* di più antiche *passiones* milanesi e aquileiesi⁴. Resta allora, per cercare di far luce su chi fossero, da dove venissero e dove fossero venerati i santi Fermo e Rustico, quanto di loro ci dice il geronimiano, pervenutoci però in molteplici versioni, assai distanti da quella che doveva essere la sua forma originaria. Una forma originaria che il Delehaye ha dimostrato binaria, perché composta da due famiglie⁵.

Al 9 agosto, il giorno in cui la Chiesa veronese celebrava e celebra la commemorazione del loro martirio, e a cui anche la *Passio et translatio* si riferisce come data del loro *dies natalis*⁶, entrambe le famiglie del geronimiano recano notizie che, per quanto enigmatiche, paiono in qualche modo collegabili a Fermo e Rustico. La famiglia I afferma: “In Sirmi natale Rustici et Pergamo Crescentionis”, laddove per *Sirmi* non si deve intendere, secondo Delehaye, la città dell’Illirico, bensì una corruzione di *Firmi*. La famiglia II sembrerebbe più chiara: “In oriente Firmi et Rustici et

¹ Entrambi i testi la collocano infatti durante il regno congiunto di Desiderio, ultimo sovrano del regno longobardo d’Italia, e di suo figlio Adelchi (759-774).

² È merito di Elisa Anti, *Verona ed il culto*, p. 239-240, aver fatto il punto delle nostre conoscenze sulla storia e il culto di Fermo e Rustico prima della traslazione a Verona; da qui traggio in particolare le notizie sulle loro menzioni nel martirologio geronimiano. V. inoltre Segala, *Documenti liturgici*, p. 25.

³ Sul testo mi soffermerò a partire dalla prossima sezione; se ne può tuttavia già affermare una datazione non anteriore alla seconda metà dell’VIII secolo. Nonostante la sua distanza cronologica dai fatti che narra, sulla base della sua testimonianza in ambiente veronese la morte dei due martiri è tradizionalmente riferita al 304 circa: nel 2004 è stato infatti celebrato il XVII centenario della loro passione.

⁴ V. sotto, cap. 2.4. La critica agiografica ha d’altra parte rilevato, bisogna ricordare, quanto sia improprio consultare opere di questo tipo alla ricerca di informazioni sui santi o sugli avvenimenti da essi narrati, poiché non per fini di attendibilità o ricostruzione storica venivano redatte, bensì a scopi edificanti, e per servire alla liturgia.

⁵ L’edizione del geronimiano curata da Delehaye si trova in *AASS Novembris*, 2/2.

⁶ “Decollati sunt martyres Dei Firmus et Rusticus extra muros civitatis Veronensis super ripam fluminis Athesis sub Maximino imperatore et Anolino consiliario [sic] eius sub die quinto idus augusti”: *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 16. La formula, pressoché invariata, viene ripetuta al termine della narrazione della traslazione: v. *ibid.*, p. 19.

Pergamo Crescentionis”⁷; viene dunque esplicitamente documentata la coppia Fermo-Rustico, il cui martirio è però genericamente collocato *in oriente*, mentre la formula della famiglia I, secondo l’ipotesi del Delehaye, appare di difficile interpretazione, poiché mancherebbe l’indicazione topica del martirio, oltre alla insolita posizione di *natale*, posto a dividere i nomi dei due santi. Altre coppie in cui compaiono gli stessi nomi ricorrono poi al 9 gennaio e al 10 marzo, ma in entrambi i casi si tratterebbe di associazioni successive e artificiali, derivanti appunto dalla notizia del 9 agosto⁸. Sono inoltre noti altri martiri di nome Fermo e Rustico, non accoppiati, come il Fermo martirizzato in Africa al tempo di Decio o il Rustico facente parte del gruppo di cristiani giustiziati a Lambesa nel 259, nei quali si è in passato ipotizzato di identificare i santi venerati in seguito a Verona, attribuendo dunque loro origini africane⁹.

Tutte queste annotazioni martirologiche hanno in comune il fatto di tacere unanimemente su un qualsiasi legame tra Fermo, Rustico e Verona, dove invece, secondo la *Passio et translatio*, essi avrebbero patito il martirio; il riferimento a Pergamo, città orientale dove venne martirizzato – su questo le due famiglie del geronimiano sono concordi – Crescenzone, avrebbe però costituito, secondo alcuni studiosi, lo spunto in base al quale l’anonimo autore dell’agiografia veronese di Fermo e Rustico avrebbe fatto di questi ultimi, coscientemente travisando le attestazioni del geronimiano, dei *cives* di Bergamo, trovando in questo modo un appiglio per ambientare la loro passione a Verona, rispetto alla quale Bergamo si trova, appunto, *in oriente*¹⁰. L’immagine, in verità molto scarna, che tuttavia emerge da queste notizie martirologiche è quella di due martiri orientali, sebbene anche sul loro accoppiamento tanto nell’estrema testimonianza di fede, quanto nel comune ricordo liturgico, permanga incertezza; nessun riferimento, comunque, a Verona, dove anzi le prime attestazioni di un culto prestato a Fermo e Rustico emergono solo, come si vedrà, negli ultimi decenni dell’VIII secolo, dunque dopo la traslazione, per trovare espressione liturgica, in base al materiale pervenutoci, solo nel IX secolo, quando era con ogni probabilità già stato compilato il *Versus de Verona*, e probabilmente anche la *Passio et translatio*.

2. Fermo e Rustico prima della traslazione a Verona: testimonianze archeologiche da S. Fermo Maggiore.

Proprio quest’ultima afferma però che le reliquie, recuperate dal vescovo di Verona Annone, vennero collocate “non longe foras muros civitatis, in basilica quę a priscis in eorum fuerat honore

⁷ Per entrambe le annotazioni v. *Martyrologium Hieronimianum*, éd. Delehaye, p. 427.

⁸ V. *ibid.*, risp. p. 32-33 e 136.

⁹ V. Lanzoni, *Le diocesi d’Italia*, 2, p. 921.

¹⁰ V. *ibid.*, p. 922; Picard, *Le souvenir*, p. 677; Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 281, che vi vede inoltre la base di partenza per un successivo sviluppo, effettivamente verificatosi nei secoli centro e bassomedievali, di un culto per Fermo e Rustico nella stessa Bergamo; Anti, *Verona ed il culto*, p. 244, che riprende Lanzoni.

constructa temporibus”¹¹. Secondo l’agiografo, a Verona, in area suburbana, poco al difuori delle mura cittadine, sarebbe esistita, fin dai tempi antichi e comunque prima della traslazione, una chiesa consacrata a Fermo e Rustico, segno inequivocabile, se comprovabile, di un radicamento del loro culto sulle rive dell’Adige in un momento anteriore al recupero delle loro reliquie. Il *Versus de Verona* aggiunge inoltre, introducendo la sua lunga sezione sulla vicenda di Fermo e Rustico, che i loro resti si trovavano *in partibus meridiane*¹² rispetto alla città. La localizzazione descritta dai due testi sembra ben adattarsi alla posizione dell’attuale S. Fermo Maggiore, il luogo ove tuttora si conservano i corpi di Fermo e Rustico¹³, nell’area compresa tra lo stradone S. Fermo e l’Adige; essa sorgeva – e sorge – infatti a poca distanza dalle mura teodericiane meridionali, a sud di porta Leoni, grosso modo là dove, anticamente, si incontravano il ramo padano e veronese della *via Claudia Augusta* e quello della *Postumia* che proveniva da Vicenza¹⁴. Alle testimonianze dell’agiografia di Fermo e Rustico e del *Versus* la critica ha inoltre spesso ritenuto di trovare riscontro in un documento a dire il vero di dubbia attendibilità, oggi perduto ma trascritto a suo tempo dal Canobbio, in cui sarebbe indirettamente affermata l’esistenza di un edificio veronese dedicato al culto dei due martiri già nel 774, vale a dire in un momento immediatamente successivo all’arrivo in città delle reliquie: si tratta del testamento con cui il sacerdote veronese Rado, fondando uno *xenodochium* per l’accoglienza dei poveri (che Canobbio identifica nella chiesa di Sant’Andrea, non lontano da S. Fermo Maggiore) e dotandolo riccamente, nominava propri esecutori testamentari coloro che “di tempo in tempo avessero la cura de’ corpi de’ Santi Fermo e Rustico”¹⁵. Nonostante l’incerta tradizione di questo testamento, buona parte della critica gli ha attribuito sia il valore di termine *ante quem* per la datazione della traslazione in sé¹⁶ – termine del resto insito nelle stesse parole di *Passio et translatio* e *Versus*, che la pongono ai tempi di Desiderio e Adelchi (759/774) –, sia quello, appunto, di prima attestazione di una chiesa veronese intitolata a Fermo e Rustico, ove avrebbero operato i custodi delle loro reliquie¹⁷.

Come avere la certezza, tuttavia, che tutto questo insieme di testimonianze parli proprio di quella che è oggi S. Fermo Maggiore? Nel corso dei secoli abbiamo infatti notizia di ben cinque edifici di

¹¹ *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 19.

¹² *Sic. V. Versus de Verona*, ed. Pighi, v. 67, p. 154.

¹³ All’interno dell’altare maggiore della chiesa superiore, per il quale v. Tomezzoli, *L’altare maggiore*.

¹⁴ In epoca romana, la zona sembra aver avuto una duplice funzione, o, meglio, sarebbe stata a sua volta ripartita in due settori con funzioni diverse, divisi dal tracciato dalla *Claudia Augusta*: l’individuazione, a ovest di quest’ultima, di resti di *domus* private ha portato a riconoscere funzione residenziale a questo lato della *via*; su quello opposto si sono invece rinvenute delle sepolture di epoca tardoantica e altomedievale – in verità sporadiche e isolate –, in particolare in corrispondenza di uno dei chiostri attuali di S. Fermo Maggiore, in base alle quali si è ipotizzata una destinazione dell’area a necropoli. V. Cavalieri Manasse, *La zona di S. Fermo*, p. 13.

¹⁵ *L’Historia di Verona* di Alessandro Canobbio, scritta nel 1587, ci è giunta manoscritta nel ms Verona, Biblioteca Civica, 1968; la citazione si trova al f. 24r.

¹⁶ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 246.

¹⁷ V. da ultimi, Varanini, *L’area di S. Fermo*, p. 84, e Vedovato, *La presenza benedettina*, p. 95.

culto veronesi intitolati a Fermo e Rustico. Una loro veloce rassegna sarà fornita nelle prossime pagine; preme al momento elencare solo gli elementi che sembrerebbero indicare la basilica di Stradone S. Fermo come la più antica all'interno di questo nutrito gruppo, e quella che può essere con maggior probabilità identificata nella *basilica* citata nella *Passio et translatio*. Va anzitutto esclusa, stando appunto alle localizzazioni descritte tanto in quest'ultima, quanto nel *Versus*, S. Fermo in Cortalta, sita all'interno delle mura, nella parte nord-est della città, dunque difficilmente collocabile, per quanto diverse dalle nostre potessero essere le coordinate geografiche seguite dall'estensore del *Versus*, in *partibus meridiane*. Sicuramente da non considerare è anche S. Fermo in Braida, sorta solo nel 1389. Restano allora le ben tre chiese dedicate a Fermo e Rustico di cui si ha notizia nell'area gravitante attorno a S. Fermo Maggiore, tutte edificate al di fuori delle mura, a distanza di poche decine di metri l'una dall'altra. Si tratta, oltre alla stessa basilica di S. Fermo Maggiore, di S. Fermo al ponte Navi, che la critica comunemente situa in via Leoni, e di S. Fermo Minore, posta leggermente più a valle rispetto al corso del fiume¹⁸. Le prime attestazioni di queste due ultime chiese nella documentazione veronese compaiono però piuttosto tardi, a partire dal XII secolo¹⁹. Il testamento del conte di Verona Milone, redatto nel 955, nomina inoltre la chiesa di S. Pietro in Carnario, da lui stesso fondata, collocandola “foris muros civitatem Veronense non longe ab ecclesia sancti Firmi”²⁰: come ha sottolineato Elisa Anti, la mancata necessità di precisare a quale delle chiese dedicate ai due martiri si facesse riferimento sembra suggerire che, alla metà del X secolo, non ve ne fosse ancora che una sola, con ogni probabilità identificabile appunto con S. Fermo Maggiore²¹.

A suffragare ulteriormente l'ipotesi di un'identificazione tra la *basilica* nominata dalla *Passio et translatio* e S. Fermo Maggiore sembrano convergere i dati degli scavi archeologici effettuati a più riprese, e anche di recente, nell'area del suo complesso edilizio, e in particolare nel perimetro della chiesa inferiore²². Già con le indagini condotte dal Da Lisca tra 1908 e 1909, in occasione del restauro della chiesa e della demolizione delle abitazioni addossatesi nel corso del tempo alle sue

¹⁸ V. Varanini, *L'area di S. Fermo*, p. 84.

¹⁹ SS. Fermo e Rustico al ponte Navi, che proprio nel XII secolo assume progressivamente il titolo unico di S. Rustico, viene menzionata per la prima volta in un atto del 1116, conservato nel fondo *Santi Nazaro e Celso* dell'Archivio di Stato di Verona; compare poi tra le chiese veronesi, cittadine e rurali, confermate come dipendenze di S. Fermo Maggiore in un breve di Innocenzo II del 1139. Allo stesso 1139 risalirebbe inoltre, secondo un'epigrafe ora conservata al Giardino dei Giusti, la consacrazione di S. Fermo Minore, che le fonti di XIII secolo appelleranno *piçolus*. V. Brugnoli, *Un'istituzione sanitaria-doganale*, p. 44; Curcio, *I martiri Fermo e Rustico*, p. 50-51, e Varanini, *L'area di S. Fermo*, p. 85.

²⁰ CDV, 2, n. 255, p. 392-398 ([955] luglio 10), in partic. p. 394.

²¹ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 242.

²² Giampaolo Trevisan, *L'architettura*, p. 170, ha in realtà osservato l'improprietà di indicare come chiesa inferiore, secondo una definizione proposta dal Simeoni, quella che, sin dalla sua edificazione nella seconda metà dell'XI secolo, non era altro che una cripta, ideata in maniera congiunta e simbiotica, dal punto di vista architettonico e liturgico, rispetto a quella superiore.

absidi, vennero infatti alla luce i muri perimetrali di un edificio preesistente alla basilica ma orientato alla stessa maniera, e quasi certamente abbattuto nel momento in cui, nella seconda metà dell'XI secolo, si avviarono i lavori per la costruzione di quest'ultima²³. Tali muri, che correvano grosso modo nel mezzo delle navate laterali della chiesa inferiore e proseguivano anche oltre le sue absidi minori, avevano uno spessore medio di circa 1,40 m ed erano composti di ciottoli fluviali e rari laterizi tenuti insieme da tenace malta bianca; essi proseguivano inoltre aldilà delle absidi minori della chiesa inferiore, che dunque dovettero tagliarli. L'insieme delle ricognizioni portò all'identificazione di un edificio ad aula unica, con pianta di 44 × 11 m circa, datato dal Da Lisca, sulla base delle tecniche costruttive, al V secolo. Gli scavi di recente condotti da Peter Hudson hanno poi non solo confermato i rinvenimenti di Da Lisca, ma portato anche alla scoperta di un ulteriore tratto di muro perimetrale, forse parte di un atrio antistante l'aula principale; le misure totali dell'edificio risultano quindi di circa 62 × 11 m²⁴. La basilica inferiore sembra dunque essere stata edificata al disopra di un precedente edificio, in cui, forse sin dai tempi della traslazione delle reliquie, si era installato il culto veronese dei martiri Fermo e Rustico; i lavori avviati nel 1065 ne avrebbero comportato l'abbattimento, e la costruzione di una nuova struttura, posta su due livelli, in forme romaniche, grosso modo alla stessa altitudine sul livello del mare, sebbene il terreno, a causa di ripetuti straripamenti dell'Adige, avesse nel frattempo già subito un innalzamento. Da Lisca prima, Hudson poi ebbero inoltre modo di verificare la presenza, all'interno di quest'aula oblunga, nell'area dell'attuale presbiterio della basilica inferiore, di una struttura semicircolare, una sorta di piccola abside – interna, però, sia all'edificio paleocristiano che all'odierna basilica inferiore –, che già Biancolini, durante i lavori di restauro della chiesa condotti dopo una grave alluvione avvenuta nel 1757, aveva avuto modo di vedere e di descrivere nelle sue *Notizie storiche*; fu proprio lui ad attribuirne l'erezione al vescovo Annone, colui che avrebbe, secondo la *Passio et translatio*, recato a Verona i corpi di Fermo e Rustico²⁵. L'absidiola, per queste ragioni comunemente definita confessione di Annone, è in realtà composta di due strutture murarie, addossate l'una all'altra, poste quasi esattamente al centro dell'area presbiteriale stessa. Lo spessore totale dei due muri è di 1 m, con quello esterno più spesso di quello interno; il primo è costituito da pietre calcaree e ciottoli fluviali, mentre il secondo è in mattoni, forse intonacati. La cima di quest'ultimo venne inoltre intenzionalmente levigata, quasi certamente per farne un piano d'appoggio²⁶. Alla confessione si accedeva tramite due gradoni di marmo, anch'essi rinvenuti e ritenuti in fase con essa, che dunque

²³ V. Da Lisca, *Studi e ricerche originali*. I risultati dei suoi scavi sono riepilogati in *Anti, Verona ed il culto*, p. 242-243; Zucchetto, *Diario di uno scavo*, p. 301.

²⁴ V. Hudson, *I resti precedenti*, p. 307.

²⁵ V. Biancolini, *Notizie storiche*, 8, p. 128-129.

²⁶ Di questo parere Hudson, *I resti precedenti*, p. 306.

si trovava in posizione sopraelevata rispetto al resto dell'aula (così come lo è il presbiterio attuale rispetto al piano della basilica inferiore)²⁷. Se, però, la costruzione di questa struttura risulta senz'altro più recente rispetto all'aula tardoantica²⁸, l'attribuzione ad Annone, accettata da Da Lisca e anche, sulla base di questi, da Hudson, sembra poggiare soprattutto sulla proposta di Biancolini, e attende dunque ancora una verifica puntuale. Anche ammettendo, tuttavia, un'iniziativa annoniana volta alla valorizzazione delle reliquie recentemente acquisite, resta aperta la questione della funzione che l'aula di V secolo avrebbe ricoperto prima dell'installazione della confessione, e dunque prima della traslazione in Verona dei corpi. Non vi è infatti accordo in proposito; soprattutto, non si ha la certezza di un suo uso a fini cultuali: in nessuno degli scavi effettuati è stato infatti possibile rinvenire prova alcuna dello svolgimento, al suo interno, di cerimonie religiose, tanto pagane quanto cristiane. Una piccola ara, ritrovata nei pressi della basilica, dedicata ai *Lares Augusti* e commissionata, secondo la lettura datane, dal *tinctor* Licinio, ha in passato indotto anzi a ipotizzare che la lunga aula fosse adibita per l'appunto a tintoria (*fullonica*)²⁹. La Cavalieri Manasse si è però opposta con forza a tale ricostruzione, vedendovi piuttosto un semplice edificio di culto cristiano ad aula unica, di tipo adriatico³⁰; Elisa Anti ha comunque notato, più recentemente, come l'ipotesi della *fullonica* non per forza contrasti con una successiva conversione della struttura a uso religioso³¹. Il rinvenimento, nel 2004, dell'atrio antistante l'aula, che sembra conferire all'edificio una tipica struttura basilicale, sembra ora negare definitivamente l'idea di un suo impiego, anche solo originario, di tipo artigianale/industriale (v. fig. 1). Nulla ci garantisce tuttavia, come sottolinea ancora la Anti – e in questo senso gli scavi del 2004 non hanno saputo apportare nuovi dati –, che questo edificio di culto paleocristiano fosse dedicato a Fermo e Rustico anche prima dell'arrivo delle loro reliquie; il loro culto, e i loro resti, avrebbero potuto collocarsi in una chiesa in precedenza dedicata ad altre figure³².

Dall'insieme dei – pochi – dati a disposizione sul culto di Fermo e Rustico prima della traslazione a Verona, occorre dunque rilevare come manchi una qualsiasi attestazione sicura dell'esistenza di un loro culto nella città atesina, e come invece il *geronimiano*, l'unica fonte che sembra conoscerli (ma l'enigmaticità delle espressioni impiegate induce alla prudenza), non solo non li associ, in nessuna delle sue due formulazioni, a Verona, ma ne ponga il martirio in aree ben diverse, che si tratti dell'Oriente o di quella Sirmio che comunque il Delehaye rigettò. Solo dalla seconda metà

²⁷ V. Zucchetto, *Diario di uno scavo*, p. 302.

²⁸ Lo notava già Da Lisca, *Studi e ricerche originali*.

²⁹ Ad avanzare tale proposta fu Marconi, *Verona romana*, p. 54; la accolsero Sartori, *Verona romana*, p. 226, e Buchi, *Assetto agrario*, p. 136.

³⁰ V. Cavalieri Manasse, *Il monumento funerario*, p. 323.

³¹ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 243.

³² V. *ibid.* La studiosa riprende qui una posizione già espressa da Picard, *Le souvenir des évêques*, p. 677.

dell’VIII secolo o dai primi anni del IX, cioè proprio dall’epoca dell’arrivo delle reliquie in città e della redazione della *Passio et translatio* e del *Versus de Verona*, appare così documentata la tradizione di un loro martirio veronese, lungo le rive dell’Adige.

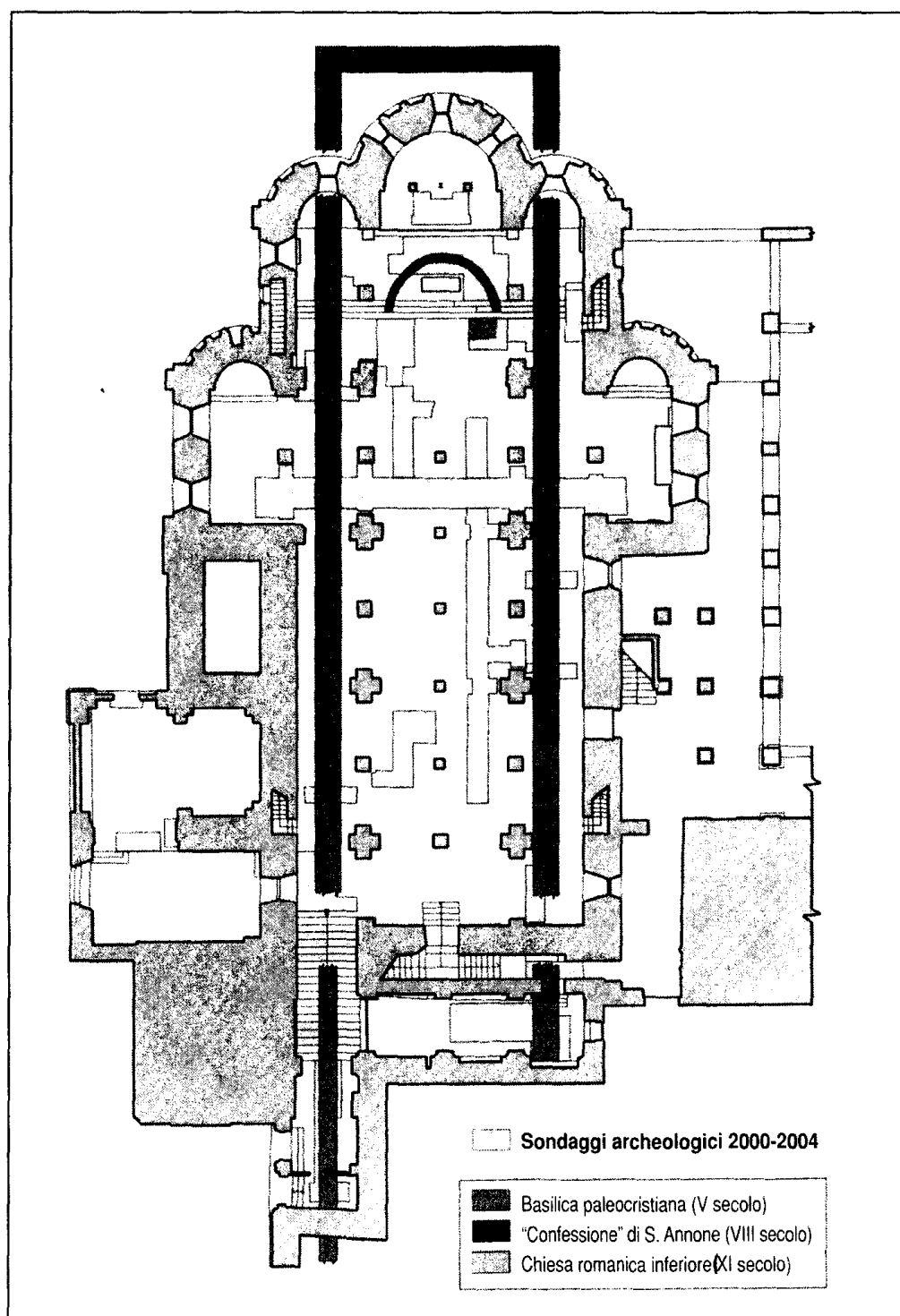


Fig. 1 – Campagne archeologiche in S. Fermo Maggiore, 2000-2004 (da Zucchetto, *Diario di uno scavo archeologico*, p. 302).

Da un punto di vista ancor più generale, poi, va nuovamente constatata l'oscurità che circonda il culto e la memoria dei due santi in questa lunga fase iniziale; un'oscurità che appare particolarmente in contrasto con il forte investimento religioso, culturale e socio-politico che sulle loro figure, e prima ancora sulle loro reliquie, sarebbe stato effettuato in ambito veronese nel periodo immediatamente successivo alla traslazione dei loro corpi, e che avrebbe trovato i suoi frutti forse più consapevoli e articolati proprio nella celebrazione agiografica dei due santi e nell'inserimento di tale celebrazione all'interno di una lode ritmica della città.

3. Il radicamento del culto di Fermo e Rustico a Verona (VIII-IX secolo): il Velo di Classe.

Come visto nella prima parte di questo capitolo, tra 781 e 810, a Verona, con ogni probabilità nell'ambito della cerchia vescovile e della scuola cattedrale, venne compilato l'anonimo *Versus de Verona*, nel quale, tra i vari motivi di celebrazione della città, un ruolo di primo piano viene attribuito alle reliquie dei santi conservate nelle chiese che la circondano. Tra queste, un posto privilegiato, anche considerando il numero di versi loro dedicati (18), è assegnato ai corpi di Fermo e Rustico, dei quali si ricorda la recente traslazione a Verona per opera del vescovo Annone; soprattutto, però, il *Versus* li presenta, forse per la prima volta, come martiri veronesi, giustiziati, cioè, in città³³. Alla base di tale collocazione del loro martirio, ignota al geronimiano, vi sarebbe probabilmente, secondo il Lanzoni, una non del tutto disinteressata rilettura proprio dell'antico martirologio, volta a fornire ai due martiri una nuova identità veronese: Pergamo avrebbe potuto infatti essere interpretata come Bergamo, nei cui confronti Verona è posta *in oriente*³⁴. A sostegno, seppur indiziario, di tale ipotesi, la *Passio et translatio*, oggi generalmente considerata un testo unico e datata tra la seconda metà dell'VIII secolo e la prima metà del IX, fa di Fermo un *civis Bergumatis*³⁵. Proprio il testo agiografico costituisce la più articolata formulazione dell'identità veronese dei due santi, il cui martirio viene collocato poco fuori le mura cittadine, lungo le rive dell'Adige³⁶. *Passio et translatio* e *Versus* presentano versioni molto simili della vicenda di Fermo e Rustico, tanto da far pensare a possibili influenze di un testo sull'altro – sebbene stabilire in quale direzione sia impresa complessa, a causa della loro non definita cronologia relativa –, o quantomeno alla derivazione di entrambi da una fonte o da tradizioni comuni. Un puntuale confronto dei due

³³ “In partibus meridiane | Firmo et Rustico, / qui olim in te suscepunt | coronas martyrii”: *Versus de Verona*, ed. Pighi, p. 154, v. 67-68.

³⁴ V. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 2, p. 922, ripreso da Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 27-28. Anti, *Verona ed il culto*, p. 244-245, riprende l'ipotesi di Lanzoni, osservando però anche che l'accostamento tra Fermo e Rustico e Verona avrebbe potuto essere suggerito dalle numerose iscrizioni di epoca romana, ancora visibili nell'VIII secolo, che ricordavano membri della *gens Firmia*.

³⁵ V. *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 13.

³⁶ “Decollati sunt martyres Dei Firmus et Rusticus extra muros civitatis Veronensis super ripam fluminis Athesis sub Maximino imperatore...”: *ibid.*, p. 16.

testi, nel tentativo di offrire alcuni spunti per la comprensione di tale rapporto, verrà condotto nel paragrafo 2.4, quando si approfondirà il discorso sulla struttura della leggenda agiografica. Per il momento, ciò che interessa sottolineare è come queste due fonti, grosso modo coeve e successive al trasferimento delle reliquie a Verona, costituiscano le prime testimonianze a oggi note della ridefinizione in senso veronese del martirio di Fermo e Rustico, che dunque appare, allo stato attuale, strettamente legato a quello stesso trasferimento, e con ogni probabilità sua conseguenza. Il processo di appropriazione, da parte della città, delle due figure sante aprì così una fase nuova nella storia del loro culto e perfino della loro identità, poiché da allora in poi Verona sarebbe sempre rimasta il principale – sebbene non l'unico – centro della loro venerazione, e Fermo e Rustico sarebbero stati universalmente riconosciuti come santi veronesi.

Questa fase originaria, compresa tra VIII e IX secolo, del radicamento del culto di Fermo e Rustico a Verona sarebbe però documentata, secondo la storiografia perlopiù locale, anche da altri prodotti e fonti. Uno di questi, anzi, se si accolgono le interpretazioni proposte dalla critica, potrebbe essere anche più antico – sebbene non di molto – del *Versus* (sicuramente) e della *Passio et translatio* (probabilmente), costituendo dunque la prima testimonianza di un culto prestato a Fermo e Rustico in Verona. Si tratta del celebre Velo di Classe, cui si è fatto riferimento in apertura di questo capitolo come a una delle più antiche liste episcopali della Chiesa veronese conservatesi. Il Velo era in origine un manufatto tessile utilizzato quasi certamente come coperta, o comunque ornamento, per l'altare delle reliquie di Fermo e Rustico in S. Fermo Maggiore; da qui, suo luogo di produzione, sarebbe stato poi trasferito (difficile stabilire date precise) nella basilica di Sant'Apollinare in Classe, a Ravenna, in virtù dei rapporti che legavano i locali monaci camaldolesi con i benedettini che dall'XI secolo si sarebbero installati in S. Fermo. Inizialmente di forma rettangolare, nella basilica ravennate esso subì un rimodellamento, anteriore al XVI secolo; i suoi bordi, in particolare, furono impiegati per decorare una pianeta, mentre la parte centrale, forse più sottile e deperibile, andò perduta o gettata. Attualmente, ciò che resta del Velo, ossia tre frammenti del bordo, è conservato al Museo Nazionale di Ravenna³⁷.

Ciò che rende particolarmente interessante questo manufatto, e che ne indica risolutamente l'origine veronese, è proprio l'ornamentazione di quelli che in principio dovevano costituirne i bordi. Si tratta, secondo le ricostruzioni sin qui proposte, di 39 o 40 piccole immagini in ricamo, in diverse tonalità ma su comune fondo color oro, raffiguranti, in uno stile simile alle *imagines clipeatae* di tradizione antica, perlopiù i vescovi veronesi: da Euprepio, leggendario primo presule della città, a Sigeberto, in carica verso la metà dell'VIII secolo e immediato predecessore di

³⁷ Per una particolareggiata descrizione fisica del Velo, e per la ricostruzione dei suoi vari trasferimenti nel corso del tempo, v. Frattaroli, *Il Velo di Classe*, p. 46.

Annone. La decorazione dei bordi era poi completata dalle rappresentazioni dei santi Fermo e Rustico, degli arcangeli Michele e Gabriele e di una mano, interpretata come la mano di Dio, rivolta verso il centro del Velo; essa indicava forse, è stato ipotizzato, un ritratto, più grande degli altri (ma oggi perduto), del vescovo Annone³⁸. Ogni clipeo presentava il nome del personaggio raffigurato, in lettere rosse e verdi alternate. Sui lati lunghi, i ritratti erano disposti in sequenza orizzontale, mentre le iscrizioni si collocavano sulla sinistra o sulla destra di ciascun clipeo, verticalmente; su quelli corti il criterio era opposto, con le immagini che si susseguivano verticalmente e i relativi nomi posizionati alle loro basi, orizzontalmente. Delle circa 40 immagini iniziali, se ne sono conservate sino a noi 16, di cui 13 relative a vescovi veronesi; abbiamo poi quella di san Fermo, quella di san Michele e la mano divina (v. fig. 2). Nella sua forma completa e originaria, il Velo doveva presentare una dimensione di 1 × 1,5 m circa.

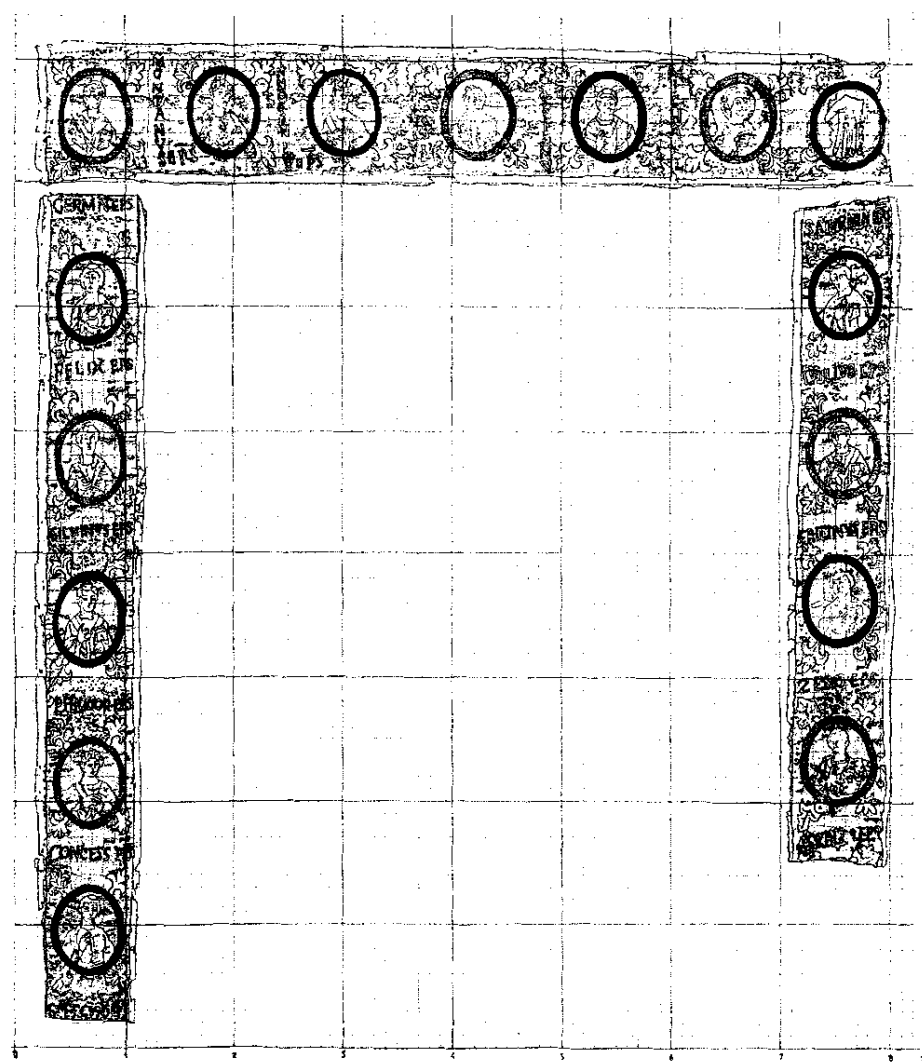


Fig. 2 – Riproduzione delle *imagines clipeatae* del Velo di Classe conservatesi (da Frattaroli, *Il Velo di Classe*, p. 49).

³⁸ V. Picard, *Le souvenir des évêques*, p. 518 e fig. 55.

Nel Velo di Classe la critica ha pressoché unanimemente riconosciuto una coperta d'altare dedicata ai santi Fermo e Rustico, raffigurati lungo il bordo superiore: l'immagine di Fermo ci è infatti pervenuta, mentre la presenza di quella di Rustico è confermata dalla descrizione che Girolamo Rossi fece del Velo nel XVI secolo, molte delle cui immagini erano all'epoca ancora visibili, benché esso fosse già stato trasformato in pianeta³⁹. Tale coperta sarebbe stata posta sopra il sepolcro veronese delle reliquie, nella chiesa loro consacrata in seguito alla traslazione – vale a dire l'aula tardoantica riportata alla luce dalle indagini archeologiche sotto S. Fermo Maggiore; oppure, secondo un'ipotesi di Hudson, avrebbe potuto essere appesa a due ganci sporgenti dalla cosiddetta confessione di Annone, scendendo verticalmente per nascondere l'altare, o solo la cassa, alla vista dei fedeli⁴⁰. A commissionarla sarebbe stato – anche su questo gli studiosi si sono espressi concordemente – lo stesso Annone, cui è stata attribuita la struttura absidale rinvenuta nella chiesa tardoantica, e che la *translatio* e il *Versus* celebrano come protagonista del trasferimento a Verona delle reliquie di Fermo e Rustico; la preparazione delle suppellettili e degli altri oggetti sacri (tra cui il Velo) necessari al neoimpiantato culto avrebbe allora coinciso con la celebrazione dell'evento traslativo, la cui memoria Annone avrebbe legato a se stesso e alla Chiesa veronese, tramite la teoria dei suoi predecessori sulla cattedra locale. La lista dei vescovi veronesi, che Picard segnala come raro esempio sopravvissuto di lista episcopale figurata, presenta invero almeno un paio di discrepanze, sottolineate sempre dal Picard, con le fonti in nostro possesso sui vescovi tardoantichi e altomedievali di Verona, in particolare per il VI secolo⁴¹; ciononostante, proprio da essa provengono le più dirette e sicure indicazioni per datare il manufatto. L'ultimo presule raffigurato, Sigeberto, documentato nella *pagina ordinacionis* del 744/745 con cui le sorelle Autconda e Natalia fondarono il monastero femminile di Santa Maria in Solaro – o, secondo altri, di Santa Maria Antica –⁴², costituisce infatti l'evidente *terminus post quem*⁴³. Il fatto che l'elenco si fermi a lui ha costituito la principale argomentazione per un'attribuzione del Velo ad Annone, suo più immediato successore a noi noto, anche in considerazione del ruolo centrale che la *translatio* di Fermo e

³⁹ Nell'*index* dei suoi *Historiarum ravennatum libri decem*, del 1589, Rossi riporta l'elenco delle immagini ancora visibili, ben 37.

⁴⁰ V. Hudson, *I resti precedenti*, p. 306. Sul Velo sono state rinvenute tracce di ruggine, che indicherebbero “un contatto subito con oggetti metallici (chiodi o materiali simili) per mezzo dei quali il manufatto può essere stato fissato, in tempi remoti, per necessità espositive”: Frattaroli, *Il Velo di Classe*, p. 46.

⁴¹ Mancherebbe, in particolare, Solazio, documentato alla sinodo di Grado del 579: v. *Cronica de singulis patriarchis*, p. 393. Il vescovo Valente, il cui epitaffio ne data l'episcopato tra 522 e 531 (v. *CIL*, 5, n. 3896), risulta invece fuori posizione, poiché segue, e non di poco, il vescovo Iunior, in carica alla fine del VI secolo, come testimonia Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. Capo, 3, 26, p. 156-158. Su questi temi v. Picard, *Le souvenir des évêques*, p. 517.

⁴² V. *ChLA*, 59, n. 1, p. 13-17 (745 maggio 10).

⁴³ V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 249.

Rustico e il *Versus* gli riconoscono nell'introduzione del culto dei due martiri a Verona⁴⁴; il drappo risalirebbe così al terzo quarto, o comunque alla seconda metà, dell'VIII secolo, dunque a un momento molto precoce nella storia del culto veronese di Fermo e Rustico. Recentemente, infine, Paola Frattaroli ha rafforzato tale datazione, implicitamente accogliendo anche l'attribuzione ad Annone, sulla base di considerazioni paleografiche in merito alle iscrizioni ricamate e di confronti stilistico-artistici con altri esempi di *imagines cilpeatae* di area italica nordorientale⁴⁵. Dall'insieme di questi elementi è poi derivata anche l'ipotesi per la quale il centro del Velo, rimosso in occasione della sua conversione a paramento liturgico, avrebbe ospitato un ritratto dello stesso Annone, di dimensioni maggiori rispetto ai clipei dei bordi; sebbene di ciò non sia possibile avere certezza, che al centro vi fosse un'immagine di elevata importanza sembrerebbe confermato dalla mano divina posta esattamente nel mezzo della fascia superiore, proprio a metà tra le due coppie di santi ivi raffigurate (Michele-Gabriele e Fermo-Rustico), e rivolta verso l'interno del Velo. Esso rappresenterebbe dunque, come in passato ipotizzato anche per la *Passio et translatio*, una testimonianza non solo della fase d'avvio del culto veronese di Fermo e Rustico, ma soprattutto dell'immediato investimento in senso identitario che Annone avrebbe effettuato sulle reliquie dei due martiri. Il piano iconografico raffigurato sui bordi del Velo, così ricostruito, è in effetti ambizioso. In esso, la storia e l'identità della cattedra episcopale veronese, rappresentata da chi l'aveva detenuta nel corso dei secoli, si collegavano a una sorta di gerarchia celeste, costituita dalle due coppie di santi, fra le quali sembra però emergere un dislivello di importanza: se si applicano ai due santi mancanti, Gabriele e Rustico, i caratteri formali di quelli giuntici (Fermo e Michele), emerge come solo i due arcangeli, i più prossimi alla mano di Dio, fossero insigniti dell'aureola, mentre Fermo e Rustico ne erano privi. Sembra così delinearsi un movimento di ascensione gerarchica che sale dai vescovi di Verona a Dio stesso, attraverso la mediazione dei due nuovi protettori acquisiti dall'episcopio atesino e quella degli arcangeli. Il Velo mostrava insomma, si potrebbe dire, una particolare ecclesiologia per la Chiesa veronese, presentata come diretta derivazione delle gerarchie celesti, al cui interno Fermo e Rustico venivano indicati come suoi più diretti intercessori nei rapporti col mondo del divino⁴⁶.

In tutto questo, un forte ruolo giocava il recupero dell'intera tradizione storica della Chiesa di Verona. La sequenza dei suoi vescovi, nella quale Golinelli ha visto una derivazione dai dittici

⁴⁴ Tanto la sua assenza dalla lista regolare dei vescovi lungo i bordi, quanto l'ipotizzata presenza di un suo ritratto al centro del manufatto, sono stati indicati come elementi probanti un coinvolgimento di Annone nella sua esecuzione. V. la rassegna bibliografica stilata da Cipolla, *Il Velo di Classe*, p. 10-22, e Frattaroli, *Il Velo di Classe*, p. 46.

⁴⁵ V. *ibid.*, p. 46-51.

⁴⁶ V. *ibid.*, p. 47, in cui rinvia a Grabar, *Le vie della Creazione*, p. 61-62.

episcopali ufficiali⁴⁷, comporta un'esaltazione non solo, eventualmente, di Annone, ammesso che sia stato proprio lui a commissionare l'oggetto e a farvisi ritrarre al centro; ma anche dello stesso istituto vescovile. Tutto il passato cristiano di Verona viene ripreso e utilizzato per celebrare congiuntamente la Chiesa locale e il suo rapporto con i santi Fermo e Rustico. Un'operazione simile di rilettura della storia cristiana veronese, pur con diversi accenti e argomentazioni, e rivolgendosi forse a un pubblico differente e più ampio, si ripropone nel *Versus de Verona*; anche in questo testo, tra l'altro, il contesto veronese viene posto in relazione con la storia della salvezza, poiché alla vicenda terrena del Cristo fa seguito la progressiva diffusione del messaggio evangelico a Verona per opera dei suoi primi otto vescovi. La loro successione combacia inoltre alla perfezione con quella originariamente visibile sui bordi del Velo, tanto che Lanzoni ipotizzò una derivazione del *Versus* da quest'ultimo⁴⁸. Indubbiamente, le due fonti sembrano accomunate dall'attenzione per il passato e per una sua lettura in chiave cristiano-escatologica, e dal suo utilizzo a fini di celebrazione del presente⁴⁹; una preoccupazione particolarmente propria alla cultura carolingia, e che in Verona trova importanti riscontri anche in altri prodotti letterari locali, come l'*Epitome phillipsiana* e i testi agiografici su san Zeno. Non è forse, questo, argomento sufficiente per proporre una datazione in epoca quantomeno protocarolingia anche per il Velo, e per vedervi dunque l'ennesima manifestazione delle strategie identitarie e autolegittimanti poste in essere dai vescovi alamanni di Verona; le basi indiziarie su cui poggia l'attribuzione ad Annone, e la natura ipotetica della presenza di un suo ritratto al centro del manufatto, inducono tuttavia almeno a porre la questione, e a sospendere il giudizio sulla precisa assegnazione del Velo.

Ciò non ne nega in alcun modo il valore di antica – forse la più antica di tutte – attestazione del culto veronese di Fermo e Rustico, bensì apporta un ulteriore tassello alla ricostruzione del suo ruolo nella Verona della seconda metà dell'VIII e della prima metà del IX secolo. Qualora, infatti, il manufatto andasse postdatato alla fase carolingia, esso rientrerebbe alla perfezione nel quadro dell'investimento sul passato e sul culto dei santi locali attuato dai vescovi alamanni di Verona al fine di stabilire un rapporto collaborativo con le *élites* veronesi. Se, invece, il Velo fosse davvero riconducibile ad Annone, avremmo un esempio precoce di rievocazione del passato per l'esaltazione del presente in ambito veronese; le successive manifestazioni di questo procedimento (il *Versus*, l'*Epitome*, il *Sermo*) rafforzerebbero allora ulteriormente l'immagine di continuità con cui quegli stessi vescovi transalpini cercarono di autodefinirsi agli occhi dei loro interlocutori locali: una continuità che risulterebbe così fondata anche sull'appropriazione di meccanismi culturali di

⁴⁷ V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 249-250.

⁴⁸ V. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 2, p. 924.

⁴⁹ Considerazioni simili sono state espresse, recentemente, anche da Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 20-21.

autolegittimazione già in uso presso i loro predecessori nel periodo anteriore alla conquista carolingia. In entrambi i casi, il culto di Fermo e Rustico si dimostra punto di riferimento imprescindibile per la formulazione di proposte identitarie da parte della Chiesa veronese, sia che un primo investimento su di esso fosse già stato effettuato in tal senso da Annone, e poi ripreso, pur con le ulteriori valenze che saranno messe in luce nell'analisi della *Passio et translatio*, dai suoi successori alamanni; sia che tale iniziativa spetti proprio a questi ultimi.

Il Velo richiede alcune ulteriori considerazioni, riguardanti proprio il suo rapporto con la *Passio et translatio* e con il *Versus*. Entrambi i testi contengono infatti una breve ricostruzione degli ornamenti posti da Annone sull'altare di Fermo e Rustico. La *Passio et translatio* si limita in verità a parlare di oro, argento e pietre preziose. Più diffuso il racconto del *Versus*, che, oltre a ricordare anch'esso la doratura dell'altare, descrive anche quella che sembrerebbe una coperta, in seta, in cui due fasce di tessuto color porpora ne circondano altre due, una bianca e una nera; il tutto sarebbe stato circondato da immagini di *precones*, termine che Pighi traduce come “banditori della fede”⁵⁰. La seta e soprattutto questo riferimento a dei *precones* ha spinto Simeoni a identificare nel Velo il drappo descritto dal *Versus*⁵¹, che dunque gli sarebbe posteriore – un elemento in più, sebbene tutt'altro che decisivo, in favore dell'attribuzione annoniana del manufatto. I colori indicati dall'anonimo poeta non sembrano però corrispondere in alcun modo a ciò che rimane del Velo, composto in seta perlopiù dorata; Ropa ha inoltre osservato come il passo del *Versus* non faccia che rielaborare le descrizioni bibliche delle cortine del santuario che Dio ordinò a Mosè di preparare in suo onore in *Ex* 26,1⁵². Bisogna però ricordare che la gran parte del drappo è andata perduta, e che dunque non siamo a conoscenza di ciò che i bordi ornati con le figure dei vescovi racchiudevano; se, tuttavia, si accetta l'ipotesi di Simeoni, recentemente ripresa da Avesani⁵³, sembra più difficile mantenere quella della presenza di un ritratto di Annone, di cui il *Versus* non parla, al suo centro. La questione è complessa, e, proprio per l'impossibilità di ricostruire la struttura originaria del Velo, occorre sospendere il giudizio; i dati di cui disponiamo allo stato attuale non sembrano comunque in grado di chiarire se e quale rapporto vi sia stato tra il manufatto e il poema. Difficile anche risalire ai motivi del silenzio a proposito del Velo da parte della *Passio et translatio*, che pure, descrivendo una serie di aromi sparsi sulla cassa delle reliquie, trova perfetta corrispondenza

⁵⁰ V. Pighi, *Versus de Verona*, p. 160. Da correggere sembra dunque l'affermazione di Picard, *Le souvenir des évêques*, p. 518, secondo cui “le poète [del *Versus*] ne parle pas du rectangle dessiné par le médaillons des évêques”.

⁵¹ V. Simeoni, *Veronae Rhythmica Descriptio*, p. XXXI-XXXV.

⁵² “Tabernaculum vero ita fiet decem cortinas de bysso retorta et hyacintho ac purpura coccoque bis tincto variatas opere plumario facies”: nonostante la differenza lessicale, i colori sarebbero gli stessi. V. Ropa, *Ricerche sulla poesia “rustica”*, p. 23-25.

⁵³ V. Avesani, *Il re Pipino*, p. 61, al quale “sembra improbabile che nel giro di qualche decennio si allestissero in onore degli stessi santi due ornamenti praticamente uguali”. Alla stessa conclusione era già arrivato anche Cipolla, *Il Velo di Classe*, p. 66.

nel *Versus*; anche in questo caso, la complessità insita nello stabilire un ordine cronologico relativo tra tutte queste fonti impedisce di esprimere giudizi circostanziati, almeno per il momento.

4. Fermo e Rustico nella liturgia veronese di IX secolo.

Nel IX secolo, stando agli studi di Franco Segala, il culto veronese dei martiri Fermo e Rustico inizia a essere attestato anche tramite le testimonianze liturgiche locali, strettamente attinenti e funzionali allo svolgimento stesso di tale culto⁵⁴. *Stricto sensu*, in questo ambito rientra anche la *Passio et translatio*, senz'altro redatta anche, e forse soprattutto, con funzione liturgica, perché fosse letta nel giorno, o nei giorni, di festa dedicati a questi santi. Il più importante, sebbene non l'unico, era ed è il 9 agosto, data del martirio. È questo, come visto, il *dies natalis* di Fermo e Rustico indicato già dal martirologio geronimiano, ed è questa la data riferita anche dai testi agiografici; sembra in tal senso plausibile, come è stato ipotizzato, che proprio il geronimiano abbia funto da fonte per l'inserimento della ricorrenza nel *circulum anni* della Chiesa veronese⁵⁵. Altre date, ma con fortuna altalenante e comunque apparentemente ridotta, si sarebbero col tempo affiancate a questa. Il cosiddetto messale di Mazagata, un sacramentario di X-XI secolo ora conservato alla Biblioteca Capitolare di Verona e così definito perché appartenuto alla pieve di Santa Maria di Mazagata nel veronese⁵⁶, riporta, in un calendario aggiuntovi però nel XIII secolo, la ricorrenza della traslazione dei santi corpi, collocata al 22 maggio. Che essa fosse però celebrata, con messa propria, già nell'XI, e che già allora fosse stabilita al 22 maggio, lo testimonia un altro codice liturgico veronese, il sacramentario del ms CX (103), datato al 1064⁵⁷; esso riporta per l'appunto il formulario di una messa *Sancti Firmi et Rustici Primi et Marci Apollenaris et Lazari* (f. 123r-123v)⁵⁸, in onore della traslazione di tutte le reliquie menzionate nella *Passio et translatio* e – forse – anche nel *Versus*⁵⁹. Ciononostante, proprio questi dati mostrano come la ricorrenza della traslazione risulti attestata saltuariamente e comunque tardivamente⁶⁰. Difficile, inoltre, dire a cosa

⁵⁴ V. Segala, *Documenti liturgici veronesi*, e id., *Amore et ore nostri* (quest'ultimo sostanzialmente una riedizione ampliata del primo), da cui traggio molte delle notizie riportate.

⁵⁵ V. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 2, p. 922, e Anti, *Verona ed il culto*, p. 244.

⁵⁶ Si tratta del ms VR, Capit., XCVII (91). Per una sua descrizione v. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 176-178.

⁵⁷ V. *ibid.*, p. 199-202.

⁵⁸ Il formulario di questa messa è stato trascritto in Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 29. Da correggere, comunque, l'indicazione dello stesso Segala, nel testo ripetuta più volte, secondo cui la messa *in translatione* si troverebbe nel messale di Mazagata, anziché in questo altro sacramentario di XI secolo.

⁵⁹ La ricostruzione operata dal Pighi, *Versus de Verona*, p. 154, dei due versi in cui ricorrerebbero i nomi di Primo, Marco, Apollinare e Lazzaro non è accettata da tutti, e anzi lo stesso Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 28, sembra esprimere in proposito forti dubbi, affermando che “questi versetti non compaiono nel testo originale del *Ritmo Pipiniano*”.

⁶⁰ Elisa Anti, *Verona ed il culto*, p. 254, ha inoltre ipotizzato che l'ingresso della festa della traslazione nel calendario liturgico veronese a partire dalla metà dell'XI secolo vada posto in relazione con i lavori di rifacimento del complesso basilicale di S. Fermo Maggiore, trasformato nella forma della doppia chiesa (inferiore e superiore) che, seppure in forme gotiche rinnovate nel XIII secolo, esso presenta tuttora.

si colleghi la scelta del 22 maggio: il testo agiografico non precisa infatti il giorno di arrivo delle reliquie a Verona, né quello della loro deposizione nell'apposita basilica extramuranea, anche ammettendo che il secondo non coincida col primo. Di nuovo al 9 agosto, poi, un tardo breviario (XII-XIII secolo), appartenente alla cattedrale veronese e ora conservato anch'esso alla Capitolare⁶¹, riferisce l'ufficio per una *inventio* delle reliquie⁶², non altrimenti documentata, ma che, a giudicare dal contenuto delle relative orazioni, non sembra riconducibile a un effettivo ritrovamento delle reliquie, mai nominato; si potrebbe anzi pensare che il termine *inventio* sia stato utilizzato come sinonimo di *translatio*, se non addirittura di *passio*, a significare semplicemente la festa regolare di Fermo e Rustico del 9 agosto. Il *dies V idus augusti* rimase dunque con continuità la più importante festa liturgica veronese del culto di Fermo e Rustico, fin dalle sue prime attestazioni, mentre le altre risultano più tarde e discontinue.

Oltre alla *Passio et translatio*, che di queste prime attestazioni fa parte ma su cui mi soffermerò a partire dalla prossima sezione, a testimoniare un precoce ingresso del 9 agosto come *dies natalis* di Fermo e Rustico nella liturgia veronese vi sono anche altri testi, alcuni dei quali molto antichi (IX, forse anche VIII secolo), risalenti dunque alle fasi di radicamento e di consolidamento del culto dei due martiri a Verona. Ai primi anni del IX secolo, o forse, come recentemente proposto da Francesca Santoni, agli ultimi dell'VIII⁶³, sembra attribuibile il martirologio contenuto nel ms Verona, Biblioteca Capitolare, CVI (99), ai f. 1v-9v⁶⁴. Si tratta di un martirologio breve, forse ulteriore contrazione di un geronimiano abbreviato: esso contiene, per ciascun giorno, uno o comunque pochissimi nomi di santi⁶⁵; così come l'orazionale, il benedizionale e gli altri testi minori che compongono il codice, esso fu vergato da una sola mano, da qualcuno identificata in quella dell'arcidiacono veronese Pacifico, attestato nella documentazione e nella produzione libraria veronesi della prima metà del IX secolo⁶⁶. La datazione proposta per il martirologio, oltreché sull'ipotesi di identificazione del copista, si basa anche su alcune aggiunte che vi vennero effettuate posteriormente, ma forse non di molto; in particolare, *terminus ante quem* più sicuro sembra essere l'inserimento dell'*obitus* di re Pipino, che morì nell'810. Pur mancando, a oggi, di numerosi fogli,

⁶¹ V. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 184-186.

⁶² Anche in questo caso il relativo testo è edito in Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 33.

⁶³ V. Santoni, *Scrivere documenti*, p. 198-201.

⁶⁴ Il ms è descritto in Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 14-17.

⁶⁵ Il martirologio è edito in Spagnolo, *Tre calendari medioevali*, e in Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 138-145.

⁶⁶ Dopo la rilettura critica delle attestazioni documentarie di Pacifico compiuta da La Rocca, *Pacifico di Verona*, la sua produzione libraria, comunque anch'essa ridimensionata rispetto a quanto affermano le tradizioni locali veronesi, appare oggi il campo più documentato dell'attività di questa figura. V. l'ampia bibliografia segnalata *ibid.*, p. 19-20, nota 3. Santoni, *Scrivere documenti*, p. 201-207, ha tuttavia recentemente espresso estrema cautela sull'opportunità di attribuire a Pacifico il ms, che del resto sembra opera di più copisti, alcuni (è anche il caso del martirologio) databili alla fine dell'VIII secolo, altri piuttosto verso gli anni '40 del IX.

che coprivano circa un terzo dell'anno liturgico⁶⁷, il martirologio denota la propria origine veronese anche sulla base delle numerose feste proprie della Chiesa di Verona in esso registrate⁶⁸. Così, al f. 6r, si può tuttora leggere: *V id aug. In Verona Firmi et Rustici*. Già a quest'altezza, dunque, il legame tra Verona e i due martiri sembra aver trovato definizione anche liturgica. La cosa non sorprende: il *terminus ante quem* per il martirologio coincide infatti con quello del *Versus de Verona*, anch'esso contenente un riferimento a Pipino e anch'esso assertore del martirio veronese di Fermo e Rustico; le due fonti appaiono dunque contemporanee e concordi, senza contare che anche la *Passio et translatio*, forma più consapevole dell'espressione di tale legame, potrebbe risalire, come si è detto, agli stessi anni.

Ai primi due decenni del IX secolo si colloca poi una serie di tre calendari originari dello *scriptorium* veronese, ma oggi conservati altrove. Più mani, forse almeno sei, parteciparono alla realizzazione, tra l'801 e l'810, dell'attuale ms Berlino, Staatsbibliothek, Phillips 1831⁶⁹. Si tratta di una raccolta di testi patristici (Beda e Isidoro di Siviglia) e di manuali, tabelle, esercizi computistici, trascritti e con ogni probabilità anche riuniti in un unico codice a Verona, dove gli studi sul calcolo e l'aritmetica furono particolarmente coltivati, all'inizio del IX secolo⁷⁰. La raccolta si apre con un calendario (f. 1r-6r), pervenutoci quasi completo: manca infatti la parte inferiore del f. 1, con parziale perdita dei mesi di gennaio, febbraio e marzo. Il suo carattere veronese si esprime nella registrazione delle feste del *proprium* locale: al 21 marzo si annota *Absumptio sancti Proculi episcopi et confessoris*; al 12 aprile *Absumptio beati Zenonis*; al 21 maggio la *Translatio sancti Zenonis*; al 5 agosto la *Dedicatio matris ecclesiae*; all'8 dicembre, infine, la *Dedicatio ecclesiae sancti Zenonis*⁷¹. È però un carattere non originario, poiché tali registrazioni furono eseguite da una seconda mano, pressoché contemporanea alla prima; si è ipotizzato che la struttura iniziale del calendario sia stata copiata, sempre a Verona, da un esemplare più antico di probabile origine franca

⁶⁷ La perdita non riguarda però un segmento continuo dell'anno: sono andate perse le registrazioni della seconda metà di gennaio, di tutto febbraio, dei primi 21 giorni di marzo, del 23-24 maggio e di settembre e ottobre completi. V. Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 17.

⁶⁸ Al 12 aprile si annota *Verona sancti Zenonis episcopi*; al 5 agosto la *dedicatio matris ecclesiae*, ossia della cattedrale; all'8 dicembre la *dedicatio ecclesiae Sancti Zenonis*, e al 9 quella della chiesa di S. Procolo. V. *ibid.*, p. 18 e 139-145.

⁶⁹ La datazione si fonda su considerazioni paleografiche e su un'annotazione in margine al foglio 128r, in cui si riporta la data dell'810, *terminus ante quem* per la compilazione perlomeno della parte in cui la nota è inserita. Anche le altre parti sono state tuttavia riconosciute grosso modo in fase con questa, come sembra dimostrare una notizia computistica riportata al f. 134r, la quale si autodata all'818/819. L'unica eccezione riguarda forse le ultime due, che Meersseman e Adda ritengono molto anteriori. V. Meersseman – Adda, *Manuale di computo*, p. 9-12 e Borst (hrsg.), *Die karolingische Reichskalender*, che accoglie la datazione.

⁷⁰ Per la descrizione del codice e l'elenco preciso dei suoi contenuti v. Rose, *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften*, p. 280-287.

⁷¹ Il calendario è edito in Meersseman – Adda, *Manuale di computo*, p. 173-180 (colonna di sinistra), e, parzialmente, in Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 196-201 (colonna centrale).

– o comunque transalpina – e poi arricchita con le ricorrenze del santorale veronese⁷². Tra queste, al 9 agosto, va annoverata anche la notizia, per l'appunto di seconda mano coeva, *Ueronae natale Firmi et Rustici*.

Nello stesso codice berlinese, ai f. 136r-137v, la stessa mano che copiò, ai f. precedenti, un manuale di computo in forma dialogica redasse anche un altro calendario, diviso su tre colonne e pervenutoci nella sua interezza⁷³; il copista è lo stesso che, al f. 134r, registra una notizia computistica databile all'818-819, per cui si può ipotizzare una collocazione cronologica molto simile anche per il calendario⁷⁴. Fu quella stessa mano, a differenza del caso precedente, a inserirvi le feste del santorale veronese, per cui non sembrano esservi dubbi sull'origine locale del calendario; un'ulteriore conferma di ciò è offerta dalla notizia, al 26 settembre, della consacrazione di Ratoldo, vescovo veronese nella prima metà del secolo⁷⁵. Fermo e Rustico, ormai parte integrante di tale santorale, vennero così registrati, come di consueto, al 9 agosto⁷⁶.

Nell'816 o 817 sarebbe stato infine vergato un terzo calendario, contenuto nell'attuale ms Firenze, Biblioteca Laurenziana, Plut. 16, 39, ai f. 1r-6v⁷⁷; oltretutto attraverso considerazioni paleografiche, che rinviano all'ambiente veronese della prima metà del secolo, la datazione è stata dedotta sulla base delle tabelle dei cicli pasquali copiate subito dopo il calendario, ai f. 7r-11v, le quali traggono avvio dall'817⁷⁸. Il codice, che Meersseman e Adda dicono scritto tutto da un unico copista, riporta poi, come il berlinese, una serie di opere di calcolo e computo⁷⁹. Del calendario, anch'esso apparentemente strutturato come una sorta di esercizio di computo e disposto su quattro colonne, è andata perduta tutta la prima parte, da gennaio ai primi giorni di giugno; essa doveva far parte di un fascicolo a sé o concluderne uno già iniziato, poiché ciò che resta del calendario inizia su un nuovo

⁷² Di prima mano sono infatti le registrazioni riguardanti sant'Amato di Remiremont (12 settembre), san Valeriano di Tournus (15 settembre), san Quintino (31 ottobre), san Benigno di Digione (1° novembre), santa Colomba di Sens (31 dicembre). V. *ibid.*, p. 21-22.

⁷³ Anche questo calendario è stato trascritto, parzialmente, *ibid.*, p. 196-201 (colonna di destra); un'edizione integrale era stata invece approntata alcuni anni prima in Meersseman – Adda, *Manuale di computo*, p. 173-180 (colonna di destra).

⁷⁴ V. *ibid.*, p. 11.

⁷⁵ *Consecratio domini episcopi Ratoldi*: *ibid.*, p. 178. Su questo argomento, Hlawitschka, *Ratold, Bischof von Verona*, ha fondato la sua ipotesi secondo cui Ratoldo sarebbe stato consacrato vescovo di Verona nell'801, anno nel quale il 26 settembre cadde di domenica.

⁷⁶ *Natalis sanctorum Firmi et Rustici*: v. Meersseman – Adda, *Manuale di computo*, p. 177, e Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 37, nota 12.

⁷⁷ Il calendario è parzialmente edito in Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 196-201 (colonna di sinistra).

⁷⁸ V. Meersseman – Adda, *Manuale di computo*, p. 8, e Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 21. La datazione è stata accettata da Chiesa, *Note su un'antica raccolta agiografica*, p. 126, e, più recentemente, da Meyvaert, *Discovering the Calendar*. Ciononostante, il catalogo digitale dei mss della Biblioteca Laurenziana con segnatura Plutei (*Pluteionline*) lo data tra 801 e 810: v. la scheda relativa al ms all'indirizzo <http://teca.bmlonline.it/TecaRicerca/showMag.jsp?RisIdr=TECA0000616620>.

⁷⁹ V. Meersseman – Adda, *Manuale di computo*, p. 6-8. Una recente descrizione è stata compilata da Borst (hrsg.), *Die karolingische Reichskalender*, 1, p. 103-104.

fascicolo⁸⁰. La perdita non comprende, comunque, agosto, dove, come sempre al 9, si registra *Veronae Firmi et Rustici*.

Questa serie di testimonianze calendariali e martirologiche, concentrate tra la fine dell’VIII e l’inizio del IX secolo, è a mio avviso estremamente significativa. Il dato comune che si ricava, e che verrà confermato dalle ulteriori attestazioni su cui tra breve mi soffermerò, è costituito dalla costante associazione tra i due martiri e la città che ne ospitava da poco i corpi. Fermo e Rustico sono già considerati santi veronesi, protettori della Chiesa locale, e parte integrante del suo santorale. Altrettanto interessante è il fatto che questa loro nuova identità risulti documentata, sulla base del materiale liturgico conservatosi, proprio nel periodo in cui sulla cattedra veronese sedevano quegli Egino e Ratoldo, presuli di provenienza alamanna, di cui ho già evidenziato l’impegno nel rilancio del culto dei santi locali e nella formulazione di proposte identitarie rivolte ai loro interlocutori locali, le *élites* urbane veronesi; di Ratoldo si registra anzi, nel secondo calendario del ms berlinese, la consacrazione. L’epoca è inoltre grosso modo quella della compilazione del *Versus*, che in tali strategie ebbe, come visto, un suo ruolo importante, e forse anche della *Passio et translatio*: benché su ciò ancora si discuta, l’estensione massima della forcilla cronologica abitualmente indicata è, come detto, di circa un secolo, tra la seconda metà dell’VIII e la prima metà del IX; ne risulta così integralmente compresa l’epoca cui risalgono le testimonianze sin qui viste, e altre che ancora si vedranno. Si ricordi che proprio in queste due opere il legame tra Verona e i santi di recente acquisiti ottiene la sua più complessa e complessiva esaltazione: molteplici sono dunque gli indizi, provenienti da fonti di varia natura ma partecipanti, io credo, a un medesimo contesto, che mostrano un massiccio investimento nella formulazione prima, nella diffusione poi, di tale legame, fondato appunto sulla costruzione di una nuova identità per Fermo e Rustico. L’analisi del testo agiografico permetterà di approfondire e avvalorare quelle che, al momento, propongo come considerazioni contestuali, già però – mi sembra si possa dire – abbondantemente riscontrabili nella coerenza con cui i calendari veronesi non solo inseriscono Fermo e Rustico nel *circulum anni* veronese, ossia nel modo con cui la Chiesa veronese di VIII-IX secolo scandiva e concepiva il tempo; ma si fanno concordi espressioni della loro nuova identità.

Una notizia simile a quelle sin qui viste compare poi in un esemplare, di origine veronese⁸¹ o comunque già presente nell’ambiente ecclesiastico veronese nella prima metà del IX secolo, del martirologio storico di Beda, contenuto nell’attuale ms Verona, Biblioteca Capitolare, LXV (63)⁸².

⁸⁰ V. *ibid.*, p. 6.

⁸¹ Tale lo ritiene Venturini, *Ricerche paleografiche*, p. 119.

⁸² Oltre al martirologio, il ms riporta un anonimo *De ortu et obitu patrum*, forse frutto di una rielaborazione dell’omonima opera generalmente attribuita a Isidoro di Siviglia, sulla quale v. da ultimo Rose, *Ritual memory*, in

Al f. 29v una seconda mano, datata appunto alla prima metà del IX secolo⁸³, aggiunse, alla notizia del 9 agosto indicante la vigilia della festa di San Lorenzo, *Veronensium Firmi et Rustici*⁸⁴, una formula che, pur nella sua brevità, testimonia con ancor maggior consapevolezza l'avvenuta "veronesizzazione" di Fermo e Rustico. Il Segala segnala inoltre, come possibile riscontro alla notizia del veronese LXV (63), il martirologio inserito nell'attuale ms Padova, Biblioteca Capitolare, D47⁸⁵, un codice prodotto a Liegi, nell'ambiente della scuola di corte di Lotario I⁸⁶, nella prima metà del IX secolo, e poi confluito a Verona – dove fu utilizzato nella chiesa dei SS. Nazario e Celso – forse per opera dei vescovi Ilduino o Raterio, nel X secolo⁸⁷. Il ms, estremamente noto e prezioso in quanto rappresenta l'unico esemplare giuntoci di una particolare forma del sacramentario gregoriano, avrebbe conosciuto, prima di approdare a Verona, una fase bresciana, come segnala Bernardinello, e come sembrerebbero denotare alcune aggiunte, sia negli *ordines* del sacramentario che nel martirologio, di riferimenti a santi bresciani quali Faustino e Giovita (f. 10r) e Giulia (f.142v)⁸⁸. Tuttavia, il martirologio, che segue il sacramentario ai f. 139r-148r, appare compilato da altra mano – forse coeva, o di poco successiva⁸⁹ – e con altre tecniche compositivo-decorative⁹⁰. A differenza di quanto sostenuto dal Segala, inoltre, non sembra possibile affermare che, a Verona, siano state aggiunte le feste del *proprium* locale, almeno per quanto riguarda il martirologio stesso. Gli unici santi veronesi registrati sono infatti Fermo e Rustico, regolarmente al 9 agosto (f. 144v), e Zeno, altrettanto regolarmente all'8 dicembre (f. 147v); in entrambi i casi, non si tratta però di un'aggiunta posteriore, bensì di registrazioni effettuate dalla mano originaria che compilò il martirologio. La notizia su Fermo e Rustico appare comunque tratta dal geronimiano, del

partic. p. 16-7. Il ms prosegue poi con un altro breve testo, anch'esso anonimo e forse incompleto, intitolato *Nomina eorum quorum ignorantur sepulchra*. V. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 126.

⁸³ V. Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 34.

⁸⁴ L'aggiunta fu segnalata già da Quentin, *Les martyrologues historiques*, p. 23. Essa si affianca ad altre aggiunte riguardanti santi e feste propri della Chiesa veronese, come quelle di Procolo, Zeno ed Eufemia: v. Tomea, *L'agiografia dell'Italia settentrionale*, p. 120, nota 48.

⁸⁵ V. Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 27 e 34-35.

⁸⁶ V. McKitterick, *Royal patronage*, p. 105, e Catella – Dell'Oro – Martini (ed.), *Liber sacramentorum*, p. 59-60.

⁸⁷ Una recente descrizione del codice, in cui poco spazio è però riservato al martirologio e al suo rapporto col sacramentario, è offerta da Bernardinello, *Catalogo dei codici*, 1, p. 611-617.

⁸⁸ Il sacramentario è stato edito da Catella – Dell'Oro – Martini (ed.), *Liber sacramentorum*. Sul suo ruolo nella storia e nell'evoluzione dei sacramentari v. Mohlberg – Baumstark (ed.), *Die älteste erreichbare Gestalt*.

⁸⁹ Alceste Catella, che ha esaminato il martirologio nell'ambito della recente edizione del codice, data l'antigrafo da cui esso sarebbe derivato alla metà circa del IX secolo, e l'aggiunta relativa a santa Giulia, al f. 142v, al X, mentre Fabrizio Crivello, nello stesso volume, colloca quest'ultima alla fine del IX. V. Catella – Dell'Oro – Martini (ed.), *Liber sacramentorum*, risp. p. 131-132 e 66.

⁹⁰ Nel martirologio scompare l'oro che caratterizza i capilettera e le rubriche del sacramentario, e che viene sostituito dall'inchiostro rosso. Inoltre la rigatura, benché in entrambi i casi realizzata a secco e ancora piuttosto visibile (ma nel martirologio molto di più), venne effettuata con criteri formali diversi.

quale il martirologio del D47 rappresenta un'abbreviazione⁹¹; forse per questo, essa non colloca il martirio dei due santi a Verona, né offre alcuna altra indicazione topografica.

Come aggiunta – in questo caso, sì – di seconda mano, coeva però alla prima e quindi risalente alla metà circa del IX secolo, figura infine un'ultima attestazione di Fermo e Rustico nella produzione calendariale e martirologica veronese di questo periodo. Il ms Verona, Biblioteca Capitolare, LXXXVI (81), datato su base paleografica all'850 circa e contenente un esemplare del sacramentario di tipo gelasiano-gregoriano prodotto a Verona forse sulla base di modelli provenienti da Reichenau⁹², si apre con un calendario, della stessa mano che copiò il sacramentario; al f. 4v, una seconda mano, come detto coeva, aggiunse in interlineo i nomi di Fermo e Rustico alla solita data, all'altezza della notizia sulla vigilia di S. Lorenzo. Manca, in questo caso, la definizione topica del loro martirio, e dunque il collegamento con Verona; l'origine veronese del codice lascia tuttavia pochi dubbi sul fatto che i due santi venissero ormai considerati come facenti parte del *proprium* della Chiesa locale. Tanto è vero che, tra i formulari di messa che compongono il sacramentario, due messe contenute nel comune dei santi e originariamente dedicate al *natale confessorum sive martyrum* furono rielaborate, dalla stessa mano che operò l'aggiunta di Fermo e Rustico nel calendario, in modo tale da divenire quasi messe proprie per i due martiri, con l'inserimento – ancora una volta, in interlineo – dei loro nomi e conversione al plurale di tutte le forme nominali e verbali, inizialmente redatte al singolare. È, questa, la più antica testimonianza liturgica veronese, non limitata a una semplice formula martirologica o calendariale, sul culto di Fermo e Rustico. Le orazioni che compongono questa messa, data la loro originaria applicabilità a qualunque martire o confessore, non possono ancora riportare riferimenti espliciti alla vicenda agiografica dei due martiri, come sarebbe avvenuto in seguito; ciononostante, il ms LXXXVI testimonia, già alla metà circa del IX secolo, un'azione di adeguamento dei prodotti liturgici della Chiesa veronese all'ancora relativamente recente festa dei due martiri. La critica, recente e non, ha del resto sottolineato come a Verona, proprio in quei decenni, sia in atto un processo di rielaborazione e aggiornamento del materiale liturgico locale, legato molto probabilmente allo sforzo carolingio di uniformazione della liturgia su tutto il territorio imperiale⁹³; un importante ruolo avrebbero avuto, per quanto riguarda il contesto veronese, gli scambi di codici e testi in quella fase attivi tra lo *scriptorium* atesino e le regioni transalpine, in particolare con Reichenau, da dove, secondo Francesca Santoni, il vescovo veronese Egino avrebbe recato nella sua nuova sede

⁹¹ V. le considerazioni di Catella nel cap. V di id. – Dell'Oro – Martini (ed.), *Liber sacramentorum*, p. 127-132.

⁹² Sull'arrivo e l'utilizzo a Verona di tali modelli concordano, pur con divergenze sui tempi e i modi, Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazione dell'arcidiacono Pacifico*, p. 31, e Santoni, *Scrivere documenti*, p. 198.

⁹³ V., da ultimo, Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 27.

vescovile modelli poi copiati in prodotti locali veronesi, come il già nominato CVI (99)⁹⁴. Testimonianza di tale processo di aggiornamento, ma anche del parallelo adattamento dei modelli ricevuti – oltretutto del materiale liturgico già in uso a Verona – alle nuove esigenze del culto, in particolare di quello di Fermo e Rustico, sembrerebbero essere le attestazioni martirologiche dei due santi, sempre più spesso caratterizzati come veronesi; se dunque, da un lato, la loro identità era stata rimodellata per farne dei martiri locali, dall'altro sembra si possa configurare anche il fenomeno inverso, ossia la progressiva identificazione di Verona, o piuttosto della Chiesa veronese, che queste fonti produsse e utilizzò, con Fermo e Rustico, nuovi protettori della comunità cristiana atesina a partire dalla loro traslazione. Qualcosa di simile risulterà anche dalle testimonianze per così dire urbanistiche del loro culto dal IX secolo in avanti.

Il valore identitario e protettivo attribuito nella liturgia veronese a Fermo e Rustico fin dalla prima metà del IX secolo emerge pure da un'ultima fonte eucologica. Si tratta di una litania, contenuta nel ms Verona, Biblioteca Capitolare, XCII (87), ma riportata in un fascicoletto conclusivo e forse originariamente autonomo, a giudicare dalle sue non buone condizioni di conservazione, che contrastano palesemente con quelle, ottime, del resto del codice⁹⁵. Nella prima delle tre serie di acclamazioni e invocazioni dell'aiuto di Dio e dei santi, in favore soprattutto di re e imperatori, che compongono il fascicolo, compare anche san Fermo, che precede immediatamente Procolo e Zeno, in virtù della sua qualifica martiriale. Questa prima litania, datata su base paleografica alla seconda metà del IX secolo, appare oggi mutila, ma soprattutto “si presenta più come un ‘formulario’ per *laudes regiae*, poiché un generico *ille* sostituisce il nome del sovrano regnante al quale le *laudes* andavano indirizzate”⁹⁶. Tra i santi locali veronesi invocati in favore del sovrano, san Fermo (impossibile dire i motivi dell'esclusione di Rustico) assume dunque una posizione privilegiata, più importante perfino di quella di Procolo, la cui figura viene ripresa e rilanciata proprio nel contesto del culto di Fermo e Rustico e attraverso la relativa *Passio et translatio*, ma soprattutto di Zeno, oggetto, nella prima età carolingia, del potente e multiforme investimento di cui si è parlato.

Almeno due considerazioni conclusive vanno a mio parere svolte al termine di questo breve *excursus*. Da un lato, si è visto come, nella maggior parte dei casi, le testimonianze esaminate provengano da Verona, dove non di rado sono tuttora conservate. La Chiesa veronese restò in effetti per lungo tempo l'unica a venerare i due martiri; solo relativamente tardi, a partire dal XII secolo e con rinnovato slancio polemico nel XVIII, nella celebrazione del loro culto ma anche nella rivendicazione di una parte almeno delle loro spoglie le si sarebbe affiancata la Chiesa di Bergamo,

⁹⁴ V. Santoni, *Scrivere documenti*, p. 198.

⁹⁵ V. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 169-170; del codice si è inoltre recentemente occupata Santoni, *Scrivere documenti*, p. 194-198.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 196, nota 85, dove l'autrice si esprime anche in merito alla datazione della *laus*.

dove venne sviluppata una leggenda locale sulla traslazione di alcune reliquie in città – o, meglio, nelle sue vicinanze – in epoca carolingia; vi tornerò parlando della cassa veronese in cui sono custoditi i sacri resti. Resta il fatto che la città dell'Adige funse sempre da principale fulcro della loro venerazione, e la concentrazione *in loco* della stratigrafia liturgica loro dedicata ne è la più diretta conseguenza. In controtendenza con questo fenomeno si dimostrerà invece la tradizione manoscritta della *Passio et translatio*, che, seppur caratterizzata da una diffusione non certo universale, conobbe un certo successo, soprattutto lungo il già ricordato asse che collegava Verona alle regioni transalpine. La cosa non deve stupire: considerando il valore anche liturgico che il testo agiografico poteva assumere, esso era ritenuto sufficiente a espletare la commemorazione annuale di santi entrati, sì, nel *circulum anni* dei diversi luoghi di culto – e dunque di norma menzionati nei calendari e martirologi locali⁹⁷ –, ma non nei rispettivi *propria sanctorum*. Era dunque meno automatico che, insieme all'agiografia, viaggiasse anche la liturgia di Fermo e Rustico.

Dall'altro lato, la forte concentrazione di attestazioni liturgiche su Fermo e Rustico nei mss veronesi a partire dal IX secolo sembra ancora una volta collegarsi all'arrivo in città delle loro reliquie. Anche in questo caso non è purtroppo possibile, stante la totale perdita della documentazione liturgica locale anteriore al IX secolo⁹⁸, verificare se questo *exploit* abbia costituito per Verona un fatto culturale del tutto nuovo, e se dunque la venerazione per Fermo e Rustico sia stata introdotta a seguito della traslazione, o se i due santi godessero già di un culto proprio. Resta tuttavia il fatto che l'evento traslativo sembra aver comunque comportato, nel IX secolo, una intensa attenzione liturgica, nel contesto veronese, per il culto di Fermo e Rustico. Nei secoli successivi, esso avrebbe sviluppato, come si vedrà, forme proprie e complesse, mantenendo però sempre un forte legame con la leggenda agiografica dei due martiri.

5. Fermo e Rustico fuori Verona (IX-inizi X secolo): reliquie in movimento e attestazioni martirologiche.

Il fenomeno di ridefinizione identitaria in senso veronese che caratterizza le figure stesse, prima ancora del culto, di Fermo e Rustico, messo in luce dalla documentazione liturgica atesina a partire dal IX secolo, trova alcuni riscontri nella rigogliosa produzione di martirologi storici di epoca carolingia e postcarolingia. Sin dal fondante modello costituito dal martirologio di Beda, di VIII secolo, la produzione di martirologi aveva infatti subito un'evoluzione rispetto ai suoi primi

⁹⁷ Questo è quanto avviene, come si vedrà, anche nel caso del più antico testimone della *Passio* di Fermo e Rustico, il ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 566; nel calendario con cui esso si apre, al 9 agosto è infatti registrata la ricorrenza dei due santi, con rinvio al corrispondente testo agiografico nel corpo centrale del codice.

⁹⁸ La Biblioteca Capitolare di Verona conserva monumenti liturgici di età precedente, anche di V-VII secolo, come la *Didascalia Apostolorum* del ms LV (53), di V secolo, o la raccolta di *libelli missarum* del ms LXXXV (80), di VI-VII, per i quali v. Vogel, *La compilation véronaise*. Non si tratta, tuttavia, di prodotti veronesi.

esemplari tardoantichi e altomedievali. Questi, come ben esemplificato proprio dal già menzionato geronimiano, si limitavano a elencare, giorno per giorno, seguendo il calendario annuale, tutti i martiri noti delle principali comunità cristiane, soprattutto – e soprattutto nei primi tempi – quelli romani, africani e orientali. Per ogni santo o gruppo di santi si indicava soltanto il luogo di martirio, e quindi di culto originario. Con Beda, e ancor di più con i suoi emuli carolingi, le registrazioni martirologiche, nel frattempo divenute lunghi elenchi di nomi di santi e di relativi luoghi di culto, divennero selettive, comportando la scelta di solo alcuni (di norma uno, o al massimo poche unità) dei martiri ricordati in ciascun giorno, e concentrandosi su quelli il cui culto era maggiormente diffuso o più sentito nel contesto in cui il martirologio veniva redatto. Al contempo, ciascuna notizia martirologica venne arricchita con brevi riferimenti alla vicenda biografico/agiografica del santo in questione; i martirologi si facevano in questo modo storici, poiché accoglievano in essi, in forme abbreviate, le storie dei santi⁹⁹.

A questa categoria appartiene il martirologio redatto da Rabano (detto) Mauro, abate del monastero medioreno di Fulda e poi arcivescovo di Mainz, verso la metà del IX secolo¹⁰⁰. Rabano, proveniente dai ranghi dell'aristocrazia franca, formatosi prima a Fulda e poi a Tours presso Alcuino, fu una delle personalità intellettuali, ma anche politiche, di maggior rilievo del pieno IX secolo¹⁰¹. Oltre che per una corposa produzione in campo teologico, esegetico e morale, Rabano si distinse per il ruolo attivo, tramite le sinodi di Mainz degli anni 848-852, nella confutazione delle teorie sulla doppia predestinazione elaborate da Gotescalco di Orbais, in precedenza monaco di Fulda; recenti studi ne hanno inoltre meglio chiarito la posizione politica, come probabile membro di un influente gruppo di potere aristocratico con interessi lungo il medio corso del Reno, negli ultimi anni di governo di Ludovico il Pio e in quelli, molto incerti, della sua successione, quando egli si schierò dalla parte di Lotario¹⁰². Soprattutto, però, per quel che interessa qui, Rabano intrattenne sicuri contatti con Verona e con i suoi vescovi transalpini. Lo testimonia una sua lettera dell'840, indirizzata all'*electus episcopus* Notingo, che sembra aver accompagnato l'invio a questi di un *opusculum* scritto proprio per confutare l'*heresis* di Gotescalco, e su richiesta dello stesso Notingo¹⁰³; in apertura della lettera si trova inoltre la prova di una conoscenza personale e diretta tra i due (Rabano e Notingo), che si erano incontrati in precedenza alla presenza

⁹⁹ Su questi aspetti v. Quentin, *Les martyrologes historiques*.

¹⁰⁰ Il testo è stato pubblicato da ultimo da McCulloh per il volume 44 del *Corpus Christianorum*, *Continuatio Mediaevalis* (1979), p. 3-134.

¹⁰¹ La bibliografia su Rabano Mauro è estremamente ricca. Rapidi cenni biografici sono forniti da McCulloh nell'introduzione alla sua edizione del martirologio, p. XI-XXIV; per il resto, rimando solo al recente volume *Raban Maur et son temps*.

¹⁰² V. Goldberg, *Struggle for Empire*, p. 86-116.

¹⁰³ V. Hrabani (Mauri) *Epistolae*, ed. Dümmler, n. 22, p. 428.

di Ludovico il Pio¹⁰⁴. Prima ancora di questa lettera, nell'818, i contatti tra Rabano Mauro, o comunque tra Fulda, e l'ambiente veronese sembrano documentati da un'opera poetica che egli compose per celebrare il termine di imponenti lavori di ampliamento della basilica monastica fuldese voluti dall'abate Ratgario: elencando le molte reliquie deposte nei vari altari della chiesa, Rabano nomina, in uno di questi, quelle di "Rusticus et Firmus, Castulus atque Zenon"¹⁰⁵. Nonostante l'enigmatica citazione di questo Castolo, gli altri santi sono stati identificati nei patroni di Verona, da cui dunque sarebbero giunte le relative reliquie per la consacrazione dell'altare. Questi contatti tra la città dell'Adige e l'abbazia mediorenana, espressi anche tramite l'esportazione di reliquie di Fermo e Rustico, furono certo favoriti dall'origine transalpina dei vescovi veronesi, e passarono con ogni probabilità attraverso la mediazione di Reichenau, posta non solo a metà strada tra Verona e Fulda, ma soprattutto in costanti rapporti e scambi con entrambe¹⁰⁶; anche per questi canali dovette procedere inoltre, secondo la storiografia, la formazione di gruppi di potere, collocati su entrambi i lati delle Alpi, che avrebbero preso posizione, come lo stesso Rabano ma anche come Notingo, in favore di Lotario¹⁰⁷. La notizia del carne di Rabano è però significativa, dal punto di vista che qui interessa, da un lato perché attesta come questi rapporti si strutturassero e si mantenessero concretamente anche attraverso le traslazioni di reliquie; dall'altro, e più ancora, perché mette in luce un caso in cui proprio sui resti di Fermo e Rustico i vescovi di Verona avrebbero investito per rafforzare i loro rapporti con gli ambienti transalpini, dai quali essi stessi provenivano. L'associazione operata da Rabano tra i due nuovi protettori della Chiesa atesina e san Zeno, figura nota e venerata nelle aree d'Oltralpe – specialmente la Baviera – fin dall'VIII secolo e di cui si conosceva la caratterizzazione in senso veronese¹⁰⁸, sembra poi offrire un'ulteriore riprova del processo di ridefinizione identitaria cui i due martiri, anch'essi presentati come veronesi, erano stati sottoposti. La cronologia della fonte pare inoltre indicare in Ratoldo, in carica nell'818 e anche per almeno tutto il quindicennio precedente, il più verosimile autore di questa iniziativa traslativa; egli si sarebbe dunque attivamente interessato alle reliquie della propria sede episcopale, e ne avrebbe fatto degli strumenti per comunicare con le élites ecclesiastico-monastiche transalpine e per accrescere così la sua rete di relazioni. Pur nella sua brevità, il passo dell'opera poetica di

¹⁰⁴ L'episodio sembra inserirsi nel contesto dei rapporti intrecciati tra Gotescalco ed Everardo, marchese del Friuli, personaggio molto potente, dotato di beni e reti di relazioni a livello imperiale. L'iniziativa di Rabano avrebbe mirato, tramite i rapporti sussistenti tra Notingo ed Everardo, ad allontanare quest'ultimo da Gotescalco, nei cui confronti il marchese si era invece dimostrato inizialmente disponibile al dialogo, ed evitare che l'ex-monaco di Fulda si procurasse una così influente base d'appoggio. V. Kershaw, *Eberhard of Friuli*.

¹⁰⁵ Hrabani Mauri *Carmina*, ed. Dümmler, p. 208. Su queste composizioni poetiche di Rabano in onore degli altari della rinnovata basilica v. Kloft, *Hrabanus Maurus, die 'tituli'*.

¹⁰⁶ Basti pensare al periodo di formazione passato da Walafredo Strabone, monaco e poi abate di Reichenau, a Fulda, dove studiò proprio sotto Rabano Mauro. V. Beyerle, *Zur Einführung*; Berschin, *Eremus und insula*, p. 30-31.

¹⁰⁷ V. Goldberg, *Struggle for Empire*, e Bigott, *Politische und ideologische Positionen*.

¹⁰⁸ V. Stoffella, *Le relazioni tra Baviera e Toscana*, p. 83.

Rabano presenta insomma molteplici spunti di interesse, e permette di aggiungere un tassello al mosaico, già molto articolato, dell'utilizzo del culto dei santi e delle reliquie veronesi nelle strategie identitarie e politiche dei presuli alamanni di Verona.

Sin dall'818, dunque, il culto per Fermo e Rustico è attestato al di fuori di Verona; vettori ne sono, come già nel caso del suo radicamento lungo le rive dell'Adige, le reliquie dei due martiri. Il martirologio di Rabano mostra però come, entro la metà del secolo, un altro vettore culturale si sia affiancato a questo. Al 9 agosto, come seconda notizia, esso riporta infatti: “Et in Verona ciuitate passio sanctorum martyrum Firmi et Rustici, qui tempore Maximini imperatoris et Anolini consiliarii eius passi sunt”¹⁰⁹. Oltre alla localizzazione geografica del martirio, già attestata nella liturgia veronese, l'opera dell'abate fuldense registra quindi anche alcuni elementi della vicenda agiografica dei due martiri; elementi che, se non avesse letto la *Passio et translatio*, difficilmente Rabano avrebbe potuto conoscere. Un particolare, già sottolineato da Giorgia Vocino, induce poi a credere che il testo da lui consultato provenisse direttamente da Verona: si tratta del nome dell'imperatore, Massimino, tipico del ramo veronese della tradizione manoscritta dell'agiografia, laddove i suoi testimoni extraveronesi, perlopiù limitati alla sola *passio*, recano piuttosto Massimiano, del resto accettato anche dalle tradizioni locali di Verona¹¹⁰. Né Fermo e Rustico sono i soli santi veronesi a trovare posto nel martirologio di Rabano. Si cita infatti anche l'altra figura menzionata nell'818, san Zeno, che ricorre in entrambe le date a cui la Chiesa di Verona lo commemorava, il 12 aprile e l'8 dicembre¹¹¹. Le due notizie sono in verità molto simili tra di loro; come per Fermo e Rustico, anche nel caso del santo vescovo si riassumono alcuni dei principali temi agiografici a lui relativi, in particolare il miracolo delle acque. Mentre, però, in questo caso la conoscenza dell'episodio da parte di Rabano sembra basata su una lettura dei *Dialogi* di Gregorio Magno, espressamente citati nella notizia del 12 aprile¹¹², e dunque non si può sapere se egli avesse presente anche il testo agiografico sicuramente già redatto a Verona (il *Sermo* di Coronato), non sembrano esservi dubbi sul suo utilizzo della *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici*. Si tratta della prima manifestazione del legame simbiotico che sarebbe andato sviluppandosi tra l'agiografia e la liturgia dei due martiri, con la prima sempre utilizzata come base per l'elaborazione di testi espressamente funzionali alla seconda. Il testo agiografico andava dunque diffondendosi già a quest'epoca, lungo direttrici (anche) transalpine che, come si vedrà, avrebbe mantenuto per lungo periodo, affiancandole a una diffusione più prettamente norditalica.

¹⁰⁹ Hrabani Mauri *Martyrologium*, ed. McCulloh, p. 78.

¹¹⁰ V. Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 20 e 22, e Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 238-239.

¹¹¹ V. Rabani Mauri *Martyrologium*, ed. McCulloh, risp. p. 35 e 127.

¹¹² “Et eodem die ciuitate Verona passio sancti Zenonis martyris, de quo beatus Gregorius refert in Libris Dialigorum [sic], quod Atisin fluuius inundans in ecclesia ubi corpus eius iacebat umatum, usque ad superiores tecti fenestras excruerit, sed intra ecclesiam ubi fuerat congregata fidelium turba intrare non poterat”: *ibid.*, p. 35.

La notizia su Fermo e Rustico riportata nel martirologio di Rabano Mauro rimase tuttavia per un certo periodo un caso isolato, nel panorama della produzione martirologica tra il IX e gli inizi del X secolo. Non si trovano infatti cenni ai due martiri nell'anonimo martirologio lionese composto prima dell'806, frutto di un incrocio tra il martirologio di Beda e il geronimiano¹¹³. Non se ne trovano nemmeno in Floro di Lione, che operò nel secondo quarto del IX secolo¹¹⁴; né nei martirologi da questo derivati, quelli di Adone, poi arcivescovo di Vienne, grosso modo contemporaneo all'opera di Rabano¹¹⁵, e di Usuardo, di pochissimi anni successivo e a sua volta diviso in due recensioni¹¹⁶. Su Fermo e Rustico tace anche Wandalberto di Prüm, autore, verso l'848, di un martirologio in versi¹¹⁷. Va in particolare sottolineato il silenzio di questi ultimi due martirologi, quelli di Usuardo e di Wandalberto, che pure sembrano conoscere tradizioni santorali veronesi: entrambi ricordano infatti, sebbene in date diverse, san Zeno¹¹⁸. Usuardo anzi, che lo menziona al 12 aprile, lo descrive come un martire dei tempi di Gallieno, forse accogliendo, ma al contempo contraddicendo (o sovrainterpretando), una tradizione che parrebbe attestata per la prima volta proprio nel *Sermo*, ossia quella di un rapporto tra san Zeno e lo stesso imperatore; il testo non attribuisce tuttavia al vescovo la qualifica di martire, sicché risulta difficile ricostruire la fonte da cui Usuardo avrebbe tratto la notizia¹¹⁹.

Per ritrovare Fermo e Rustico in un martirologio storico, occorre attendere l'opera di Notkero Balbulo, monaco di San Gallo, attivo a cavallo tra il IX e il X secolo (morì nel 912). La sua registrazione a proposito dei martiri veronesi ricalca da vicino quella di Rabano Mauro, sua fonte principale insieme ad Adone di Vienne; con, però, una importante differenza: egli sostituisce infatti Massimino con Massimiano¹²⁰. Il motivo della modifica sembra ricostruibile: proprio dalla biblioteca monastica di San Gallo proviene il più antico testimone noto della *Passio* di Fermo e Rustico, inserito in una raccolta di vite di santi esemplata *in loco* intorno all'anno 900¹²¹; il testo qui

¹¹³ Come per il successivo martirologio di Floro, che su di esso si basa, non è tuttora stata portata a compimento l'edizione critica dell'anonimo lionese auspicata da Dubois nella sua *Édition pratique*, pensata come strumento immediato e non fondata su una collazione sistematica di tutti i testimoni, di entrambi (e anche di quello di Beda).

¹¹⁴ V. nota precedente.

¹¹⁵ V. Dubois – Renaud (éd.), *Le martyrologe d'Adon*.

¹¹⁶ V. Dubois (éd.), *Le martyrologe d'Usuard*.

¹¹⁷ V. Wandalberti Prumiensis *Martyrologium*, ed. Dümmler.

¹¹⁸ Il martirologio di Usuardo, al 12 aprile, recita: "Eodem die, sancti Zenonis episcopi, qui inter procellas persecutionis Veronensem urbem mirabiliter rexit, ac tempore Galieni martyrio coronatus est" (v. Dubois [éd.], *Le martyrologe d'Usuard*, p. 211). Wandalberto, all'8 dicembre, afferma invece: "Eutitiane, nites senis felici, papa, cruore. / Has quoque Zenon habet coniuncto martyr honore" (Wandalberti Prumiensis *Martyrologium*, ed. Dümmler, p. 600).

¹¹⁹ Non è forse azzardato ipotizzare un incrocio e una mediazione tra il *Sermo* veronese e il passo dei *Dialogi* di Gregorio Magno relativo al miracolo delle acque, in cui Zeno è definito appunto martire.

¹²⁰ "In Verona civitate Firmi et Rustici, qui tempore Maximiani imperatoris et Anulini consiliaris eius passi sunt": Notkeri Balbuli *Martyrologium*, ed. Migne, col. 1136, citato da Anti, *Verona ed il culto*, p. 240, nota 9.

¹²¹ Ms Sankt Gall, Stiftsbibliothek, 566; il testo di Fermo e Rustico è ai f. 251-260. V. Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 20.

riportato, come la maggior parte dei testimoni extraveronesi del testo, riporta la lettura *Maximianus*. Non è allora da escludere che Notkero abbia consultato quello stesso codice e ne abbia tratto il riferimento all'imperatore di fine III-inizio IV secolo, del tutto tipico nella letteratura martiriale, molto più di Massimino; e che su questa base abbia corretto la sua fonte. Anche sulla questione Massimino/Massimiano si tornerà nella prossima sezione, in quanto strettamente connessa alla tradizione manoscritta dell'agiografia di Fermo e Rustico; anche il martirologio di Notkero dimostra però, tramite questa scelta redazionale e i suoi agganci con il testimone sangallese, la diretta dipendenza della sua notizia, così come già di quella di Rabano, dal testo agiografico, cui il culto dei due martiri va sempre più legandosi; e la diffusione, insieme al culto e alla leggenda dei due martiri, della loro nuova identità veronese.

6. *Sviluppi della liturgia veronese di Fermo e Rustico.*

Un rapido sguardo alla documentazione liturgica veronese relativa ai santi Fermo e Rustico dopo questa fase di radicamento e di prima diffusione, anche al di fuori del contesto cittadino, del loro culto permette di indicare quantomeno le direttrici generali che esso seguì nel suo sviluppo e nelle sue varie espressioni nel corso del tempo. Se, però, sul IX secolo e sulle fasi iniziali di tale culto ho ritenuto di soffermarmi con attenzione per la loro prossimità all'epoca di composizione della *Passio et translatio*, esula invece dai miei scopi un'approfondita contestualizzazione di ogni testimonianza e di ogni momento del culto liturgico dei due martiri a Verona nelle epoche successive¹²²; mi limiterò dunque a una rapida panoramica, al fine di sottolineare, in particolare, il ruolo che la leggenda agiografica mantenne nell'elaborazione dei testi liturgici per Fermo e Rustico sul lungo periodo.

Verso la fine del X secolo, è ancora una registrazione calendariale, del tutto simile a quelle citate per il IX secolo, a ricordare il legame tra Fermo e Rustico e Verona. La si legge nel calendario che apre (f. 4r-9r) il cosiddetto sacramentario di san Wolfgango, prodotto a Ratisbona, forse nello *scriptorium* del monastero di Sankt Emmeram; la datazione, generalmente stabilita al 990 circa, è suggerita dalla menzione del vescovo di Ratisbona Wolfgang (972-994, da cui la denominazione del codice) e dell'imperatore Ottone III nel testo dell'*Exultet*, al f. 330r¹²³. Da qui sarebbe in breve tempo giunto a Verona, come dimostrano le aggiunte, di mano pressoché coeva a quella originaria,

¹²² Un lavoro di questo genere è stato del resto già compiuto da Elisa Anti nella sua tesi di dottorato, dal titolo *Culto dei santi, società ed istituzioni a Verona tra VIII e XII secolo*, elaborata sotto la direzione di Francesco Scorza Barcellona e discussa nel 2000. Alcuni elementi, soprattutto per la contestualizzazione del culto di Fermo e Rustico nella seconda metà del XII secolo e nel XIII, sono poi stati ripresi in ead., *Verona ed il culto*, p. 273-274.

¹²³ Ms Verona, Capit., LXXXVII (82). Il codice è descritto in Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 157-160, e nella scheda a esso dedicata da Rainer Kahsnitz in *Otto der Grosse*, 2, n. IV.62, p. 275-278.

delle feste locali veronesi nel calendario¹²⁴. E proprio tra queste aggiunte figura, al 9 agosto, *Veronae sanctorum martyrum Firmi et Rustici*, in lettere d'oro. Il codice non contiene altri riferimenti ai due martiri, mentre riporta, ai f. 10r-12r, il formulario di una messa per la festa di san Zeno del 12 aprile, trascritta in lettere auree su fondo purpureo, dunque con estrema cura e preziosità, dalla stessa mano che copiò subito prima il calendario; si è ipotizzato che il testo sia giunto a Ratisbona per iniziativa del vescovo veronese Otberto, originario di quella regione, in carica a cavallo del 1000¹²⁵. Se dunque la Chiesa atesina annoverava ormai tra le proprie feste principali anche quella di Fermo e Rustico, come dimostra il suo inserimento nel calendario in contemporanea con i giorni festivi di san Zeno, sembra però che Otberto, non avendo sentito la necessità di far pervenire a Ratisbona anche un formulario per la festa di Fermo e Rustico, abbia preferito legare la sua nuova identità di presule di Verona al suo santo predecessore, piuttosto che ai due martiri.

Si può però anche pensare che un vero e proprio formulario per la loro messa non fosse stato ancora elaborato. Dopo la precoce testimonianza del ms LXXXVI (81), in cui, come si è visto, si cercò di trasformare una messa del comune dei martiri in messa propria di Fermo e Rustico, il più antico formulario proprio a noi noto *in nativitate sanctorum Firmi et Rustici* è infatti quello contenuto nel già citato messale di Mazagata, la cui datazione oscilla tra il X e l'XI secolo¹²⁶. Nella sua composizione, Franco Segala ha rinvenuto influenze di formulari tratti dai sacramentari *triplex* e gregoriano, quest'ultimo assunto dalla liturgia veronese a partire dal IX secolo. Importante risulta però anche l'apporto del testo agiografico, in particolare della *Passio*, che offre richiami e prestiti lessicali in diversi, sebbene brevi, passi relativi alle torture e al martirio di Fermo e Rustico¹²⁷.

Lo stesso si può affermare, questa volta con riferimento anche alla *Translatio*, per le messe dedicate ai due santi inserite in un altro codice della Capitolare di Verona, il CX (103), anch'esso già citato¹²⁸. Si tratta, anche in questo caso, di un sacramentario, risalente alla seconda metà dell'XI secolo o, secondo altri, alla prima metà del successivo, e confezionato a Verona¹²⁹; non sarebbe

¹²⁴ Di questo avviso Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 72-73, e Mariani Canova, *La miniatura*, p. 223-225. Oltre alle feste veronesi, quali S. Zeno al 12 aprile e la traslazione dello stesso Zeno al 21 maggio (manca invece Procolo, al 23 marzo), si segnalano anche altre ricorrenze venete, come quella degli aquileiesi Ermagora e Fortunato (12 luglio) e quella dei vicentino-aquileiesi Felice e Fortunato (24 agosto).

¹²⁵ 992-1008. V. Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 73; Gamber, *CLLA*, n. 940, p. 418, ritiene invece che il formulario della messa per Zeno sia stato copiato a Verona.

¹²⁶ V. sopra, nota 57, e Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 74-75.

¹²⁷ Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 30, elenca le *gloriosa bella certaminis* cui si sarebbero sottoposti Fermo e Rustico e soprattutto la *flamma tuae* (scil. *Domini*) *dilectionis*, un possibile richiamo al miracolo del rogo diviso in quattro lembi perché i santi non ne venissero toccati: v. *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 16.

¹²⁸ V. sopra, nota 58.

¹²⁹ La datazione alla seconda metà dell'XI secolo, e più precisamente al 1064, sembra suggerita dalla tavola in cui, al f. 11v, si registrarono le date della Pasqua da quell'anno e fino al 1577. Tale datazione è sostenuta dallo Spagnolo in Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, e Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 26-27. Turrini, *Studio sul codice CX (103)*,

stato tuttavia utilizzato nella liturgia della cattedrale, bensì sarebbe stato destinato a un'altra chiesa del territorio cittadino o comunque diocesano¹³⁰. Sono ben tre le messe per Fermo e Rustico in esso inserite: una per la ricorrenza della traslazione, al 22 maggio (f. 123r-123v); una per la vigilia della festa, l'8 agosto (f. 141r-141v); e quella per la festa vera e propria, il giorno seguente (f. 142r)¹³¹. I primi due, assenti nel messale di Mazagata, mostrano però, come in quest'ultimo, forti richiami al comune e al proprio dei santi dei sacramentari più antichi, *triplex* e gregoriano; vengono poi recuperate, in particolare nella messa della vigilia, alcune formule della messa *in nativitate* del XCVII (91), il messale di Mazagata. Nel terzo formulario, la ripresa di quest'ultima messa è anzi evidente, segno di una sempre più marcata codificazione delle manifestazioni liturgiche concernenti il culto di Fermo e Rustico. Altra chiara fonte utilizzata per le tre messe del CX (103) è la *Passio et translatio*: nel formulario per il 22 maggio, a essere commemorati non sono solo Fermo e Rustico, ma anche gli altri quattro santi le cui reliquie sarebbero state recuperate da Annone a Trieste, ossia Primo, Marco, Apollinare e Lazzaro, ricordati più volte e sempre in quest'ordine, che è quello in cui compaiono nella leggenda agiografica. Un'osservazione su cui il Segala ha attirato l'attenzione appare significativa anche dal mio punto di vista. I formulari delle messe per Fermo e Rustico non denotano alcuna comunanza con quelli relativi ad altri santi, i milanesi Nabore e Felice, le cui *passiones*, come si vedrà, funsero da modelli per la redazione del testo di Fermo e Rustico, in particolare per la sua prima parte¹³². Questo elemento pare riflettere un diverso *modus operandi*, e forse diversi autori e diverse epoche, per la composizione dell'agiografia e della liturgia di Fermo e Rustico. Nella ricostruzione dello studioso veronese, ciò, specialmente per quanto riguarda la messa della traslazione, viene indicato a sostegno della sua ipotesi di una *Translatio* tarda, di X secolo, laddove invece la liturgia, benché testimoniata solo a partire dall'XI, sarebbe molto più antica, e anzi collocabile a ridosso della traslazione stessa, tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX. Ricerche più o meno recenti, ma di cui egli non pare tener conto, hanno tuttavia dimostrato, lo si vedrà, come *Passio* e *Translatio* siano un testo unitario, redatto non più tardi della metà del IX secolo¹³³; se si accoglie la tesi dell'unitarietà dei due testi, anche la tradizione manoscritta della *Passio*, che ai nostri occhi trae avvio come detto tra la fine del IX e gli inizi del X secolo, smentisce la tesi di Segala. Su questi temi si tornerà più avanti. Per il momento, mi limito a sottolineare come,

p. 9-10, nota 2, lo abbassa piuttosto alla prima metà del XII secolo, su base paleografica. Sostiene infine la realizzazione del codice in ambito veronese anche Mariani Canova, *La miniatura*, p. 225.

¹³⁰ Alcune note di possesso ai f. 1r e 2r lo accostano, in tempi diversi (XIII-XIV secolo), alle chiese di Santa Maria della Disciplina, a Verona, e di Santa Maria Maggiore di Bussolengo, nel veronese. V. Turrini, *Studio sul codice CX (103)*, p. 14-18.

¹³¹ Tutti e tre i formulari sono stati trascritti da Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 29-30.

¹³² V. *ibid.*, p. 31-32.

¹³³ Su tutta la questione v. più oltre, sez. 2, cap. 4.

qualunque lettura si voglia dare del reciproco rapporto tra agiografia e liturgia di Fermo e Rustico, le diverse modalità della loro composizione paiano non solo rispecchiare una diversa paternità, ma forse anche diversi momenti di codificazione, e quindi diversi contesti e scopi; a tal proposito, l'analisi della *Passio et translatio* confermerà, a mio giudizio, questa impressione, mettendo in luce il suo forte legame con un ben preciso contesto politico e con altrettanto delineati scopi identitario-propagandistici. Inoltre, da queste messe si ricava un altro elemento di fondo: vale a dire, ancora una volta, il ruolo centrale dell'agiografia nella definizione delle varie forme assunte dal culto di Fermo e Rustico in Verona; un ruolo che si affianca all'esaltazione, che a quest'altezza può essere considerata un dato ormai acquisito dalla tradizione locale, dell'identità veronese dei due martiri, a riprova del perdurante successo, anche a distanza di secoli, di uno degli elementi su cui le fonti di VIII-IX secolo (*Passio et translatio*, *Versus*, calendari e martirologi) insistono maggiormente.

All'XI secolo, ma forse come riflesso di un'usanza più antica, risale poi una testimonianza che, oltre a rappresentare l'unico aspetto da noi indagabile della concreta esecuzione dei riti in onore di Fermo e Rustico, offre spunti per analizzare anche il rapporto tra la chiesa di S. Fermo Maggiore e il clero della cattedrale. Il *carpsum* compilato dal sacerdote Stefano, cantore della cattedrale di Verona, verso la metà dell'XI secolo restituisce l'*ordo* della Chiesa veronese, vale a dire l'insieme degli usi liturgici per l'ufficio corale dei canonici cattedrali; si tratta, insomma, di un vero e proprio *liber ordinarius*, che segue l'andamento dell'anno liturgico¹³⁴. Come il suo stesso autore afferma, esso venne compilato estraendo (perciò il termine *carpsum*, da *carpere*) e raccogliendo in un unico volume formule e canti necessari alla recita dell'ufficio, tratti dal materiale liturgico già in uso nella cattedrale, e dunque dai relativi codici¹³⁵; l'opera di Stefano sembra allora ricostruire non solo la pratica liturgica del capitolo veronese alla metà circa dell'XI secolo, ma anche delle sue fasi precedenti, a partire forse dall'VIII, sicuramente dal IX. Dal *carpsum* apprendiamo così che S. Fermo Maggiore era una tappa della liturgia stazionale quaresimale effettuata dai canonici della cattedrale in due diversi giorni, il venerdì dopo la terza domenica di quaresima e il giovedì dopo Pasqua¹³⁶. Il clero cattedrale era inoltre solito recarsi a S. Fermo Maggiore per recitare l'ufficio il

¹³⁴ Il ms è il XCIV (89) della Capitolare di Verona; per la sua descrizione v. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, e soprattutto lo studio approfondito a esso dedicato in Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 79-130. *Ibid.*, p. 204-309, ne viene fornita una trascrizione integrale.

¹³⁵ “Ego Stephanus, licet indignus, tamen in canonica sancte matris domini Marie, Verone site, imbutus et educatus, sacerdotii quoque et cantoris fungens officii dignitate, huius libelli opusculum, quod ex nostrorum antecessorum nuncupatione Carpsum vocatur, divina renovavi inspiratione, incipiens ab adventu domini ea que sunt in sancta ecclesia ordinatim cantanda, que pertinere cernuntur secundum temporis qualitatem tam in diurnis quam in nocturnis officiis”: *ibid.*, p. 218.

¹³⁶ La liturgia stazionale quaresimale appare attestata a partire dal VII secolo a Roma, da cui si sarebbe diffusa anzitutto nell'Italia settentrionale (Milano, Ravenna) e poi in Gallia (Metz, Tours, Parigi) e Germania (Colonia, Mainz, Augusta). Essa prevedeva che il clero della cattedrale celebrasse la messa, durante la quaresima, ogni giorno in una diversa chiesa cittadina, definita *statio*; la celebrazione poteva essere preceduta da una processione, tramite la quale il

giorno della festa di Fermo e Rustico, il 9 agosto; dopo aver celebrato i relativi vesperi, la sera dell'8, in cattedrale, avveniva lo spostamento nella chiesa in cui erano e sono conservate le reliquie, per la celebrazione del notturno e del successivo mattutino¹³⁷. S. Fermo Maggiore era quasi certamente, all'epoca della stesura del *carpsum*, sede di un monastero benedettino; si può però pensare che l'usanza risalga a un'epoca precedente, quando la chiesa, in cui ancora alla fine del X secolo è testimoniata la presenza di una comunità di sacerdoti regolari, doveva dipendere direttamente dalla cattedrale¹³⁸. Aldilà di queste considerazioni, tuttavia, ciò che il *carpsum* di Stefano evidenzia con maggior forza, a mio avviso, è, l'inserimento non solo del luogo di culto di Fermo e Rustico nei circuiti processionali e stazionali del clero cattedrale, ma anche di quello stesso culto nel novero delle principali ricorrenze del calendario veronese; Fermo e Rustico fanno ormai, e sembrerebbe già da tempo, parte del gruppo di santi propri di Verona, che si mostra così *circumvallata custodes sanctissimi, qui te defendet et expugna ab hoste iniquissimo*¹³⁹.

Il *carpsum* testimonia poi un'ulteriore evoluzione del fenomeno già osservato a proposito dei formulari eucaristici per i due martiri, vale a dire il crescente influsso della *Passio et translatio* nella loro elaborazione; un fenomeno particolarmente evidente proprio a partire dalle prime attestazioni in nostro possesso degli uffici divini dedicati a Fermo e Rustico, e della loro raccolta in formulari unici, preludio alla nascita dei primi breviari¹⁴⁰. E proprio il *carpsum* costituisce un precoce e spettacolare esempio sia in un senso che nell'altro. Esso contiene infatti il primo formulario per la liturgia delle ore della festa di Fermo e Rustico a noi noto¹⁴¹; vi si può così già notare l'utilizzo della leggenda agiografica, divisa in *lectiones*, come testo di base da leggere nei vari momenti dell'ufficio¹⁴². Data la caratterizzazione martiriale della festa dell'8/9 agosto, è anzitutto la *Passio* a venire adattata alle esigenze della liturgia delle ore. Lo stesso avviene nelle altre testimonianze conservatesi sull'ufficio divino dei due santi. Segala segnala in particolare un antifonario-

popolo e il clero si spostavano dalla chiesa in cui si era svolta la celebrazione il giorno precedente a quella prevista per il giorno successivo. Talora la liturgia stazionale si estendeva ai giorni di festa dei santi cui erano dedicate le *stationes*: anche in quelle occasioni era il clero cattedrale a celebrare la messa e/o recitare l'ufficio divino in onore di quel santo. V. Rouillard, *Station*. Sulla liturgia stazionale romana v. Spatz, *Church Porches and the Liturgy*, in partic. p. 351-363, e Di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma*, p. 235-241. Su quella veronese v. Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico*, p. 111-115.

¹³⁷ V. *ibid.*, p. 284, n. 657.

¹³⁸ V. Vedovato, *La presenza benedettina*, p. 97.

¹³⁹ *Versus de Verona*, ed. Pigghi, v. 56-57, p. 153.

¹⁴⁰ La letteratura sull'utilizzo dei testi agiografici nella celebrazione dell'ufficio delle ore è molto vasta. V., a titolo esemplificativo, il classico Salmon, *L'office divin au Moyen Age*, e più recentemente Heffernan, *The Liturgy and the Literature*, che evidenzia l'antichità di tale uso, illustrando in proposito anche una serie di casi, riferiti a epoche diverse.

¹⁴¹ Si tratta, ovviamente, di un formulario prodotto per l'ufficio divino di una comunità di canonici cattedrali, diverso dunque, e meno articolato, di quelli monastici. Un rapido ma esaustivo riepilogo dei caratteri degli uffici tanto monastici quanto cattedrali, e delle loro principali differenze, è offerto da McKinnon, *The Origins of the Western Office*. V. inoltre Collamore, *Prelude*.

¹⁴² Il testo è trascritto in Segala, *Documenti liturgici veronesi*, p. 32.

responsoriale, anch'esso di XI secolo, in cui l'ufficio di Fermo e Rustico è riportato per esteso¹⁴³, e un breviario di XII-XIII secolo, già citato in quanto unico testimone ad attestare una festa per l'*inventio* di Fermo e Rustico – o, meglio, a definire in questo modo la consueta festa del 9 agosto¹⁴⁴. In tutti questi casi, la *Passio et translatio* costituisce il riferimento principale e comune su cui modellare soprattutto i testi delle antifone, che spesso ricalcano alla lettera alcuni passi della leggenda agiografica; tra i salmi, l'ufficio di Fermo e Rustico accoglie quelli già inseriti dallo stesso agiografo nella sua opera, che risulta così connotata fin dalle origini in senso fortemente liturgico. Le formule vengono infine completate tramite il comune dei martiri. Gli uffici divini della Chiesa veronese in onore di Fermo e Rustico mostrano insomma il loro forte debito con la *Passio et translatio*, dimostrandosi in questo naturale prosecuzione e compimento di un processo già visto in atto, con crescente intensità, nelle registrazioni martirologico-calendariali (sia veronesi che extraveronesi) di IX secolo e nei più antichi formulari di messa pervenuti sino a noi; un processo, cioè, di continuo modellamento delle diverse forme liturgiche assunte dal culto di Fermo e Rustico attorno alla loro agiografia.

La cosa non sorprende. Lo stesso testo agiografico ebbe con ogni probabilità sin dalla sua compilazione funzioni e scopi (anche) liturgico-culturali, insiti nella sua stessa natura e comuni a ogni prodotto di questo tipo. Sebbene l'analisi sin qui condotta possa restituire l'impressione, in tal senso, di una sorta di evoluzione, e di un sempre maggiore coinvolgimento del testo agiografico nella celebrazione liturgica del culto dei due martiri, occorre tuttavia considerare anche lo stato della documentazione in nostro possesso: essa si fa infatti più consistente, e inizia a mostrarci diverse manifestazioni di tale culto, solo a partire da un momento relativamente tardo, in particolare dall'XI secolo, e presenta, per le fasi precedenti, non poche lacune, soprattutto per il X secolo. Non bisogna poi dimenticare le trasformazioni cui le pratiche liturgiche, e con esse gli strumenti per la loro esecuzione (i codici), andarono incontro in questi secoli. Senza voler scendere nei particolari, fu proprio tra X e XI secolo che il sacramentario, fino ad allora lo strumento essenziale per la celebrazione eucaristica e per la pratica di tutti i riti e i sacramenti, con particolare riguardo per quelli di pertinenza episcopale, venne piano piano sostituito da prodotti diversi, già esistenti ma andatisi col tempo imponendo per motivi di praticità, come il messale¹⁴⁵; proprio nell'XI secolo compaiono inoltre, come visto anche col *carpsum*, i primi esemplari di breviario, in cui si riunivano tutti gli elementi necessari per la liturgia delle ore, in precedenza (ma anche in seguito: il passaggio

¹⁴³ Ms Verona, Biblioteca Capitolare, XCVIII (92): v. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 179-180.

¹⁴⁴ Ms Verona, Biblioteca Capitolare, CIII (96). V. sopra, nota 62.

¹⁴⁵ Su queste due tipologie di ms liturgico v. Krochalis – Matter, *Manuscripts of the Liturgy*, in partic. p. 449-452 (messale) e 457 (sacramentario).

non fu affatto immediato) suddivisi in una serie di libri specifici¹⁴⁶. Le esigenze della liturgia andarono dunque modificandosi notevolmente in questi secoli, e ciò che emerge seguendo nel tempo le testimonianze eucologiche su Fermo e Rustico appare perfettamente in linea con questi processi: più che di un'evoluzione, sembra si debba parlare di un costante riadattamento del materiale liturgico, e quindi anche agiografico, alle mutevoli forme concretamente assunte dal culto. Nonostante la parzialità della documentazione in nostro possesso, di cui si è detto, appare dunque lecito credere che la *Passio et translatio* abbia sempre mantenuto, sin dalla sua composizione, un ruolo centrale nell'ufficiatura del culto dei due martiri, e che a essa si sia costantemente guardato ogni volta che si presentava la necessità di rinnovare gli strumenti liturgici. Secondo questa lettura, l'identità, martiriale, reliquiale – in quanto presenti coi propri corpi in città – e veronese, di Fermo e Rustico sarebbe stata sempre veicolata dalla loro leggenda agiografica, come mostrano già i martirologi di Rabano Mauro e Notkero di San Gallo. L'analisi dei prodotti liturgici veronesi per il culto di Fermo e Rustico sembra insomma riflettere un'immagine della *Passio et translatio* che la vede connotata da una forte valenza identitaria, in questo caso attiva sulle figure stesse dei suoi protagonisti; una valenza che verrà a mio avviso confermata, sebbene in altro senso, dall'analisi approfondita del testo.

Un'ultima considerazione: la scarsità di attestazioni liturgiche sulla festa della traslazione, che del resto pare aver goduto di fortuna liturgica limitata e intermittente (almeno per queste epoche), consente in misura molto ridotta di verificare se anche la parte dell'agiografia a essa relativa abbia avuto la stessa funzione liturgica illustrata per la sua prima parte, la *Passio*; da quel poco che si è visto, tuttavia, gli indizi sembrerebbero anche in questo caso andare in tale direzione. La messa del ms CX, nonostante il suo formulario non molto ampio e perlopiù generico, contiene infatti chiari riferimenti a particolari riportati nella *translatio* e nel *Versus*. Visto, inoltre, con quale poliedricità e continuità si ricorse alla *Passio* nella liturgia del 9 agosto, sembra si possa azzardare anche per la *Translatio* un simile utilizzo per le celebrazioni del 22 maggio.

7. Una testimonianza materiale: la cassa delle reliquie e il problema delle sue iscrizioni.

Il perno attorno a cui ruotava, e ancora ruota, tutto l'impianto memoriale, liturgico e culturale sin qui analizzato, e che anzi ne costituiva la ragion d'essere, era la chiesa di S. Fermo Maggiore, dove si conservavano le reliquie, e dove ancora esse si trovano, seppure in una posizione diversa rispetto all'epoca medievale. Alla fine degli anni '50 del XVIII secolo, infatti, la cassa dei sacri resti venne spostata dall'altare maggiore della basilica inferiore a quello della basilica superiore, dove tuttora è

¹⁴⁶ V. Palazzo, *Le Moyen Age*.

collocata. Il trasferimento fu un atto obbligato, poiché il 2 settembre del 1757 la basilica inferiore, come buona parte della città di Verona, aveva subito una rovinosa alluvione dell'Adige, che aveva allagato i piani più bassi del complesso basilicale¹⁴⁷. I frati francescani che a quell'epoca vi risiedevano avevano comunque fatto in tempo, osservando il livello del fiume crescere sempre più e provocare già delle infiltrazioni d'acqua nella chiesa inferiore, a sfondare l'altare che conteneva la cassa e a trasportarla nella basilica superiore, mettendola così al sicuro. Il grave evento ambientale offrì dunque l'occasione per riportare alla luce il contenitore delle reliquie, una grossa cassa in piombo dalla forma di parallelepipedo, ed effettuare su di esse una ricognizione ufficiale, cui si diede luogo il successivo 30 settembre¹⁴⁸. Si constatò così la presenza di sei corpi, quanti cioè ne sarebbero stati acquisiti dal vescovo Annone a Trieste secondo la *Translatio* e, nella ricostruzione di Pigghi, il *Versus*. Prima ancora, tuttavia, della ricognizione, un esame della cassa stessa aveva portato al rinvenimento di una serie di iscrizioni impresse sulla sua superficie, sia all'interno che all'esterno.

Si tratta in realtà di segni di difficilissima interpretazione (v. fig. 3), che molti esaminarono, ma per i quali pochissimi proposero letture coerenti; diffusa fu l'opinione che quei segni non fossero davvero delle lettere, bensì delle semplici incisioni, operate casualmente o magari da dei bambini – per quanto sia difficile credere che un oggetto tanto prezioso potesse essere liberamente toccato o usato da dei bambini –, o anche delle crepe o degli errori di lavorazione della superficie della cassa¹⁴⁹.

Risolutamente contrario a questa opinione si dichiarò Domenico Vallarsi, che nel 1759 pubblicò la sua proposta di interpretazione delle iscrizioni¹⁵⁰. Attribuendo l'oggettiva difficoltà di lettura dei caratteri ai problemi posti dalla scrittura su piombo, egli decifrò anzitutto due brevi iscrizioni interne alla cassa, in cui lesse *Azo et Zeno custodes* e *Iohannes presbyter gastaldio*. Tanto i custodi quanto il gastaldo venivano interpretati come membri del clero, gli uni, per l'appunto, custodi delle reliquie di Fermo e Rustico, l'altro rappresentante anch'egli della Chiesa, piuttosto che pubblico; l'autore si rifaceva ad altre fonti, quali un'iscrizione veronese di epoca liutprandea e il *Liber Pontificalis*, in cui custodi e gastaldi venivano rappresentati come gradi regolari della gerarchia ecclesiastica¹⁵¹. L'iscrizione più importante, poiché registrava, secondo Vallarsi, la data esatta della

¹⁴⁷ Per un quadro degli avvenimenti e dei successivi provvedimenti presi dall'autorità pubblica veronese, allora sottoposta al dominio veneziano, v. Cipolla, *Provvedimenti presi dal consiglio di Verona*.

¹⁴⁸ L'*Istromento di Ricognizione* è edito in Volpi, *Dell'identità de' sagri corpi*, p. 368-373.

¹⁴⁹ Sulla questione delle iscrizioni e sul dibattito da esse suscitato nella Verona di XVIII secolo ha fatto il punto ancora una volta Anti, *Verona ed il culto*, p. 247-255, da cui traggio molto di ciò che segue.

¹⁵⁰ V. Vallarsi, *Sacre antiche iscrizioni*.

¹⁵¹ Si tratta di un'iscrizione incisa su una colonna della chiesa di S. Giorgio di Valpolicella, in cui si nominano i *custodes Vidaliano e Tancol*; essa è tuttora visibile, sebbene una sua parte si trovi *in situ*, l'altra al Museo di Castelvecchio: v. Anti, *Verona ed il culto*, p. 249, nota 51. Il passo del *Liber Pontificalis* è invece riferito alla vita di

deposizione delle reliquie e l'autore dell'atto, sarebbe però quella del suo lato corto sinistro – considerando come lato anteriore quello rivolto verso i fedeli, l'unico lato lungo a riportare scritte –, indicato anche come la testa della cassa. Lo studioso la trascrisse così: *REG(nantibus) DESIDERIO ET ADELICHE VI KALENDAS APRILI IND(iction)E TERTIA HANO S EPESCOPO RELIQUIA SS FIRMI ET RUSTICI COLLOCAVIT IN HAC CAPSA*. L'iscrizione sarebbe stata preceduta da un segno di croce, mentre il nome di Desiderio, ultimo sovrano longobardo, sarebbe stato rappresentato sotto forma di monogramma, da cui l'estrema difficoltà (e anche i molti dubbi) nello scioglierlo correttamente; la conferma di tale lettura deriverebbe però dal nome successivo, Adelchi, suo figlio e coreggente tra il 759 e il 774¹⁵². Chiari i riferimenti a personaggi che la tradizione veronese e le stesse fonti di VIII-IX secolo associano alla traslazione delle reliquie di Fermo e Rustico a Verona: sia Desiderio, sia Adelchi, sia il vescovo Annone sono citati tanto nel *Versus*, quanto nella *Passio et translatio*. L'iscrizione della cassa aggiungerebbe però elementi per una più precisa datazione dell'evento, collocato il 27 marzo di un anno caratterizzato dalla terza indizione; e siccome l'unico anno tra il 759 e il 774 a figurare come terza indizione è il 765, la deposizione dei corpi di Fermo e Rustico in S. Fermo venne da Vallarsi datata al 27 marzo 765.

Silvestro, e alle disposizioni prese al concilio di Nicea: qui, tra i gradi gerarchici del clero e le rispettive durate previste, è elencato anche il *custus* [sic] *martyrum*, per il quale si prevedono dieci anni di servizio. V. *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, 1, p. 171.

¹⁵² Le esatte posizioni e motivazioni paleografiche dello scioglimento ipotizzato da Vallarsi sono in id., *Sacre antiche iscrizioni*, p. XVII-XXII.

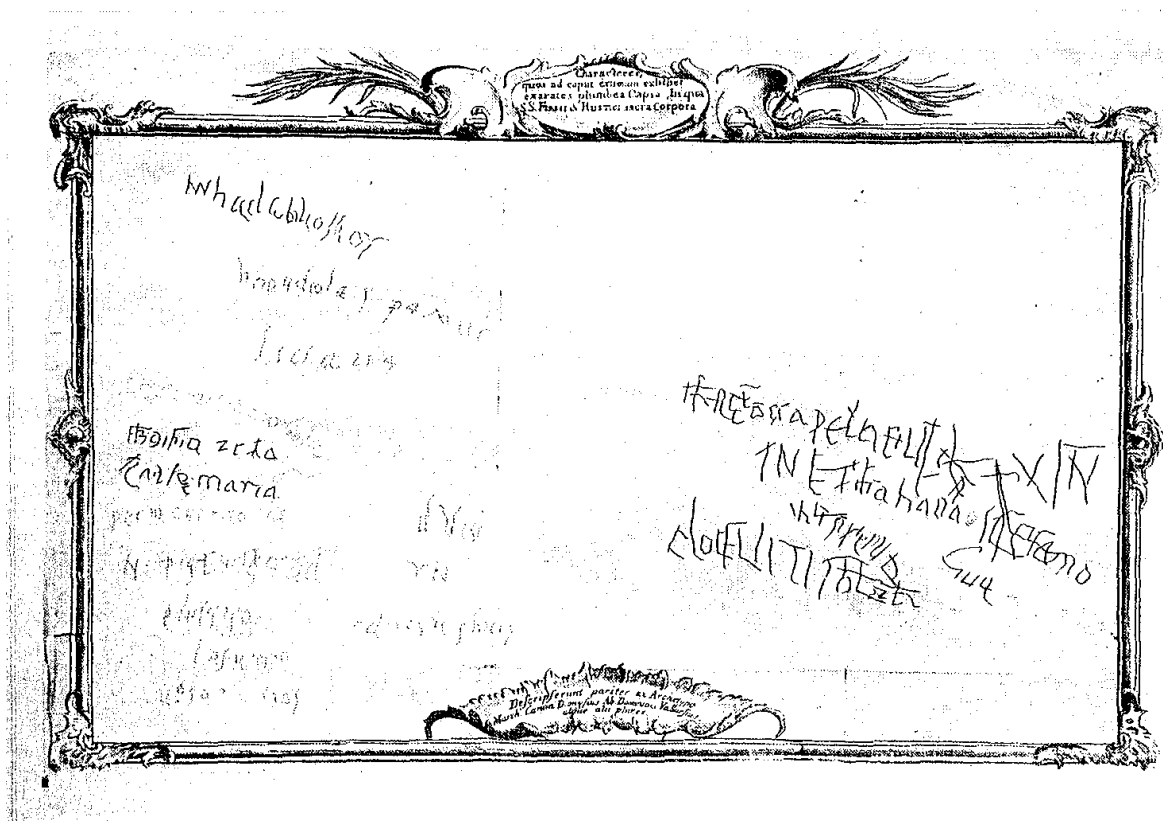


Fig. 3 – Riproduzione delle iscrizioni incise sulla testa della cassa delle reliquie, così come le lesse Vallarsi, *Sacre antiche iscrizioni segnate a cesello*.

La sua proposta, Vallarsi ne era consapevole, poneva dei problemi. Ancora nel XVIII secolo, la tradizione veronese festeggiava infatti la ricorrenza della traslazione, ormai accolta a pieno titolo nel ciclo liturgico locale, al 22 maggio, come in parte già attestano le fonti sopra esaminate. Si era inoltre nel frattempo imposta la convinzione, le cui basi restano nebulose, del fatto che le reliquie fossero giunte in città nel 755. Lo studioso si sforzò allora di coniugare la sua interpretazione delle scritture della cassa con questi dati offerti dalla tradizione locale: egli ipotizzò così che il 22 maggio si riferisse non alla vera e propria traslazione a Verona, bensì a una successiva elevazione delle reliquie, ossia a un loro spostamento da un punto a un altro della medesima chiesa, da collocare forse nell'855¹⁵³; la memoria di tale evento si sarebbe poi sovrapposta a quella della traslazione, prendendone il posto nel calendario liturgico della Chiesa di Verona. Non gli fu poi difficile dimostrare la fallacia di una datazione al 755, quando non solo Adelchi non era stato ancora associato al trono dal padre, ma lo stesso Desiderio non era ancora divenuto re dei Longobardi.

L'iscrizione principale riportata sulla testa della cassa offriva così, nella lettura datane dal Vallarsi, una conferma, pur con i dovuti aggiustamenti di data di cui lo studioso dovette rendere

¹⁵³ V. *ibid.*, p. 39-40.

conto, della versione della traslazione tramandata dalla leggenda agiografica e dal *Versus*¹⁵⁴. Una conferma ulteriormente avvalorata da un'altra iscrizione, posta sempre sulla testa della cassa, alla sinistra di quella principale, che Vallarsi propose di sciogliere come *APOLLINARIO PRIMO LAZERO MARCO*, ossia i nomi degli altri santi le cui reliquie, sempre secondo il testo agiografico e quello poetico, sarebbero state acquisite da Annone insieme ai corpi di Fermo e Rustico. Per la posizione, relativamente defilata, di questi nomi, lo studioso concluse che nella cassa non fossero stati depositati i corpi interi dei quattro santi, bensì solo singole reliquie, disposte per altro in posizione in qualche modo separata dai resti di Fermo e Rustico¹⁵⁵.

Infine, l'abate pubblicò una lista di nomi, incisi sul lato lungo anteriore della cassa, in cui egli vide i testimoni dell'atto di collocazione delle reliquie. In tutto, 51 nomi, 42 uomini (tra cui quattro sacerdoti e due diaconi) e 9 donne, con ogni probabilità membri dell'*élite* cittadina chiamati a suggellare l'autenticità delle reliquie e l'effettivo svolgimento della loro traslazione e deposizione¹⁵⁶. Va segnalata, in questo elenco, l'elevata incidenza dei nomi Zeno (Zenone) e Pacifico, legati a figure dalla valenza particolarmente connotante per l'identità locale veronese: l'uno ricordava infatti il santo vescovo, mentre l'altro apparteneva a un personaggio che, per quanto ridimensionato dalla recente critica¹⁵⁷, figurava comunque nell'*élite* cittadina della prima metà del IX secolo, e sarebbe divenuto, a partire dal X, una vera gloria locale, su cui costruire una prestigiosa memoria carolingia¹⁵⁸. Come ha dimostrato Elisa Anti, e come ha confermato la pubblicazione dei volumi delle *Chartae Latinae Antiquiores* dedicati alla documentazione di Verona¹⁵⁹, tale valenza si sarebbe tuttavia sviluppata in un momento posteriore rispetto a quello indicato per la traslazione. Se, infatti, il carattere estremamente rarefatto e comunque tardo di tale documentazione non ci permette di rinvenire alcuna altra traccia dei personaggi menzionati sulla cassa, è anche vero che, quando le carte iniziano a farsi più numerose (dai primi anni del IX secolo), i nomi Zeno e Pacifico, al di là di quello del celebre arcidiacono, risultano molto poco diffusi, almeno fino alla metà del IX secolo; una vera, massiccia diffusione, come quella che traspare dall'elenco pubblicato da Vallarsi, non sembra inoltre verificarsi prima dell'XI secolo. Per queste ragioni, e constatando importanti somiglianze paleografiche tra le incisioni della cassa (consultate sempre tramite le riproduzioni del Vallarsi) e le iscrizioni obituarie tuttora visibili nella chiesa veronese di Santo Stefano, Elisa Anti ha

¹⁵⁴ Grosso modo negli stessi anni, e più precisamente nel 1739, Scipione Maffei commissionò una copia del *Versus*, così come dell'intero contenuto del ms portato dal vescovo Raterio a Lobbes nel X secolo, al momento del suo ritiro definitivo dalla cattedra veronese; il ms sarebbe di lì a poco (1793) andato perduto a causa di un incendio, durante l'invasione francese del Belgio. V. Pighi, *Versus de Verona*, p. 7.

¹⁵⁵ V. Vallarsi, *Sacre antiche iscrizioni*, p. 49-50.

¹⁵⁶ L'elenco è stato trascritto, in traduzione, in Anti, *Verona ed il culto*, p. 250.

¹⁵⁷ V. La Rocca, *Pacifico di Verona*.

¹⁵⁸ V. *ibid.* e, da ultimo, ead., *A Man for All Seasons*.

¹⁵⁹ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 253-254, e *ChLA*, 59: *Verona 1* e 60: *Verona 2*, ed. Santoni.

convincentemente proposto di abbassare appunto all'XI secolo la datazione delle iscrizioni esaminate da Vallarsi, e di collegarle alla ristrutturazione subita dalla basilica di S. Fermo Maggiore nella seconda metà dello stesso secolo, con l'abbattimento del vecchio edificio tardoantico e l'elevazione di un nuovo complesso strutturato in due chiese sovrapposte, o meglio in una basilica con cripta: "è ragionevole pensare che, nel corso dei lavori, la cassa contenente le reliquie fosse stata estratta dall'altar maggiore per esservi ricollocata al termine della ricostruzione, ed in quella circostanza avrebbero potuto essere state apposte su di essa le firme citate"¹⁶⁰. Nell'ipotesi della studiosa, le iscrizioni, quand'anche se ne accogliesse la lettura proposta da Vallarsi, sarebbero dunque posteriori di circa tre secoli alla traslazione stessa, e sarebbero state molto probabilmente ispirate dalla versione di tale evento trasmessa dalla *Passio et translatio* e dal *Versus*; un ulteriore, sebbene ipotetico, elemento a riprova dell'assoluta centralità del testo agiografico – per quanto non da solo – nella formazione di una memoria e di una tradizione condivise sull'arrivo a Verona di Fermo e Rustico.

Se, però, le considerazioni della Anti dovessero basarsi su una conoscenza indiretta, mediata dalle riproduzioni del Vallarsi, delle iscrizioni della cassa – poiché tra il 1759 e i primi anni del terzo millennio essa non era più stata estratta dall'altare maggiore della basilica superiore –, in concomitanza con le celebrazioni per il XVII centenario del martirio di Fermo e Rustico il contenitore delle reliquie è stato riportato alla luce. È stato così possibile non solo verificarne il sacro contenuto, ma soprattutto effettuare nuove analisi, questa volta autentiche, sulle iscrizioni, tanto interne quanto esterne¹⁶¹. A quanto mi risulta, i dati di questi studi non sono stati ancora pubblicati; di una cosa ci si è però potuti accertare sin da subito: nonostante l'effettiva complessità di lettura dei segni su di essa incisi, non sembrano esservi dubbi sulla loro natura testuale. Non, dunque, di semplici segni, scalfiture del piombo o scarabocchi, come affermato dai più convinti oppositori settecenteschi del Vallarsi, si tratterebbe, bensì di vere e proprie scritture, sulla cui interpretazione certo si può discutere (v. fig. 4).

Furono infatti numerose ed energiche le reazioni sollevate dalla pubblicazione dello studio di Vallarsi. Nell'ambiente veronese, uno dei maggiori avversari dello studioso fu il marchese Luigi Pindemonte, padre di Ippolito. Questi, nel 1762, scrisse un opuscolo in cui negò non solo le ipotesi di lettura vallarsiane, ma anche, per l'appunto, la stessa esistenza delle iscrizioni, da lui considerate segni casuali (e comunque privi di senso), dovuti forse al deterioramento del piombo¹⁶².

¹⁶⁰ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 254. Sui lavori di XI secolo in S. Fermo Maggiore, v. più oltre in questo capitolo.

¹⁶¹ Ringrazio la Prof.ssa Flavia De Rubeis, che ha condotto l'esame sulla cassa, per avermi permesso di visionare le riprese fotografiche dei lavori, e per avermi parlato del loro svolgimento e dei primissimi risultati.

¹⁶² V. Pindemonte, *Sacre iscrizioni lette dal Vallarsi*. La critica del Pindemonte gli valse una menzione e la promessa di invio di una "patente in cartapeccora" da parte di Giuseppe Baretti dalle pagine del primo numero della sua rivista di



Fig. 4 – Particolare del lato corto sinistro esterno della cassa. Immagine gentilmente concessa da F. De Rubeis, che ringrazio. Nella parte inferiore, si intravede l'iscrizione che Vallarsi interpretò come commemorazione della collocazione delle reliquie da parte di Annone.

critica letteraria, intitolata *Frusta letteraria* e pubblicata a partire dal 1763. Sulla vicenda v. Luzzitelli, *L'iconografia d'Ippolito Pindemonte*, p. 362-363, nota 1.

L'anno seguente, Vallarsi rispose riaffermando, in un nuovo contributo, la *Realtà e lettura delle sacre antiche iscrizioni* già proposte tre anni prima, corredandole anzi con la trascrizione di altri segni incisi sulla cassa e da lui nel frattempo decifrati¹⁶³.

I lavori di Vallarsi si inserivano però anche nell'ambito di una disputa ancora più accesa, che vedeva contrapposte Verona e Bergamo (e i rispettivi eruditi locali) e aveva come posta in gioco il possesso stesso delle reliquie di Fermo e Rustico. Sin dal XII secolo, a seguito del ritrovamento di alcune reliquie attribuite ai due santi, la Chiesa di Bergamo aveva infatti sviluppato un culto proprio per Fermo e Rustico, fondandolo sulla leggenda di una traslazione dei loro corpi, oltretutto del cranio di san Procolo, nell'855¹⁶⁴; essa avrebbe trovato trasposizione agiografica negli antichi lezionari della Chiesa bergamasca, ma a oggi è andata perduta, e già lo era alla metà del XVIII secolo, nel momento più intenso della polemica¹⁶⁵. Secondo questa tradizione, il vescovo Tachimpaldo, che pure Savio indica in carica tra il 797 e l'814¹⁶⁶, avrebbe trafugato da Verona parte dei corpi santi, nascondendoli momentaneamente nei pressi di Bergamo, fuori le mura della città, in località Plorzano; qui, dimenticate per secoli, le reliquie sarebbero rimaste sino al casuale e miracoloso rinvenimento del 1171. Sul luogo in cui esse vennero trovate, sino ad allora una zona boschiva, venne eretta una chiesa loro dedicata, che si sarebbe nel tempo sviluppata in un monastero femminile. Nel 1575, a suggellare il possesso bergamasco delle reliquie di Fermo e Rustico provvide il cardinale Carlo Borromeo, in visita apostolica in città, il quale le traslò solennemente da S. Fermo, ormai inadatta a ospitarle per le condizioni fatiscenti dell'edificio e la posizione

¹⁶³ V. Vallarsi, *La realtà e lettura delle sacre antiche iscrizioni*.

¹⁶⁴ Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 325, nota 216, presenta un rapido riassunto della leggenda bergamasca. Salvadè, *San Fermo e il suo culto*, aggiunge alcuni particolari: a traslare le reliquie (nell'885, anziché nell'855) sarebbero stati gli stessi mercanti che, in chiusura della *Passio*, ne prelevarono i corpi da Verona; a favorire il loro ritrovamento sarebbe stata la miracolosa liberazione di una ragazza, di nome Selvatica, dalla possessione demoniaca; i Bergamaschi avrebbero allora fondato una chiesa sul luogo, decidendo il punto preciso deponendo le reliquie su un carro trainato da due buoi e lasciando gli animali liberi di dirigersi dove li conducesse la volontà dei santi. È, quest'ultimo, un *topos* estremamente diffuso nell'agiografia e nelle *translationes* di area veneta: lo si ritrova nella *Translatio* di Tiziano, vescovo di Oderzo, a Ceneda (*BHL* 8304c), sopravvissuta nel compendio che ne fece nel XIV secolo Pietro Calò, e nella *Inventio et translatio* di Fidenzio (*BHL* 2927), leggendario terzo vescovo di Padova, da Polverara a Megliadino, entrambe nel padovano.

¹⁶⁵ Così Volpi, *Dell'identità de' sagri corpi*, p. 20-21. L'autore accenna in seguito (p. 74-76) a un *Leggendario Magno* bergamasco, in uso presso la chiesa di San Vincenzo; lo stesso cui si riferisce Biancolini, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, 2, p. 789, e comunque oggi perduto. Non riporta testi in proposito il *Leggendario* un tempo attribuito a Branca da Gandino, conservato alla Biblioteca Civica Angelo Mai con segnatura δ 9,6, composto tramite l'assemblaggio di diversi fascicoli compilati in momenti differenti (tra la seconda metà del XII e il XIV secolo) e comprendente, nel suo nucleo più antico, il *Lectionarium magnum* della cattedrale: v. Cortesi – Mariani Canova, *Il Leggendario di Santa Grata*, p. 45. Una eventuale *translatio* di Fermo e Rustico a Bergamo non è comunque recensita, inoltre, in *BHL*.

¹⁶⁶ V. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia: La Lombardia*, 2/1, p. 21-22. Su questo vescovo, figlio di un gastaldo bergamasco, v. anche Jarnut, *Bergamo 568-1098*, p. 32-33. Egli compare in un doc. dell'806 relativo ai suoi beni fondiari: v. Castagnetti, *In margine all'edizione delle pergamene*, p. 33; il doc. è pubblicato in Cortesi (ed.), *Le pergamene degli archivi di Bergamo*, n. 8, p. 14-16 (806 gennaio 26).

decentrata, alla cattedrale¹⁶⁷. Fu proprio nel Settecento, nel clima di recupero del passato cittadino in chiave erudita al fine di ricostruire – spesso in chiave celebrativa – la storia locale, che gli studiosi veronesi, esaltando il rapporto privilegiato tra Verona e i santi Fermo e Rustico, tesero a negare il possesso anche solo di una parte dei loro copri da parte della Chiesa di Bergamo¹⁶⁸. Allo scambio di vedute sul fronte storico-critico, si aggiunse, verso la fine degli anni '50 del secolo, la parallela ricognizione delle reliquie appartenenti alle due città, nel caso di Verona resa possibile appunto dall'alluvione dell'Adige¹⁶⁹. Anche su questo versante, così come su quello della pubblicistica erudita, non fu possibile arrivare a una soluzione, e nemmeno a un compromesso; intervenne allora la Sede Apostolica, che impose alle parti di accantonare l'argomento, lasciando di fatto aperta la questione¹⁷⁰. Gli studi di Vallarsi, operati sull'oggetto stesso del contendere – ossia la cassa veronese delle reliquie, e soprattutto il suo contenuto –, sembrarono allora apportare un ulteriore elemento di attendibilità alle tradizioni locali veronesi, che ne uscivano puntualmente confermate; e difatti furono accolte con favore dalle autorità cittadine. Ciò nonostante, l'opposizione di altri studiosi veronesi, come appunto il Pindemonte, induce a sfumare un'immagine della polemica troppo marcatamente campanilistica: se, certo, lo sforzo di esaltazione del passato cittadino e di difesa delle tradizioni locali caratterizzò fortemente il dibattito, esso si incrociò anche con lo spirito critico di stampo illuministico, e quindi con i più generali fermenti culturali allora attivi nel panorama italico ed europeo.

Difficile, stante la scarsa documentazione e la poca attenzione dedicatale da parte della storiografia, ricostruire origini, motivi e scopi della tradizione bergamasca legata a Fermo e Rustico. Certo, il testo agiografico veronese afferma la provenienza appunto bergamasca dei due martiri; ciò potrebbe aver motivato un interesse da parte della Chiesa di Bergamo nei loro confronti. La questione richiederebbe tuttavia approfondimenti di varia natura, a cominciare naturalmente dalla realtà sociopolitica e politico-ecclesiastica della Bergamo della seconda metà dell'XI secolo. Per il momento, mi limito a sottolineare come tanto tale tradizione, quanto gli scrittori settecenteschi di cose locali bergamasche fondassero il possesso delle reliquie di Fermo e Rustico da parte di Bergamo sulle leggende agiografiche veronesi, riconosciute come più antiche, e anzi in certo modo indispensabili per legittimare le stesse pretese di parte bergamasca: da Verona sarebbero infatti state prelevate le reliquie, che vi erano state portate dal vescovo Annone, come ammette senza problemi

¹⁶⁷ Della visita del Borromeo a Bergamo e la sua traslazione delle reliquie fornisce una cronaca Volpi, *Dell'identità de' sagri corpi*, p. 104-110.

¹⁶⁸ Nella diatriba furono coinvolti, per parte veronese, personaggi come Scipione Maffei, il Biancolini e lo stesso Vallarsi, mentre per parte bergamasca si distinse soprattutto il più volte nominato Volpi.

¹⁶⁹ Per i risultati della ricognizione veronese v. sopra, nota 149; anche quella bergamasca è stata pubblicata da Volpi, *ibid.*, p. 374-375.

¹⁷⁰ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 248.

il Volpi; nella sua opera a difesa delle ragioni di Bergamo, egli pubblicò anzi in appendice la *translatio*, presentata come documento fondante tanto il possesso veronese della maggior parte dei corpi, tanto quello bergamasco di una loro porzione¹⁷¹. Anche in questo senso, il testo agiografico altomedievale sembra insomma dimostrare il proprio ruolo di vettore primo e costante punto di riferimento anche per i successivi sviluppi del culto di Fermo e Rustico, e in questo caso anche per il suo radicamento in un ambiente diverso, sebbene geograficamente prossimo, a quello di Verona, come già si era visto nel IX secolo con l'invio di alcune reliquie a Fulda.

8. Le chiese veronesi dedicate ai santi Fermo e Rustico.

In apertura di questa sezione, ho rapidamente accennato ai diversi luoghi di culto consacrati ai martiri Fermo e Rustico nel territorio urbano e immediatamente extraurbano di Verona, soffermandomi solo sulle fasi più antiche di S. Fermo Maggiore. Vale la pena riprendere brevemente l'argomento, presentando una veloce rassegna dei dati in nostro possesso su ciascuna di esse, così da completare il quadro sugli sviluppi del culto veronese di Fermo e Rustico, e da trarre alcune considerazioni sul suo rapporto con lo stesso territorio cittadino. La moltiplicazione degli edifici sacri legati alla memoria dei due martiri e le loro vicende nel tempo si legano infatti, come si vedrà, al progressivo radicamento della leggenda e del culto di Fermo e Rustico nelle tradizioni locali veronesi. Da quanto è emerso dall'analisi delle loro prime attestazioni cultuali e memoriali (il geronimiano), tale fenomeno inizia a essere documentato proprio tra la seconda metà dell'VIII e l'inizio del IX secolo, in seguito alla traslazione delle loro reliquie da parte del vescovo Annone. Sue prime testimonianze appaiono, ai nostri occhi, la successiva codificazione del relativo testo agiografico, la *Passio et translatio*, e il pressoché contemporaneo *Versus de Verona*, risalenti appunto a quel periodo, i quali sottolineano entrambi con forza, e in certo modo fondano, il rapporto tra i due santi e la città atesina, riconducendolo al martirio che essi avrebbero patito nei pressi della città, lungo le rive dell'Adige. Proprio la versione che di tale rapporto presentano questi due testi, pur sottoposta, nel corso del tempo, a parziali riformulazioni – soprattutto per quanto riguarda la *Passio et translatio* –, sembra aver modellato l'installazione, anche spaziale e topografica, dei due martiri nel tessuto urbano di Verona, con l'assegnazione a molti degli edifici loro consacrati di funzioni leggendarie relative alla loro vicenda agiografica. Anche in questo senso, dunque, il momento tra la fine del dominio longobardo e l'inizio di quello franco sembra imprimere una svolta nel culto di Fermo e Rustico, radicandolo in Verona ed elaborando così un'identità veronese per i due martiri. Ma andiamo con ordine.

¹⁷¹ V. Volpi, *Dell'identità de' sagri corpi*, p. 376-378.

Anche ammettendo che il testamento di Rado, datato al 774 ma gravato dei problemi di tradizione cui si è accennato, si riferisca davvero a S. Fermo Maggiore, la sua testimonianza costituisce un *unicum* nella documentazione veronese sino alla metà del X secolo, poiché non esistono altre attestazioni anteriori a quell'epoca relative a chiese dedicate a Fermo e Rustico. Gli scavi archeologici hanno tuttavia evidenziato una continuità diretta tra l'aula oblunga di V secolo e l'edificazione del complesso su due piani nella seconda metà dell'XI, con la prima che sarebbe stata rasa al suolo in quell'occasione, e avrebbe dunque funto fino a quel momento da luogo di culto in onore dei due martiri; la confessione di Annone, che pure meriterebbe, come detto, ulteriori riflessioni interpretative, è stata da più parti indicata come la prova certa non solo dell'avvenuta traslazione e del ruolo che vi avrebbe avuto il presule veronese, ma anche della funzione cultuale in onore dei due martiri che l'edificio avrebbe rivestito da allora in avanti. Soprattutto, però, a confermare il radicamento di Fermo e Rustico a Verona anche dal punto di vista urbanistico sin dal IX secolo è la menzione, nella documentazione veronese, della *porta sancti Firmi*, posta a sud-est della città, nel punto in cui la *via Postumia* incontrava la *Claudia Augusta*, attraversando l'Adige ed valicando le mura cittadine proprio per questa porta (l'attuale porta Leoni)¹⁷². Una carta dell'ottobre 833 nomina infatti un *Iohannaces*, o *Iohannacius*, *testis, de civitate Verona da Porta sancti Firmi*¹⁷³, segno, come ha osservato Varanini, non solo dell'impiego della porta come riferimento topografico corrente, ma anche dello *status* della zona attorno a essa come parte integrante, dal punto di vista giuridico, della città¹⁷⁴; si potrebbe aggiungere che già a quest'altezza la porta e il santo di cui recava il nome sembrano divenire elementi identitari, che si ritiene di dover specificare nella sottoscrizione di un documento. Una *cartula vendicionis* dell'agosto 843 nomina di nuovo la porta¹⁷⁵, mentre un documento dell'813, con cui il vescovo Ratoldo avrebbe fondato, reso autonoma dal suo controllo e cospicuamente dotato la *schola sacerdotum* veronese, e in cui si menziona una *villa sancti Firmi*, fa parte della serie di falsi, prodotti a partire del X secolo, con cui il clero cattedrale veronese, a partire dal X secolo, avrebbe cercato di retrodatare la propria indipendenza dal controllo episcopale¹⁷⁶.

¹⁷² Si tratta di una porta originariamente romana. La denominazione di porta Leoni sarebbe stata assunta solo in epoca umanistica.

¹⁷³ V. ChLA, 59, n. 9, p. 47-49 (833 ottobre 16).

¹⁷⁴ V. Varanini, *L'area di San Fermo*, p. 84.

¹⁷⁵ V. CDV, 1, n. 171, p. 237-241 ([843] agosto 31). Anti, *Verona ed il culto*, p. 271, nota 133, lo indica erroneamente come il primo documento in cui si parli della porta.

¹⁷⁶ V. La Rocca, *Pacifico di Verona*, p. 61-81 (il doc. è trascritto a p. 63-70; la *villa iuxta portam sancti Firmi* è nominata a p. 65). L'autrice, a p. 73-74, indica proprio la precoce menzione di una *villa*, dunque di un sobborgo, sito al difuori della porta di S. Fermo, in realtà sviluppatosi solo tra X e XII secolo, come ulteriore elemento per sostenere la falsità del documento.

Con il X secolo, le attestazioni della porta aumentano, e anzi le indicazioni toponomastiche si fanno più precise, forse parallelamente a un infittirsi dell'abitato nell'area attigua, secondo un fenomeno che sembra interessare l'intero tessuto urbano¹⁷⁷. Così, l'oratorio di San Sebastiano, fondato dal diacono Ragiberto entro il 931, è collocato entro le mura, *non longe ad portam sancti Firmi*¹⁷⁸; un documento del novembre 926 è *acto foris portam sancti Firmi feliciter*¹⁷⁹; mentre un placito veronese del 972 cita per la prima volta l'*aquarium sancti Firmi*, identificato con lo spazio compreso tra la porta e il fiume¹⁸⁰. La *porta sancti Firmi* compare inoltre nel già nominato testamento del conte di Verona Milone, del 955¹⁸¹, in cui si dispone, tra gli altri, dei beni di famiglia (egli è fondatore della dinastia dei San Bonifacio) siti entro le mura cittadine, in posizione identificata con la classica formula *non longe a porta sancti Firmi*. Nel documento viene però menzionata direttamente anche una *ecclesia sancti Firmi*, sulla cui identificazione si sono espressi pareri discordanti. Elisa Anti, come si è visto, si è espressa in favore di S. Fermo Maggiore, a suo avviso la sola chiesa dedicata ai due martiri già attiva in quel periodo, come dimostrerebbe la non necessità di specificare, nel testamento, di quale edificio di culto si parlasse¹⁸²; a sostegno di questa tesi sembra andare anche la già sottolineata attenzione e precisione dei documenti veronesi di X secolo per le indicazioni topografiche. Gian Maria Varanini ha però cautamente ipotizzato un'identificazione con S. Fermo Minore, più vicina che non S. Fermo Maggiore alla chiesa di S. Pietro in Carnario, edificata dallo stesso Milone, di cui si dispone in questo passo del testamento¹⁸³. Come non manca di notare in seguito lo stesso Varanini, tuttavia, la consacrazione di S. Fermo Minore sarebbe avvenuta solo nel 1139, secondo una testimonianza epigrafica¹⁸⁴; sembrerebbe allora inevitabile pensare che l'*ecclesia sancti Firmi* del testamento di Milone non potesse essere che S. Fermo Maggiore, che riemerge così dal silenzio documentario posteriore alla pur discutibile traccia del 774.

Sebbene queste sparse attestazioni, in massima parte indirette, siano interpretabili e siano state interpretate come “segno [...] inequivocabile del potere di attrazione esercitato dall'edificio sacro”¹⁸⁵, perlomeno sulla vicina porta e sulla relativa sponda dell'Adige, la loro rarità, e in

¹⁷⁷ V. La Rocca, *Lo spazio urbano*, e Varanini, *L'area di San Fermo*, p. 84.

¹⁷⁸ V. CDV, 2, n. 214, p. 303-312 (931 settembre 20).

¹⁷⁹ V. *ibid.*, n. 197, p. 270-272 ([926] novembre 2), in partic. p. 272.

¹⁸⁰ V. Manaresi, *I placiti*, 2, n. 170, p. 117-120.

¹⁸¹ V. sopra, nota 20.

¹⁸² V. sopra, nota 21 e testo corrispondente.

¹⁸³ Il documento si riferisce infatti alla “capella mea propria que ego ipse a fundamento fieri rogavi foris muros civitatem Veronense non longe ad ecclesia Sancti Firmi ubi dicitur Carnario, que est dedicata ad honorem beati Petri apostolorum principes”: CDV, 2, n. n. 255, p. 392-398 ([955] luglio 10). V. Inoltre Varanini, *L'area di San Fermo*, p. 84.

¹⁸⁴ V. *ibid.*, p. 85.

¹⁸⁵ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 271.

particolare la totale assenza di atti di donazione in favore della chiesa dedicata a Fermo e Rustico, inducono a riflettere. Sempre Elisa Anti ha attirato l'attenzione sulle notizie del noto *carpsum* del cantore veronese Stefano, di XI sec., relative alla chiesa di S. Fermo: in essa i canonici della cattedrale si recavano in una serie di ricorrenze dell'anno liturgico per officiarvi il culto o come semplice tappa processionale¹⁸⁶; la studiosa le ha interpretate, in via ipotetica, come segno di una pregressa subordinazione della chiesa al capitolo, cosa che spiegherebbe la mancanza di attestazioni di un suo patrimonio fondiario autonomo¹⁸⁷. Bisogna però notare che, come si ribadirà a breve, a quell'altezza c'era sicuramente già, a Verona, una seconda chiesa veronese dedicata a Fermo e Rustico, sicché non si può avere certezza di quale fosse quella menzionata nei documenti liturgici della cattedrale di XI secolo. Ma va anche ricordato che la recente critica, riabilitando un diploma, fino a pochi anni fa ritenuto falso¹⁸⁸, del vescovo veronese Otberto, rilasciato nel 996 in favore della comunità di canonici secolari che a quella data reggeva S. Fermo Maggiore¹⁸⁹, proprio su questa base ha rilanciato l'ipotesi di una sua dipendenza, almeno fino a quel momento, dal capitolo della cattedrale¹⁹⁰. Ma è anche vero che tale documento costituisce il più basso *terminus post quem* per la conversione di S. Fermo a monastero benedettino, avvenuta entro il 1100, anno cui risale il primo documento originale che ne rechi notizia¹⁹¹; a tale mutamento di regime si riconducono di norma anche i lavori di ristrutturazione dell'edificio effettuati nella seconda metà dell'XI secolo¹⁹². Non è quindi agevole pronunciarsi, al momento, sul rapporto tra S. Fermo Maggiore e i canonici della cattedrale, che andrebbe approfondito tramite uno studio puntuale. L'impressione che la documentazione di IX-X secolo trasmette in relazione a S. Fermo Maggiore è tuttavia quella di una forte capacità, espressa fin dall'inizio da parte del culto di Fermo e Rustico, di radicarsi nel tessuto urbano, informando su di sé un'area circostante la chiesa e con ogni probabilità caratterizzata da un intenso sviluppo urbanistico in quella stessa fase¹⁹³; a tale, importante impatto non sembra tuttavia

¹⁸⁶ V. Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazione dell'arcidiacono Pacifico*, p. 112 e 118.

¹⁸⁷ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 270, nota 131 e testo corrispondente.

¹⁸⁸ V. *ibid.*, p. 272, che si basa su Facchin, *Un rione sull'Adige*, p. 14.

¹⁸⁹ Il doc., oggi perduto, fu segnalato per la prima volta dal Panvinio, e pubblicato successivamente da Biancolini, *Notizie storiche*, 8, p. 29-30. Ne fornisce il regesto Kehr, *Italia pontificia*, 7/1, n. 1, p. 273 (1139 novembre 25).

¹⁹⁰ V. Vedovato, *La presenza benedettina*, p. 97.

¹⁹¹ Il breve vergato dal notaio Alderico risulta infatti compilato in *monasterio sancti Firmi*; esso è conservato all'Archivio di Stato di Verona, *San Michele in Campagna*, 4 App. (1100 marzo 12), ed è citato da Anti, *Verona ed il culto*, p. 272, nota 146, e da Vedovato, *La presenza benedettina*, p. 97. Il Canobbio, *Historia di Verona*, c. 18v, segnala un documento, da lui visionato tra le carte dell'archivio monastico ma oggi perduto, che testimoniava un'elezione abbaziale a S. Fermo Maggiore per l'anno 1084; non di rado, e anche da Vedovato (*ibid.*), tale data viene indicata come *terminus ante quem* per l'istituzione del monastero.

¹⁹² V., da ultimo, Trevisan, *L'architettura*, p. 169.

¹⁹³ V. Varanini, *L'area di San Fermo*, p. 84. Un fenomeno simile è stato registrato, nello stesso periodo, per l'area attorno alla *porta sancti Zenonis*, l'attuale porta Borsari, nella parte sudoccidentale della città, all'ingresso della *via Postumia* in Verona; la porta avrebbe preso nome dal monastero di S. Zeno Maggiore, sito al difuori delle mura, lungo la *via Gallica*, che poi si congiungeva alla *Postumia* poco prima di entrare in città. V. La Rocca, "Dark Ages" a Verona, p. 79-80.

aver corrisposto un'altrettanto elevata capacità, da parte della chiesa stessa, di attirare donazioni e di acquisire un ruolo, anche economico, nel panorama delle istituzioni ecclesiastiche cittadine, fin dalla prima metà del IX secolo dominato – lo si è visto – dai tre poli costituiti dall'episcopio e dai monasteri di Santa Maria in Organo e di San Zeno. Il culto di Fermo e Rustico, fin da subito coronato da una forte pregnanza topografica (e perfino topopoietica) e anche identitaria, non avrebbe insomma esercitato un altrettanto forte valore di attrazione sociale ed economica.

Tra il 996 e il 1100, dunque, S. Fermo Maggiore avrebbe accolto una comunità monastica benedettina, forse istituita per iniziativa degli stessi presuli veronesi; nel 1065, sarebbero iniziati i lavori di rifacimento del complesso basilicale in forme romaniche, con l'abbattimento dell'aula tardoantica e la costruzione del nuovo edificio su due livelli (v. fig. 5). Ulteriori lavori sarebbero stati intrapresi tra la seconda metà del XIII e l'inizio del XIV secolo, per venire incontro alle mutate esigenze spaziali e abitative dei nuovi ospiti della basilica¹⁹⁴. Dal 1261, infatti, a San Fermo Maggiore si erano installati i frati minori, che avevano rimpiazzato i non molti benedettini rimasti perché ormai troppo numerosi per rimanere nella loro prima fondazione veronese, la chiesa di S. Francesco, della prima metà del secolo; questa è almeno la motivazione espressa nella bolla del 1257 con la quale papa Alessandro IV ordinò al vescovo di Verona Gerardo Cossadoca di dare esecuzione all'avvicendamento¹⁹⁵. I monaci si trasferirono allora nella loro dipendenza di S. Fermo Minore, una delle altre chiese nel frattempo fondate in onore di Fermo e Rustico. Il dato permette di ampliare lo sguardo a queste altre fondazioni religiose, ulteriori testimonianze della sempre più capillare penetrazione del culto per i due martiri nel tessuto urbano veronese.

¹⁹⁴ Su questa fase di rifacimento della chiesa v. Trevisan, *L'architettura*, p. 175-182.

¹⁹⁵ V. Vedovato, *La presenza benedettina*, p. 107, nota 110 e testo corrispondente a p. 102. Il doc., come segnala lo stesso Vedovato, è edito in Biancolini, *Notizie storiche*, 5/2, n. 3-4, p. 5-6. Sulla presenza francescana a S. Fermo Maggiore v. De Sandre Gasparini, *Il convento di San Fermo*.

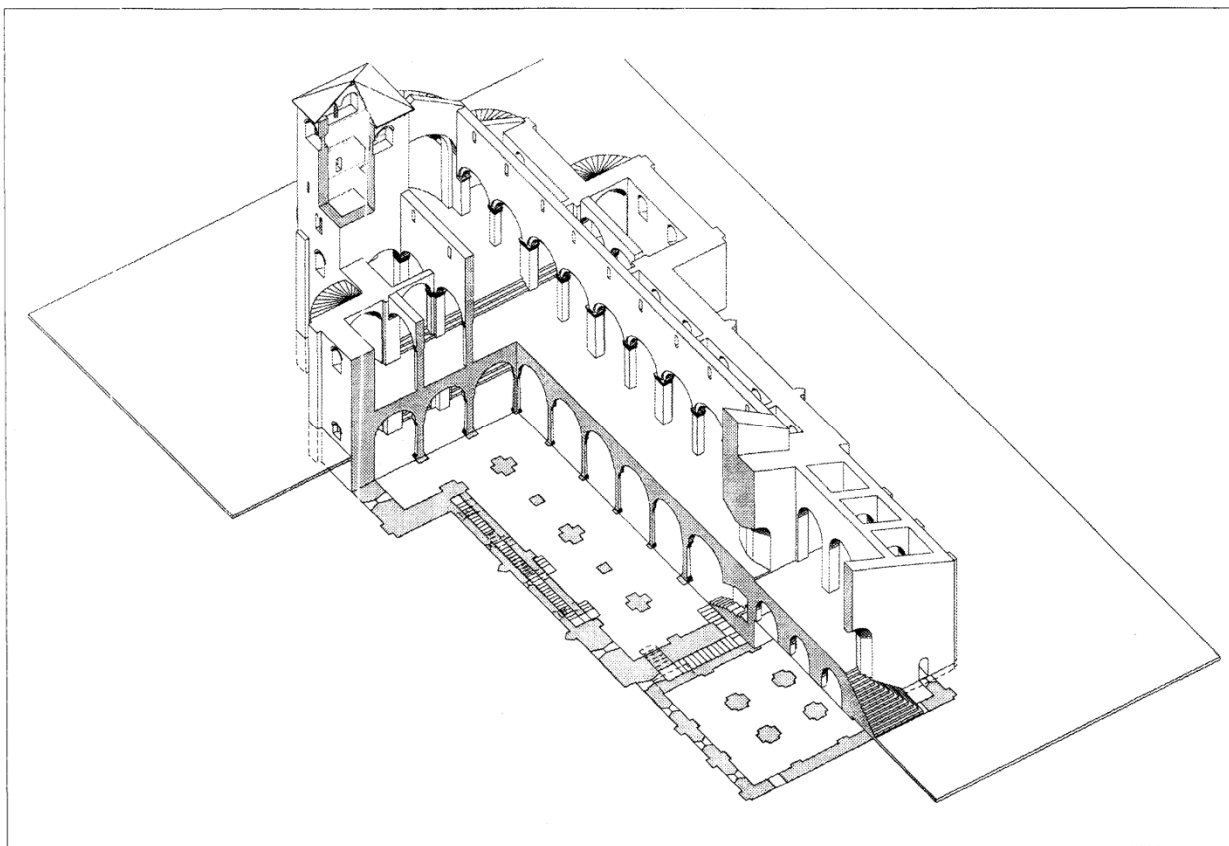


Fig. 5 – Prospettiva assonometrica dell'impianto basilicale di XI secolo (da Trevisan, *L'architettura*, p. 173)..

Tra le altre quattro chiese veronesi consacrate ai martiri Fermo e Rustico, quella più anticamente documentata è al momento S. Fermo di Cortalta. Essa sorgeva nell'area della *Curtis Alta* (da cui la denominazione, volgarizzata), ossia della sede del conte di Verona, situata nella zona occidentale della città, sulla riva destra dell'Adige e a poca distanza dall'episcopio¹⁹⁶. La sua prima attestazione risale infatti all'XI secolo, quando, nell'arco di meno di sessant'anni, due documenti originali la definiscono prima come *oratorium*, poi come *ecclesia*, riflettendo forse uno sviluppo, architettonico o giuridico-gerarchico, nel frattempo sopravvenuto¹⁹⁷. Le due carte sono inoltre concordi nell'attribuire a questa chiesa la qualifica di S. Fermo *Antiquus*, un dato che ha portato a ipotizzare che la sua fondazione fosse non di poco anteriore alla sua prima apparizione documentaria. Si è però visto come ancora il testamento di Milone, del 955, autorizzi a credere che a quell'altezza vi fosse ancora una sola chiesa veronese dedicata a Fermo e Rustico, vale a dire S. Fermo Maggiore. Se, dunque, l'incrocio di queste considerazioni porta a collocare la fondazione di S. Fermo di Cortalta tra il 955 e il 1004, appare fondata l'ipotesi di Varanini, secondo cui l'aggettivo *antiquus* deriverebbe dal fatto che la chiesa sarebbe sorta al disopra di un imponente edificio pubblico

¹⁹⁶ V. Curcio, *I martiri Fermo e Rustico*, p. 49, e *Anti, Verona ed il culto*, p. 241.

¹⁹⁷ Il doc. ASVr, *S. Anastasia (parrocchia)*, perg. 2, 1004 febbraio (?), lo definisce *oratorio Sancti Firmi quod dicitur Antiquo*, mentre ASVr, *Ospedale Civico*, perg. 44, 1058 marzo 30 la nomina come *ecclesia Sancto Firmo Antico*. V. Fainelli, *Storia degli ospedali di Verona*, p. 7, nota 20, e *Anti, Verona ed il culto*, p. 241, nota 12.

romano, identificato dalla Anti nel palazzo del pretorio. Interessa però sottolineare soprattutto il legame che la tradizione veronese istituì successivamente – sebbene non sia possibile stabilire il momento esatto – tra questo luogo di culto e la leggenda agiografica di Fermo e Rustico: S. Fermo di Cortalta fu infatti identificata con il luogo in cui i due martiri avrebbero trascorso il loro periodo di prigionia veronese, accuratamente descritto nella *Passio et translatio*, che proprio nelle carceri di Verona ambienta uno dei principali miracoli narrati. Difficile risalire alle motivazioni di tale identificazione; va però ricordato, ancora sulla scorta di Elisa Anti, che, nel 1879, nei pressi della chiesa (allora già soppressa e ridotta ad abitazione), venne rinvenuta una stanza ipogea, interpretata come le prigioni di Ezzelino III da Romano.

La chiesa dei SS. Fermo e Rustico al ponte Navi, alla cui ubicazione – proprio di fronte a S. Fermo Maggiore, all’inizio dell’attuale via Leoni – ho già accennato, è documentata a partire dal XII secolo come dipendenza dei benedettini di S. Fermo¹⁹⁸. Per distinguerla da questa, essa assunse, nel corso del XII secolo, il titolo unico di San Rustico, pur mantenendo ancora a lungo, e financo in età moderna, la denominazione ad pontem¹⁹⁹. Per la sua posizione, sulle rive del fiume e nei pressi di un ponte, la tradizione locale la identificò nel luogo in cui i corpi dei due santi sarebbero approdati al termine della traslazione per opera di Annone.

Ancor più diretto il rapporto tra la terza chiesa dedicata a Fermo e Rustico, S. Fermo Minore²⁰⁰, nell’area sudorientale di Verona: la sua posizione, anche in questo caso lungo l’Adige, corrisponderebbe al luogo in cui i santi avrebbero patito il martirio, vale a dire, secondo le parole della *Passio et translatio*, “extra muros civitatis Veronensis super ripam fluminis Athesis”²⁰¹. Elencata anch’essa, come S. Rustico, tra le dipendenze di S. Fermo Maggiore al 1139, sarebbe stata in quello stesso anno consacrata dal vescovo di Verona Tebaldo. Qui si trasferirono i monaci benedettini quando nella chiesa maggiore si installarono i frati minori, nel 1261²⁰²; ricostruita verso il 1624 a seguito di un incendio, venne definitivamente abbattuta nel 1898.

Nel 1389, infine, i benedettini, già trasferitisi da S. Fermo Maggiore a S. Fermo Minore, dovettero abbandonare anche quest’ultima, i cui edifici monastici vennero in quegli anni fortemente

¹⁹⁸ La chiesa compare nell’elenco delle dipendenze di S. Fermo Maggiore inserito nel già ricordato breve di Innocenzo II del 1139.

¹⁹⁹ Come ha sottolineato ancora una volta Varanini, *L’area di San Fermo*, p. 85 e p. 92, nota 29, il processo di passaggio al titolo unico è ben visibile nelle fonti di XII secolo. Un documentio del 1116 (ASVr, *Santi Nazaro e Celso*, perg. 1661) parla ancora dell’*eclesia beatorum Sanctorum Firmi et Rustici*; ma già nel 1145 (ASVr, *Santi Nazaro e Celso*, perg. 639), e poi di nuovo nel 1160 (ASVr, *Santi Nazaro e Celso*, perg. 440) la chiesa appare intitolata a San Rustico; in entrambi i casi, le formule di identificazione fanno riferimento anche alla *porta sancti Firmi*.

²⁰⁰ La documentazione di XIII secolo la semivolgarizzò nella forma *domus Sancti Firmi piçoli*, come dimostra il doc. ASVr, VIII – *Santa Caterina Martire*, perg. 19 app., citata da Varanini, *L’area di San Fermo*, p. 92, nota 28.

²⁰¹ V. *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 16. Il passo deriva forse dalla rielaborazione di un brano della *passio* milanese di Nabore e Felice, utilizzata dall’agiografo di Fermo e Rustico come modello. V. più oltre, sez. 2, cap. 4.

²⁰² V. Vedovato, *La presenza benedettina*, p. 105.

ridimensionati in occasione della costruzione della Cittadella viscontea. I monaci si installarono nella nuova fondazione, collocata sempre nell'area di maggiore concentrazione del culto di Fermo e Rustico, di S. Fermo in Braida. Mentre S. Fermo Minore, detta anche "del Crocifisso" per il culto ivi praticato per una croce ritenuta miracolosa, sarebbe divenuta, nel XVI secolo, una dipendenza dell'ospedale dei SS. Giacomo e Lazzaro alla Tomba, acquisendo in seguito funzioni civili e commerciali e venendo abbattuta, come detto, nel 1898²⁰³, S. Fermo in Braida continuò a ospitare la comunità monastica fino al 1447, quando il luogo di culto fu affidato a preti secolari e ridotto a commenda; nel 1741, esso passò agli Oratori di San Filippo Neri, o Filippini, per cui la chiesa è tuttora nota come S. Fermo dei Filippini²⁰⁴.

Queste le cinque chiese dell'area urbana e suburbana veronese dedicate nel tempo ai santi Fermo e Rustico. Occorre però ricordare anche un ultimo edificio religioso che, perlomeno a partire dal XII-XIII secolo, ebbe un forte legame con il culto dei due martiri, pur non essendo loro esplicitamente consacrato. Santa Maria Consolatrice, situata nell'area nordoccidentale della città, sulla riva destra dell'Adige e a poca distanza da San Fermo di Cortalta, appare attestata fin dal X secolo, quando però le fonti ne indicano una generica consacrazione alla Vergine; solo dal XII-XIII secolo, secondo Curcio, il culto si sarebbe rivolto in particolare a Maria, detta la Consolatrice, leggendaria sorella di quel vescovo Annone che, secondo la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico, avrebbe recato i loro corpi a Verona²⁰⁵. In quel periodo venne infatti elaborata una nuova versione della leggenda agiografica, e soprattutto della parte relativa alla traslazione, con importanti modifiche nella trama e l'inserimento, per l'appunto, del personaggio nuovo di Maria; a lei, e non più ad Annone, veniva assegnato il merito, nella nuova versione, di aver concretamente prelevato le reliquie da Trieste e di averle scortate fino alla città atesina, dove, al loro arrivo, avrebbero provocato una forte pioggia, liberando la città da una lunga siccità²⁰⁶. Per questo motivo, Maria sarebbe stata definita "consolatrice", e come tale è tuttora oggetto di un culto locale veronese, celebrato l'11 agosto²⁰⁷. A questa figura sarebbe stata dedicata la preesistente chiesa di Santa Maria, che divenne il fulcro del suo culto in Verona, soprattutto a partire dal 1320, quando l'allora vescovo

²⁰³ Fin dall'inizio del XVII secolo, il sito fu destinato al deposito ("sborro") di merci provenienti da zone colpite dalla peste, in particolare dalla Germania: v. Brugnoli, *Un'istituzione sanitaria-doganale*. La demolizione della chiesa, nel 1898, fu decisa per lasciar posto al macello comunale: v. Varanini, *L'area di San Fermo*, p. 90.

²⁰⁴ V. Biancolini, *Notizie storiche*, 1, p. 354; Curcio, *I martiri Fermo e Rustico*, p. 50; Vedovato, *La presenza benedettina*, p. 107, nota 129.

²⁰⁵ V. Curcio, *I martiri Fermo e Rustico*, p. 51.

²⁰⁶ Su questa versione alternativa della traslazione di Fermo e Rustico, non recensita in BHL, tramandata dal solo ms VR, Capit., CXIII e compendiata nel XIV secolo dal Nadal, v. Anti, *Verona ed il culto*, p. 273-274.

²⁰⁷ La figura di Maria la Consolatrice non ha goduto di grande attenzione da parte degli studiosi. Al momento si può dunque rimandare solo alla voce curata da Cignitti, *Maria la Consolatrice*, nella *Bibliotheca Sanctorum*.

Tebaldo depose con gran solennità il presunto corpo della santa nell'altare maggiore²⁰⁸; in realtà, tuttavia, già il vescovo veronese Raterio, in carica nella seconda metà del X secolo, nomina una *ecclesia sancte Marie, que cognomen sortita est Consolatricis*²⁰⁹. Sebbene non sia possibile dire se l'appellativo designasse già la figura della sorella di Annone o, come è più probabile, fosse una delle molte qualifiche attribuite alla Vergine, resta il fatto che anche questa chiesa sviluppò un forte legame con il culto di Fermo e Rustico, necessario presupposto di quello di Maria la Consolatrice; essa è inoltre testimonianza della fortuna di questa revisione tarda della leggenda agiografica, che soppiantò la precedente versione nelle tradizioni locali veronesi, come dimostra anche il suo inserimento nelle *Historiae Imperiales* del cronista veronese Giovanni de Matociis (o Giovanni il Mansionario), composte verso l'inizio del XIV secolo²¹⁰.

Questa veloce rassegna, nella quale si è volontariamente sorvolato, salvo pochi accenni, sulle complesse questioni politico-ecclesiastiche nel cui contesto si inserirono le fondazioni di ciascuna delle chiese veronesi dedicate ai due martiri, mette tuttavia in evidenza – e tale ne era lo scopo – quanto già affermato nella sua apertura, e anche quanto emerso dalla documentazione di IX e X secolo relativa alla *porta*, all'*aquarium* e alla *villa sancti Firmi*. Nel corso del tempo, il culto di Fermo e Rustico sarebbe stato infatti assorbito dalla città, vi si sarebbe anche fisicamente diffuso, dal punto di vista urbanistico, tramite le diverse chiese loro consacrate, e avrebbe portato alla rilettura, sulla base della loro vicenda agiografica, di una serie di luoghi cittadini. In questo senso, tale culto conservò sempre una particolare concentrazione nella zona di S. Fermo Maggiore, prima sede in cui esso si impiantò, ma dimostrò anche la capacità di espandersi ad altre aree urbane: lo dimostra il caso di S. Fermo di Cortalta, posizionata per altro in un settore dalla forte caratterizzazione pubblica, e dunque vicina ai centri – per lo meno alto e centromedievali – del potere cittadino, la sede comitale e soprattutto l'episcopio. Indirettamente, anche la dedizione a Maria Consolatrice di una preesistente chiesa consacrata alla Vergine e ubicata nell'immediata prossimità di S. Fermo in Cortalta sembra rientrare in questo processo di diffusione urbanistica del culto di Fermo e Rustico, dando anzi l'idea della formazione di un suo secondo polo, situato nel settore nordoccidentale dell'area urbana compresa tra le due anse dell'Adige. L'aumento di documentazione attorno al 1000, tramite il quale si assiste anche al proliferare dei luoghi di culto di Fermo e Rustico, potrebbe, al pari di quest'ultimo fenomeno, avere qualche collegamento con l'insediamento dei benedettini in S. Fermo Maggiore, ma a questo proposito occorrerebbero

²⁰⁸ V. Curcio, *I martiri Fermo e Rustico*, p. 52. Sull'episodio della traslazione del 1320 v. Segala, *Santi e devozioni a Verona*.

²⁰⁹ Il documento, famoso perché testimonia il tentativo, da parte di Raterio, di fondare una congregazione del clero cattedrale minore, è edito in Weigle, *Urkunden und Akten zur Geschichte*, n. 8, p. 25-32; la citazione è a p. 27.

²¹⁰ V. Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 22.

necessari approfondimenti, che esulano dagli scopi della mia ricerca. Anche la successione di regimi e ordini religiosi diversi nella gestione della basilica fermiana, che sempre mantenne, e mantiene tuttora, il suo titolo originario, sembra indicare la flessibilità di questo culto. Un ruolo giocò forse, in questo senso, il modello di santità, martiriale, incarnato da Fermo e Rustico, un modello sufficientemente antico e prestigioso, ma anche sufficientemente generico, da non necessitare di eccessivi adattamenti o riletture con l'avvicinarsi delle comunità preposte al suo ufficio. Ciò che mi premeva tuttavia sottolineare è appunto il rapporto simbiotico, e sempre più articolato col passare del tempo, tra i santi Fermo e Rustico e la città di Verona, anzi, la sua stessa struttura urbana, che non solo accoglie sempre nuove fondazioni dedicate ai due martiri, ma viene riletta dalle tradizioni locali alla luce della loro agiografia, per riconoscervi i teatri dei suoi episodi fondamentali. La *Passio et translatio* risulta dunque, anche in questo senso, momento e strumento fondativo di processi, poi costantemente evolutisi, di identificazione tra i santi e quella che il testo presenta come la loro città di martirio, ossia di ingresso nella vita eterna, e di riposo finale; e anche le sue successive riformulazioni, come dimostra la chiesa di S. Maria Consolatrice, diedero vita a ulteriori manifestazioni culturali, a loro volta inseritesi nel tessuto urbano e in quello delle precedenti tradizioni sui due santi²¹¹. Un fenomeno che trova parziali parallelismi, ma in tono molto minore, nel culto di san Zeno, patrono cittadino, al quale, in Verona, furono dedicate non più di due chiese, S. Zeno Maggiore e S. Zeno in Oratorio (o S. Zenetto); ma la questione, in questo caso, si limita ai dibattiti sulla primitiva sepoltura del santo vescovo, e, cosa più interessante, al valore identitario che la figura di Zeno rivestì per il vescovo e il suo palazzo, la *domus sancti Zenonis*, nell'alto medioevo²¹². Come si vedrà analizzando la *Passio et translatio*, lo scopo di avanzare nuove proposte identitarie per la società cittadina veronese e le sue élites tramite l'esaltazione agiografica di Fermo e Rustico ebbe senz'altro una parte importante nella decisione di redigere il testo. A questo, dunque, volgo ora la mia attenzione, a cominciare da una rapida presentazione della sua tradizione manoscritta.

²¹¹ La principale novità introdotta dalla versione bassomedievale della leggenda è infatti costituita proprio da Maria e dal suo ruolo centrale nella traslazione; per il resto, la ricostruzione della vicenda ricalca quella dell'originaria *Passio et translatio*.

²¹² Su tali questioni v. Anti, *Verona e il culto di san Zeno*, in cui si riepilogano i termini delle discussioni tanto sul luogo della sepoltura originaria di Zeno, quanto sulla denominazione dell'episcopio (e non, come si è a lungo creduto, del monastero di S. Zeno) di *domus sancti Zenonis*. Sulle due chiese dedicate a Zeno v. anche Lusuardi Siena (dir.), *Le tracce materiali del Cristianesimo*, p. 129-131.

Cap. 3. La tradizione manoscritta di BHL 3020-3021.

Della *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici* esistono almeno tre versioni, solo due delle quali sono state recensite nella *Bibliotheca Hagiographica Latina*. Le prime due, ivi catalogate coi numeri 3020-3021 e 3022-3023²¹³, concordano in tutto e per tutto sulla vicenda descritta, differendo solo per alcuni dettagli formali, non riducibili a semplici corruzioni della tradizione testuale ma comunque non sufficienti, né intesi, ad alterare il nucleo di fondo della narrazione²¹⁴. La loro tradizione manoscritta sembrerebbe inoltre accreditare loro una maggior antichità rispetto alla terza versione. Il primo testimone noto di BHL 3020, il ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 566, si colloca infatti tra la fine del IX e gli inizi del X secolo, mentre quello di BHL 3022, il codice Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek, 13, è stato datato al XII²¹⁵. Entrambi i manoscritti riportano, in effetti, solo la prima parte del testo, la *Passio*, relativa al processo e al martirio di Fermo e Rustico; manca invece la *Translatio*, in cui si raccontano i successivi e ripetuti trasferimenti dei loro corpi, fino alla definitiva deposizione in una basilica extramuranea veronese. Ciò nonostante, queste più antiche testimonianze delle prime due versioni della *Passio* possono essere considerate come la prova dell'avvenuta redazione anche delle rispettive versioni della *Translatio*: la critica agiografica ha infatti chiarito come le due parti, *Passio* e *Translatio*, compongano un unico testo, redatto in un medesimo momento e da un medesimo autore. Sulla questione si tornerà nel dettaglio più avanti, ma si può affermare sin da ora come la copiatura della sola *Passio* – la *Translatio* non ebbe invece mai una tradizione autonoma –, fenomeno tipico dei testimoni extraveronesi del testo, appaia dipendente dalle diverse funzioni e prospettive delle due parti: la *Translatio*, volta a celebrare soprattutto il possesso dei corpi santi da parte della Chiesa veronese (magari nella liturgia del relativo giorno di festa), difficilmente avrebbe avuto, come spesso accade con i testi di *translationes*, motivo di essere copiata al di fuori dell'ambito locale; al contrario la *Passio*, che pure contiene riferimenti a Verona, avrebbe però conosciuto una diffusione maggiore proprio perché di

²¹³ I curatori della *BHL*, redatta agli inizi del XX secolo, le considerarono quindi come coppie di testi, anziché come un testo unitario; essi si mostrano in questo debitori della tradizionale, e oggi accantonata, ipotesi – che illustrerò nel prossimo paragrafo – secondo cui *passio* e *translatio* avrebbero costituito due opere diverse, composte a secoli di distanza l'una dall'altra.

²¹⁴ Il testo di BHL 3022-3023 è leggermente più lungo, ma si limita a riprendere parola per parola la versione più antica, aggiungendo di tanto in tanto brevi frasi o espressioni, formule, incisi, volti per lo più a esaltare la santità di Fermo e Rustico. A tal proposito sembra possibile parlare di riscrittura nel senso di una espansione del testo originario, secondo le modalità descritte da Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 109-111. Tomea, che pure le attribuisce “una nota di più sicura modernità” (id., *L'agiografia dell'Italia settentrionale*, p. 121, nota 48), sembra inoltre ritenerla una semplice *recensio altera*. BHL 3022-3023 è edita in AASS Augusti, 2, p. 419-422.

²¹⁵ Sul ms sangallese tornerò diffusamente nelle prossime pagine; per quello di Heiligenkreuz, un esemplare del *Magnum Legendarium Austriacum*, v. Poncelet, *De Magno Legendario Austriaco*, p. 75. Quello che Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 20, designa come più antico testimone di BHL 3022, ossia il ms Parigi, BNF, lat. 5593, di XI secolo, riporta in realtà BHL 3020, in una forma tra l'altro molto simile a quella del ms 566 di San Gallo. Su questo codice parigino v. comunque *Catalogus codicum hagiographicorum... parisiensis*, p. 494-497.

per sé sganciata dal possesso delle reliquie, o quanto meno dei corpi interi, di Fermo e Rustico, e legata invece al loro *dies natalis*, una festa più facilmente assimilabile nel santorale di altri luoghi e comunità²¹⁶. I ms sangallese e parigino rappresentano dunque i più antichi testimoni – rispettivamente – di BHL 3020 e 3022, ma garantiscono al contempo che, all’epoca della loro realizzazione, erano già state compilate anche le relative versioni della *translatio*.

La datazione di questi due codici permette inoltre, come detto, di stabilire una priorità delle loro versioni della *Passio et translatio* rispetto alla terza. Questa, tuttora inedita, non riportata in *BHL* e tramandata dal solo ms Verona, Biblioteca Capitolare, CXIII, di inizio XVI secolo²¹⁷, è stata datata da Elisa Anti al XIII secolo, molto più tardi, dunque, delle più antiche attestazioni delle prime due²¹⁸. Essa si inserirebbe inoltre nel clima di riaffermazione, in misura via via crescente, del culto veronese di Fermo e Rustico, avviatosi già nell’XI secolo con la ristrutturazione e il sostanziale ingrandimento di S. Fermo Maggiore, la comparsa nel territorio urbano di altre chiese dedicate ai martiri e le prime attestazioni della liturgia per la festa della traslazione, e poi proseguito nel XII e culminato, nel XIII, appunto nella revisione della leggenda agiografica²¹⁹. In questa nuova versione, lo svolgimento degli eventi, soprattutto per quel che riguarda la traslazione delle salme a Verona, subisce importanti modifiche rispetto alle narrazioni precedenti. Il merito del recupero delle reliquie viene infatti attribuito non più al vescovo veronese Annone, protagonista indiscusso delle *translationes* BHL 3021 e 3023, bensì a sua sorella, Maria, personaggio di cui nelle versioni più antiche non v’è traccia. Ella, su incarico dello stesso Annone, avrebbe acquisito i corpi a Trieste, recandoli poi personalmente a Verona, sulla quale, al loro arrivo, si sarebbe abbattuta una pioggia miracolosa, capace di liberare la città da una siccità che da lungo tempo la tormentava. Maria, cui per questo motivo sarebbe stato attribuito l’appellativo di Consolatrice, avrebbe in seguito goduto di un culto proprio a Verona, incentrato sulla chiesa a lei dedicata. Attestata fin dal X secolo, ma con ogni probabilità consacrata inizialmente alla Vergine Maria, questa chiesa avrebbe assunto il titolo

²¹⁶ V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 281-282, e id., *Passione e traslazione*, p. 21.

²¹⁷ Si tratta di una raccolta di testi agiografici, liturgici, patristici, compilata dall’erudito veronese del ‘500 Pellegrino Pellegrini; molte le *vitae* di santi venerati localmente a Verona, come Zeno, Fermo e Rustico, Annone, Maria Consolatrice, Toscana, Metrone, Gualfardo. Il testo di Fermo e Rustico è ai f. 47v-52v: v. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 204-207.

²¹⁸ Essa sembra trovare una smorzata eco già nella raccolta agiografica del domenicano Bartolomeo da Trento, composta negli anni ‘40 del XIII secolo, uno dei primi esempi di *abbreviationes* o *legendae novae*. Al termine della sua versione epitomata della *Passio et translatio* di Fermo e Rustico, l’autore afferma infatti: “Huius [scil. Annonis] soror fuit beata Consolata, que in eadem civitate [scil. Verona] quiescit” (Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum*, ed. Paoli, p. 222). La menzione della sorella di Annone, qui chiamata Consolata, pare sottintendere una conoscenza quanto meno di fondo della terza versione della leggenda, anche se, nella narrazione della traslazione, a questo personaggio Bartolomeo non assegna alcun ruolo. Da correggere l’indicazione del Fros, che in *BHL*, *Novum supplementum*, segnala la parte su Fermo e Rustico come capitolo 264 dell’opera di Bartolomeo, laddove si tratta invece del 263.

²¹⁹ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 273-274.

di S.ta Maria Consolatrice forse solo tra XII e XIII secolo²²⁰; nel 1320, poi, l'allora vescovo Tebaldo, in precedenza abate di S. Fermo Minore, procedette all'elevazione delle sue supposte reliquie e alla loro ricollocazione nell'altare maggiore della chiesa²²¹. Sulla figura di Maria venne insomma effettuato un forte investimento agiografico e culturale, certo a partire dal preesistente culto di Fermo e Rustico, ma con finalità proprie, legate naturalmente al contesto bassomedievale in cui la terza versione della *Passio et translatio* vide la luce. Si tratta insomma di uno sviluppo successivo, e non di poco, dell'originaria leggenda agiografica dei due martiri, e lo stesso si può dire, sebbene la distanza cronologica sia minore, per la seconda versione, BHL 3022-3023; sviluppi verificatisi in contesti propri, la cui ricostruzione esula dagli scopi primari della mia ricerca. È per tale motivo che, in questa analisi della *Passio et translatio*, mi limiterò a esaminare la versione BHL 3020-3021 (cui del resto anche BHL 3022-3023, sua semplice rielaborazione formale, appare strettamente legata), a partire dalla sua tradizione manoscritta; e dunque, come si diceva, dal ms sangallese, la cui aggiunta, relativamente recente, alla lista dei testimoni del testo si deve agli studi di Elisa Anti e Paolo Golinelli²²². Nello studio della tradizione di BHL 3020-3021 si sono seguiti i criteri proposti da quest'ultimo studioso nella sua recente edizione della *Passio et translatio*; si è preso dunque visione dei ms più significativi, vuoi perché, come il sangallese – ma anche altri –, i più antichi, in assoluto o all'interno di una data famiglia, vuoi perché maggiormente legati all'ambito veronese, e dunque potenzialmente più sottoposti a modifiche dovute a ripetute riproduzioni. Dall'analisi effettuata sono emersi dati in gran parte collimanti con quelli del Golinelli, ma anche alcune discrepanze o nuove acquisizioni, che spingono a rivedere alcune delle ipotesi da questi avanzate. È inoltre possibile, soprattutto per i testimoni più antichi, svolgere alcune considerazioni sul significato e sul ruolo del testo nel contesto codicologico che di volta in volta lo ospita.

1. Il più antico testimone della *Passio*: il ms San Gallo, *Stiftsbibliothek*, 566.

Secondo Matthias Von Scarpatetti, che ne ha curato la descrizione nel suo catalogo dei manoscritti sangallesi, quattro mani diverse ma grosso modo coeve e collocabili tra IX e X secolo copiarono la raccolta di testi agiografici che costituisce oggi la terza unità codicologica del ms San Gallo,

²²⁰ V. Curcio, *I martiri Fermo e Rustico*, p. 51.

²²¹ Sull'episodio v. Segala, *Santi e devozioni a Verona*, che lo inserisce nel contesto politico della Verona scaligera, sottolineando l'attualizzazione del passato cristiano da parte del vescovo, a fini devozionali ma prima ancora politici. Egli sembra tuttavia attribuire attendibilità, anche dal punto di vista storico, alla tarda leggenda agiografica, e forse ritenere il culto di Maria Consolatrice più antico di quanto non sia.

²²² V. Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 20, che si basa su Anti, *Culto dei santi, società ed istituzioni*.

Stiftsbibliothek, 566²²³. Alle p. 251-260²²⁴, si trova il testimone più antico sinora conosciuto della *Passio* di Fermo e Rustico, BHL 3020. Il testo sembra far parte di un gruppetto compatto di agiografie originarie dell'Italia settentrionale: alle p. 219-251 è riportata infatti la *Vita* dei santi pavesi Siro e Ivenzio (BHL 7976 + 4619)²²⁵, mentre alle p. 260-267 fu riprodotta la *Passio* (BHL 8602) di Vigilio, vescovo di Trento²²⁶. Questa raccolta, che si apre con due opere agiografiche di Adone di Vienne e non sembra seguire un ordine preciso, si affianca, nel ms attuale, ad almeno altre tre unità codicologiche. La prima, comprendente le p. 3-79, contiene un calendario (p. 3-21), che sempre Von Scarpatetti assegna a una mano “sicuramente non sangallese”, non esprimendosi sulla sua datazione ma collocandola implicitamente, così come il resto del codice, tra IX e X secolo; mani successive, di XI, XII e XIII secolo, avrebbero poi effettuato aggiunte al calendario²²⁷. Della stessa unità codicologica fanno parte le p. 22-79, vergate da tre mani diverse, tutte caratterizzate però da una “schwerere st.gallische Carolina” di X secolo, forse anzi, come già proposto da Levison e Rankin, del primo quarto del secolo²²⁸; anche questa sezione riunisce una serie di testi agiografici di varia provenienza, in un ordine che ne rispetta la posizione nel *circulum anni* liturgico. Un'altra mano contemporanea copiò, nel quaternione che costituisce le attuali p. 81-96 e che è stato individuato come unità codicologica a sé, la *Vita* (BHL 5024) di Lucio, martire africano. Infine, a un copista di XI secolo, non sangallese, sembra attribuibile l'ultima parte del ms, corrispondente alle p. 327-342, in cui si legge la *Passio* (BHL 3446) di Gereone. Con l'esclusione, dunque, del calendario iniziale e di quest'ultimo testo, il resto del ms 566, dunque quasi tutto il suo materiale

²²³ V. Von Scarpatetti, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, 1/4, p. 62. Il codice è interamente consultabile online sul sito dei *Codices Electronici Sangallenses*, gestito dal Mediävistischen Institut dell'Università di Friburgo, all'indirizzo <http://www.e-codices.unifr.ch/it/list/one/csg/0566>.

²²⁴ La numerazione, in pagine anziché in fogli, ricalca quella, a matita rossa, con cui il codice è stato segnato; Von Scarpatetti accoglie questo sistema nella sua descrizione (v. nota precedente), e così fa anche Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 20, che, pur parlando di fogli, riporta però i numeri di pagina.

²²⁵ Il ms 566 è, nella tradizione manoscritta della *Vita sancti Syri*, il secondo per antichità, dopo il codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5771, un passionario originario di Bobbio e datato alla seconda metà del IX secolo. L'importanza del sangallese, oltre alla posizione alta nella tradizione del testo, sta però anche nel fatto che in esso la *Vita* è seguita da un inno in onore di Siro e Ivenzio, che, secondo Giorgia Vocino, testimonierebbe una fase del culto per i due santi (dei quali, almeno inizialmente, quello maggiormente venerato sembra essere stato Ivenzio) precedente alla stesura della leggenda agiografica. V. ead., *Santi e luoghi santi*, p. 122-128, e ead., *Hagiography as an Instrument*. Il testo della *Vita* è edito da Everett, *The Earliest Recension*, p. 921-936, che però non tiene conto del ms 566, pur citato tra i testimoni della *Vita* (*ibid.*, p. 919).

²²⁶ Come nel caso della *Vita Syri*, anche in quello della *Passio* di Vigilio il ms 566 rappresenterebbe, seguendo il suo più recente editore, il secondo più antico testimone del testo: v. Verrando, *La trasmissione manoscritta*, p. 294. Lo studioso data però la parte del codice contenente la *Passio*, e dunque anche i testi di Siro e di Fermo e Rustico, al IX secolo, forse addirittura alla sua prima metà, poiché, nel suo ordine cronologico dei testimoni, è seguito dal ms Verona, Capit., XCV (90), di metà IX secolo (su questo ms v. Chiesa, *Note su un'antica raccolta agiografica*, che propone tale datazione per la parte contenente il testo di Vigilio); egli si discosta in questo – né fornisce spiegazioni per la sua opinione – da tutti gli altri studiosi che si sono occupati del codice sangallese, concordemente propensi a collocarlo tra la fine del IX e l'inizio del X secolo. Nel contributo di Verrando, il testo della *Passio* è alle p. 311-326.

²²⁷ V. Von Scarpatetti, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, p. 61.

²²⁸ V. *ibid.*, con rinvio agli studi di Levison e Rankin.

agiografico – ivi compresa la *Passio* di Fermo e Rustico –, è stato attribuito, per motivazioni paleografiche, allo *scriptorium* sangallese di fine IX-inizi X secolo²²⁹.

Motivo di particolare interesse del codice, oltre naturalmente alla presenza del testo veronese, è però proprio il suo calendario iniziale. Sebbene per la sua mano originaria Von Scarpatetti abbia ipotizzato un'origine extra-sangallese, il suo contenuto rivela un forte legame con la liturgia del monastero, e anzi con gli stessi libri che vi si utilizzavano per officiarla. Ciò che si presenta al lettore è infatti, più ancora che un calendario, un indice costruito nella forma di un calendario, il quale elenca i testi agiografici da leggere nelle varie ricorrenze dell'anno liturgico di San Gallo, con tanto di indicazione, per ogni testo, del volume in cui reperirlo. E che a libri sangallesi tali indicazioni si riferissero, lo dimostra la sezione del ms che riporta anche le tre agiografie norditaliane: grazie alle annotazioni relative ai testi che di essa fanno parte, si viene infatti a conoscenza dell'originaria autonomia di questa raccolta, designata come collettario di Desiderio a motivo della *Passio Desiderii* (BHL 2150)²³⁰, la leggenda con cui esso iniziava²³¹. Poiché a questa terza unità codicologica del ms è stata attribuita un'origine sangallese²³², sembra comprovato che il calendario, alla cui prima mano appartengono le registrazioni relative a questo collettario, sia stato fin dall'inizio progettato per rappresentare una guida alle collocazioni dei vari testi nella biblioteca dell'abbazia. Non si può allora che pensare, per la sua esecuzione, a un copista non formatosi a San Gallo, ma entrato a far parte della comunità monastica e attivo nel locale *scriptorium* tra la fine del IX e gli inizi del X secolo.

La *Passio* di Fermo e Rustico venne dunque inserita, in quegli stessi anni, in una raccolta di testi agiografici in uso nella liturgia del monastero alamanno, per altro insieme ad altre leggende di area norditalica. Trattandosi del più antico testimone pervenutoci, non si può dire per quali canali essa sia giunta a San Gallo. Non va però escluso un approdo diretto nell'abbazia transalpina a partire dal luogo in cui fu redatta, ossia Verona. I rapporti tra la città sull'Adige e l'area alamanna, soprattutto a partire dalla fine dell'VIII secolo, sono noti. A farsene promotori e mediatori furono i personaggi transalpini, e soprattutto i vescovi, inviati dal potere centrale carolingio a operare con incarichi di

²²⁹ V. *ibid.*

²³⁰ Cito solo alcuni esempi. La notizia relativa a Fermo e Rustico, al 9 agosto, recita: "Item Firmi et Rustici in collectario" (ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 566, p. 14). Quella su santa Gertrude, al 16 marzo, afferma: "Gertrudis in collectariolo passionis sancti Desiderii" (*ibid.*, p. 6). Identica quella su san Castolo martire, al 26 marzo (*ibid.*, p. 7). Di mano diversa appare la registrazione di san Desiderio, in *collectariolo vitae ipsius* (23 maggio, *ibid.*, p. 10). Resta poco chiaro il motivo per cui una raccolta di testi agiografici fosse definita "collettario", un libro liturgico che, di norma, riportava le collette dell'ufficio, ossia orazioni da pronunciare collettivamente. Anche ammettendo che, per l'ufficio dei relativi santi, le collette fossero tratte dalle rispettive agiografie, nel codice non compaiono segni di alcun tipo volti a suddividere i testi in collette, o a segnalare le parti da intonare.

²³¹ Essa si trova infatti alle p. 98-113, all'inizio, cioè, della terza unità codicologica individuata da Von Scarpatetti nel ms.; a p. 97, lasciata bianca, si apre inoltre un nuovo fascicolo.

²³² "Der Band dürfte, ausser dem Kalendar p. 3-21 und der angehängten Vita Gereonis [...], dem St. Galler Scriptorium zuzuweisen sein": Von Scarpatetti, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, p. 62.

governo sulla scena locale, a Verona come in molte altre città del *regnum Italiae*. Fu in particolare con Reichenau, da cui i vescovi Egino e Ratoldo forse provennero e con cui sicuramente mantennero frequenti rapporti²³³, che lo *scriptorium* veronese instaurò importanti contatti, inviando e ricevendo codici e testi. A Reichenau fu copiato, come si è visto, il più antico testimone oggi noto del *Sermo de vita Zenonis* di Coronato Notaio, altro prodotto di ambito veronese della fine dell’VIII secolo; nel ms Aug. perg. XXXII della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe, che tale testimone contiene, il testo di Zeno risulta inserito tra l’altro all’interno di un libello agiografico composto interamente di *passiones* norditaliane, in particolare aquileiesi, secondo una modalità di trasmissione che mostra interessanti convergenze con il gruppetto di testi italici del ms 566²³⁴. Da Reichenau sarebbero invece stati inviati a Verona codici liturgici poi impiegati come modelli per i propri manoscritti nello *scriptorium* veronese. Sarebbe questo il caso del ms Verona, Biblioteca Capitolare, CVI (99), un collettorio, già menzionato in quanto l’annesso calendario riporta la festa di Fermo e Rustico; secondo Meersseman, esso sarebbe stato esemplato sulla base di un antigrafo proveniente dal monastero alamanno, per il quale Francesca Santoni ipotizza un trasferimento a Verona proprio per opera di Egino²³⁵. Qualcosa di simile sembra essersi verificato anche nel caso del ms XCI (86), un sacramentario derivante da un esemplare augiense del gregoriano-adriano²³⁶. Reichenau intratteneva poi, e fin dalla sua fondazione nella prima metà dell’VIII secolo, costanti contatti con la vicina San Gallo; nella seconda metà del medesimo secolo, le due abbazie si trovarono anzi accomunate da uno stesso abate, Giovanni (760-782), che contemporaneamente deteneva anche la cattedra episcopale di Costanza²³⁷. Tali rapporti trovarono ulteriore sanzione e rafforzamento nella prima metà del IX secolo, con la stipula di accordi di preghiera tra le due comunità monastiche, suggellati tramite l’inserimento dei nomi dei monaci sangallesi nel *liber fraternitatum* di Reichenau²³⁸. Benché non ci siano pervenuti testimoni della *Passio* contenuti in ms prodotti o transitati a Reichenau, l’esistenza di questa rete di rapporti, che, tramite la mediazione

²³³ Entrambi furono inseriti nel *liber fraternitatum* di Reichenau, Egino nell’ampio gruppo dei benefattori dell’abbazia, Ratoldo come membro a tutti gli effetti della comunità monastica: v. Autenrieth – Geuenich – Schmid (hrsg.), *Das Verbrüderungsbuch*, risp. p. 118 e p. 8. Tradizioni successive, codificate negli augiensi *Miracula sancti Marci*, di X secolo, li vogliono poi, come si è visto, ritirati entrambi, negli ultimi anni delle loro vite, nell’area di Reichenau e sulle rive del lago di Costanza, dove avrebbero fondato le chiese di S. Pietro di Niederzell (Egino) e dei SS. Senesio e Teopompo di Ratolfzell. Qui si trovano in effetti ancora oggi le loro sepolture. V. *De Miraculis et virtutibus*, ed. Klüppel, p. 144-145.

²³⁴ Paolo Chiesa, *I manoscritti delle passioni*, p. 109-110, ha proposto per questo libello un’origine veronese, sostenuta proprio dall’inserimento, in questa piccola raccolta di materiale agiografico aquileiese, del testo su san Zeno.

²³⁵ V. Meersseman – Adda – Deshusses, *L’orazione*, p. 54-55, e Santoni, *Scrivere documenti*, p. 198.

²³⁶ V. *ibid.*, nota 88. Per una descrizione del ms v. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 167-168.

²³⁷ Su questa figura v. Maurer (hrsg.), *Die Konstanzer Bischöfe*, p. 49-52.

²³⁸ Per la lista sangallese nel *liber vitae* di Reichenau v. Autenrieth – Geuenich – Schmid (hrsg.), *Das Verbrüderungsbuch*, p. 10-13. Per parte sangallese, l’accordo di preghiera stretto nell’anno 800 tra gli abati Werdo di San Gallo e Waldo di Reichenau è registrato nelle *confraternitatum tabulae* del ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 915: v. *Libri confraternitatum*, ed. Piper, p. 140.

augiense, poneva in contatto Verona e San Gallo suggerisce l'ipotesi per cui anche il testo agiografico di Fermo e Rustico possa aver transitato per tali canali.

Alcuni indizi permettono però di ipotizzare anche un percorso più semplice. Conosciamo infatti casi di rapporti diretti, ancora una volta documentati da scambi di manoscritti, tra Verona e San Gallo. Un testimone della grammatica di Prisciano di Cesarea, l'attuale ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 903, fu copiato attorno all'800 in uno *scriptorium* dell'Italia settentrionale, che Marina Passalacqua identifica in quello veronese – o comunque ne afferma un passaggio per Verona, prima di giungere Oltralpe²³⁹. Esso sarebbe però giunto nel monastero alamanno già nella prima metà del IX secolo, al tempo dell'abate Grimaldo²⁴⁰. Di probabile origine veronese, o forse copiato da un antigrafo veronese, è il ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 227, datato all'VIII-IX secolo e contenente opere patristiche ed estratti da un anonimo commentario evangelico: il codice riporta infatti, al f. 72v, alcuni versi in onore del vescovo Egin, definito *eximius pastor*, oltretutto committente del ms²⁴¹. San Gallo avrebbe inoltre funto, secondo Francesco Stella, da centro di diffusione, insieme ad altre abbazie di fondazione irlandese come Luxeuil, di raccolte di opere ritmiche, composte in luoghi diversi ma riunite appunto in questi monasteri, da cui si sarebbero sparse in ampie regioni d'Europa²⁴²; sulla base di una di queste raccolte, implementata con prodotti propriamente veronesi, potrebbe essere stato realizzato quello che Meersseman definì lo zibaldone di testi, di varia natura, riportati nel ms Verona, Biblioteca Capitolare, XC (85), di X secolo, l'unico testimone superstite del *Versum de Mediolano civitate*²⁴³. La mediazione sangallese nella produzione di questo codice non è però accettata da tutti, proprio sulla base del *Versum*, che sicuramente era presente a Verona sin dall'epoca in cui fu composto il *Versus*, su di esso modellato²⁴⁴. Resta il fatto che San Gallo intrattenne altrettanto sicuri rapporti con molti *scriptoria*

²³⁹ V. Passalacqua, *I codici di Prisciano*, n. 591, p. 278. V. inoltre Scherrer, *Verzeichniss der Handschriften*, p. 318-319. Anche questo codice è consultabile sul sito dei *Codices Electronisi Sangallenses*:

<http://www.e-codices.unifr.ch/it/list/one/csg/0903>.

²⁴⁰ V. la descrizione del ms offerta dai *Codices Electronisi Sangallenses*, all'indirizzo citato alla nota precedente.

²⁴¹ Sull'origine del ms 227 sono stati espressi pareri discordi. Nonostante la citazione di Egin, la scrittura richiama infatti la precarolina in uso a Nonantola alla fine dell'VIII secolo. Comune a Nonantola e a Verona è inoltre una peculiare abbreviazione di *misericordia*, nella forma *ma*, sicché la questione resta aperta; sembra tuttavia accantonata l'ipotesi del Lowe, *CLA*, 7, n. 930, che non escludeva una sua redazione in un centro scrittoria transalpino. V. Santoni, *Scrivere documenti*, p. 178, nota 21. Si esprime in favore di un'origine veronese del 227 anche Gorman, *The Myth of Hiberno-Latin Exegesis*, p. 65.

²⁴² V. Stella, *La poesia carolingia latina*, p. 424-426.

²⁴³ V. Meersseman, *Il codice XC*, e, da ultimo, Bottiglieri, *I codici veronesi di ritmi*, p. 276-278, in cui si riprendono molte delle considerazioni di Meersseman.

²⁴⁴ L'ipotesi dell'esistenza di queste raccolte di testi ritmici, che si sarebbero diffuse verso l'inizio del IX secolo, a partire da San Gallo, in molti dei centri scrittori collegati con l'abbazia alamanna, fu sostenuta originariamente da Strecker, editore del volume 4/2 degli *MGH, Poet. lat.* Esprese dubbi il Norberg, *La poésie latine rythmique*, p. 112-114, basandosi proprio sulla presenza di composizioni norditaliche nelle raccolte veronesi; la sua opinione fu condivisa dal Ropa, *Ricerche sulla poesia "rustica"*, p. 45, ma è stata rilanciata da Stella, *La poesia carolingia latina*, p. 423-426, che ha insistito sui rapporti tra San Gallo e Verona.

norditalici²⁴⁵, tra i quali è forse lecito a questo punto enumerare, sulla scorta dei pur indiziari dati presentati, anche Verona: non si può dunque scartare un passaggio diretto della *Passio* da quest'ultima al monastero alamanno.

L'incertezza sui tempi e le modalità dell'arrivo oltralpe del testo agiografico non permette di avanzare osservazioni su chi abbia promosso tale passaggio, né sui suoi motivi e scopi, nonostante la maggior parte dei transiti di manoscritti elencati paia aver avuto luogo tra la fine dell'VIII e la prima metà del IX secolo. Pochi gli spunti offerti anche dai caratteri formali del testo. Rispetto alla versione tramandata dal più antico codice veronese della *Passio* rimastoci – che differisce, come si dirà, dal suo più antico testimone veronese conosciuto –, il ms Verona, Biblioteca Capitolare, LXXVIII (XI-XII secolo), su cui mi soffermerò tra breve, la versione del codice sangallese non presenta particolari differenze, se non l'inversione nella posizione di alcuni termini o l'impiego di sinonimi. Paolo Golinelli, parlando del testo tradito dal ms 566, ha segnalato la presenza di un errore di derivazione, dipendente cioè a sua volta da un errore pregresso riportato nell'antigrafo da cui esso sarebbe stato copiato. Su questa base, egli ha affiancato il testimone sangallese a un ms padovano, di XII secolo – di cui tratterò più avanti –, caratterizzato dal medesimo errore, e dunque, a suo parere, imparentato al 566²⁴⁶. L'errore consisterebbe nella scomparsa, o piuttosto nell'eliminazione, di una frase, tralasciata dal copista che vi diede origine perché, semplicemente, avrebbe saltato di una riga; l'incongruenza così creatasi nel discorso narrativo avrebbe portato all'obliterazione di tutta la frase di cui la riga omessa faceva parte²⁴⁷. A una visione autottica, è però risultato che tale lacuna, effettivamente riscontrabile nel codice padovano, manca invece in quello sangallese; l'accostamento tra i due ms sembra dunque infondato.

Due elementi distinguono però il testimone di San Gallo da quello veronese, e anzi, come si vedrà, da tutta la tradizione veronese della leggenda.

Da un lato, come detto, nel ms 566 è riportata la sola *Passio*, più che sufficiente alla celebrazione dell'ufficio nel giorno della festa di Fermo e Rustico, che il calendario all'inizio del codice colloca, come di consueto, al 9 agosto; la *Translatio*, ritenuta non necessaria, non venne copiata, secondo una procedura che accomuna la gran parte dei testimoni extraveronesi del testo, motivata dalla scarsa funzionalità cultuale e liturgica della *Translatio* al di fuori del contesto veronese. Un dato è però interessante: tra i numerosi calendari e martirologi sangallesi collazionati dal Munding nella sua edizione di una sorta di calendario liturgico "ufficiale" del monastero tra IX e XII secolo, la

²⁴⁵ V. Bischoff, *Centri scrittori e manoscritti*.

²⁴⁶ V. Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 20.

²⁴⁷ La svista va molto probabilmente imputata, come osservato ancora dal Golinelli, alla ripetizione in due occasioni, a breve distanza l'una dall'altra, dell'espressione *Questor dixit*.

fešta di Fermo e Rustico del 9 agosto non compare mai²⁴⁸. Il calendario del 566 costituisce in questo senso un *unicum*, e per altro Munding non ne tenne conto per il suo studio, in ragione della sua natura non solo (non tanto) di calendario, quanto piuttosto di indice di testi agiografici²⁴⁹. Sembra dunque che Fermo e Rustico non abbiano fatto parte con continuità del ciclo liturgico di San Gallo; la loro attestazione nel ms 566 appare piuttosto come riflesso di un isolato momento di interesse per il culto dei due santi, un fattore che rende ancor più arduo comprendere i motivi della sua trascrizione da parte dello *scriptorium* locale.

In secondo luogo, la *Passio* del codice sangallese colloca il martirio di Fermo e Rustico al tempo dell'imperatore Massimiano, laddove i testimoni veronesi chiamano in causa, come si vedrà, Massimino il Trace²⁵⁰. Se è vero, come osservato di recente, che la tradizione del testo in ambiente veronese, dove esso aveva senz'altro maggior utilizzo e dove lo si ricopiò più volte, era per questo più esposta al rischio di corruzioni²⁵¹, la versione legata a Massimino risulta però attestata anche dal martirologio storico di Rabano Mauro, di cui si è già parlato, e che data alla metà del IX secolo²⁵². In un momento, quindi, piuttosto precoce nella storia della diffusione manoscritta della *Passio*: esso ne costituisce anzi il più alto *terminus ante quem*. Le ipotesi che si possono avanzare su queste basi sono allora due. Se, da un lato, la versione che cita Massimino fosse davvero una corruzione di Massimiano, occorrerebbe che la modifica fosse subentrata nel lasso di tempo tra la stesura originaria del testo e la sua trasmissione a Fulda, dove Rabano la impiegò per il suo martirologio. Altrimenti, non di corruzione si tratterebbe, bensì di un carattere originario del testo, così come lo si compilò a Verona, e così come i ms veronesi, pur più tardi del sangallese, sempre lo tramandarono; in ambiente oltralpino, o comunque extraveronese, l'imperatore sarebbe stato sostituito con Massimiano, più noto e più comune nei racconti di martirio, perché legato alle ultime, grandi persecuzioni anticristiane di Diocleziano (inizi del IV secolo). E proprio la coerenza con cui la tradizione veronese parla di Massimino, insieme alla parallela coerenza delle tradizioni allogene nel riferirsi a Massimiano, sembra, pur con la dovuta cautela, sostenere la seconda delle due ipotesi, pur non escludendo la prima, che però prevedrebbe l'esistenza di un anello iniziale della tradizione veronese, anch'esso caratterizzato dal riferimento a Massimiano, di cui non ci è pervenuta traccia.

²⁴⁸ V. Munding (hrsg.), *Die Kalendarien von St. Gallen*.

²⁴⁹ Esso era comunque ben noto allo studioso, che analizzò nel dettaglio tutto il codice in una ricerca apposita: v. Munding, *Das Verzeichnis der St Galler Heiligenleben*.

²⁵⁰ La distinzione si evidenzia sin dall'*incipit*: "In diebus illis regnante Maximiano impiissimo caesare" (ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 566, p. 251.). È questo, tra l'altro, uno dei principali aspetti che differenziano il testo di BHL 3022, che cita proprio Massimiano, da BHL 3020. Si può anzi ipotizzare, su questa base, che la revisione del secondo che portò alla redazione del primo risalga a un momento posteriore al ms 566, da cui sarebbe derivato lo spunto per cambiare il nome dell'imperatore; il sangallese risulterebbe così, seppur indirettamente, il più antico archetipo noto anche per la redazione di BHL 3022, oltretutto suo *terminus post quem*.

²⁵¹ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 228.

²⁵² V. Rabani Mauri *Martyrologium*, ed. McCulloh, p. 78.

2. Il perduto (ma copiato) codice rateriano.

Nell'anno 968, Raterio, monaco originario della Lotaringia divenuto vescovo di Verona fin dal 931 ma già costretto più volte ad abbandonare la città per contrasti col clero locale, dovette definitivamente dimettersi dalla sua carica e lasciare, questa volta per sempre, la sede episcopale veronese²⁵³. Prolifico autore di scritti teologici e polemici, egli fu celebrato dai contemporanei, tra cui per esempio Liutprando di Cremona, come profondo conoscitore delle arti liberali, dote per la quale sarebbe stato designato alla cattedra episcopale veronese²⁵⁴. Tra le molte sue opere, caratterizzate da una prosa estremamente complessa e densissima di richiami biblici²⁵⁵, si annoverano commenti scritturistici, libelli apologetici²⁵⁶, didattico-morali²⁵⁷ e agiografici²⁵⁸, sermoni pastorali, epistole indirizzate a molteplici destinatari (tra cui papi, vescovi e arcivescovi, conti e imperatori)²⁵⁹. Una produzione dunque molto ampia, che ne fa uno degli intellettuali di spicco del X secolo. Una produzione molto spesso ricca di spunti polemici, dovuti forse, come da più parti osservato, a un temperamento personale propenso al dibattito, anche duro, e alla difesa a oltranza delle proprie posizioni, anche quando ciò si traduceva in immediati svantaggi politici²⁶⁰. E

²⁵³ Per un inquadramento della figura v., da ultimo, Head, *Postscript: The Ambiguous Bishop*. Conrad Leyser ha inoltre da ultimo segnalato, attraverso un esame dell'opera storiografica di Liutprando da Cremona, come i vescovi che passavano da una cattedra a un'altra fossero oggetto di riprovazione, morale e insieme politica; a ciò può essere allora ricondotta la strenua volontà, da parte di Raterio, di mantenere la propria cattedra veronese. V. id., *Episcopal Office*.

²⁵⁴ "Venerat autem cum praefato Ilduino monachus quidam, Raterius nomine, qui ob religionem septemque liberalium artium peritiam Veronae episcopus constituitur": Liutprandi Cremonensis *Antapodosis*, ed. Chiesa, 3/42, p. 89.

²⁵⁵ Sullo stile rateriano v. Reid, *Tenth-Century Latinity*.

²⁵⁶ Tra questi va citata la *Qualitatis coniectura*, un libello al contempo autoapologetico e programmatico in cui egli risponde alle critiche mossegli dal clero maggiore di Verona presso l'imperatore Ottone I ed espone i suoi progetti di riforma delle condizioni ecclesiastiche veronesi. V. Ratherii Veronensis *Qualitatis coniectura*, in eiusd. *Opera minora*, ed. Reid, p. 115-132, e Cervato, *Raterio di Verona*, p. 407-427, in cui si fornisce una traduzione italiana dell'opera.

²⁵⁷ Rientra in questa categoria la prima opera di Raterio in ordine cronologico, i *Praeloquiorum libri* (o *Praeloquia*), composti forse tra il 934 e il 936 (la fonte è ancora Liutprando di Cremona), quando rimase prigioniero a Pavia per aver sostenuto la spedizione italica di Arnolfo di Baviera. I *Praeloquia* si presentano come trattazioni in forma dialogica sui doveri morali connessi alle diverse categorie sociali del tempo di Raterio. V. Ratherii Veronensis *Praeloquiorum libri VI*, ed. Reid. V. inoltre Laudizi, *Osservazioni sulla composizione dei Praeloquia*.

²⁵⁸ Tre sono i testi agiografici comunemente attribuiti a Raterio: una *Vita* di sant'Ursmaro (BHL 8417), riscrittura di un più antico testo dedicato al santo abate di Lobbes; i *Pauca de vita sancti Donatiani* (BBHL 2280), un semplice sermone sulla vita del santo; e l'*Invectiva* sul furto del corpo di san Metrone (BHL 5942), oscuro eremita la cui salma, conservata nella chiesa di S. Vitale a Verona, fu trafugata nel febbraio del 962. Su quest'ultimo testo, che Raterio compose, ancora una volta in forma di sermone, forse per rispondere alle accuse di connivenza, se non di diretta responsabilità, nel furto, v. Anti, *Raterio, Verona e il furto del corpo*. Sulla produzione agiografica rateriana in generale v. Golinelli, *Nota su Raterio*, in cui l'autore discute il reale interesse del vescovo di Verona per l'agiografia, parte minoritaria della sua produzione, attribuendone gli scarsi risultati in questo campo alla personalità irruenta di Raterio.

²⁵⁹ Un elenco completo, in ordine cronologico, delle opere rateriane è presentato in Cervato, *Raterio di Verona e di Liegi*, p. 395-397.

²⁶⁰ V. Reid, *Tenth-Century Latinity*; Golinelli, *Nota su Raterio*.

proprio la sua intransigenza, insieme all'opposizione del capitolo cattedrale di Verona, decretò la fine del suo periodo italiano, iniziato al principio degli anni '30 del X secolo²⁶¹.

Un placito tenutosi nel giugno di quello stesso 968 a Verona e presieduto dal massimo avversario di Raterio, il conte di Verona Nannone, abrogò una serie di provvedimenti presi dal vescovo transalpino, annullando la rete di rapporti che egli aveva faticosamente cercato di instaurare con vari attori della scena sociopolitica veronese, in particolare col clero minore²⁶². In seguito a tale condanna della sua azione politica, Raterio era rimasto del tutto isolato nel contesto locale, e aveva ormai perso, forse per non essersi dimostrato in grado di gestire nel modo corretto i rapporti con le élites cittadine, anche il sostegno di Ottone I, che fino ad allora lo aveva appoggiato, e gli aveva permesso per ben due volte di tornare sulla cattedra di Verona nonostante l'opposizione del clero maggiore locale²⁶³. Il vescovo si ritirò allora a Lobbes, il monastero della Lotaringia in cui era entrato in giovane età come oblato, e in cui aveva ricevuto la sua formazione. Qui egli portò, tra le sue cose, anche un manoscritto, forse da lui stesso fatto allestire nello *scriptorium* cattedrale²⁶⁴, contenente una raccolta dei testi agiografici allora impiegati nella liturgia veronese, disposti *per circulum anni*. Tra questi erano naturalmente compresi anche quelli riguardanti i santi locali, come il *Sermo de vita Zenonis* e la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico. Il ms, per molto tempo ritenuto la più antica attestazione della leggenda agiografica dei due martiri, e dunque il *terminus ante quem* per la sua datazione – prima che si rinvenisse il sangallese –, rimase per secoli nella biblioteca monastica di Lobbes, finché, nel 1793, durante l'invasione del Belgio da parte delle truppe rivoluzionarie francesi, esso però in un incendio del complesso abbaziale. Nel 1739, tuttavia, Scipione Maffei, paleografo e diplomatista veronese, ne aveva commissionato una copia all'allora abate di Lobbes Théodulphe; riunita ad altro materiale, proveniente da diverse biblioteche europee (soprattutto da Frisinga), di cui il Maffei richiese la riproduzione, essa confluita in un manoscritto poi

²⁶¹ Per un rapido riepilogo delle vicende di Raterio in Italia v. Cavallari, *Raterio e Verona*; un quadro più approfondito è offerto da Cervato, *Raterio di Verona e di Liegi*.

²⁶² Il testo del placito non ci è pervenuto; siamo dunque a conoscenza di come si svolse il processo dalla ricostruzione, pur autodifensiva e quindi da leggere criticamente, che ne fece lo stesso Raterio nella sua lettera del luglio 968, indirizzata ad Ambrogio, cancelliere italico di Ottone I, poi vescovo di Bergamo. V. Weigle (bearb.), *Die Briefe des Bischofs Rater*, n. 33, p. 183-188.

²⁶³ Sottolinea l'importanza del rapporto tra Raterio e l'imperatore, e in particolare la funzionalità del primo come agente di mediazione nel panorama locale veronese, Miller, *The Bishop's Palace*, p. 84-85.

²⁶⁴ Nell'indice dei testi del codice originario, che l'abate di Lobbes trascrisse al termine della sua copia, compaiono dei versi in cui si rivendica la paternità rateriana del ms: "Qui coepisse librum dederas, finire dedisti / Cunctipotens famulo, dando rogata tuo, / Hunc ego Ratherius, pro te quia ferre laborem / Suscepi, probra dilue, Christe, mea". V. Simeoni, *Veronae Rythmica Descriptio*, p. XIII, nota 1. Cervato, *Raterio di Verona e di Liegi*, p. 102, li definisce "di evidente sapore rateriano".

donato dallo stesso Maffei alla Biblioteca Capitolare di Verona, dove è tuttora conservato con la segnatura CXIV (106)²⁶⁵.

Cartaceo, comprensivo di 189 f., il ms riporta alcuni prodotti, testuali e non, che hanno attirato notevole interesse. Oltre alle agiografie veronesi, Raterio fece infatti trascrivere nel suo codice anche il celebre *Versus de Verona*, di cui anzi il ms di Lobbes costituisce il più antico testimone a noi noto, mentre la sua copia per opera dell'abate Théodulphe, che trascrisse anche le diverse correzioni apportate nel tempo al testo del lobbiese, rappresenta uno dei rarissimi esemplari manoscritti superstiti del componimento nella sua integrità²⁶⁶. All'ultimo f. del CXIV (106), che corrisponde all'ultimo f. della copia del lobbiese inviata al Maffei, l'abate ricopiò anche un'altra sorta di celebrazione della città di Verona, una celebrazione di tipo figurativo. Si tratta dell'*Iconografia rateriana*, così definita proprio in virtù della sua conservazione nel ms recato nell'Hainaut dal vescovo veronese, e poi nella copia maffeiana²⁶⁷; nulla si sa invece sul suo autore, mentre la sua composizione viene abitualmente collocata nella prima metà del X secolo, per lo più sulla base degli edifici e degli elementi architettonici in essa raffigurati²⁶⁸. L'*Iconografia*, che allo stato attuale appare policroma – e molto probabilmente lo era anche nell'originale lobbiese²⁶⁹ –, ritrae infatti lo spazio urbano di Verona, delimitato da due cerchie murarie, la più esterna delle quali dotata di numerose torri e porte; l'Adige taglia la città, o meglio il disegno, in due parti, collegate dal *pons marmoreus* (Ponte Pietra). Sono chiaramente segnalati il *theatrum*, ossia l'Arena, e l'*arena minor*, vale a dire il teatro, sito al di là dell'Adige, nella zona di S. Stefano e S. Pietro; per l'appunto il ponte sull'Adige; e il *palatium*, residenza regia edificata per ordine di Teoderico. L'immagine è contornata da un'iscrizione che ne percorre i lati, soffermandosi in particolare sulla funzione difensiva del *castrum*, la parte collinare sita a nord della città sulla riva sinistra del fiume, e sull'imponenza dell'anfiteatro²⁷⁰. Sembra insomma chiara l'intenzione celebrativa dell'*Iconografia* nei confronti della città atesina; la sua associazione al *Versus*, che nella copia maffeiana si trova immediatamente attiguo a essa così come già lo era nell'originale lobbiese, dà dunque vita a un

²⁶⁵ V. la pur rapida e non del tutto esaustiva descrizione che ne dà lo Spagnolo in Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 207. Sulle vicende pregresse del ms lobbiese v. Simeoni, *Veronae Rythmica Descriptio*, p. XII-XV.

²⁶⁶ Sulla posizione del lobbiese nella tradizione del *Versus* v. Pighi (a cura di), *Versus de Verona*, p. 6-7.

²⁶⁷ All'*Iconografia* è stata recentemente dedicata una giornata di studi a Verona, in cui è stato possibile fare il punto sulla sua interpretazione e avanzare nuove proposte su di essa e il suo contesto. V. Napione, *Breve storia di un'Iconografia* (ringrazio il Prof. Napione per avermi permesso di consultare le bozze del suo contributo).

²⁶⁸ V. sopra, sez. 2, cap. 1.

²⁶⁹ Giuliana Cavalieri Manasse ha osservato come i colori delle due cerchie di mura veronesi nell'*Iconografia* corrispondano a quelli dei resti rinvenuti tramite gli scavi archeologici o ancora visibili in alzato, il che fa pensare che il copista di Lobbes abbia riportato le medesime tinte che trovò nell'antigrafo rateriano. V. ead., *Le mura teodericiane*, p. 641.

²⁷⁰ Sul bordo superiore si legge: “De summo montis castrum prospectat in urbem / dedaleam factum arte viisque tetris”. Su quello sinistro: “Nobile, praecipuum, memorabile, grande theatrum, / ad decus exstructum sacra Verona tuum” (il testo segue il margine della figura). Infine, su quello inferiore: “Magna Verona vale, valeas per secula semper, / et celebrent gentes nomen in orbe tuum”.

nucleo, interno al ms e in posizione centrale, volto a esaltare la città tramite mezzi comunicativi diversi. La presenza, nella raccolta agiografica, dei testi dedicati ai santi locali completa l'immagine di un ms creato, mi sembra si possa dire, con una forte valenza identitaria veronese, espressa riunendo tutto il materiale elaborato in questo senso – o che potesse essere letto in questo senso – nel corso del tempo. Se si presta fede alle parole dell'indice, in cui si attribuisce la realizzazione del codice allo stesso Raterio, si può allora pensare a una precisa strategia autolegittimante messa in atto dal vescovo transalpino, e volta a stabilire contatti con le *élites* cittadine tramite l'unico elemento che lo accomunava a queste, ossia il riferimento a Verona. In una lettura di questo tipo, la parte strettamente agiografica, che sottolinea la potenza miracolosa dei santi protettori della città, e l'*Iconografia*, che invece ne esalta l'imponenza architettonica, trovano convergenza nel *Versus*, in cui la celebrazione della città passa tanto per gli edifici della Verona classica, con particolare riguardo per le sue mura e torri, quanto per le reliquie, che, come ulteriori mura spirituali, circondano e difendono l'area urbana²⁷¹. A muovere Raterio in questa elaborazione identitaria potrebbe essere senz'altro stato il suo continuo, e sempre maggiore, bisogno di appoggi a livello locale, reso particolarmente urgente dalle sue parallele strategie di affermazione del controllo vescovile sulla Chiesa di Verona, a scapito per lo più del ruolo di primo piano acquisito, tra IX e X secolo, dal clero del capitolo cattedrale²⁷². Tornerebbe allora d'attualità l'ipotesi già avanzata da Simeoni, secondo cui la raccolta rateriana sarebbe stata ideata per il clero minore e periferico di Verona, nei cui confronti il vescovo dimostrò a più riprese un forte interesse allo scopo di dotarsi di una propria base di potere e di seguito da contrapporre a quelli del capitolo²⁷³. La questione richiederebbe certo ulteriori approfondimenti, ma soprattutto ulteriori approfondimenti

²⁷¹ Il cenno del *Versus* alle torri, ben 48, che corconderebbero la città sembra trovare riscontro nell'*Iconografia*, dove numerose torri e porte punteggiano la cerchia muraria esterna.

²⁷² V. Simeoni (a cura di), *Veronae Rythmica Descriptio*, p. XIII. Nel tentativo di stabilire una propria base di potere e di consenso all'interno della società veronese, tramite la quale imporre la propria autorità anche ai canonici della cattedrale, Raterio avrebbe cercato di opporre all'influenza di questi ultimi un'alleanza con il clero minore, in favore del quale avviò una riforma nella distribuzione dei beni ecclesiastici, sino ad allora quasi interamente appannaggio dei canonici. Egli avviò anche un progetto di istituzione di un'associazione del clero inferiore, in modo tale da dotarlo di apparati istituzionali in grado di svolgere un'azione comune, in certo senso corporativa, contro il capitolo della cattedrale; tali riforme, cui egli diede attuazione tramite un famoso documento noto come *Judicatum*, furono proprio quelle che il placito del 968 abrogò, dando ragione alle richieste autonomistiche dei canonici. V. Cervato, *Raterio di Verona*, p. 249-272.

²⁷³ A questi conflitti tra Raterio e i canonici della cattedrale di Verona nella seconda metà del X secolo sarebbe legata la successiva operazione, avviata verso la seconda metà dell'XI, di rilettura e riformulazione del proprio passato da parte del capitolo veronese. Recuperando ed esaltando la figura dell'arcidiacono di epoca carolingia Pacifico, cui vennero attribuite iniziative in favore del clero maggiore e un rapporto di stretta collaborazione col vescovo Ratoldo, si costruì una tradizione di autonomia nei confronti del controllo episcopale risalente appunto ai primi decenni del IX secolo, anche attraverso la produzione di una serie di documenti falsi volti a dimostrare la libertà concessa da Ratoldo, in accordo e su richiesta di Pacifico, ai canonici, la cui istituzionalizzazione in una *schola sacerdotum* sarebbe anzi stata ricondotta a queste due figure. "I ricordi delle vivacissime polemiche di Raterio contro la corruzione e la smodata ricchezza dei chierici veronesi venivano, nel processo della rifondazione istituzionale e della trasformazione della *schola sacerdotum Veronensis ecclesiae* [...], cancellate e sostituite, quasi per contrappasso, da un accordo idilliano e totale tra il vescovo e il clero": ead., *Pacifico di Verona*, p. 188-189.

richiederebbe lo studio del ms CXIV²⁷⁴, e soprattutto della sua parte lobbiese, per cercare di meglio contestualizzare la realizzazione di una simile opera da parte di Raterio nell'ambito dei suoi programmi politico-ecclesiastici e dei suoi rapporti con la società locale.

Ciò che sembra però interessante sin da ora è che, in questa silloge di prodotti culturali veronesi volta a esaltare l'identità cittadina e forse persino a presentare Raterio come un veronese acquisito²⁷⁵, rientra anche la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico. Certo, la sua funzione liturgica, soprattutto a livello locale, rendeva tale inserimento pressoché obbligato, soprattutto se si accetta l'ipotesi di Simeoni sulla destinazione della raccolta²⁷⁶; è tuttavia il contesto fortemente identitario del resto del codice a sottolineare la valenza in questo senso anche del testo agiografico dedicato ai due martiri, ormai entrato a far parte di una ideale *bibliotheca hagiographica veronensis* insieme al *Sermo* di Zeno, e come tale visto da un personaggio, come Raterio, che, venuto da fuori, sentiva la costante necessità di appropriarsi degli elementi identitari locali per farsi accettare dalle élites, o comunque dalla società, veronesi. Ancora nel X secolo, insomma, la *Passio et translatio* sembra dimostrare, sulla base di questa interpretazione dei contenuti del lobbiese, una capacità identitaria del resto già messa in mostra, per lo stesso periodo, dalla documentazione sulla diffusione di toponimi legati a san Fermo nell'area della città, sia all'interno che all'esterno delle mura; sebbene a partire da un momento leggermente posteriore (fine X-inizi XI secolo), anche la liturgia mostra, come si è visto, qualcosa di simile, all'interno di un processo destinato a perdurare sul lungo periodo.

Dal punto di vista filologico, il testimone di BHL 3020-3021 riportato nel ms CXIV non risulta, come osservato da Golinelli, di grande utilità per ricostruire la storia del testo e delle sue trasformazioni nel tempo: l'abate di Lobbes, copiandolo, ne ha corretto – o forse si è limitato a riportare correzioni da altri effettuate – o comunque arbitrariamente sciolto le letture più incerte e le espressioni desuete, appiattendolo la stratigrafia delle modifiche da esso subite durante la sua permanenza a Lobbes e a maggior ragione obliterando, ovviamente, la sua forma originaria²⁷⁷. Si può tuttavia notare come il testo si presenti nella sua integrità: a differenza del testimone sangallese,

²⁷⁴ Pur regolarmente citato nei molti contributi degli studiosi che si sono occupati dei testi agiografici veronesi, vuoi del *Versus de Verona*, vuoi dell'*Iconografia rateriana*, esso non ha mai attirato grande attenzione in sé; ci si è sempre limitati, per l'appunto, a considerarlo per il suo apporto all'analisi del singolo testo oggetto volta per volta di studio.

²⁷⁵ Interessante, a questo proposito, la traduzione che Cervato ha proposto del titolo completo della *Qualitatis coniectura cuiusdam, Ratherii utique veronensis*: “Giudizio di valore di un tale, Raterio veronese ad ogni costo” (id., *Raterio di Verona*, p. 407). Qualcosa di simile ritorna nell'intestazione dell'*Invectiva* sulla traslazione del corpo di san Metrone: “Invectiva satis in quosdam ac lugubris relatio Ratherii cuiusdam ex Laubiense Veronensis, ex monacho exulis, ex exule presulis, infelicissimi Attali ritu facti, infecti, refecti...” (Ratherii Veronensis *De translatione sancti Metronis*, ed. Reid, p. 11).

²⁷⁶ L'ipotesi di Simeoni è stata accolta anche da Pighi, *Versus de Verona*, p. 6.

²⁷⁷ V. Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 20.

in quello libbiese si trascrissero sia la *Passio*, sia la *Translatio*. Il motivo è facilmente intuibile: poiché, secondo Simeoni, il codice era pensato per un utilizzo in ambiente veronese, la *Translatio*, legata alla memoria della traslazione e all'esaltazione del possesso veronese delle reliquie, trovò pieno diritto a essere riprodotta, forse anche per le ragioni identitarie di cui si è detto. Se però, sotto l'aspetto testuale, il libbiese e la sua copia di XVIII secolo non apportano molto di utile, resta inalterato il loro valore nella storia delle interpretazioni e degli usi concreti che del testo si fece, oltretutto della sua diffusione, aggiungendovi una diramazione verso la Lotaringia che altrimenti, nonostante i rapporti tra Verona e Fulda nel IX secolo, la *Passio et translatio* difficilmente avrebbe conosciuto.

3. La famiglia “massiminiana”: i ms LXXVIII della Capitolare di Verona ed E 25 della Capitolare di Padova.

Il più antico testimone veronese della *Passio et translatio* giuntoci in originale è dunque a oggi l'attuale codice Verona, Biblioteca Capitolare, LXXVIII (75), il cui corpo centrale è stato datato all'XI-XII secolo; mani di XIII secolo avrebbero poi aggiunto alcuni testi in apertura e in chiusura del ms²⁷⁸. Si tratta di una raccolta di testi patristici, per lo più sermoni, di Beda, Girolamo, Ambrogio, Massimo di Torino, Gregorio Magno, da leggersi – o da utilizzare come base di ispirazione per le omelie – nelle feste alle quali vengono associati; l'ordine è quello del calendario liturgico, ma sono compresi solo i mesi di agosto e settembre, dalla ricorrenza dei santi Fermo e Rustico (9 agosto) a quella di san Michele arcangelo (29 settembre): si può quindi pensare che facesse parte di un'opera più ampia²⁷⁹. Per ogni festività vengono riportati diversi sermoni; unica eccezione è proprio la festa di Fermo e Rustico, l'unica rappresentata dal testo agiografico relativo, e non da opere patristiche²⁸⁰. La *Passio et translatio* si trova in apertura della parte centrale, e più consistente, del ms, ai f. 2v-13r. Dal foglio 2, al cui verso ha inizio la leggenda agiografica, è stata asportata una parte, corrispondente a quasi tutto il bordo esterno. La mutilazione, riparata in sede di restauro, ebbe senza dubbio come oggetto, data la sua forma oblunga, l'iniziale I con cui si apre la *Passio*, che dunque doveva essere preziosamente decorata, forse in oro; è, questo, segnale di estremo valore conferito al testo di Fermo e Rustico, poiché nessun'altra iniziale, nel resto del codice, risulta altrettanto esaltata. Ciò nonostante, Golinelli ne ha escluso un utilizzo nella liturgia di S. Fermo Maggiore, propendendo piuttosto per altre chiese veronesi, come quelle dei Santi

²⁷⁸ V. Marchi (a cura di), *I Manoscritti*, p. 138-139, in cui lo Spagnolo traccia un indice analitico dei contenuti del codice.

²⁷⁹ Spagnolo, *ibid.*, p. 138, nota le somiglianze tra il LXXVIII (75) e il LXXVII (74), un altro omeliario/evangelistario datato al XII secolo, che copre il periodo dell'avvento e fino all'inizio della quaresima.

²⁸⁰ La *Passio et translatio*, che apre il ms (dopo le aggiunte più tarde apportate ai f. 1r-2r), è seguita da un anonimo sermone relativo alla festa dell'Assunzione in cielo della Vergine, il 15 agosto; non vengono dunque copiate omelie per la festa di Fermo e Rustico.

Apostoli o di San Lorenzo, sulla base, in particolare, della presenza di letture specifiche per ricorrenze legate al santo diacono romano²⁸¹.

Benché in diversi punti danneggiato, e talora reso illeggibile, dall'umidità, il testo di Fermo e Rustico è ancora sufficientemente ben conservato per permetterci di leggere, nella *Passio*, il nome dell'imperatore Massimino. Come si è visto, la menzione di Massimino il Trace con riferimento al martirio di Fermo e Rustico, già presente nel martirologio di Rabano Mauro, si modifica, tanto nel testimone sangallese quanto nel pressoché coevo martirologio di Notkero Balbulo – prodotto tra l'altro proprio a San Gallo –, in quella di Massimiano, figura topica nelle *passiones* tardoantiche e altomedievali; così come comune a molti testi di questo tipo è il ruolo di aguzzino assegnato ad Anolino, *consiliarius* imperiale, personaggio storicamente attestato e in carica appunto durante il regno di Massimiano, tra la fine del III e l'inizio del IV secolo²⁸². Entrambe le figure, Massimiano e Anolino, furono richiamate nella leggenda di Fermo e Rustico per suggestione dei modelli che, come si vedrà, furono impiegati dall'anonimo agiografo per la redazione della *Passio*. Il fatto che si sia proceduto alla sostituzione dell'imperatore denota forse, come affermato ancora dal Golinelli, l'intenzione dell'autore di discostarsi dai suoi archetipi, che in effetti egli impiegò con ampia libertà²⁸³; la riproposizione della versione con Massimino a distanza di circa tre secoli dalla sua attestazione in Rabano indica comunque che il testo del mx LXXVIII (75) dovette derivare da antighi locali, poiché da Verona, lo si è visto, l'abate di Fulda aveva ricevuto notizie sui due martiri. Tali archetipi sono andati nel frattempo perduti, e anzi si può pensare che la copiatura del testo in un nuovo ms abbia comportato l'obsolescenza di quelli più antichi; oppure il rapporto di causa ed effetto potrebbe essere quello opposto, con la riproduzione del testo motivata dal rischio di eccessivo deterioramento, e dunque inservibilità, degli esemplari precedenti. In entrambi i casi, la meccanica di trasmissione del testo appare del tutto interna all'ambiente veronese, come dimostra proprio il mantenimento del riferimento a Massimino. Che tale versione derivi, come è stato proposto, da una corruzione del testo originario, che anche a Verona avrebbe chiamato in causa Massimiano²⁸⁴, o da un'iniziativa dello stesso autore, la tradizione veronese appare comunque accogliere questa particolarità, e, sebbene anche in ambito cittadino la data del martirio venga oggi

²⁸¹ V. Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 21 e p. 23, nota 51. Lo studioso sembra identificare il codice con uno dei due esemplari utilizzati dal Maffei per la sua edizione del testo, quello che “fu già della Chiesa de' SS. Apostoli” (Maffei, *Istoria diplomatica*, p. 301). A proposito di un'eventuale assegnazione del ms alla chiesa veronese di San Lorenzo, altra ipotesi avanzata da Golinelli, va osservato come, benché nel codice compaiano omelie per la *Dominica V post sancti Laurentii* (f. 55v), manca tuttavia qualsiasi riferimento alla festa vera e propria di san Lorenzo, il 10 agosto.

²⁸² Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 22, elenca numerose *passiones* in cui compare il personaggio di Anolino o Anulino. V. inoltre, per notizie storiche su di lui, Jones – Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 1, p. 79.

²⁸³ V. Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 22.

²⁸⁴ Di questo avviso già Maffei, *Istoria diplomatica*, p. 303, nota 1.

comunemente indicata nel 304 – durante l’ultima, grande persecuzione di Diocleziano e Massimiano –, la trasmissione del testo a Verona almeno fino all’XI-XII secolo mostra di non essersi mai scostata dalla versione massiminiana.

In questo senso sarebbe stata direzionata anche la tradizione testuale nei centri limitrofi di Verona. Lo dimostra il ms Padova, Biblioteca Capitolare, E 25, un grande passionario-legendario almeno dal XVI secolo appartenuto alla collegiata di Santa Giustina di Monselice e confluito solo nel 1945 nella Capitolare di Padova²⁸⁵. Il codice si compone di tre parti, realizzate in momenti e da copisti diversi, e assemblate pure in fasi diverse: a un’unione delle prime due parti, avvenuta tra il 1489 e il 1516, seguì, in un momento non precisabile a causa della laconicità dei cataloghi di epoca moderna, quella della terza²⁸⁶.

La prima sezione, copiata da un’unica mano che Bernardinello data alla seconda metà del XII secolo, costituisce, con i suoi 282 f., la parte più consistente del codice; essa riporta un gran numero di *passiones*, *vitae* e *translationes* di santi, e alcuni sermoni patristici (Girolamo, Agostino, Gregorio Magno) riferiti a particolari feste liturgiche. L’ordine seguito è quello del *circulum anni*, ma la raccolta copre all’incirca sei mesi, dalla festa di san Giovanni Battista al 24 giugno, a quella di santa Barbara, al 4 dicembre²⁸⁷. Il santorale, molto folto, presenta forti caratteri veneto-aquileiesi, innestati su una classica base di culti romani: si onorano infatti santi legati a Verona, come Fermo e Rustico (BHL 3020-3021), Nazario e Celso (BHL 6040); il protovescovo di Aquileia Ermagora con il compagno di martirio Fortunato (BHL 3838); mentre l’inserimento di testi relativi a santi venerati in area padovana, come Giustina (*Passio* BHL 4573)²⁸⁸, Prosdocimo (*Vita* BHL 6961a)²⁸⁹ e l’evangelista Luca (*Laudatio*, BHL 4973)²⁹⁰, sembra dichiarare l’origine per l’appunto padovana di

²⁸⁵ Per la descrizione del codice v. Bernardinello, *Catalogo dei codici*, 2, p. 818-822.

²⁸⁶ V. id., *I codici della Collegiata di Santa Giustina*, p. 554.

²⁸⁷ Di questo testo è rimasto del resto solo il titolo rubricato, al f. 278v, poiché il fascicolo terminale della sezione risulta mutilo.

²⁸⁸ Il culto padovano per santa Giustina è attestato fin dal VI secolo, tramite la *Vita sancti Martini* in versi di Venanzio Fortunato, la raffigurazione della santa nella processione delle vergini mosaicata in Sant’Apollinare in Classe a Ravenna, e un’iscrizione in cui il patrizio e prefetto del pretorio Opilione, in carica nel 524, afferma di aver edificato *a fundamentis* la basilica in onore della martire. V. sotto, sez. 2, cap. 4. Sulla *Passio*, la cui tradizione manoscritta non risale più indietro dell’XI-XII secolo, sono state espresse diverse ipotesi di datazione; per un quadro esaustivo v. Tilatti, *Istituzioni e culto dei santi*, p. 64-82.

²⁸⁹ Oscure le origini del culto patavino per san Prosdocimo, venerato come protovescovo ed evangelizzatore della città. Le più antiche attestazioni, di IX secolo, si riferiscono a una chiesa del territorio veronese, S. Prosdocimo a Pradelle di Gazzo Veronese (v. *ibid.*, p. 82). Estremamente controversa è l’interpretazione di un clipeo, rinvenuto in occasione della ricognizione delle reliquie nel 1957, raffigurante un giovane di epoca tardoantica identificato da un’iscrizione che correda l’immagine in *sanctus Prosdocimus episcopus et confessor*. La *Vita* del protovescovo, come nel caso della *Passio* di Giustina, ha una tradizione manoscritta relativamente tarda; ciò nonostante, sulla base dei suoi elementi interni, Tilatti, *ibid.*, p. 105-109, la colloca tra IX e X secolo in corrispondenza del regno di Berengario I.

²⁹⁰ Nel 1177, i corpi dei santi Luca e Mattia sarebbero stati rinvenuti nella basilica di Santa Giustina al termine di una campagna di scavi volta al recupero, dopo un incendio che tre anni prima aveva distrutto mezza città, di tutte le reliquie lì conservate. Lo afferma una anonima *inventio* agiografica (BHL 4575), datata da Tilatti, *San Luca nell’agiografia padovana*, tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo. Il ritrovamento, confermato dalla documentazione coeva, è stato

questa parte del codice. La particolare decorazione dell'iniziale della *Passio* di Giustina (BHL 4573), al f. 192 r, appare poi indice di specifica venerazione per la santa vergine e martire, poiché ornamentazioni simili, che pure si ritrovano in apertura di altri testi – come quella di Giovanni Battista al f. 1r o quella di Ermagora e Fortunato al f. 35v –, non compaiono in apertura delle altre leggende relative a santi padovani.

La seconda sezione, molto più breve (f. 279r-288v), è però molto interessante dal punto di vista del santorale. Anche in questo caso, un'unica mano, dell'inizio del XIII secolo, avrebbe copiato i quattro testi in essa contenuti. Due di questi riguardano santi veronesi: Zeno, a proposito del quale si riporta una delle molte versioni del *Sermo* di IX secolo (BHL 9001), e Procolo (*Vita* BHL 6959b)²⁹¹, entrambi vescovi di Verona. La loro presenza rafforza ulteriormente il carattere veneto del santorale dell'E 25, e anzi sembra accentuarne i tratti veronesi. L'impressione che si ricava dall'accostamento di questa seconda parte alla prima è che questi quattro testi servissero a integrare e aggiornare la raccolta più antica. Non sappiamo, è vero, se la prima sezione fosse completata, come pure appare probabile, da un'altra raccolta – in ogni caso non pervenutaci – di testi agiografici relativi agli altri sei mesi dell'anno, e dunque non abbiamo controprove per sapere se i quattro nuovi testi vi rientrassero. Solo tre di essi si riferiscono però a santi le cui ricorrenze si collocano tra dicembre e giugno; il quarto, la *Vita* di santa Marina (BHL 5529), è legato a una festa celebrata il 17 luglio. L'unione delle due parti avvenne, come detto, tra il XV e il XVI secolo, quando entrambe erano già di proprietà di Santa Giustina di Monselice²⁹²; non si può dunque escludere, per queste prime due parti, una genesi autonoma, sganciata da una reciproca conoscenza e quindi da un piano di aggiornamento della prima tramite la seconda. La concentrazione di materiale agiografico veronese in quest'ultima è però un dato interessante, specialmente se unito alla già non ignorabile presenza dei testi di Fermo e Rustico e di Nazario e Celso – santi anche e soprattutto milanesi, questi due, ma venerati sin dall'alto medioevo, come dimostra il *Versus*, anche a Verona, dove era stata consacrata loro una chiesa²⁹³. Se tali indizi sono forse troppo poco consistenti per ipotizzare un'origine veronese almeno per la seconda parte del ms, occorre tuttavia sottolineare il comunque

letto nel senso dell'instaurazione di una competizione politica con Venezia, che proprio nel 1177 ospitò le trattative tra l'imperatore Federico I Barbarossa e il papa Alessandro III per la conclusione di una tregua nella lotta tra comuni (appoggiati dal papato) e impero; Padova, presentandosi come luogo di riposo del corpo di un evangelista – al pari di Venezia, che già possedeva i resti di san Marco –, ambiva a giocare un ruolo simile sull'instabile scacchiere politico italico. V. id., *Istituzioni e culto dei santi*, p. 326-330, e Canzian, *L'uso politico delle reliquie*.

²⁹¹ Su questo testo v. Tomea, *L'agiografia dell'Italia settentrionale*, p. 119, nota 47 e testo corrispondente, che però non segnala questo testimone padovano del testo.

²⁹² Il sommario catalogo redatto a Santa Giustina di Monselice nel 1489, in occasione della visita pastorale del vescovo Pietro Barozzi, annota le due parti come entità ancora separate, mentre quello stilato nel 1516 in forma di verbale della visita del vescovo Sisto della Rovere li registra ancora come “doi [...] lezendari”, ma riportandoli sotto una stessa voce. V. Bernardinello, *I codici della Collegiata*, p. 547-548.

²⁹³ Nel componimento ritmico, essi aprono lo stuolo di santi milanesi chiamati a protezione di Verona, di cui fanno parte anche Vittore, Ambrogio, Gervasio e Protasio: v. *Versus de Verona*, ed. Pigghi, v. 63-64, p. 153-154.

forte legame intercorrente tra il centro che la produsse, da Bernardinello identificato nella stessa collegiata monselicense, e l'ambiente veronese, da cui sarebbero stati importati culti anche molto locali, come quello per san Procolo.

Infine, una mano di XIV secolo copiò, agli attuali f. 289r-294v, la *Legenda maior beati Francisci* di Bonaventura da Bagnoregio (BHL 3017), impostasi sin dalla sua composizione, negli anni '60 del XIII secolo, come testo di riferimento per la commemorazione agiografica del fondatore dell'ordine dei frati minori²⁹⁴.

La *Passio et translatio* di Fermo e Rustico si trova dunque nella prima sezione del codice, la più antica, ai f. 95v-99v. La sua derivazione da esemplari veronesi è attestata da due elementi, speculari rispetto al testo del ms sangallese: il rispetto, appunto, della versione veronese, che nomina Massimino anziché Massimiano, e l'integrità del testo stesso, con la *Translatio* regolarmente copiata, e senza soluzione di continuità, dopo la *Passio*. Il testimone del ms E 25 appartiene insomma alla famiglia "massiminiana", tipicamente, e fin da un'epoca molto alta, veronese; se, però, ciò non sembra ancora sufficiente a provare un'origine veronese per questa sezione del codice (che appare smentita dai numerosi santi padovani che fanno parte del suo santorale), si può tuttavia affermare una diretta dipendenza della sua versione della *Passio et translatio* da antighi a loro volta appartenenti a tale famiglia, e dunque legati all'ambiente veronese. Il riferimento a Massimino si mantenne quindi nel lungo periodo all'interno della tradizione veronese, o comunque afferente ad archetipi veronesi, del testo, anche molto dopo la diffusione di sue versioni alternative, rappresentate tanto dai derivati del sangallese 566, quanto da BHL 3022, in cui l'imperatore era stato sostituito dal ben più noto Massimiano. Benché sia forse eccessivo vedere, anche in questo senso, un elemento identitario nella continua riproposizione della menzione Massimino, che del resto nella stessa Verona sarebbe stato nel tempo superato con l'attribuzione del martirio alle persecuzioni dioclezianee, resta il fatto che la tradizione manoscritta più direttamente veronese appare segnata da caratteri propri, contraddistinti da una forte continuità e autoreferenzialità. Tale giudizio risulta confermato se si pensa alla *Translatio* stessa, la cui riproduzione nei ms aveva pieno senso solo a Verona, e che infatti molto raramente compare nei testimoni extraveronesi²⁹⁵; da questo punto di vista, essa può dunque rappresentare un ulteriore aspetto caratterizzante della tradizione veronese del testo.

²⁹⁴ La versione bonaventuriana, rilettura della figura di Francesco in una prospettiva più funzionale agli sviluppi vissuti dall'ordine a partire dalla metà del XIII secolo, sostituì i due testi agiografici già compilati da Tommaso da Celano.

²⁹⁵ Degli altri sette testimoni elencati da Golinelli, solo uno, il ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 850 (XV sec.), riporta sia BHL 3020, sia BHL 3021; gli altri si limitano alla sola *Passio*.

4. Gli altri ms della *Passio et translatio* BHL 3020-3021: un rapido excursus.

Nel suo elenco complessivo dei testimoni di BHL 3020-3021, Golinelli indica, oltre a quelli da lui consultati per l'edizione del testo, altri otto ms, di diversa provenienza e collocazione. Per altri cinque codici segnala invece la presenza della versione BHL 3022. La proporzione va in realtà lievemente corretta: di questi ultimi cinque codici, infatti, almeno uno riporta sicuramente il testo di BHL 3020. È il ms Parigi, Bibliothèque Nationale, lat. 5593, un passionario di XI secolo ordinato, nella sua prima parte (f. 1-125), secondo il calendario liturgico, con un *corpus* di feste che va da febbraio ad agosto; nella seconda parte (f. 125-184), è invece riportata una compatta serie di testi agiografici aquileiesi e, più in generale, norditaliani²⁹⁶, tra cui, in chiusura del ms (f. 182-184v), il veronese *Sermo de vita Zenonis*, copiato tuttavia da altra mano²⁹⁷. Questa seconda sezione, che, al di là del gruppo iniziale di *passiones* aquileiesi, non sembra seguire alcun ordine, mostra dunque un santorale fortemente caratterizzato in senso norditaliano, e anzi legato all'Italia nordorientale e al patriarcato di Aquileia; già nella prima parte, tuttavia, furono inserite leggende originarie di quest'area, come la *Passio*, anch'essa aquileiese, di Ilario e Taziano (BHL 3881)²⁹⁸ e la stessa *Passio* di Fermo e Rustico. Del testo dedicato ai due martiri, riportato ai f. 113v-118r, si copiò la sola *Passio*, che si presenta nella medesima versione del ms di San Gallo; il codice parigino va quindi considerato un testimone di BHL 3020, e anzi la perfetta aderenza alla versione sangallese potrebbe anche far pensare che i due testimoni siano in qualche modo collegati – ma qui occorrerebbe uno studio filologico che esula dai miei scopi e dalle mie competenze. Difficile anche stabilire la provenienza del ms, nonostante il già sottolineato santorale, che parrebbe ricondurlo a un centro scrittoria di area aquileiese o con essa in stretto contatto. L'assenza della *Translatio* di Fermo e Rustico suggerisce però di escludere un'origine veronese, nonostante l'inserimento di due testi composti a Verona; va in questa direzione anche la menzione dell'imperatore Massimiano, che del resto, qualora fosse provata una dipendenza del lat. 5593 dal sangallese 566, deriverebbe dal suo archetipo.

Sempre all'XI secolo è datato il ms Londra, British Library, Add. 18355, un *passionale sive vitae et martyria sanctorum*, disposto secondo il calendario liturgico e *manu cuiusdam Dieterici exaratum*²⁹⁹. Nel codice, di incerta provenienza, la *Passio* di Fermo e Rustico compare al *recto* dell'ultimo f., l'81, e sembra essere stata aggiunta in un secondo momento.

²⁹⁶ Fa eccezione la *Vita et passio* di sant'Emmerammo (BHL 2538), che rinvia all'omonimo monastero di Ratisbona.

²⁹⁷ Il ms è descritto in *Catalogus codicum hagiographicorum... Parisiensis*, p. 494-497.

²⁹⁸ Essa ha goduto di una recente edizione a cura di Marianna Cerno in Colombi, *Le passioni dei martiri*, p. 304-320.

²⁹⁹ V. la succinta scheda dedicata al ms nel *Catalogue of Additions to the Manuscripts*, p. 103.

Al XII secolo risalgono due ms della Biblioteca Ambrosiana di Milano, il D 22 e l'E 84³⁰⁰, rispettivamente un leggendario e un passionario, entrambi ordinati *per circulum anni* ed prodotti in e per l'area milanese, come dimostra il santorale fortemente locale³⁰¹ e l'inserimento di elementi liturgici tipici del rito ambrosiano³⁰². Si ritrovano, in questi due testimoni, i tratti che caratterizzano la trasmissione della leggenda agiografica di Fermo e Rustico al di fuori dell'area veronese: l'imperatore sotto cui i santi patiscono il martirio è Massimiano, e manca la *Translatio*.

Il testo di Fermo e Rustico venne accolto, nella seconda metà del XII secolo, anche nel grande leggendario di Windberg, un'ampia raccolta (circa 350 testi) prodotta nell'omonimo monastero premonstratense sito nella diocesi di Ratisbona³⁰³. Lo documenta il ms München, Staatsbibliothek, Clm 22242, che costituisce il terzo dei sei volumi, tutti conservati a Monaco di Baviera, in cui tale leggendario si trova oggi diviso³⁰⁴. La *Passio* dei due martiri, riportata ai f. 132v-136r, parla ancora una volta di Massimiano, ma in questo caso è corredata di *Translatio*, come indica il curatore della descrizione del leggendario per il volume del 1898 degli *Analecta Bollandiana*³⁰⁵. L'interesse dei monaci di Windberg per la seconda parte del testo può a mio avviso spiegarsi sulla base della natura stessa della raccolta agiografica nella quale il testo fu accolto: pur non raggiungendo i numeri del *Magnum Legendarium Austriacum*³⁰⁶, essa mirava comunque a riunire la maggior quantità di materiale agiografico disponibile. Ciò nonostante, l'inserimento di BHL 3020-3021 in quest'opera dimostra a mio parere l'ormai acquisito *status* di testo noto, diffuso e riprodotto in ampie regioni d'Europa, per quanto anche in questo caso il percorso seguito dal testo sembri ricollegarsi ai canali di comunicazione tra un lato e l'altro delle Alpi già visti in funzione fin dal IX secolo, e anzi particolarmente precoci (dall'VIII) proprio per quanto riguarda la Baviera e la diffusione in quella regione di culti veronesi.

Ben tre sono gli esemplari del testo oggi conservati presso la Biblioteca Capitolare di Cividale del Friuli. Tra questi, il più antico è quello inserito nel ms XV, un passionario della metà del XIII secolo, realizzato dallo *scriptorium* locale³⁰⁷. L'ordine è anche in questo caso quello dell'anno liturgico La *Passio sancti Firmi martyris* (così l'intitolazione) vi è riportata ai f. 136r-144v; fin dall'*incipit* si nomina l'imperatore Massimiano; si tralasciò inoltre di copiare la *Translatio*. Le

³⁰⁰ Nel D 22, la *Passio* si trova ai f. 154v-157v; nell'E 84, essa ricorre invece ai f. 167v-169v.

³⁰¹ Non mancano tuttavia santi aquileiesi, come i fratelli Canziani e i martiri Felice e Fortunato.

³⁰² V. *Catalogus codicum hagiographicorum... Mediolanensis*, risp. p. 282-290 (ms D 22) e 307-318 (ms E 84).

³⁰³ Sul leggendario di Windberg v. Poncelet, *De Legendario Windbergensi*.

³⁰⁴ V. *ibid.*, p. 110-116.

³⁰⁵ V. nota precedente. Tuttavia Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 20, segnala la presenza soltanto di BHL 3020, dunque della sola *Passio*.

³⁰⁶ Il *Magnum Legendarium Austriacum*, pressoché contemporaneo al leggendario di Windberg, comprende più di 500 testi agiografici, laddove quest'ultimo arriva a circa 350. V. Poncelet, *De Magno Legendario Austriaco*.

³⁰⁷ V. Pani – Scalon, *I codici della Biblioteca Capitolare*, p. 120-123, che vi vedono all'opera la mano del cividalese *Iohannes presbiter*.

medesime caratteristiche si ritrovano anche negli altri due testimoni cividalesi, più tardi, del testo, i ms XI, un altro passionario del secondo quarto del XIV secolo che copre il periodo estivo, e X, molto simile al precedente ma più recente di circa un secolo³⁰⁸. Entrambi prodotti locali, essi recano due versioni della sola *Passio* – in nessuno dei due ricorre la *Translatio* – molto simili a quella del ms XV, da cui, si può pensare, copiarono il testo.

Chiude questa veloce carrellata dei testimoni manoscritti più recenti di BHL 3020-3021 (ma nella stragrande maggioranza dei casi solo di BHL 3020) il ms Palatino Latino 850 della Biblioteca Apostolica Vaticana, composito, frutto dell'unione di due volumi originariamente autonomi: il primo, un *Liber passionarii per anni circulum* pergameneo, risale al XV secolo, e occupa i primi 66 f. del codice attuale; il secondo, cartaceo, di XVI secolo, contiene le *Vitae* agiografiche di due arcivescovi di Mainz, tra cui Rabano Mauro³⁰⁹. La *Passio* – anche questo testimone è privo della *Translatio* – fa dunque parte della prima sezione, la cui origine resta dubbia, anche in ragione di un santorale piuttosto variegato.

Al termine di questo rapido *excursus*, e tenendo presenti anche i risultati dell'analisi dei testimoni più antichi della *Passio et translatio*, alcune osservazioni, per altro non dissimili da quelle già proposte da Golinelli, possono essere avanzate. Si è anzitutto visto come la questione dell'imperatore citato nel testo, Massimino o Massimiano, costituisca un elemento piuttosto fortemente caratterizzante all'interno di questa tradizione. Formatasi precocemente, come attesta già il codice di San Gallo, la dicotomia tra le due versioni sembra individuare una famiglia, rappresentata dagli esemplari veronesi e da quelli che con l'ambiente veronese dimostrano maggiori legami, in cui si mantiene quella che, nell'insieme dei testimoni, è una lettura minoritaria, ossia quella che parla di Massimino. Lontano da Verona (ma nemmeno troppo: si pensi ai ms cividalesi e all'ambrosiano), la versione comunemente accettata è quella legata al più noto Massimiano. Un altro elemento distintivo dei codici veronesi è la riproduzione della *Translatio*, che manca in quasi tutti i testimoni extraveronesi, tranne uno, il legendario di Windberg, dove il testo fu ricopiato nella sua integrità per motivi, si può pensare, di semplice completezza. E proprio questo disinteresse, da parte dei copisti extraveronesi, per il racconto dei viaggi postumi delle salme dei due santi, che invece venne regolarmente mantenuto nei codici veronesi e in quello di Santa Giustina di Monselice, è rappresentativo di un fenomeno del tutto tipico delle *translationes*, nelle quali si narrano episodi ben circoscritti nel tempo e nello spazio, e in cui figurano luoghi e personaggi

³⁰⁸ V. *ibid.*, risp. p. 99-105 (ms X) e 105-109 (ms XI).

³⁰⁹ V., per una descrizione del codice e delle sue due parti, Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum... Vaticanae*, p. 277-278.

precisi, cui la memoria del trasferimento delle reliquie inevitabilmente si lega³¹⁰. Lo stesso sembra essere avvenuto con la *Translatio* di Fermo e Rustico: il suo rapporto privilegiato con Verona, di cui nel testo si esalta il possesso finale dei corpi santi, lo rendeva superfluo al di fuori dello stretto contesto veronese; tanto più che solo a Verona si commemorava la ricorrenza della traslazione, tra l'altro documentata, come si è visto, piuttosto tardi e saltuariamente, e dunque solo a Verona la *Translatio* poteva rivestire un ruolo (anche) liturgico, indirettamente testimoniato dalla ripresa del testo nei formulari per le relative messe. Non sembra invece, come già sottolineato, condivisibile l'accostamento compiuto da Golinelli tra il testimone sangaliese e quello monselicense, che, pur riportando l'errore di trascrizione di cui sopra, sembra invece direttamente legato, sia per gli elementi interni al testo (Massimino, trascrizione della *Translatio*), sia per quelli più generali del ms (il santorale), alle testimonianze, e forse ai testimoni, veronesi.

Si tratta, mi rendo conto, di osservazioni certo parziali e superficiali, effettuate senza la necessaria, approfondita conoscenza di ogni testimone e del suo contesto di produzione; l'analisi si è d'altra parte concentrata, come si diceva, su alcuni soltanto dei ms che ci hanno trasmesso il testo, soprattutto quelli più vicini al momento della sua produzione e prima diffusione e quelli maggiormente afferenti all'epicentro del culto di Fermo e Rustico, ossia Verona. A questi approfondimenti occorrerebbe però affiancare anche l'elaborazione, da parte di filologi di professione, di uno strutturato *stemma codicum*; per quanto la critica abbia infatti giustamente messo in dubbio, soprattutto per quanto riguarda i testi agiografici, la reale utilità di produrre edizioni critiche, poiché ogni testimone di un testo ne costituisce una, per quanto fedele e/o inconscia, rielaborazione e l'inserimento in un nuovo contesto codicologico e di pubblico³¹¹, uno schema dei rapporti tra i testimoni del testo rimastici può a mio avviso definire ancor meglio i canali della sua diffusione, e anche favorire la creazione di una documentata mappa delle diramazioni del culto di Fermo e Rustico, partendo dal presupposto che ogni riproduzione del loro testo sottintenda un interesse – non necessariamente liturgico, ma quantomeno conoscitivo – verso le loro figure e vicende.

Nella prossima parte, saranno proprio tali figure e vicende a essere esaminate con attenzione, attraverso un'analisi approfondita, e un tentativo di riconduzione al suo originario contesto di produzione, della *Passio et translatio*, che della diffusione del culto per i due martiri fu, lo si è visto, principale strumento.

³¹⁰ V. Heinzlmann, *Translationsberichte*, p. 56-66. Su questo argomento si è basata la rilettura, relativamente recente, della *Passio et translatio* non come due testi diversi, scritti a secoli di distanza, bensì come un testo unico: sulla questione, e il relativo dibattito, v. più oltre, sez. 2, cap. 4.

³¹¹ Discute tali questioni, con particolare riguardo per il campo dell'agiografia, Geary, *Saints, Scholars, and Society*, in partic. p. 18-29.

Cap. 4. Vicende narrate, datazione e struttura del testo.

1. La trama: martirio e peregrinazioni postume di Fermo e Rustico.

La *Passio et translatio* BHL 3020-3021¹ si compone di due parti, piuttosto diverse dal punto di vista dei loro contenuti. La prima parte – la *Passio* – narra le vicende del martirio dei santi Fermo e Rustico, catturati a Milano al tempo dell'imperatore Massimino (235-238) o, a seconda dei codici, Massimiano (286-305)² e giustiziati per decapitazione a Verona, lungo le rive dell'Adige; la seconda parte, la *translatio* vera e propria, descrive invece le peregrinazioni dei cadaveri per una serie di località sparse tra l'Africa settentrionale, la Dalmazia e l'Istria, fino al loro ritorno a Verona, per opera del vescovo locale Annone, ai tempi degli ultimi sovrani longobardi, Desiderio e Adelchi.

Nella *Passio*, Fermo, *civis Bergumatis*, nobile e ricco cristiano, viene catturato a seguito di una grande persecuzione anticristiana indetta per volere imperiale; durante il tragitto verso Milano, sede della corte, gli si associa Rustico, “qui erat ex parentela eius et ipse christianissimus”³, costituitosi spontaneamente alla vista del parente e amico condotto in catene. I due vengono presentati dinanzi all'imperatore, che li interroga una prima volta, “in epitrimo circi”⁴, sulle loro credenze religiose, intimando loro di sacrificare agli dei pagani, ma, nonostante minacce, torture e profferte di onori, ricevendone solo rifiuti. Egli li affida allora al suo consigliere Anolino, che “profecturus erat de Mediolanensium civitate in partes Veneciarum”⁵; i prigionieri vengono dunque trasferiti a Verona e consegnati al *miles* Cancario⁶, comandante del presidio romano della città, che, su ordine di Anolino, li tiene in custodia a pane e acqua. Di notte, tuttavia, Cancario avverte un terremoto proprio sotto la sua casa, ai cui piani inferiori si trova la cella di Fermo e Rustico, mentre voci salmodianti e una luce abbagliante si elevano dalle prigioni; sceso a controllare, il carceriere trova nella cella una tavola imbandita e ricolma dei cibi più preziosi. Dinanzi al miracolo, Cancario si converte, insieme alla sua famiglia, al cristianesimo.

Nel frattempo Anolino indice un nuovo interrogatorio dei due santi, in forma di spettacolo pubblico. La voce arriva anche al vescovo di Verona, Procolo, “qui propter metum paganorum cum

¹ L'edizione di riferimento della *Passio et translatio*, oltreché quella più recente, è quella approntata da Golinelli, *Passione e Traslazione*, p. 13-19, cui rimandano i numeri di pagina volta per volta indicati. V. *Passio et translatio*, p. 13.

² La tradizione veronese assegna oggi il martirio al 304, dunque all'epoca di Massimiano; nel 2004 è stato infatti celebrato il 17° centenario della loro morte.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* Golinelli traduce “nell'Arena”.

⁵ *Ibid.*, p. 14. La frase, con lievissime modifiche (“Profecturus igitur erat Anolinus de Mediolanensium civitate in partes Veneciarum”), viene ripetuta poco dopo: v. *ibid.*, p. 15.

⁶ Alcuni editori del testo hanno in passato ipotizzato che la lettura corretta fosse C. (Caio) Ancario, ma Golinelli lascia “Cancario”.

paucis christianis non longe a muris civitatis in monasterio suo latitabat”⁷, in attesa che la persecuzione avesse fine. Il presule matura la decisione di consegnarsi alle autorità per patire anch’egli il martirio, e si fa rinchiodare nella cella di Fermo e Rustico. Al momento dell’interrogatorio pubblico, però, Anolino, dopo essersi fatto spiegare chi fosse il vecchio che gli avevano portato davanti insieme ai due prigionieri, ne ordina il rilascio, credendo che si professi cristiano in preda ai deliri della vecchiaia; il vescovo è quindi costretto ad allontanarsi e a tornare presso i suoi fedeli.

L’interrogatorio procede con una serie di torture, cui i santi vengono sottoposti al fine di indurli a sacrificare alle divinità pagane, ma che non ottengono altro risultato se non quello di manifestare la potenza miracolosa del Dio cristiano: Fermo e Rustico escono infatti illesi da tutti i tormenti. Fra la folla inizia a diffondersi il malcontento: alcuni riconoscono la grandezza di Dio, altri accusano i santi di operare magie. Anolino ordina allora che essi vengano portati fuori città, e lì, lontano dagli sguardi di tutti, vengano decapitati⁸. Sempre per ordine del consigliere imperiale, gli atti del processo e quelli riguardanti più in generale la religione cristiana vengono dati alle fiamme, per impedire che le gesta dei martiri servissero da esempio ad altri; si vieta inoltre di seppellire i corpi dei martiri, per non offrire ai cristiani un luogo di culto. La notte seguente, però, sotto gli occhi di Cancario e di due parenti bergamaschi di Fermo, appostatisi a vegliare sui cadaveri, sette non meglio identificati mercanti raccolgono i corpi e, lanciando una sorta di maledizione su Verona⁹, li portano via su imbarcazioni. La *Passio* si conclude con la classica invocazione trinitaria, seguita dall’*amen*; non si precisa il luogo di arrivo delle salme di Fermo e Rustico.

Tale compito spetta infatti alla *Translatio*, che si apre stabilendo un legame strutturale (“post haec”) con quanto la precede. I corpi dei santi giungono in un primo tempo “in Cartaginensem provinciam in urbem que dicitur Precones”¹⁰, località del tutto ignota ma che, per il riferimento a Cartagine, viene abitualmente situata sulla costa dell’Africa settentrionale¹¹. La scena si sposta poi a Capodistria, dove, dopo parecchio tempo dagli eventi del martirio e di questa prima traslazione, risiede Terenzio, mercante pagano¹². Il figlio di questi, Gaudenzio, è posseduto da un demonio; solo l’intervento di Fermo e Rustico, secondo le parole dello stesso spirito impuro, avrebbe liberato il ragazzo dalla malefica influenza. Il convoglio mercantile di Terenzio e Gaudenzio giunge un

⁷ *Ibid.*

⁸ “Decollati sunt martyres Dei Firmus et Rusticus extra muros civitatis Veronensis super ripam fluminis Athesis sub Maximino imperatore, et Anolino consiliario eius sub die quinto idus augusti [sic]”: *ibid.*, p. 16. Nella cattedrale di Verona, nella cappella della Madonna del Popolo, si conserva quella che si ritiene esser stata la spada con cui Fermo e Rustico vennero uccisi, detta “liscia di pesce” per la decorazione della lama, che ricorda appunto una spina di pesce. Una sua riproduzione è offerta da Golinelli, *ibid.*, p. 19.

⁹ “Ve populo habitanti huic civitati, a peccatis eorum”: *ibid.*, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ La non perfetta conoscenza di quest’area da parte dell’agiografo sembra ulteriormente comprovata dal fatto che egli definisca Cartagine, poco oltre, un’*insula*.

¹² L’agiografo lo definisce però, in seguito, catecumeno.

giorno, per caso, a *Precones*, dove, sempre per caso, il giovane viene a contatto col sepolcro dei due martiri. La guarigione, immediata, induce il padre a render grazie a Dio e soprattutto ad appropriarsi delle reliquie, che trasla così a Capodistria, in una chiesa dedicata alla Vergine, dove i corpi rimangono a lungo.

Passano altri secoli: si giunge all'epoca dei *piissimi reges Desiderius et Adelghis*, ultimi sovrani longobardi dell'Italia settentrionale, che regnarono insieme, in seguito all'associazione del secondo al trono del padre, tra il 759 e il 774. L'agiografo ricorda le incursioni longobarde del 752 sull'Istria, che fu allora annessa al regno; è proprio in virtù di quest'annessione che i Longobardi intervengono, poco dopo, nella regione per difenderla dall'attacco dei pagani Avari. Giunte a Capodistria, le truppe longobarde vengono a sapere della presenza, in città, delle reliquie di Fermo e Rustico, che, dopo averne constatato la santità grazie al soave profumo che da loro promana, provvedono a traslare a Trieste.

Del ritrovamento dei santi corpi e del loro spostamento tergestino viene a sapere l'allora vescovo di Verona, Annone, che, riunito un corteo "una cum sacerdotibus, clericis, universisque populorum agminibus"¹³, si reca a Trieste e qui acquista, per una grossa somma di denaro, le reliquie di Fermo e Rustico, insieme a quelle dei santi Primo, Marco, Apollinare e Lazzaro. Lungo il viaggio verso Verona, i santi hanno modo di dimostrare la loro *virtus* miracolosa guarendo un domestico del vescovo e compiendo molti altri prodigi. L'arrivo in città segue i canoni delle scene di *adventus*, tanto imperiale, quanto agiografico: come gli imperatori romani, anche i santi, rappresentati dalle loro reliquie, vengono salutati e acclamati dall'intera folla cittadina festosa, riunitasi a render gloria a Dio e a ringraziarlo per aver riportato in città i martiri¹⁴. Il vescovo provvede dunque alla collocazione dei corpi "non longe foras muros civitatis, in basilica quę a priscis in eorum fuerat honore constructa temporibus"¹⁵. La *Translatio* si chiude in maniera simile alla *Passio*, ricordando il giorno del martirio e della festa dei santi Fermo e Rustico, il 9 agosto.

¹³ *Ibid.*, p. 18-19.

¹⁴ V. Heinzelmänn, *Translationsberichte*, p. 66-77, e Holum – Vikan, *The Trier Ivory*.

¹⁵ *Passio et translatio*, p. 19.

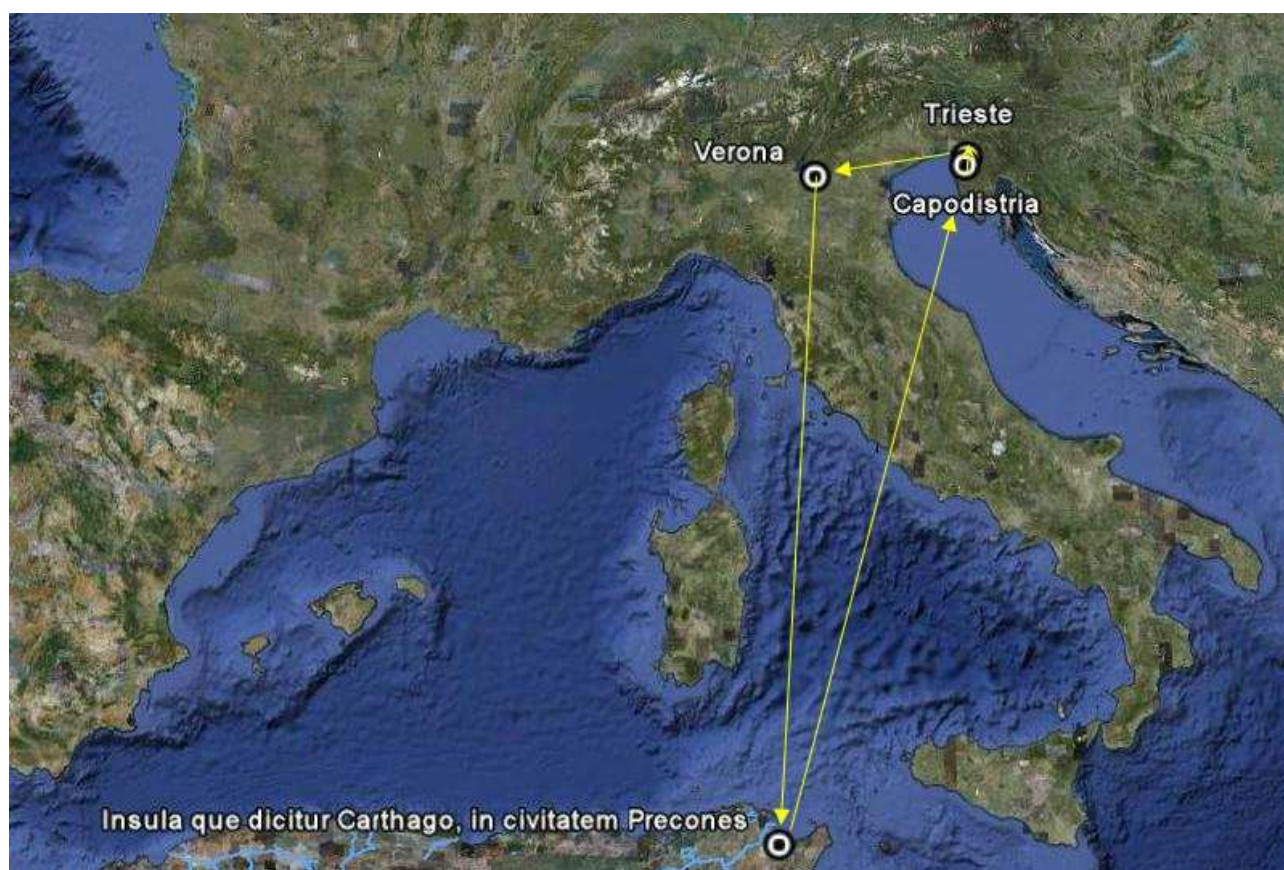


Fig. 1 – Percorso compiuto dai corpi di Fermo e Rustico secondo la *Passio et translatio*. Recati in *Cartaginensem provinciam in urbem que dicitur Precones* dai sette mercatores, essi vengono poi traslati a Capodistria, in *ecclesia semper virginis Dei genitricis Marię*, da Terenzio e Gaudenzio; da qui i Longobardi li trasferiscono nella vicina Trieste, dove vengono in seguito acquistati dal vescovo di Verona Annone.

Come detto, della *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici* esistono almeno tre versioni, delle quali l'ultima, quella duecentesca, è tuttora inedita. Mentre le prime due, ossia quelle recensite in BHL, non presentano differenza alcuna dal punto di vista narrativo, discostandosi reciprocamente, ma in misura comunque lieve, solo da quello formale, nella leggenda più tarda la ricostruzione della traslazione venne notevolmente modificata, attraverso l'introduzione di un nuovo personaggio. Si tratta di Maria, sorella del vescovo Annone e da questi incaricata di recuperare le reliquie di Fermo e Rustico a Trieste; il testo attribuisce dunque a lei, e non ad Annone, l'acquisizione dei corpi e il loro trasferimento a Verona, così come il merito di aver salvato la città da una siccità che da lungo tempo la affliggeva, grazie alla pioggia miracolosa scatenata dalle reliquie al loro arrivo¹⁶. Questa nuova versione si diffuse rapidamente e si confuse con quelle precedenti, entrando a far parte della memoria religiosa e devozionale cittadina¹⁷.

¹⁶ Maria viene venerata come santa a Verona almeno dal 1320, quando il vescovo Tebaldo trasferì il suo presunto corpo in una chiesa, attigua alla cattedrale, eretta forse già nel X secolo in onore della Vergine sotto il titolo, appunto, di Consolatrice, poi passato a identificare la sorella di Annone. V. Pighi, *Cenni storici*, p. 136-137, e Cignitti, *Maria la Consolatrice*.

¹⁷ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 273-274.

2. La questione dell'unitarietà del testo e le ipotesi sulla sua datazione.

Due parti, dunque, ben diverse tra loro per argomento: l'una dedicata alle ultime fasi di vita di Fermo e Rustico, e, per la sua struttura, molto vicina alle classiche *passiones* eroiche risalenti alla tarda antichità o ai primissimi secoli altomedievali; l'altra incentrata sui viaggi dei corpi dopo la morte (in verità introdotti già in chiusura della *Passio*), e soprattutto sul loro trionfale ritorno a Verona, secondo i canoni delle *translationes* reliquiali e delle scene di *adventus*. Non a caso, e proprio sulla base di queste differenze contenutistiche, oltre ad altre questioni codicologiche e di stile, *Passio* e *Translatio* sono state considerate per lungo tempo, a partire dai loro primi editori moderni, due testi diversi e autonomi, composti a grande distanza cronologica l'uno dall'altro¹⁸.

Già su questa linea, sebbene indiziariamente, sembra schierarsi, alla fine del XV secolo, Bonino Mombritio, che, inserendo la sola *Passio* BHL 3020 nella sua raccolta di testi agiografici¹⁹, non solo avviava la serie delle riproduzioni a stampa delle leggende su Fermo e Rustico, ma fondava anche implicitamente la visione, destinata a imporsi, della reciproca autonomia tra questa e la *translatio*.

L'agiografia di Fermo e Rustico non trovò spazio nella prima edizione degli *Acta Martyrum* di Theodore Ruinart, del 1689, cosa di cui Scipione Maffei, che la ripubblicò (questa volta corredata di *Translatio*) nella sua *Istoria diplomatica* del 1727, molto si lamentò²⁰, a tal punto che la terza edizione degli *Acta*, comparsa proprio a Verona nel 1731, fu arricchita, in appendice, della trascrizione offertane quattro anni prima dallo stesso Maffei²¹. Proprio il grande erudito e diplomatista veronese²² codificò definitivamente l'idea della reciproca autonomia di quelli che egli considerava due testi separati. La *Passio* sarebbe stata, a suo dire, molto più antica della *translatio*, e anzi si sarebbe basata sugli atti del processo e del martirio dei due santi, risultando per questo pienamente attendibile, sebbene “di qualche giunta, o viziatura de' posteriori copisti si può sospettare in alcun luogo, massimamente ne' miracoli replicati”²³. La *Translatio*, che pure egli trascrisse subito di seguito alla *passio*, sarebbe però stata composta da un autore e in tempi diversi, stando alla differenza di stile²⁴; pur non arrivando, come del resto neanche nel caso della *Passio*, a una vera e propria datazione, il Maffei ne garantiva comunque una generica antichità, sulla base di

¹⁸ Per quanto segue e per la serie delle edizioni della *passio et translatio* sono debitore agli studi di Anti, *Verona ed il culto*, p. 255-256, e Golinelli, *Passione e Traslazione*, p. 21.

¹⁹ V. Mombritius, *Sanctuarium*, 1, p. 544-547; Mombritio riporta il testo di BHL 3020.

²⁰ V. Maffei, *Istoria diplomatica*, p. 301. La sua edizione dei testi si trova alle p. 303-314.

²¹ L'inserimento del testo di Fermo e Rustico è sottolineato fin dal titolo di questa nuova edizione: *Acta Martyrum. Accedunt praeterea in hac editione Acta SS. Firmi et Rustici ex optimis codicibus Veronensibus*; la sezione dedicata ai martiri veronesi è alle p. 544-549. Golinelli, *Passione e Traslazione*, p. 23, nota 53, segnala inoltre come da questa versione sia stata tratta una traduzione italiana, curata da I. Bevilacqua, dal titolo *Versione italiana degli Atti dei Santi martiri Fermo e Rustico come si leggono nella edizione del P. Teodorico Ruinart*, Verona 1731.

²² Su di lui v. la recente scheda biografica di Romagnani, *Maffei, Scipione*.

²³ V. Maffei, *Istoria diplomatica*, p. 301-302.

²⁴ In verità, né Maffei, né alcuno degli studiosi che accolsero le sue posizioni, specificano in cosa consista questa differenza stilistica.

alcuni indizi testuali e formali²⁵. Una circostanziata proposta di datazione per la *Translatio* sarebbe però stata avanzata, sempre dal Maffei, solo quattro anni dopo, nella *Verona illustrata*: per via del “nome d’Avari dato a gli Unni, e da quello di Capri alla Città di Capo d’Istria”, l’erudito collocò il testo, pur con estrema cautela, nel X secolo²⁶, con riferimento alle incursioni ungariche in Italia settentrionale (Maffei ipotizzava infatti un’identificazione tra gli Avari della *translatio* e gli Ungari).

Dopo la riedizione del Ruinart, implementata con una riproposizione della *Passio et translatio* maffeiana, senza però soluzione di continuità tra le due parti, anche i Bollandisti, nel secondo volume degli *Acta Sanctorum Augusti* (1735), si occuparono di Fermo e Rustico e ne ripubblicarono gli *acta*, traendoli da un manoscritto di Paderborn, uno di Utrecht e uno veronese (tutti, a quanto sembra, ora perduti)²⁷. Nonostante la divisione in due *capita*, concernenti uno la *Sanctorum patria, nobilitas, et martyrium*, l’altro la *Prima horum Martyrum sepultura, quaedam miracula, et variae translationes*, possa richiamare la distinzione maffeiana, il punto di discontinuità non è però situato nella stessa posizione cui l’aveva collocato lo studioso veronese: gli ultimi passi della *Passio*, con l’arrivo dei mercanti e la prima traslazione a *Precones*, sono inseriti nel secondo *caput*. Nemmeno *Guilielmus Cuperus*, il bollandista che si occupò di questa sezione del volume, avanzò una precisa proposta di datazione delle due parti, ma il fatto stesso di suddividere il testo in due, e alcune prese di posizione in favore delle interpretazioni maffeiane, sembrano bastare per ritenere che anche i Bollandisti condividessero la tesi dei due testi distinti²⁸.

Pochi anni dopo, nel 1749, Biancolini, nel primo volume delle sue monumentali *Notizie storiche delle Chiese di Verona*, aprì la sezione dedicata a S. Fermo Maggiore riassumendo le vicende della passione e traslazione di Fermo e Rustico, basandosi soprattutto sulle versioni più antiche, ma inserendo anche dettagli tratti dalla leggenda bassomedievale²⁹. Sebbene non fornisca una propria edizione del testo, dal modo in cui ne parla sembra di capire che egli li considerasse un’opera unitaria, compilata “nell’XI ovvero nel XII secolo”³⁰. Un’ulteriore edizione dell’agiografia dei due martiri, questa volta limitata alla sola *translatio*, fu pubblicata poco dopo da Anton Tommaso Volpi, sacerdote bergamasco. Egli, facendo sua una tesi attribuita a Biancolini ma di cui, in Biancolini, non v’è traccia, sostiene la quasi contemporaneità tra la traslazione, in quanto fatto

²⁵ L’erudito ripropose le stesse conclusioni nella sua *Verona illustrata*, 1, col. 164 (per la *passio*) e 340 (per la *translatio*).

²⁶ V. Maffei, *Verona illustrata*, 2, col. 40.

²⁷ V. AASS *Augusti*, 2, p. 414-423; il testo, in realtà quello della seconda versione della *passio et translatio* (BHL 3022-3023), è alle p. 419-422. I mss citati mancano dalla lista di Golinelli, *Passione e Traslazione*, p. 20.

²⁸ Di questa opinione Anti, *Verona ed il culto*, p. 255.

²⁹ Egli riporta il particolare della spada a forma di spina di pesce con cui i santi sarebbero stati decollati. V. Biancolini, *Notizie storiche*, 1, p. 321.

³⁰ *Ibid.*, p. 319. Biancolini non spiega le ragioni della sua proposta di datazione.

storico, e la sua trasposizione agiografica³¹; sulla *Passio* non si azzardano proposte di datazione, ma il trattamento autonomo riservato alla *translatio* pare indicare che il Volpi li consideri due testi, per l'appunto, autonomi. Verso la fine del XVIII secolo, a sostenere nuovamente la distanza cronologica tra *Passio* e *Translatio* fu Alessandro Carli, che, pur non esprimendosi neanche egli sulla datazione dei due testi, gettava però l'ombra del dubbio sull'antichità della prima, affermandone una tradizione manoscritta, a sua conoscenza, non più antica dell'XI secolo³², e implicitamente insinuando un'ancor minore antichità per la seconda, "inserita [nel manoscritto] da ancora più moderno stile"³³.

Nonostante il maggior interesse suscitato, sia negli eruditi di XVIII secolo che negli studiosi di XIX, dalle questioni dell'epoca esatta del martirio³⁴ e dell'attendibilità dei suoi *acta*³⁵, la tesi di una dicotomia tra *Passio* e *Translatio* fu accettata da tutti, e in particolare dagli autori veronesi³⁶. A confermarla, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, fu Carlo Cipolla. Alcune parole in proposito egli ebbe modo di spendere nella sua edizione del noto *Velo di Classe*, la coperta d'altare, ritenuta risalire alla seconda metà dell'VIII secolo e forse commissionata dal vescovo Annone, decorata con le effigi dei vescovi veronesi suoi predecessori, di san Michele e dei santi Fermo e Rustico; già in quella sede Cipolla fece sua la tesi di Maffei, che vedeva nella *Translatio* una aggiunta posteriore alla *Passio*³⁷. Lo stesso parere egli espresse poi nel suo *Compendio della storia politica di Verona*. Pur non esprimendosi, ancora una volta, sulla datazione della *passio*, egli sostenne nuovamente l'ipotesi per cui, in seguito al trasferimento dei corpi dei santi per opera di Annone, "forse si aggiunse al 'Martirio' [ossia la *passio* stessa] dei due Santi, la narrazione della traslazione delle loro reliquie in Verona"³⁸. Dello stesso avviso, pochi anni dopo, il Pighi, che, sulla scorta del Maffei, accolse la tesi di una redazione della *passio* basata sugli atti del processo, sostenendone quindi una datazione non lontana dai fatti narrati³⁹; parlando poi dell'epoca e dell'operato di Annone, egli qualificò la *translatio* come una "aggiunta alla *Passio Martyrum*,

³¹ V. Volpi, *Dell'identità*, p. 216.

³² V. Carli, *Istoria della città*, 1, p. 305. Poco più avanti l'autore, citando il cardinale Orsi, esprime forti dubbi sulla credibilità di queste leggende.

³³ *Ibid.*, p. 308.

³⁴ La discussione verteva sulle differenti letture Massimino/Massimiano. V. Ughelli, *Italia Sacra*, 5, col. 683-692, che sfrutta gli argomenti in favore di Massimiano per porre il vescovo Procolo come successore di Zeno sulla cattedra veronese; Cenci, *Dissertazioni critico-cronologiche*, che invece propende per Massimino, nel tentativo di retrodatare la tradizione episcopale di Verona all'epoca petrina; Moroni, *Dizionario di erudizione*, 96, p. 8-9, sostenitore di Massimiano; Zenti, *L'epoca dei Santi Martiri*, concorde con Moroni.

³⁵ Le maggiori critiche pervennero da Tillemont, *Mémoires*, 5, p. 137-139.

³⁶ A riprova del diffuso sostegno di cui tale dicotomia godeva alla fine del XIX secolo sta proprio la classificazione di *passio* e *translatio* con due numeri diversi, risp. 3020 o 3022 e 3021 o 3023 (corrispondenti alle due versioni note), in BHL.

³⁷ V. Cipolla, *Il Velo di Classe*, p. 64.

³⁸ Cipolla, *La storia politica*, p. 38; si tratta della riedizione, riveduta e corretta dall'autore e da Luigi Simeoni, pubblicata a cura di Ottavio Pellegrini nel 1954.

³⁹ V. Pighi, *Cenni storici*, p. 25. L'opera del Pighi comparve per la prima volta a puntate mensili sul «Bollettino ecclesiastico veronese» tra il 1914 e il 1926.

benchè d'altro autore", arrivando a datare anch'essa, per analogia col *Versus de Verona*, a poca distanza dagli eventi. E proprio pubblicando, negli stessi anni, l'edizione critica della fonte su cui Pighi aveva basato le proprie argomentazioni, ossia la *Veronae Rhytmica Descriptio* o *Versus de Verona*, Luigi Simeoni sostenne ancora una volta, riprendendo sempre Maffei, l'antichità della *Passio*, aumentandone anzi la distanza temporale dalla *Translatio*, postdatata, per via della sua tradizione manoscritta, all'XI secolo⁴⁰.

Lanzoni, nella sua opera sulle diocesi italiane, fu forse il primo a proporre una datazione relativamente precisa per la *Passio*, da lui collocata, senza però spiegazione alcuna, nel VI secolo⁴¹. Il fatto, poi, che egli sostenesse che "altre redazioni di questa Passione [...] narrano dove i due corpi di Fermo e Rustico sarebbero stati trasferiti"⁴², con chiaro riferimento alla *Translatio*, sembra indicare che anch'egli ritenesse quest'ultima un prodotto successivo alla *Passio*, pur suggerendo in questo modo l'idea che, in tali "altre redazioni", le due parti formassero un'unità organica; purtroppo, Lanzoni preferì non approfondire la questione, volgendosi subito alla discussione dell'attendibilità o meno dei testi.

Dopo le fugaci osservazioni di Lanzoni, l'interesse per le agiografie di Fermo e Rustico, e più in generale per le loro vicende e il loro culto, si raffreddò per qualche decennio. Nuovi spunti, e soprattutto più circostanziate proposte di datazione, arrivarono dalla voce che Silvio Tonolli dedicò loro nella *Bibliotheca Sanctorum*⁴³. Lo studioso sottolineò anzitutto lo stretto legame testuale, già notato da Tillemont, tra la *passio* di Fermo e Rustico e altre due *passiones* di provenienza milanese, datate tra V-VI e VIII secolo; proprio i frequenti prestiti che il testo veronese trae da queste narrazioni portò Tonolli a collocarlo alla loro medesima altezza cronologica, e a vedervi l'influsso, allo stesso modo che nelle *passiones* milanesi, di documenti e agiografi africani tardoantichi⁴⁴. Riprendendo, poi, la classificazione stilata da Delehaye per i testi agiografici e basata sul loro grado di attendibilità, l'autore inserì la *passio* di Fermo e Rustico "nella categoria degli *Acta legendaria* con nucleo storico"⁴⁵. Già la datazione alta affermata da Tonolli per la *Passio* ne denuncia infine la posizione in merito alla questione del rapporto tra BHL 3020 e BHL 3021: mantenendosi fedele alle interpretazioni precedenti, lo studioso vi vide due testi diversi, redatti a parecchi secoli di distanza

⁴⁰ V. Simeoni (ed.), *Veronae Rhytmica Descriptio*, p. XXXI. Oltre all'argomento del codice più antico a lui noto della *translatio*, risalente appunto a quel secolo, lo studioso fonda le sue tesi su una supposta – e non argomentata – analogia tra questa e la *elevatio* di san Zeno (BHL 9011), che egli colloca dopo il 1045. Questo testo, di cui ho già parlato (v. sopra, sez. 2, cap. 1), è stato recentemente datato alla seconda metà del XII secolo, quando la basilica fu nuovamente sottoposta a lavori di ristrutturazione e ampliamento. V. Anti, *Verona e il culto di san Zeno*, p. 105.

⁴¹ V. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 2, p. 920.

⁴² *Ibid.*

⁴³ V. Tonolli, *Fermo e Rustico*.

⁴⁴ Tonolli sostiene la sua tesi richiamando l'attenzione sul riferimento nel testo ad *Anolinus*, consigliere di Massimiano e carnefice di Fermo e Rustico, che fu effettivamente proconsole in Africa all'inizio del IV secolo: v. *ibid.*, col. 636.

⁴⁵ *Ibid.*, col. 637. Tale classificazione, ormai senz'altro superata, fu proposta da Delehaye, *Le leggende*, p. 161-166.

l'uno dall'altro; per la seconda, egli ipotizzò una datazione al X secolo, fornendo, anche in questo caso, giustificazioni generiche⁴⁶.

La carrellata sin qui condotta mette in mostra come la tutto sommato scarsa attenzione per la questione dei rapporti tra *passio* e *translatio*, di gran lunga superata da quella per la loro autenticità e per i loro dati contenutistici, abbia portato quasi tutti gli studiosi ad accettare, spesso acriticamente, la posizione espressa a riguardo da Maffei, primo e più autorevole editore dell'agiografia di Fermo e Rustico nella sua interezza ma anche fondatore della tradizione di una loro origine separata. Suo è l'argomento principale cui si è di norma rimandato per sostenere tale ipotesi, ossia il diverso stile che caratterizza i due testi. A ciò è stato talora affiancato un dato desunto dalla loro tradizione manoscritta, vale a dire l'assenza della *Translatio* da molti dei codici che riportano la *passio* di Fermo e Rustico. La critica più recente, a partire dagli anni '80 del secolo scorso, ha tuttavia condotto analisi più approfondite su queste agiografie, concentrandosi proprio sui loro rapporti reciproci e sulle loro testimonianze manoscritte, arrivando a capovolgere le ricostruzioni maffeiane e a postulare l'unitarietà di BHL 3020-3021. Se già Picard, nel 1988, affermò, ma di nuovo senza fornire spiegazioni, che “ce texte est constitué de la *passion* proprement dite et d'une *translation*”, datandolo indiziariamente al X secolo⁴⁷, Golinelli, l'anno seguente, sottolineò come, nei codici che riportano entrambe le parti, tra di esse non vi sia soluzione di continuità, spiegando inoltre la maggior diffusione della *Passio* sulla base della sua diversa utilità cultuale rispetto alla *Translatio*⁴⁸. Se, infatti, qualsiasi testo agiografico, a prescindere dal suo genere specifico, presenta fondamentali legami col suo contesto di produzione e fruizione, ciò è tanto più vero per il genere delle *translationes*, per le quali tali legami assumono un significato ancor più concreto e immediato. Oltre a narrare episodi precisi, circoscritti e di norma ben individuati nel tempo e nello spazio, con riferimento a personaggi e luoghi particolari⁴⁹, esse venivano prodotte anzitutto a scopo liturgico-commemorativo, per esser lette durante la liturgia della festa annuale in ricordo dell'avvenuto arrivo delle reliquie in un certo posto⁵⁰; tale funzione era però limitata al solo ambito di venerazione della reliquia traslata, vale a dire al santuario in cui essa era stata deposta al termine del viaggio e in cui si teneva la celebrazione annua dell'evento. I testi erano anzi, generalmente, frutto proprio della volontà, da parte del nuovo possessore della reliquia, di esaltare la compiuta traslazione e l'accresciuto prestigio da essa derivante. Al di fuori del luogo di arrivo, o al massimo degli enti religiosi da questo dipendenti, il testo agiografico suscitava perciò scarso interesse, proprio perché, non celebrando liturgicamente gli anniversari dell'*adventus*

⁴⁶ V. Tonolli, *Fermo e Rustico*, col. 639. Egli rimanda all'opinione espressa da Maffei nella sua *Verona illustrata*.

⁴⁷ V. Picard, *Le souvenir*, p. 676. Il corsivo è dello studioso francese.

⁴⁸ V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 281-283.

⁴⁹ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 57.

⁵⁰ V. *ibid.*, *passim*; Geary, *Furta sacra*, p. 11-13; Caroli, *Le traslazioni reliquiali*, p. 35.

delle reliquie, non si sentiva il bisogno di copiarlo e possederlo⁵¹. Ecco perché testi di questo tipo, salvo i casi in cui a farsene promotori e propagatori erano imperatori, papi, altissimi dignitari o potenti istituzioni ecclesiastiche (e rispettivi apparati culturali), difficilmente raggiungevano una diffusione più che locale, e in molti casi le loro testimonianze manoscritte, spesso non molte e raccolte in aree ristrette, sono lì a dimostrarlo⁵². La *translatio* di Fermo e Rustico, la cui funzionalità liturgica si concentrava in Verona, il luogo di arrivo e di conservazione dei corpi dei santi, non sfugge a questa regola, come si è visto parlando della sua tradizione manoscritta: sono infatti perlopiù (ma non esclusivamente) codici veronesi, o originari di questa città, a riportare l'insieme *Passio-Translatio*, mentre, al di fuori di essa, le testimonianze della *Translatio* si diradano molto, mentre la *Passio* presenta una diffusione piuttosto ampia, estesa fin dai primi tempi ai due lati delle Alpi. Le *passiones* erano del resto più facilmente esportabili, perché lo erano le ricorrenze a queste correlate, ossia i semplici *dies natales* dei rispettivi santi martiri, la cui celebrazione non era necessariamente legata alla presenza o meno *in loco* di loro reliquie. In molti dei ms extraveronesi, dunque, “il testo è ridotto alla sola *Passio* per esigenze di brevità e secondo una prassi del resto ampiamente diffusa”⁵³; Golinelli arrivava così a spiegare, sulla base di un discorso prettamente agiografico, uno degli argomenti che più apparivano contrari all'unitarietà dei due testi su Fermo e Rustico.

Sempre Golinelli fu il primo ad approfondire la questione della “mutazione dello stile” tra *Passio* e *Translatio*, indicata da Maffei come argomento primo per sostenerne la diversa cronologia e paternità⁵⁴. Lo fece a partire dagli stretti rapporti di dipendenza, già da altri sottolineati, che la *passio* di Fermo e Rustico dimostra con le due *passiones* milanesi cui si accennava sopra, la *Passio sanctorum Naboris et Felicis* (BHL 6029) e la *Passio sancti Victoris martyris* (BHL 8580), databili rispettivamente al V-VI e all'VIII secolo⁵⁵; da questi due testi l'agiografo di Fermo e Rustico mutuò non solo interi passi testuali, soprattutto in apertura della sua narrazione, ma anche il riferimento al proconsole Anolino, personaggio storico ma soprattutto topico persecutore dei cristiani nelle *passiones* altomedievali, e quello a Milano, utile a stabilire un collegamento diretto tra i martiri veronesi e l'imperatore Massimiano. “Così”, affermò Golinelli, “le diversità di stile che si riscontrano nelle due narrazioni si spiegano più con l'esame interno della struttura compositiva di quel testo, che con l'attribuzione a due autori distinti”⁵⁶.

⁵¹ Spesso, poi, il disinteresse derivava anche dalla contrarietà a riconoscere il salto di qualità effettuato da un ente concorrente grazie all'acquisizione dei *pignora*.

⁵² Sarà, questo, il caso anche di alcuni dei testi qui trattati, in particolare quelli prodotti a Reichenau. V. sotto, cap. 4 e 7.

⁵³ Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 281. Lo studioso riprende le medesime conclusioni in id., *Passione e Traslazione*, p. 21.

⁵⁴ V. Maffei, *Istoria diplomatica*, p. 302.

⁵⁵ V. Picard, *Le souvenir*, p. 35-41, e Anti, *Verona e il culto*, p. 258.

⁵⁶ Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 281.

La convincente rilettura di Golinelli, dimostrando l'unitarietà originaria di *passio* e *translatio*, spostava inevitabilmente verso il basso, perlomeno dopo la traslazione delle reliquie a Verona, anche il resoconto del martirio di Fermo e Rustico, in precedenza sempre ritenuto anteriore al ritorno in città dei santi. A questa base argomentativa, lo studioso aggiunse, per arrivare a proporre una datazione della *Passio et translatio*, la testimonianza di alcuni martirologi carolingi, specialmente quello di Usuardo, composto poco dopo la metà del IX secolo⁵⁷; “a quel tempo, dunque, doveva già essere stata scritta e conosciuta la *Passio*”⁵⁸, sicché i termini cronologici entro cui datare il testo risultavano l'epoca in cui, nel racconto, si colloca la traslazione (il regno di Desiderio e Adelchi, tra il 759 e il 774), da un lato, e, dall'altro, la prima metà circa del IX secolo. Tuttavia, per confronto col già nominato *Versus de Verona*, che egli reputò più recente dell'agiografia di Fermo e Rustico, per quest'ultima propose una datazione immediatamente successiva alla traslazione delle reliquie.

L'idea dell'unità di fondo della *Passio et translatio* fu accolta in maniera eterogenea. Già nel 1990, Curcio, in un *excursus* sulle chiese veronesi dedicate, nel corso dei secoli, a Fermo e Rustico, mostrò di considerare BHL 3020-3021 come un tutto unico, risalente per altro, a suo parere, all'VIII secolo, dunque a poca distanza dalla traslazione stessa⁵⁹, accogliendo così *in toto* le tesi del Golinelli. Nello stesso anno, tuttavia, Luciano Salvadè riproponeva una datazione alta, al VI secolo, per la *passio*, il cui agiografo, secondo l'autore, avrebbe scritto nella convinzione che le reliquie dei martiri non si trovassero, alla sua epoca, a Verona⁶⁰. All'inizio del nuovo secolo, anche Nicholas Everett si interessò all'agiografia di Fermo e Rustico, nell'ambito di una più generale analisi dell'agiografia italica di epoca longobarda. Le tesi dello studioso anglosassone non sono tuttavia del tutto chiare. Se, infatti, in un primo momento egli sembra concordare con Salvadè sull'assenza dei corpi da Verona al momento della redazione della *passio*, in seguito si afferma che essa risalirebbe ai tempi della traslazione per opera di Annone, che avrebbe inteso rafforzare (o forse creare) la tradizione del loro martirio veronese. La *translatio*, nell'uno come nell'altro caso, viene degradata a semplice “redazione successiva della *passio*”; sembra insomma chiaro, perlomeno, che Everett non accettasse la tesi della loro contemporaneità⁶¹. Paolo Tomea, che, l'anno dopo, curò la sezione dedicata alla produzione agiografica dell'Italia settentrionale tra X e XII secolo per il terzo volume delle *Hagiographies* di Guy Philippart, preferì non esprimersi sulla questione, limitandosi a

⁵⁷ Golinelli rinvia in realtà a una notizia del martirologio di Usuardo, riferita al 17 agosto (giorno diverso da quello in cui venivano abitualmente celebrati Fermo e Rustico, il 9 dello stesso mese), in cui si nominano i martiri africani Servio e Rustico, suddiaconi, giustiziati insieme ad altri compagni. Probabilmente lo studioso ritenne che “*Servii et Rustici*” potesse essere una storpiatura di *Firmi et Rustici*. V. Dubois, *Le martyrologe*, p. 285.

⁵⁸ Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 281.

⁵⁹ V. Curcio, *I martiri Fermo e Rustico*, p. 48.

⁶⁰ V. Salvadè, *San Fermo e il suo culto*.

⁶¹ “Other, later redactions of the *passio* relate that the bodies were later transferred to the city of *Precones* in Carthage and hidden by angels”: Everett, *The Hagiography*, p. 88-89.

riportare le diverse opinioni di Maffei, Tonolli, Picard e Golinelli⁶²; il fatto, tuttavia, che egli parli di “coppie di testi”, in riferimento a BHL 3020-3021 e 3022-3023, e alcune critiche alle proposte di datazione di Golinelli sembrerebbero però indicare una sua posizione quantomeno scettica in merito all’unitarietà di *passio* e *translatio*⁶³.

Nel 2002, Elisa Anti, che già si era occupata dei testi su Fermo e Rustico per la propria ricerca dottorale, riaffermò con forza, in un articolo per gli *Studi storici* Luigi Simeoni, la tesi dell’unitarietà di *passio* e *translatio*, riprendendo gli argomenti già espressi da Golinelli e sviluppandoli con un puntuale raffronto tra la *passio* BHL 3020 e le agiografie di Vittore, Nabore e Felice, di cui fornì una tavola di concordanze⁶⁴. Dall’analisi della Anti emerge come l’agiografo di Fermo e Rustico abbia prediletto, dal punto di vista testuale, il racconto del martirio di Vittore, da cui trae, quasi alla lettera, interi brani, ma servendosi anche dell’altra compilazione per costruire, più in generale, l’impianto narrativo della sua opera, desumendo motivi e situazioni già presenti nella *passio* di Nabore e Felice e spesso passati poi anche a quella di Vittore. La necessità di rifarsi a testi preesistenti dedicati ad altri santi, che l’autrice pone in relazione con la possibile, totale mancanza di notizie o tradizioni veronesi su Fermo e Rustico⁶⁵, da un lato non impedì all’autore della *Passio et translatio* di rielaborare *topoi* e motivi desunti dai suoi modelli, traendo ciò che maggiormente gli interessava o riteneva utile, sviluppando certi passi e modificandone l’ordine, e inserendo anche parti originali; dall’altro, basta, per la Anti come già per Golinelli, a spiegare le differenze stilistiche fra la parte martiriale e la parte traslativa (per la Anti interamente originale) di quello che, per la studiosa, è senz’altro un testo unico⁶⁶.

L’anno dopo, intervenendo a un convegno su “Società e cultura in età tardoantica”⁶⁷, Paolo Chiesa, nell’ambito di uno studio sui possibili passaggi di testi agiografici africani nella regione aquileiese, nominò, per i suoi riferimenti a Cartagine, anche la *Passio et translatio*⁶⁸. Pur non addentrandosi nella questione dell’unità o meno del testo, egli indicò l’epoca della traslazione delle reliquie a Verona come un *terminus post quem* per la stesura della *Passio* – ossia dell’insieme BHL

⁶² V. Tomea, *L’agiografia*, p. 119-120, nota 48.

⁶³ Quello stesso anno (2001), Tomea tornò nuovamente, seppur brevemente, sulle questioni riguardanti Fermo e Rustico in un contributo apparso negli atti di una giornata di studio tenutasi a Brescia l’anno precedente e incentrata sul locale monastero di San Salvatore/Santa Giulia: v. Andenna (a cura di), *Culto e storia*. In quell’occasione, in cui la vicenda dei martiri veronesi era inserita in un discorso ben più ampio sulle traslazioni di reliquie in epoca longobarda, egli non si esprime tuttavia sul tema dell’unità del testo, e anzi i pochi spunti utili a comprendere la sua posizione in proposito appaiono contrastanti: in un passo, lo studioso si riferisce alla sola *translatio* BHL 3021, trattandola apparentemente come un testo a sé e datandola, tra l’altro, “a un’epoca successiva alla vittoria dei Franchi” (Tomea, *Intorno a S. Giulia*, p. 32); poco oltre, però, Tomea sembra riferirsi alla *Passio et translatio* come un tutto unitario (*ibid.*, p. 46).

⁶⁴ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 258-261.

⁶⁵ V. *ibid.*, p. 262, dove si cita Dolbeau, *Les hagiographes au travail*.

⁶⁶ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 264. La studiosa espone inoltre, alle p. 262-264, una serie di considerazioni sui possibili motivi della scelta di BHL 6029 e BHL 8580 come modelli per il testo agiografico di Fermo e Rustico, considerazioni che saranno riprese più avanti.

⁶⁷ Gli atti furono pubblicati l’anno dopo a cura di Arnaldo Marcone.

⁶⁸ V. Chiesa, *Relazioni agiografiche*, p. 125-126.

3020-3021⁶⁹: da questo elemento pare di capire che anche Chiesa sostenesse l'unitarietà delle due parti.

Nel 2004, in corrispondenza con le celebrazioni per il 17° centenario del martirio di Fermo e Rustico, vide la luce un volume, curato dal Golinelli e da Caterina Gemma Brenzoni, in cui si riunirono tutti gli aspetti del culto dei due santi e del loro rapporto con la città di Verona⁷⁰; fu, quella, l'occasione per la riedizione del testo di BHL 3020-3021, curata da Golinelli, e per nuovi spunti sulle questioni riguardanti la sua struttura. Riprendendo, a sua volta, le analisi della Anti, lo studioso confermò l'evidente rapporto con le *passiones* milanesi, ponendo tuttavia l'accento sul "tentativo dell'agiografo di san Fermo di discostarsi da tali archetipi, anche in elementi sostanziali". Non si mise comunque in dubbio che un "plagio", per quanto libero e segnato da robuste riletture, vi sia stato; a ciò venivano quindi ricondotte, come già proposto nel 1989, le differenze stilistiche tra *passio* e *translatio*. È questo elemento, insieme alla già segnalata continuità che caratterizza la due parti nei manoscritti, a fondare, nel giudizio dell'autore, l'idea dell'unitarietà del testo⁷¹.

Insieme alle tesi sulla struttura e i modelli di BHL 3020-3021, Golinelli confermò anche, sulla base di elementi perlopiù contenutistici, la sua proposta di datazione, già avanzata nel 1989 e accolta da Elisa Anti; vale a dire, gli anni '60 o i primi anni '70 dell'VIII secolo, e comunque prima della conquista carolingia del regno longobardo, con la quale si riteneva incompatibile l'elogio dei sovrani Desiderio e Adelchi presente nella *translatio*⁷². Tale datazione non fu però accolta, senza che se ne desse ragione, da Segala, nel 2005: recuperando le posizioni di Maffei e Tonolli, l'autore indicava piuttosto il X secolo come epoca di composizione. Ciononostante, e sebbene egli non si occupasse direttamente della questione, anche Segala sembra condividere l'ipotesi dell'unitarietà del testo, oltre a quella, suggerita dalla Anti, che a Verona sia stata fabbricata dal nulla, e sulla base di modelli riadattati, una tradizione per delle figure sante per le quali non si disponeva di memoria alcuna⁷³.

Si deve infine a Giorgia Vocino, nella sua ricerca sull'agiografia italica di fine VIII-IX secolo, non solo un'ulteriore conferma, sulla base dei consueti argomenti, della coerenza reciproca di *passio* e *translatio*, ma soprattutto un nuovo apporto per comprendere il metodo seguito dall'agiografo nella redazione della prima, e il repertorio di fonti e modelli a sua disposizione. La Vocino ha infatti identificato dei passi di BHL 3020 che ne richiamano da vicino, per comunanza di temi ma anche per concordanze testuali, altri, inseriti in alcune *passiones* di origine aquileiese, in particolare la *Passio Hermachorae et Fortunati* (BHL 3838) e la *Passio Helari et Tatiani* (BHL

⁶⁹ V. *ibid.*, p. 125, nota 26.

⁷⁰ V. Brenzoni – Golinelli, *I Santi Fermo e Rustico*.

⁷¹ V. Golinelli, *Passione e Traslazione*, p. 21-22.

⁷² V. *ibid.*, p. 21.

⁷³ V. Segala, *Amore et ore nostri*.

3881); sono stati inoltre riscontrati più episodici elementi comuni con la bresciana *Passio sanctorum Faustini et Jovitae* (BHL 2836) e con una tardoantica *Passio sanctae Agnetis martyris* (BHL 156), in passato attribuita ad Ambrogio di Milano ma più recentemente assegnata all'ambiente romano di VI secolo⁷⁴. Sebbene i passaggi di temi nell'agiografia di Fermo e Rustico, soprattutto nei confronti dei testi aquileiesi, avvengano non alla lettera, bensì tramite rielaborazione, “la somma dei singoli paralleli presentati sembrerebbe testimoniare la conoscenza da parte dell'agiografo dei racconti dedicati ai martiri di Aquileia”⁷⁵, rafforzando l'immagine di BHL 3020 come frutto di un *collage* di episodi desunti da agiografie precedenti, forse necessario, come già suggerito dalla Anti, per colmare il vuoto documentario e memoriale che gravava sui santi martiri al momento del loro arrivo (presentato, nel testo, come un ritorno) a Verona. Il riconoscimento di questi ulteriori debiti della *passio* verso altri racconti agiografici fornisce inoltre nuovi elementi di spiegazione al diverso registro stilistico⁷⁶ che la caratterizzerebbe rispetto alla *translatio*, e su cui si fondava la tesi di una sua maggiore antichità rispetto a questa.

Vale tuttavia la pena notare, a questo proposito, come, nonostante la comune appartenenza all'universo della letteratura agiografica altomedievale, e nonostante l'improprietà di distinguervi, al suo interno, veri e propri generi, una *passio* e una *translatio* avessero, per loro natura, metodi compositivi, modelli e funzioni diversi. L'agiografia martiriale ha una tradizione che risale ai primissimi secoli del cristianesimo: il primo testo noto in cui si narrano le vicende di un martirio, la lettera redatta dalla comunità di Smirne sulla passione di san Policarpo⁷⁷, sembra databile alla metà circa del II secolo, qualora non si volessero richiamare addirittura le vicende del martirio di Stefano, narrate negli Atti degli Apostoli⁷⁸; da allora, le *passiones* vissero una diffusione crescente, andando a costituire il ramo agiografico più rappresentato e rappresentativo insieme alle – leggermente più tarde – *vitae*, con una altrettanto crescente stratificazione e cristallizzazione di modelli letterari che vanno, in ordine grossolanamente cronologico, dalla semplice registrazione di atti processuali ai “romanzi agiografici” e alle *passiones* epiche dei primi secoli medievali⁷⁹. La fine del periodo delle persecuzioni (I-inizi IV secolo) pose termine alla produzione di martiri, ma non a quella di *passiones*, poiché il modello martiriale, più antica forma di santità venerata in ambito cristiano, rimase sempre anche il più importante e richiesto; chiaramente, però, col passare del tempo la memoria legata ai secoli delle persecuzioni andò affievolendosi, e dunque, ogni volta che, per i

⁷⁴ V. Lanéry, *Ambroise de Milan*, p. 347-383.

⁷⁵ Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 233.

⁷⁶ Giorgia Vocino parla di una *passio* più fedele a dei (generici) “modelli letterari di riferimento”, e di una *translatio*, invece, più originale: v. *ibid.*, p. 230-231 e 233.

⁷⁷ *Passio sancti Polycarpi* (BHL 6870); per il testo v. AASS *Ianuarii*, 2, p. 705-707.

⁷⁸ Cf. Act 6, 1-8, 2.

⁷⁹ V. Per un *excursus* esaustivo sullo sviluppo nel tempo del genere delle *passiones* v. il classico Delehaye, *Les passions des martyrs*.

motivi più diversi, si doveva scrivere o riscrivere una *passio*, occorreva riempire i vuoti documentari rifacendosi ai testi già a disposizione, mutuandone *topoi* ed episodi. È quanto si è visto anche a proposito di Fermo e Rustico, ed è del resto un procedimento comune non solo a testi di questo tipo, ma a tutta la produzione agiografica⁸⁰. Mentre, però, le *passiones*, che pure veicolano messaggi senz'altro rivolti alla loro contemporaneità e al contesto da cui traggono origine, proprio per questa loro elevata topicità si fanno anche portatrici di valori e idee atemporali, universalmente validi e riconosciuti, le *translationes* presentano un diverso rapporto con le categorie spaziotemporali. Le agiografie traslative, che pure hanno i loro antichi e autorevoli modelli⁸¹, raggiunsero una vera e propria autonomia (o forse vissero semplicemente la loro stagione aurea) solo in epoca carolingia, quando ne vennero prodotti alcuni degli esemplari più noti e diffusi⁸²; esse sono inoltre legate, come si accennava prima, a un evento preciso, ben collocato nel tempo e nello spazio, tanto più nei casi in cui i testi vengano compilati poco dopo gli eventi. Ovviamente non mancano luoghi comuni tipici del genere, che però, proprio in quanto tali, differiscono parzialmente da quelli delle *passiones*; ai *topoi* si affianca poi sempre una massiccia dose di messaggi immediatamente spendibili, volti a trarre dall'acquisizione di nuove reliquie i maggiori benefici possibili. *Passiones* e *translationes* sono, ed erano già agli occhi di un agiografo della seconda metà dell'VIII o della prima metà del IX secolo, cose parzialmente diverse, da trattare ciascuna secondo i propri canoni interni: anche questa mi sembra essere una spiegazione delle differenze nelle tecniche compositive tra BHL 3020, costruita sulla base di modelli, prestiti, plagii⁸³ e rielaborazioni, e la *translatio*, frutto apparentemente più originale (ma non privo, come si vedrà, di modelli riconoscibili) dell'agiografo.

Se tutti questi aspetti sostengono l'unità originaria, pur nella diversa caratterizzazione, delle due sezioni del testo, ciò che maggiormente sembra confermarla, e che invece è stato stranamente oggetto di scarsa attenzione, è la coerenza reciproca tra la conclusione della *passio* e l'inizio della *translatio*. Già nella prima si assiste, infatti, a una prima traslazione, immediatamente successiva al martirio; si apre così la serie delle vicende postume dei corpi santi, che trova svolgimento nella seconda parte, pienamente integrata con la prima: tanto è vero che la destinazione iniziale delle reliquie, la città nordafricana di *Precones*, viene esplicitata solo in apertura della *translatio*. Questa, a sua volta, viene presentata come un progressivo ritorno dei due santi nella sede originaria, allontanatisi proprio a causa dell'intervento dei sette mercanti che compaiono alla fine della *passio*; alla sorta di anatema che essi lanciano su Verona sembra poi rispondere il clima di concordia, e

⁸⁰ Rinvio solo, nella vastità del tema, ai classici Grégoire, *Manuale di agiologia*, in partic. p. 202-221, e Dolbeau, *Les hagiographes au travail*, in partic. p. 55.

⁸¹ Si tratta, in particolare, delle *inventiones* e *translationes* tardoantiche, come quelle milanesi operate e redatte da Ambrogio, l'*inventio* di santo Stefano protomartire, quella della Croce di Cristo ad opera di Elena, e i resoconti dell'arrivo a Costantinopoli di preziose reliquie apostoliche (Andrea, Luca, Timoteo, ecc.).

⁸² V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 94-99.

⁸³ Così li definisce Golinelli, *Passione e Traslazione*, p. 22.

soprattutto di fervore religioso, che accompagna la missione di Annone e l'ingresso in città delle reliquie.

3. La datazione della *Passio et translatio*.

Questo *excursus* sulle varie ipotesi espresse nel corso del tempo dalla critica storico-agiografica in merito alla struttura della *Passio et translatio* ha permesso di mettere in luce come alle tradizionali posizioni, risalenti al Maffei e agli altri primi editori del testo, che vi vedevano due prodotti letterari distinti per autore e cronologia, si sia piano piano sostituita, per merito soprattutto di Golinelli, l'idea della sua unitarietà originaria. Tale ricostruzione, pure enunciata relativamente di recente e nonostante il permanere di alcune voci contrarie, si è a oggi imposta, e viene comunemente accolta, sulla base dei fondati argomenti che la sostengono. Essa ha, come si vedrà, importanti conseguenze dal punto di vista dell'interpretazione, sia formale che contenutistica, del testo, ma è soprattutto il punto di partenza, o meglio il tassello mancante – gli altri sono emersi dall'esame del culto di Fermo e Rustico e della tradizione manoscritta –, per iniziare ad affrontare la questione della sua datazione, o quanto meno per delimitare la forcella cronologica entro cui BHL 3020-3021 sarebbe stata composta.

La constatazione dell'unità interna del testo è in questo senso importante per due semplici motivi. In primo luogo, ciò significa, molto banalmente, dover datare un solo testo, anziché due. Per quanto scontata possa sembrare questa osservazione, essa cambia non di poco la prospettiva, poiché – ed è questo il secondo motivo – comporta uno slittamento cronologico verso il basso anche della *passio*, riferita per forza di cose, come la *translatio*, a un momento posteriore all'evento traslativo e alla sua collocazione cronologica da parte del testo stesso. È, questo, il termine *post quem* più evidente e immediato per la datazione della *Passio et translatio*; poiché in essa si parla, genericamente, del periodo di regno congiunto di Desiderio e Adelchi, il punto di partenza va identificato nel 759, quando il primo associò il figlio alla guida del *regnum Langobardorum*⁸⁴. Come si è visto nella sezione sul culto veronese di Fermo e Rustico, in passato si è da più parti provato a definire con maggiore precisione la data della traslazione. Le tradizioni locali veronesi la ponevano nel 755, tesi confutata già da Vallarsi e del resto non compatibile con le date di regno degli ultimi sovrani longobardi⁸⁵. Lo stesso Vallarsi propose allora, sulla base delle sue proposte di lettura delle iscrizioni incise sulla cassa delle reliquie, il 765⁸⁶; la difficile interpretazione di quei segni, ma soprattutto la possibilità che, come ha osservato Elisa Anti, essi risalgano alla seconda metà dell'XI

⁸⁴ La data precisa dell'associazione di Adelchi al trono viene dedotta dai dati presentati da Andrea da Bergamo nella sua *Historia*, in cui si afferma che Desiderio “cum regnasset ann. tres, suus filius, Adelchis nomine, ex consensu Langobardorum sub se regem constituit”: Andreae Bergomatis *Historia*, ed. Waitz, p. 223.

⁸⁵ Nel 755 non solo Adelchi non era stato ancora associato al trono, ma lo stesso Desiderio non era ancora divenuto re.

⁸⁶ V. Vallarsi, *Sacre antiche iscrizioni*.

secolo, inducono però alla cautela⁸⁷. Il regno di Desiderio e Adelchi resta dunque l'unico punto di riferimento valido come *terminus post quem* sia per la traslazione, sia per la *Passio et translatio*.

Quale, invece, il termine *ante quem*? Quello più sicuro è fornito dalla sua tradizione manoscritta, che, come visto, ai nostri occhi ha inizio grosso modo attorno al 900, quando venne compilata la raccolta agiografica del ms sangallese 566.

Si conosce tuttavia un'altra testimonianza, proveniente da una fonte esterna a Verona, che sembra in grado di fungere da termine *ante quem* per la composizione della *Passio et translatio*, innalzando anzi il limite inferiore non oltre la metà circa del IX secolo. Si tratta del già citato martirologio di Rabano Mauro, redatto con ogni probabilità verso l'850, e comunque prima dell'856, data di morte dell'abate di Fulda e poi arcivescovo di Mainz. Come si è visto, la notizia del 9 agosto dedicata ai due martiri riporta riferimenti, come quello all'imperatore Massimino e al suo consigliere Anolino⁸⁸, che Rabano non avrebbe potuto conoscere se non avesse consultato il testo agiografico⁸⁹. L'unica fonte anteriore al trasferimento delle reliquie di Fermo e Rustico a Verona in cui i due martiri vengano nominati, il martirologio geronimiano, tace infatti sulla loro vicenda biografica e sul loro martirio; e, pur non potendo escludere *a priori* altri canali – non pervenutici – per i quali l'abate di Fulda avrebbe potuto venire a conoscenza della leggenda de due martiri, la *Passio et translatio* sembra al momento quello più probabile. Rabano ebbe del resto, anche negli anni precedenti alla stesura del suo martirologio, intensi contatti con l'ambiente veronese e i suoi vescovi: nell'818 egli consacrò un altare della basilica fuldense (anche) con reliquie di Fermo, Rustico e Zeno; mentre negli anni '40 egli fu in contatto epistolare con l'allora presule di Verona Notingo. Si potrebbe anzi pensare che proprio in occasione dell'invio di reliquie di Fermo e Rustico per la consacrazione dell'altare di Fulda abbia viaggiato con queste anche una copia della leggenda agiografica, anche solo allo scopo di presentare i due santi, e la loro potenza miracolosa, all'ambiente fuldense⁹⁰. Questa resta però solo un'ipotesi; il riferimento cronologico più affidabile resta la compilazione del martirologio di Rabano, dunque la metà circa del IX secolo.

Si definiscono e si giustificano così i limiti cronologici di datazione della *Passio et translatio* presentati sin dall'inizio di questa sezione dedicata alla traslazione di Fermo e Rustico a Verona. Essi vanno dal 759 all'856, e comprendono dunque tutta la seconda metà dell'VIII secolo e la prima metà del IX. Dall'analisi delle testimonianze liturgiche, memoriali e persino architettoniche relative al loro culto, sia a Verona che fuori Verona, è del resto emerso come proprio quel periodo abbia avuto un ruolo fondamentale nella definizione e nella diffusione della loro venerazione, a

⁸⁷ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 253-254.

⁸⁸ V. Rabani Mauri *Martyrologium*, ed. McCulloh, p. 78.

⁸⁹ Nemmeno il *Versus de Verona* si sofferma sulla passione di Fermo e Rustico, dedicando invece notevole attenzione alla traslazione dei loro corpi a Verona.

⁹⁰ Di questo avviso Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 15.

cominciare dal suo radicamento, sempre più profondo e articolato, nello stesso spazio urbano della città atesina. Non sorprende quindi che anche la leggenda agiografica vada ricondotta a questo lasso di tempo; essa avrebbe anzi costituito, in quanto prima espressione di una nuova identità prettamente veronese per i due martiri, la base per pressoché tutte le successive manifestazioni cultuali in loro onore.

Resta però il fatto che, anche nel caso della datazione di un testo agiografico, per sua natura sfuggente alle precise delimitazioni cronologiche, un secolo pieno non è poco. Occorre allora volgere lo sguardo alla struttura, alle caratteristiche formali, al contenuto della *Passio et translatio*, alla ricerca di elementi capaci di inquadrarne meglio il significato e il contesto; sarà così forse possibile proporre una datazione più circoscritta.

4. Caratteri formali della *Passio et translatio*.

La critica, appoggiandosi su valide basi argomentative, è dunque propensa a vedere in *passio* e *translatio* due parti di uno stesso racconto agiografico, composto in un unico momento e da un unico autore. Tuttavia tale considerazione, lungi dal negare le differenze di forma, contenuti e modalità di compilazione che caratterizzano BHL 3020 e BHL 3021, trae le proprie ragioni proprio da una più accurata analisi di queste stesse differenze, rilette alla luce dei dati codicologici (la scarsa tradizione della *translatio* al di fuori di Verona) e testuali (i molti modelli su cui la *passio* appare esser stata costruita) di più recente acquisizione. Sembra quindi legittimo esaminare separatamente i caratteri formali delle due parti.

4.1. Incroci di modelli nella *Passio*.

Il legame di dipendenza testuale che unisce la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico alle *passiones* milanesi di Nabore e Felice e di Vittore è stato utilizzato come argomento principale per motivarne le differenze stilistiche interne tra la parte martiriale e quella traslativa, già di per sé caratterizzate, come detto, da proprie logiche e funzioni parzialmente distinte. Per rendersi conto della consistenza dei prestiti che l'agiografo veronese contrasse nei confronti dei suoi modelli, basta osservare la relativa tavola di concordanze (v. tab. 1).

Tab. 1 – Concordeanze tra le *passiones* di Fermo e Rustico, Nabore e Felice, Vittore⁹¹

<i>Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici</i> (BHL 3020-3021)	<i>Passio sanctorum Naboris et Felicis</i> (BHL 6029) ⁹²	<i>Passio sancti Victoris Mauri</i> (BHL 8580) ⁹³
In diebus illis, regnante impiissimo Maximino imperatore in civitate Mediolanensi facta est persecutio ingens Christianorum, et erat vir quidam nomine Firmus civis Bergumatis, et hic erat nobili genere natus notissimus imperatori [...]. Tunc renunciaverunt imperatori dicentes: “Piissime imperator, Firmus christianus effectus est, et blasphematur deos nostros, et dicit eos demonia esse”.	Regnante impio maximiano imperatore in ciuitate mediolanensi erat persecutio ingens Christianorum. Erant ibi quidam milites nabor et felix notissimi imperatori. Tunc nuntiauerunt ministri imperatori dicentes: “Domine clementissime imperator nabor et felix christiani effecti sunt et blasphemant deos nostros et dicunt eos daemonia esse”.	Regnante impio Maximiano imperatore, in civitate Mediolanensi erat persecutio ingens Christianorum. Erat autem ibi quidam miles, Maurus genere, nomine Victor, notissimus imperatori. Tunc renuntiaverunt ministri imperatori dicentes: “Domine clementissime imperator, Victor Maurus, Christianus effectus, blasphematur deos nostros, et dicit eos daemonia esse”.
Alia vero die precepit sibi tribunal in epitrimo circi praeparari, et iussit sanctum Firmum et Rusticum in conspectum suum adduci.	Tertiadecima autem die iussit sibi maximianus imperator tribunal ex alto in hippodromo circi praeparari et iussit adduci sanctos naborem et felicem [...].	Septima autem die iussit sibi Maximianus imperator tribunal in hippodromo circi parari, et iussit adduci sanctum Victorem [...].
“[...] Nam per deos et salutem meam, et statum rei publice romanę faciam vos ad experimentum omnibus hominibus si sacrificare nolueritis”.	“Certe diversis uos tormentis faciam spiritum exhalare”.	“[...] Nam per deos et salutem meam et statum reipublicae, quia nisi sacrificaveris, diversis te faciam poenis spiritum exhalare”.
Sancti vero martyres una voce responderunt: “Fac quod facturus es, quia scias nos non adorare simulacra [...]”.	“[...] Non faciemus. Fac quod facturus es, quia nos scimus quod fortior te est qui pugnat pro nobis”.	“[...] Non facio; fac quod facturus es, quia ego scio quod fortior te est qui pugnat pro me”.
Tunc indignatus imperator eo quod sic respondissent, iussit fustes afferri et nudos eos extendi et binos terniones super eos transire et dicere eis: “Sacrificate diis quos imperator adoratur”.	Tunc maximianus imperator et anolinus consiliarius eius iusserunt fustes afferri et extendi eos, et quinque terniones transire, et clamare eis: “Sacrificate diis quos imperator et omnes adorant”.	Tunc Maximianus imperator, ira repletus, iussit fustes afferri, et in conspectu suo eum extendi et caedi, et tres terniones transire et clamare ei: “Sacrifica diis, quos imperator et omnes adorant”.
Cumque fuissent cęsi, iussit eos erigi [...].		Cumque fuisset caesus, iussit eum erigi [...].
Cum autem essent in pęnis		“Domine Iesu Christe, cuius

⁹¹ L’ordine degli episodi e dei passi qui seguito è quello della *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici*, non di rado diverso da quello delle altre due *passiones*, tra di loro molto più fedeli.

⁹² Il testo è edito da ultimo in Paredi, *La passione dei santi martiri*, p. 88-96.

⁹³ L’edizione di riferimento (oltrechè l’unica) è ancora quella degli AASS *Mai*, 2, p. 288-290. Di questo testo, come di quello di Nabore e Felice, si sta attualmente occupando, allo scopo di offrire nuove edizioni critiche di entrambi, Laura Rossi, nell’ambito di una tesi di dottorato presso l’Università di Roma 3, sotto la direzione di F. Scorza Barcellona.

positi, una voce dixerunt: “Aduva nos, Deus salutaris noster, et propter honorem nominis tui Domine libera nos. [...]”.		annona quotidie nutrior, rex meus et Deus meus, adiuva me in poenis istis positum”.
Tunc beatissimi martyres responderunt: “Nos praemia a vobis promissa non accipimus, sed a domino nostro Iesu Christo cotidie accipimus fortitudinem”.	Sancti martyres dixerunt: “Nos praemia a uobis promissa non accipimus sed a deo nostro cottidie accipimus fortitudinem”.	Sanctus Victor respondit: “Ego praemia a vobis promissa non accipio, sed a Deo meo quotidie accipio fortitudinem”.
Tunc indignatus, imperator iussit eos in custodiam recludi, et pedes eorum in cippo extendi.		Tunc indignatus Maximianus imperator, quod sic ei respondisset, iussit eum in carcerem mitti iterum ad portam quae dicitur Romana, et pedes eius in cippo extendi.
“[...] Nam per deos et per salutem imperatoris, quia multa genera tormentorum vobis preparantur, quibus subiacebitis, si sacrificare nolueritis”. Tunc beatissimi martyres responderunt ad eos qui missi fuerant ad carcerem dicentes: “Ite et dicite Anolino [...]”.		[...] Nam per deos et per salutem imperatoris multa tibi tormenta praeparantur”. Sanctus Victor respondit ad illos qui venerant ad eum: “Ite, dicite Anolino [...]”.
“Tormenta quę nobis pręparatis terrena sunt, maiora vobis praeparantur a Domino nostro Iesu Christo in illa die iusti iudicii”.	“Tormenta tua nihil sunt. [...]”.	“Ista tormenta, quae tu mihi inferre vis, nihil sunt, sed a Deo meo maiora tibi praeparabuntur in illa die iusti iudicii”.
Tunc iussit imperator abduci eos de carcere, et dixit: “Quid tractastis circa salutem vestram? Forsitan cogitastis de vita vestra?”. Beatissimi vero martyres responderunt: “Salus et vita nostra Christus est, cuius spiritu nutrimur”.	“Quid tractastis circa salutem vestram amici mei?”	“Quid est Victor, quid tractasti circa salutem tuam?”. Sanctus Victor respondit: “Salus mea et virtus mea Christus est, cuius spiritu nutrior, quem in visceribus meis accepi”.
[...] Dixerunt ei secundum praeceptum Anolini, ut neque aquam neque panem daret eis donec ipse veniret.		[...] Et iussit imperator ut neque panem neque aquam darent ei.
Anolinus vero sedens pro tribunali dixit ad sanctos martyres: “Sacrificate nunc diis immortalibus Iovi, Iunoni, Saturno, et Apollini quos omnes adorant et quibus imperator cervicem suam	Anolinus igitur consiliarius dixit: “Quare non sacrificatis diis quos imperator adorat et quibus cer-uicem suam flectit?”.	Anolinus consiliarius imperatoris dixit: “Victor, promissi sunt tibi honores a clementissimo imperatore; quare non sacrificas diis, quos imperator adorat, et quibus cervicem suam flectit?”.

flexit”.		
[...] et in nulla parte contaminati sunt. Tunc expanderunt manus suas ad celum et dixerunt: “Gratias tibi agimus, domine Ihesu Christe filii Dei vivi, qui misisti angelum tuum sanctum, et eripuisti nos de pēnis istis et plagis, quas exercuit in nos impiissimus Maximinus, et unguento tuę misericordię unxisti nos”.		[...] et non est combustum corpus eius in ulla parte. Tunc expandens manus suas beatus Victor, benedixit dominum, dicens: “Benedico te, Christe Iesu, fili Dei vivi, quia dignatus es misereri servo tuo, et misisti angelum tuum sanctum, qui et plumbum refrigeravit, et plagas, quas in me exercuit impius Maximianus, un-guento tuae misaricordiae unxit”.
Tunc omnes cęperunt in stupore esse.		Tunc Maximianus coepit in stupore esse, et omnes qui aderant [...].
Decollati sunt martyres Dei Firmus et Rusticus extra muros civitatis Veronensis super ripam fluminis Athesis [...].	Qui decollati sunt iuxta portam ciuitatis laudensis, circa fluuium excelleram.	
Tunc iussit Anolinus ut omnes gestę christianorum adducerentur ante eum, et fecit eas comburi ante se [...].		[...] Et allatis omnibus chartis, fecit eas Anolinus incendi ante se ab scurrone [...].
Et iussit ut nemo sepeliret corpora eorum nisi bestię aut canes devorarent ea.		Tunc iussit imperator, ut nemo sepeliret corpus eius, ut a bestiis devoraretur.
Martyrizati sunt autem martyres Dei Firmus et Rusticus in civitate Verona sub Maximino imperatore et Anolino consiliario eius, sub die quinto idus Augustas, regnante vero domino nostro Ihesu Christo, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.	Passi sunt sancti martyres christi nabor et felix quartum iduum iuliarum sub maximiano im-peratore. Regnante domino nostro ihesu christo cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.	Decollatus est autem sanctus Victos octavo idus maias, et sepultus est a sancto Materno episcopo pridie idus maias, regnante domino nostro Iesu Christo cum Patre et Spiritu sancto, per omnia secula seculorum. Amen.

Come si evince da questa tavola, il debito testuale più pesante è quello con la *passio* di Vittore, da cui vengono desunti, talora quasi ricopiati, lunghi brani. In tutti i casi tranne uno, poi, i passaggi comuni alla *passio* di Fermo e Rustico e a quella di Nabore e Felice risultano mediati dal testo di Vittore, mentre molto più raro è il caso contrario, ossia che le concordanze tra BHL 3020 e BHL 8580 coinvolgano anche BHL 6029: ciò potrebbe addirittura far pensare a un’influenza diretta della *passio* di Vittore sul testo di Fermo e Rustico, senza che vi fosse necessità, per l’agiografo veronese, di avere sotto mano anche l’altra narrazione milanese. Contro questa eventualità si

esprime però proprio l'unico caso che sfugge alla regola ora enunciata, quello relativo al luogo fisico in cui i santi avrebbero patito il martirio: se la formula “decollati sunt” è senza dubbio usuale, voluta appare la coincidenza del riferimento alla cinta muraria, rappresentata in un caso da una porta, nell'altro dalle mura stesse; altrettanto si può dire per il rinvio al fiume. Va poi notato come, oltre a veri e propri calchi di parti di testo, la *passio* di Fermo e Rustico tragga dai suoi modelli, come già ha messo in luce Elisa Anti, dei più generali spunti narrativi per far progredire la trama e per caratterizzarne i protagonisti⁹⁴.

Tab. 2 – Temi e situazioni comuni tra BHL 3020, 6029 e 8580.

<i>Passio</i> di Fermo e Rustico	<i>Passio</i> di Nabore e Felice	<i>Passio</i> di Vittore
Coppia di martiri	X	-
Imperatore Massimi(a)no ⁹⁵	X	X
Anolino, consigliere imperiale ⁹⁶	X	X
Trasferimento in altra città	X	-
Miracolo delle fiamme che si di-vidono	-	X
Martirio extracittadino	? ⁹⁷	X ⁹⁸
Martirio presso un fiume	X	-

Sebbene la tabella 2 mostri come molti degli elementi narrativi della *passio* di Nabore e Felice trasposti in quella di Fermo e Rustico compaiano anche nel testo di Vittore, i casi in cui ciò non avviene sembrano deporre in favore di una conoscenza diretta, da parte dell'agiografo veronese, di BHL 6029. Non casuale appare, in particolare, il riferimento, in entrambi i testi, a una coppia di martiri: proprio la scelta di adottare la *passio* di Vittore come principale modello dal punto di vista testuale rende a mio avviso poco plausibile che l'estensore di BHL 3020 (e 3021) non ne conoscesse il profondo legame con un'altra agiografia, più antica, incentrata sul martirio di due figure, ossia l'argomento di cui egli stesso era in procinto di trattare; e anche nel già rilevato particolare della decapitazione nei pressi di un fiume l'autore dovette rinvenire un possibile

⁹⁴ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 261.

⁹⁵ Sebbene Golinelli, sulla base dei ms da lui consultati, prediliga la lettura *Maximinus*, maggiormente ricorrente nei testimoni di origine veronese, la tradizione locale cittadina colloca il martirio nel 304, dunque al tempo di Massimiano. È inoltre stato osservato come proprio gli esemplari veronesi del testo, copiati più spesso di quelli extraveronesi per esigenze culturali e liturgiche, fossero maggiormente esposti al rischio di errori di copiatura, tra i quali potrebbe esservi anche la scomparsa della *a* di *Maximianus*: v. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 228. Occorre, però, esercitare cautela in proposito: il nome dell'imperatore ricorre infatti in più occasioni, nel corso della narrazione; il copista che per primo sarebbe incorso in questa svista avrebbe quindi dovuto ripeterla ogni volta, il che rende poco credibile l'idea stessa di un errore involontario, suggerendo invece quella di una cosciente intenzione di modificare il testo.

⁹⁶ La figura di Anolino come consigliere imperiale, prefetto del Pretorio e comunque persecutore di cristiani è un vero e proprio *topos* dell'agiografia martiriale; esso si rifa a un personaggio storicamente esistito, per il quale v. Jones – Martindale, *The Prosopography*, 1, p. 79. Golinelli, *Passione e Traslazione*, p. 22, elenca i testi in cui tale figura ricorre, ai quali vanno aggiunti quelli reperiti e analizzati da Chiesa, *Relazioni agiografiche*.

⁹⁷ L'espressione “iuxta portam civitatis laudensis” (*Passio Naboris et Felicis*, ed. Paredi, p. 95) non permette di precisare se il martirio sia avvenuto fuori o dentro la cinta muraria.

⁹⁸ Vittore, dopo un fallito tentativo di fuga, viene condotto in un boschetto, “qui ad Ulmos vocatur” (*Passio Victoris*, p. 290), e qui decapitato.

elemento di giunzione con la realtà veronese, da sempre dominata dalla presenza dell'Adige. La preferenza accordata, per la concreta redazione dell'opera, a BHL 8580 dovette allora derivare dalle diverse caratteristiche che questa presenta rispetto a BHL 6029: mentre, infatti, quest'ultima si riduce, nella sua seconda parte, a una lunga disquisizione dottrinale tra Felice e Anolino sulla fondatezza della religione cristiana e sulla falsità di quella romana, relegando il martirio propriamente detto a poche parole, la *passio* di Vittore presenta una maggiore alternanza di interrogatori, torture, miracoli, secondo una struttura effettivamente più vicina a quella di BHL 3020, che pure non rinuncia a cambiare l'ordine degli episodi secondo il gusto narrativo del suo autore. Anche l'elemento miracolistico, del tutto assente nel testo di Nabore e Felice, appare dunque tratto da quello di Vittore, ripreso tanto nella costruzione dell'episodio prodigioso⁹⁹, quanto nelle formule di ringraziamento a Dio pronunciate in seguito dai due santi.

Il rapporto della *passio* di Fermo e Rustico con questi modelli milanesi appare dunque innegabile¹⁰⁰, anche se maggiormente improntato all'aspetto narrativo di fondo nei confronti della *passio* di Nabore e Felice, a quello testuale per l'agiografia di Vittore; non si trattò tuttavia, né in un caso, né nell'altro, di un pedissequo plagio. Oltre alla libertà con cui l'agiografo di BHL 3020 selezionò gli episodi da inserire nel suo testo, componendoli poi in un ordine diverso da entrambi i suoi modelli, evidente risulta il suo sforzo di approfondimento di alcuni passaggi, soprattutto tramite citazioni bibliche, ma anche una più generale rilettura dell'atteggiamento dei suoi martiri di fronte alle torture. Se, infatti, Fermo e Rustico rispettano i classici *topoi* dell'affermazione della superiorità del cristianesimo sulla religione romana e della rinuncia ai doni e agli onori loro offerti da parte dell'autorità imperiale, al momento della cattura, durante le prime torture e poi in carcere, i due invocano a più riprese l'intervento divino in loro favore, secondo uno schema anch'esso certo topico e già presente nella *passio* di Vittore, ma qui fortemente implementato, e arricchito appunto da citazioni dai Salmi. Anche non volendo scorgere, nelle parole dell'agiografo, un'enfasi sull'umanità dei santi, desiderosi di mostrare a tutti la potenza di Dio ma anche impauriti di fronte alle torture, la sua visione del martirio sembra comunque approfondire alcuni temi già *in nuce* nell'agiografia di Vittore, dimostrando la sua capacità di rielaborazione dei suoi modelli sia dal punto di vista formale, sia da quello dottrinale-teologico; le numerose citazioni scritturistiche, che del resto proseguono – seppur in misura molto minore – nella *translatio*, ne sottolineano poi la cultura biblica, mentre la citazione delle divinità pagane (Giove, Giunone, Saturno, Apollo) ne rivela una pur basilare conoscenza delle tradizioni romane classiche.

Occorre però interrogarsi sulle ragioni che spinsero l'autore dell'agiografia di Fermo e Rustico a strutturare la propria opera sulla base di questi modelli anziché di altri. Fortemente plausibili paiono

⁹⁹ Le fiamme preparate per torturare Vittore i santi si dividono al loro passaggio, colpendo invece gli aguzzini.

¹⁰⁰ Così Anti, *Verona ed il culto*, p. 261.

le considerazioni avanzate in proposito dalla Anti, che pure mette in guardia sulla difficoltà di cogliere tutti gli elementi che poterono dirigere le scelte dell'agiografo. La *passio* di Nabore e Felice presentava l'indubbio pregio di narrare le vicende di una coppia di martiri, ciò che appunto si trattava di fare anche per Fermo e Rustico; ma l'attrattiva principale dei santi milanesi doveva essere costituita, come sottolinea la studiosa, dalla loro fama, certo diffusa anche in ambiente veronese, i cui contatti con Milano erano favoriti dalla persistenza di strade dirette che mettevano in comunicazione le due città, e che anzi congiungevano, con snodo proprio a Verona, la metropoli milanese con l'area patriarcale aquileiese¹⁰¹. Che Vittore, Nabore e Felice fossero conosciuti in ambiente veronese lo garantisce del resto il *Versum de Mediolano*, certamente noto a Verona a cavallo tra VIII e IX secolo, perché utilizzato, lo si è visto, come modello per il *Versus de Verona*, altro testo fortemente interessato a Fermo e Rustico: nel *Versum*, essi aprono, insieme a Materno, l'elenco dei protettori celesti di Milano¹⁰², e lo stesso Vittore troverà posto, insieme ad altri santi milanesi, anche nel poema veronese¹⁰³. La scelta di queste *passiones*¹⁰⁴, parallela a quella del *Versum* in relazione al *Versus*, sembra così inserirsi in un clima di particolare attenzione, nella Verona della seconda metà dell'VIII e della prima metà del IX secolo, per i prodotti culturali milanesi, che non solo fungono da modelli, ma vengono in certo modo anche fagocitati dall'ambiente veronese, come suggerisce l'inserimento di santi e culti originari di Milano nella corona di santità che circonda Verona nel *Versus*. Su questi temi tornerò parlando dei messaggi propri della *Passio et translatio*; ma i modelli milanesi non sono gli unici attorno a cui il testo si formò.

Giorgia Vocino ha infatti portato l'attenzione su un altro possibile serbatoio di modelli che l'autore della *Passio et translatio* poté conoscere e utilizzare per la redazione della prima parte della sua opera. Si tratta delle *passiones* dei principali martiri aquileiesi, Ermagora e Fortunato (BHL 3838), Ilario e Taziano (BHL 3881), oggetto entrambe di recente riedizione critica, databili,

¹⁰¹ A Verona si congiungevano le antiche vie Gallica, che attraversava lungo l'asse ovest-est i principali centri dell'Italia cisalpina, passando anche per Milano, e la via Postumia, che da Genova giungeva ad Aquileia; la città era dunque punto di passaggio obbligato dei transiti tra Milano e Aquileia. V. Bosio, *Le strade romane*, in partic. p. 43-57.

¹⁰² "Letanter ibidem quiescunt / sancti circa menia: | Victor, Nabor et Maternus, / Felix et Eustorgius, | Nazarius, Simplicianus, / Celsus et Valeria": *Versum de Mediolano*, ed. Pighi, p. 146.

¹⁰³ "Deinde Petro et Paulo, / Iacobo apostolo, | precursorem et baptistam / Iohannem, et martyrem | Nazarium una cum Celso, / Victore, Ambrosio": *Versus de Verona*, ed. Pighi, p. 153. Vengono nominati anche, nei versi successivi, i santi Gervasio e Protasio.

¹⁰⁴ A sostegno della diffusione a Verona del culto di Vittore, Nabore e Felice la Anti cita anche, tra gli altri argomenti, un martirologio di IX secolo, originario di Monza ma confluito poi nel codice XC della Capitolare di Verona, quello che riporta anche il *Versum de Mediolano*: v. Anti, *Verona ed il culto*, p. 263. In questo calendario sono in effetti nominati tutti e tre i santi. Meersseman, che studiò il codice, si dice tuttavia convinto che il calendario sia giunto a Verona solo all'epoca di Berengario I, portatovi da un chierico monzese al servizio del sovrano e trasferitosi in città dopo che questi vi collocò il proprio centro operativo: se le tesi di Meersseman sono corrette, esso non sarebbe stato ancora a disposizione all'epoca della stesura né della *passio et translatio*, né del *Versus*. V. Meersseman, *Il codice XC*, p. 35. I rapporti tra *Versus* e *Versum* paiono tuttavia comunque sufficienti ad attestare l'interesse veronese per i detti santi.

secondo Emanuela Colombi, all'epoca precarolingia e carolingia¹⁰⁵. A differenza delle *passiones* milanesi, sulla cui fruibilità in ambiente veronese tra VIII e IX secolo nulla sappiamo, i testi aquileiesi vi erano sicuramente noti e disponibili. Ce lo garantisce un ms prodotto nel monastero alamanno di Reichenau, datato all'inizio del IX secolo e ora conservato alla Badische Landesbibliothek di Karlsruhe, con segnatura Aug. perg. XXXII; si tratta di una grossa raccolta di testi agiografici, un'ottantina, nella stragrande maggioranza *passiones*, di origine geografica e cronologica molto diversa¹⁰⁶. Il codice, che, per i suoi caratteri codicologici e contenutistici, sembra frutto, almeno in parte, della copiatura di preesistenti *libelli* agiografici¹⁰⁷, riporta anche un gruppo di testi aquileiesi: le *passiones* di Ermagora e Fortunato, Ilario e Taziano, Felice e Fortunato (BHL 2860), Canzio, Canziano e Canzianilla (BHL 1545). A questi ne è associato uno veronese, la *Vita* del vescovo di Verona Zeno, composta, si ritiene, all'inizio del IX secolo da tale Coronato Notaio (BHL 9002). Questi cinque testi si trovano, nel ms, copiati uno di seguito all'altro, a formare una sezione piuttosto ben definita, per altro non ordinata secondo il calendario liturgico – ma ciò avviene anche in altre parti della raccolta. Proprio la consequenzialità di testi dall'origine geografica comune ha fatto pensare che essi siano giunti a Reichenau sotto forma, per l'appunto, di autonomo libello agiografico; il fatto, poi, che al nucleo aquileiese sia stata affiancata la *Vita* di Zeno ha portato a ipotizzare che l'officina scrittoria di produzione di tale libello possa essere stata Verona, e che da qui la raccolta sia stata inviata oltralpe¹⁰⁸. Una simile ricostruzione comporta necessariamente la presenza, nell'ambiente veronese, dei testi inseriti nel libello, tra cui anche quelli di Ermagora e Fortunato e di Ilario e Taziano, che mostrano di avere più di qualcosa in comune con la *passio* BHL 3020.

Anche in questo caso, una tavola sinottica può evidenziare i passi comuni ai tre testi e le modalità del loro passaggio tra l'uno e l'altro, in particolare tra quelli aquileiesi e l'agiografia di Fermo e Rustico.

¹⁰⁵ V. Colombi, *Caratteristiche delle Passiones*, p. 102, che, pur ritenendo imprudente una maggiore precisione, rileva come l'epoca carolingia, e in particolare l'inizio del IX secolo, costituisca solo il *terminus ante quem* per entrambi i testi, poiché a quest'altezza si collocano i loro più antichi testimoni. V. inoltre, per la discussione della tradizione manoscritta delle due *passiones*, i commenti critici di Chiesa, *Passio Hermachorae et Fortunati*, p. 135-170, e Cerno, *Passio Helari et Tatiani*, in partic. p. 284-303.

¹⁰⁶ Il ms è descritto in Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 118-131.

¹⁰⁷ V. Chiesa, *I manoscritti delle Passiones*, p. 109, e Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 13.

¹⁰⁸ V. Chiesa, *I manoscritti delle passioni*, p. 110.

Tab. 3 – Concordeanze tra le *passiones* di Fermo e Rustico, Ermagora e Fortunato, Ilario e Taziano¹⁰⁹.

<i>Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici</i> (BHL 3020)	<i>Passio Hermachorae et Fortunati</i> (BHL 3838) ¹¹⁰	<i>Passio Helari et Tatiani</i> (BHL 3881) ¹¹¹
“Fac quod facturur es, quia scias nos non adorare simulacra manu facta surda et muta, sine visu et absque sensu et absque gressu. [...]”.	“[...] Nam diis tuis sine anima, sine auditu et sine uisu, nec gressu habentibus, numquam subditus ero”.	“[...] Isti enim lapidei, lignei, ferrei et aerei, ab hominibus sunt facti et ornati ex argento et auro, ad seducendum uos corde, ut eos per malum sequamini intellectum, qui nec uident, nec audiunt, nec loqui possunt, sed nec ambulant, nec aliquid iuuare possunt, nec se ipsos saluare, si quis comminuerit eos”.
“Adiua nos, Deus salutaris noster, et propter honorem nominis tui Domine libera nos. Ne quando dicant gentes: ‘Ubi est Deus eorum?’ [...]”.	“[...] Te deprecor, patrem omnipotentem et filium tuum Iesum Christum, qui potens es ad saluandas animas seruorum tuorum in te confidentium opitulari, libera nos a persequentibus nos, ut non dicant: ‘Vbi est Deus eorum?’ [...]”.	
Tunc beatissimi martyres responderunt: “[...] Nam si scires, o imperator, quis esset Christus, non tu ex tuo ore talia proferres, sed crederes ei, nam dii quibus credis, demonia sunt, et omnes qui sacrificant illis, cum eis ibunt in ignem aeternum”.		Sanctus Helarus respondit: “Si scires uirtutem eius relinqueres errorem idolorum et ipsum adorares, ut animae tuae rescueres uulnera, quia unigenitus Filius Dei [...] se ipsum dedit, ut eos qui uincti laqueis a diabolo captiui detinebantur, pretioso suo redimeret sanguine, et impiorum insaniam atque uanitatem quos tu colis iudicio potestatis suae mortis aeternae poenis abdicaret”.
Statim cucurrit Cancarius ad fenestram, et uidit lumen magnum in cellula, et mensam ante eos positam, omniumque deliciarum plenam, ab odore autem vel splendore factus est uelut mortuus.	Et cum orasset subito lumen nimium refulsit in carcere et odor suauitatis repleuit carcerem. Quo uiso, custos carceris nomine Pontianus, aperta interiore carceris ianua, uidit lumen sub ipso quoque orante, et procidens ad pedes eius pro-	

¹⁰⁹ Anche in questa tabella si segue l’ordine della *passio* di Fermo e Rustico.

¹¹⁰ Il testo è edito da ultimo da Paolo Chiesa nel volume di Colombi, *Le passioni dei martiri*, p. 171-188.

¹¹¹ L’edizione di riferimento è quella di Marianna Cerno, *ibid.*, p. 304-320. La curatrice dell’edizione ha inoltre dimostrato come buona parte della *passio* riprenda pressoché parola per parola, con le dovute sostituzioni di nomi e luoghi, quella del martire orientale Anania, secondo la studiosa più antica del testo di Ilario e Taziano e suo modello, sebbene il santo protagonista fosse “praticamente sconosciuto all’Occidente latino” (*ibid.*, p. 283); anche molti dei passi citati nella tavola di concordanze ricalcano per l’appunto la *passio* di Anania.

	uolutus deprecabatur [...].	
“Tolle magos, tolle maleficos, ne filios nostros seducant aduersum nos”.	“Quoadusque parces huic mago? [...] Qualiter Petrum nosti punitum, tolle et interfice magum: nam contra te incipimus relationem imperatori dirigere”.	“Tolle magum, interfice maleficum cuius magicae artes diis praeualuerunt”.
Tunc omnis populus dixerunt [sic] ad Anolinum: “Quid hoc fecisti, ut adduceres hos magos hunc? Civitas Veronensis in perdicione est nunc. Tolle eos a nobis”.	Videntes autem sacerdotes idolorum, colligentes populum incredulum unanimiter uenerunt ad Seuastum praesidem cum fustibus et lapidibus clamantes et dicentes: “Ciuitas tota perit per te, qui facis usque nunc uiuere hominem qui per magicas artes populum alienat et subuertit mentes eorum ut separentur a diis. Tolle magum, occide maleficum [...]”.	Videntes autem sacerdotes paganorum coeperunt clamare ad praesidem dicentes: “Quid hoc fecisti? Praeceptum enim dominis nostris imperatoribus continet ut, si quis ex christianis fuerit inuentus, percunctatus puniatur; tu autem extollens te parcere eis uideris, et ecce omnes deos disperdiderunt; insuper autem dum eis parcis et ipsum templum destruxerunt, et nescis quia, si haec ad Caesarem peruenerint, ad maius uenies periculum”.

Anche nei casi in cui le corrispondenze sono più evidenti, come quello dell’afasia degli idoli pagani o la formula “Tolle magos, tolle maleficos”, l’agiografo di Fermo e Rustico non si limita mai a ricopiare, bensì esprime il concetto con parole proprie, mantenendo al più i termini di riferimento – perché si colga il *topos* da lui impiegato – ma dimostrando, una volta ancora, la sua capacità di rielaborare i modelli a disposizione.

Tra i testi del libello agiografico che, da Verona, sarebbe stato trasmesso a Reichenau e qui ricopiato nell’attuale Aug. perg. XXXII, non solo le *passiones* di Ermagora e Fortunato e di Ilario e Taziano mostrano tratti in comune con BHL 3020-3021. La *passio* dei fratelli Canzio, Canziano e Canzianilla, e del loro pedagogo Proto, contiene infatti due citazioni bibliche utilizzate anche dall’agiografo di Fermo e Rustico. Quando le autorità romane di Aquileia ordinano ai quattro santi di sacrificare agli dei pagani, essi rifiutano con una formula tratta, sebbene non alla lettera, dal salmo 134: “Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis”¹¹². All’arrivo, poi, del gruppetto di futuri martiri nel luogo in cui, pochi giorni prima, era stato martirizzato Crisogono, in località *ad Aquas Gradatas* presso Aquileia, l’autore esalta il ricongiungimento di tanta santità citando il salmo 132: “Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum”¹¹³. Questo

¹¹² Cf. Ps 134, 18: *Similes illis fiant qui faciunt ea et omnes qui sperant in eis*. La *passio* dei fratelli Canzi è edita in AASS Maii, 7, p. 427-430; la citazione si trova alla p. 429.

¹¹³ Ps 132, 1; cf. *Passio sanctorum Cantianorum*, p. 429. Per i corrispondenti passi di BHL 3020 v. *Passio et translatio*, risp. p. 16 e 13.

secondo passo compare anche nella *passio* di Felice e Fortunato¹¹⁴, anch'essa facente parte del gruppo di testi inseriti nel passionario augiense. Certo, le citazioni bibliche, oltreché per influenza tra testi agiografici, potevano essere veicolate per molti canali, e del resto Marc Van Uytfanghe ha sottolineato come l'agiografia non solo si nutrisse di Sacra Scrittura, ma ne fosse una sorta di naturale prosecuzione, persino una "antagonista", per la maggior vicinanza dei santi al popolo dei fedeli rispetto al trascendente Dio biblico¹¹⁵. Un elemento sembra però suggerire che vi sia stata conoscenza e comunicazione diretta tra la *passio* di Fermo e Rustico e quella di Ilario e Taziano: la citazione del salmo 134, non del tutto fedele al testo della *Vulgata*, risulta tuttavia perfettamente uguale in entrambe le agiografie: si può allora ipotizzare un passaggio diretto dall'una all'altra. Non si può purtroppo, allo stato attuale, appurare in che direzione sia avvenuto tale passaggio: le proposte di datazione avanzate per i due testi rendono tecnicamente possibile tanto un'influenza di BHL 3881 su BHL 3020, quanto il contrario; e, a ben vedere, lo stesso vale anche per le *passiones* di Ermagora e Fortunato e di Ilario e Taziano, che, alla prova della ricostruzione filologica, hanno dimostrato di non essere databili, come detto, a prima dell'epoca carolingia o, al più, precarolingia¹¹⁶. Per semplice economicità, in base all'insieme dei casi elencati, sembrerebbe però più probabile che l'agiografo di Fermo e Rustico abbia implementato la struttura di fondo del suo testo, modellata sulle *passiones* milanesi, con spunti tratti dal *corpus* aquileiese, a lui – e a tutto l'ambiente veronese – certamente noto, piuttosto di pensare che le varie *passiones* dei martiri di Aquileia abbiano desunto ciascuna singoli passi da BHL 3020¹¹⁷.

Un possibile indizio per far luce sulla questione giunge dall'ultimo testo originario dell'Italia nordorientale inserito nel ms Aug. perg. XXXII, vale a dire la *Vita* di san Zeno¹¹⁸. Ai fini del discorso sulla *Passio et translatio* di Fermo e Rustico, essa è interessante per tre motivi. Anzitutto, il testo proviene dallo stesso ambiente culturale di BHL 3020-3021, Verona, ed è comunemente datato tra l'ultimo quarto dell'VIII secolo e i primissimi anni del IX¹¹⁹, dunque in un arco temporale

¹¹⁴ Per il testo della *passio* v. l'edizione curata da Valeria Mattaloni in Colombi, *Le Passioni dei martiri*, p. 258-272; il passo in questione è a p. 263.

¹¹⁵ V. Van Uytfanghe, *Modèles bibliques*, che riprende alcune considerazioni già avanzate da Vinay, *Epilogo*. V. inoltre Degl'Innocenti, *La Bibbia e l'agiografia*, che traccia, nelle pagine iniziali, un'utile sintesi su questi temi.

¹¹⁶ Che i testi aquileiesi non fossero particolarmente antichi, e che comunque fossero stati redatti a grande distanza dai fatti che essi pretendono di ricostruire, era stato ipotizzato ben prima del volume curato dalla Colombi. Già Paschini, *La chiesa aquileiese*, p. 35-42, assegnava la *passio* di Ermagora e Fortunato alla metà circa del IX secolo, seguito in questo dal Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 2, p. 873, che, a p. 884, definisce la *passio* di Ilario e Taziano (da lui chiamato "Tiziano") genericamente "di epoca tardiva". Su queste stesse posizioni, postulando anzi una contemporaneità tra le due *passiones*, Niero, *I martiri*, in partic. p. 154-158, e, più recentemente, Gonzato-Poncina-Veronese, *Passioni e atti*, p. 34-39.

¹¹⁷ Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 233, sembra dare per scontata la maggior antichità delle *passiones* aquileiesi rispetto a quella di Fermo e Rustico.

¹¹⁸ Il testo annovera numerose edizioni, a partire da quella dei Ballerini del 1739 nell'opera dedicata ai sermoni di Zeno. L'edizione di riferimento è però al momento quella curata da Marchi in id. – Orlandi – Brenzoni, *Il culto di san Zeno*, p. 18-23, corredata di traduzione italiana.

¹¹⁹ V. Anti, *Verona e il culto di san Zeno*.

del tutto prossimo a quanto proposto per la *Passio et translatio*; non a caso, le due opere sono state spesso analizzate insieme e parallelamente, e indicate come prodotti diversi per scopi e committenza, ma inserite in uno stesso contesto. In secondo luogo, la *Vita* di Zeno presenta un episodio piuttosto simile a quello della guarigione del figlio di Terenzio nella *Translatio* di Fermo e Rustico. Più che per la vicenda in sé, la liberazione da una possessione demoniaca, che però coinvolge personaggi del tutto differenti, i due passi si richiamano a vicenda perché riportano un medesimo *topos* agiografico, ossia quello per cui l'intervento del santo di turno viene esplicitamente richiesto dallo spirito diabolico; egli non accetta infatti di farsi esorcizzare da altri che dal (dai) protagonista(i) della narrazione, Zeno in un caso, Fermo e Rustico nell'altro. Altre corrispondenze riguardano poi alcuni termini tecnici relativi alla figura e ai caratteri di due dei tre vescovi veronesi citati nei testi, Zeno e Procolo: in entrambi i casi, viene loro attribuita la qualifica di *sacerdos*¹²⁰, e in entrambi i casi il luogo in cui essi risiedono è detto *monasterium*, termine impiegato come probabile sinonimo di *ecclesia*¹²¹. Anche qui, però, è difficile dire quale dei due testi abbia influenzato l'altro, di nuovo perché non è possibile affermare con certezza quale dei due sia stato compilato prima. A tale proposito, torna forse utile il contesto codicologico del più antico testimone della *Vita*, appunto il ms ora a Karlsruhe; e questo è il terzo motivo di interesse di tale testo. È stato infatti osservato come l'inserimento di una *vita* nell'originario libello poi trascritto nel codice di Karlsruhe costituisca una sorta di stonatura, nel contesto del libello stesso, composto per il resto interamente da *passiones*. Il fatto, poi, che il testo di Zeno sia stato scelto a rappresentare Verona potrebbe indicare che, al momento del confezionamento del libello, non si disponesse ancora di una vera e propria *passio* incentrata sulla città dell'Adige: altrimenti, sarebbe stato certo più logico inserire quella, piuttosto che una *vita*. Ciò potrebbe allora voler dire, come è stato dedotto, che, quando si produsse il libello, l'agiografia di Fermo e Rustico non fosse ancora stata composta, e che dunque essa sia posteriore al *Sermo de vita Zenonis*¹²². Si tratta certo di un argomento *ex silentio*, dunque in sé non decisivo, ma che comporterebbe una posteriorità della *Passio et translatio* anche rispetto alle *passiones* aquileiesi, illuminando così in quale senso si siano verificati i passaggi di temi e *topoi* di cui si è parlato sinora e corroborando le impressioni sopra esposte; senza contare la sua ovvia utilità ai fini di una più precisa datazione dell'agiografia fermiana, che risulterebbe più plausibilmente collocabile verso la fine dell'VIII secolo o, meglio ancora, gli inizi del IX.

¹²⁰ L'uso del termine *sacerdos* nel *Sermo* di Coronato è stato in passato indicato da Golinelli come argomento per sostenere che il testo veicoli un modello di santità più vicino a quello del santo sacerdote che a quello del santo vescovo, e dunque per proporre una sua derivazione dall'ambiente canonico veronese, dal quale e per il quale (per la formazione, cioè, dei chierici locali), secondo lo studioso, esso sarebbe stato prodotto. Lo stesso Golinelli proponeva però al contempo di assegnare la *passio et translatio*, che designa ugualmente il vescovo Procolo come *sacerdos*, all'*entourage* vescovile. V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, risp. p. 287-288 e 280-281.

¹²¹ "Erat enim sedens in monasterio in secretiori parte in oppido veronensi [...]": *Sermo de Vita*, ed. Marchi, p. 19.

¹²² V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 237-238.

Le modalità di composizione della *passio* sono allora in grado di fornire qualche ragguaglio sul *modus operandi* dell'autore di BHL 3020-3021, la sua formazione culturale, e forse anche sul suo ambiente di lavoro. Numerosi, e diversi per contesto ed epoca di origine, sono i modelli da cui egli trae ispirazione, e che in molti casi dovettero apparirgli adatti ai suoi scopi anzitutto per i comuni riferimenti a coppie di martiri (Nabore-Felice, Ermagora-Fortunato, Ilario-Taziano, Felice-Fortunato). Diverso è però anche il suo modo di impiegarli: più consistenti appaiono i prestiti di motivi e passi testuali dalle agiografie milanesi, che costituiscono le strutture di base attorno alle quali la *passio* viene costruendosi; più sottili e più accuratamente selezionati, anche perché spesso legati all'idea e all'immagine stessa del martirio da essi comunicata, gli elementi desunti dai testi aquileiesi, che hanno messo in luce un rapporto forse ancor più organico di quanto si credesse sinora con la raccolta agiografica trasmessa a Reichenau. In entrambi i casi, tuttavia, l'autore predilige una pur minima rielaborazione formale personale alla pedissequa copiatura, dando prova della sua già sottolineata capacità di interpretare e riassemblare autonomamente i propri modelli. Ne risulta una sorta di *summa* delle tradizioni e delle agiografie martiriali di Milano e Aquileia, non a caso prodotta a Verona, geograficamente a metà strada tra le due metropoli dell'Italia settentrionale, e dunque in contatto (anche agiografico) sia con l'una, della quale era stata suffraganea in epoca tardoantica, sia con l'altra, nella cui giurisdizione ecclesiastica era confluita già verso l'inizio del V secolo¹²³. E certo la scelta dei modelli non dovette essere casuale. Verona, lo si è visto, conobbe, proprio all'epoca di redazione del testo, una stagione di particolare interesse verso Milano, come lei *sedes regia* carolingia e interessata da un potente rilancio religioso e politico per volere dei nuovi dominatori; segni di tale attenzione verso l'ambiente milanese, che per la comprensione della *Passio et translatio* giocano a mio avviso una funzione di primo piano, emergono, nel contesto veronese, da una serie di testimonianze, la più nota e importante delle quali è senza dubbio il *Versus de Verona*. I contatti con Aquileia, necessitati dalla funzione suffraganea di Verona, sono poi comprovati, dal punto di vista agiografico, proprio dalla presenza, nella città dell'Adige, delle sue principali agiografie, nei cui confronti l'ambiente veronese sembra anzi aver svolto il ruolo di centro di irradiazione verso Oltralpe.

Un altro elemento emerso dall'analisi strutturale della *passio* è la sua ricchezza di citazioni bibliche. Alcune, ricorrenti anche nei testi aquileiesi, poterono certo essere tratte direttamente da questi; altre, però, sembrano frutto di una ricerca personale dell'agiografo, e anche quelle comuni alle *passiones* di Felice e Fortunato e dei fratelli Canzi vengono rilette, nel racconto di Fermo e Rustico, e dotate di contesti lievemente diversi, dovuti in parte alla necessità di amalgamarle con gli

¹²³ V. solo, da ultimo, Cervato, *La Chiesa di Verona*, p. 70-71.

schemi offerti dalle agiografie milanesi¹²⁴. Proprio questa abbondanza di richiami scritturali, che troverà parziale eco anche nella *translatio*, unita alla varietà dei modelli agiografici impiegati, indica che l'autore dovette aver accesso a un ambiente dotato di entrambi. Il pensiero corre veloce alla biblioteca a disposizione, già a inizio IX secolo e con continuità sin dal VI¹²⁵, del vescovo e del capitolo della cattedrale, ossia la Capitolare, già allora rinomato luogo di accumulo e conservazione del patrimonio librario necessario allo svolgimento delle diverse funzioni legate alla diocesi e al capitolo stesso, e già allora altrettanto nota officina di produzione di manoscritti, grazie a un attivo *scriptorium*¹²⁶. I vescovi veronesi di quel periodo, tutti originari dell'Alamannia o comunque delle regioni oltralpine, vi avrebbero anzi dato ulteriore impulso, ampliando alle loro terre di provenienza la già estesa rete di relazioni, fatte di scambi di uomini, idee e libri, che Verona da tempo intratteneva con tutta una serie di centri culturali, soprattutto italiani¹²⁷; fu con ogni probabilità uno di loro, forse Ratoldo o già il suo predecessore Egino, a ordinare la compilazione del libello agiografico poi copiato nell'Aug. perg. XXXII. Lo stretto rapporto che lega i testi in esso riuniti alla *Passio et translatio* potrebbe anzi suggerire, se si accolgono le ipotesi per cui il *Sermo* di Zeno vi sarebbe stato inserito solo per la mancanza di una vera e propria agiografia martiriale veronese, che fra la stesura del libello e quella di BHL 3020-3021 possa sussistere una diretta consequenzialità. Nel momento in cui si compilò, a Verona, la raccolta di *passiones* di area italica nordorientale da inviare a Reichenau, l'assenza di tradizioni martiriali locali poté essere percepita come un vuoto da colmare, per impreziosire la memoria religiosa cittadina con un culto nuovo e, per la realtà veronese, inedito. Non si dimentichi che molti dei contesti demici e religiosi limitrofi alla città dell'Adige si erano da tempo dotati di culti propri dedicati a martiri del luogo: la vicina Vicenza vantava il possesso di reliquie dei sunnominati martiri aquileiesi Felice e Fortunato¹²⁸; a Padova si

¹²⁴ La citazione dal salmo 132, che, nella *Passio Cantianorum*, celebra l'arrivo dei fratelli sul luogo di martirio di Crisogono, nel testo veronese viene pronunciata da Fermo e Rustico, insieme ad altri versetti salmistici, durante il viaggio verso la corte imperiale di Milano, poco dopo la cattura. Il salmo 134 viene citato invece, in entrambi i testi, durante gli interrogatori; nella *passio* di Fermo e Rustico, però, esso è calato in un episodio fortemente ricalcato, sia dal punto di vista strutturale che da quello testuale, dalla *passio* di Vittore.

¹²⁵ L'esistenza di una scuola presso la cattedrale, volta all'istruzione dei locali sacerdoti ma anche dei funzionari regi, è stata fatta risalire da Mario Carrara all'epoca di re Teodorico (fine V-primo quarto del VI secolo), che vi avrebbe attinto appunto per la formazione del suo apparato amministrativo. V. Carrara, *Gli scrittori latini*, p. 353-355.

¹²⁶ V. Piazza – Zivelonghi (a cura di), *La più antica biblioteca*; Piazza (a cura di), *Biblioteca Capitolare*; Marchi (a cura di), *I manoscritti*.

¹²⁷ Forti e di antica data appaiono soprattutto i legami con Bobbio e Ravenna. V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 121-122, nota 347. Sui rapporti tra Verona e i centri scrittori alamanni v. sopra, sez. 2, cap. 1.

¹²⁸ La basilica vicentina dei SS. Felice e Fortunato, dove tuttora se ne conservano alcune reliquie, sarebbe sorta, nella forma di una semplice aula rettangolare di circa 20 × 10m affiancata da un piccolo ambiente di servizio e da un battistero anch'esso rettangolare, forse già nella seconda metà del IV secolo, o al più nel V, subendo poi importanti ampliamenti, con tanto di ripartizione interna in tre navate, verso la fine dello stesso V secolo: v. Mirabella Roberti, *Gli edifici*. Essa ospita anche, appoggiata verticalmente su una parete dell'attuale cripta di X secolo, una stele sepolcrale dedicata ai *Baeati (sic) martures (sic) Felix et Fortunatus*, la cui iscrizione risalirebbe, secondo Mirabella Roberti, alla fine del IV o agli inizi del V secolo; lo studioso si dice però incerto se attribuirne la fattura all'ambiente vicentino o a quello aquileiese, entrambi plausibili per la qualità della pietra utilizzata e per la compresenza del culto dei due martiri: v. *ibid.*, p. 9, nota 13bis. Non va inoltre escluso, per ammissione dello stesso autore, che alla basilica preesistesse, dal

venerava, fin dal VI secolo, santa Giustina¹²⁹; a Treviso fioriva il culto dei martiri di Altino Teonisto, Tabra e Tabrata¹³⁰. Si poté allora concepire l'idea di porre rimedio a tale mancanza, costruendo, sulla base del ricco patrimonio agiografico depositato nella Capitolare, una circostanziata tradizione martiriale attorno alle reliquie che Annone aveva da poco tempo procurato alla città, e collocando proprio a Verona l'esecuzione. La *Passio et translatio* si configurerebbe così, embrionalmente, come strumento di competizione, volto a portare l'ambiente veronese almeno allo stesso piano, nel senso del prestigio culturale e religioso, degli altri centri circostanti; del resto, il prestigio di Verona doveva essere già aumentato con l'atto stesso dell'acquisizione di nuove reliquie. La scelta dei modelli, milanesi e aquileiesi, porta tuttavia a credere che, se inferiorità fu sentita e competizione fu innescata, esse dovettero riguardare non tanto i più vicini episcopi di area veneta, bensì, a un livello di gran lunga più alto, le sedi metropolitane dell'Italia settentrionale: l'appropriazione, da parte dell'agiografo di Fermo e Rustico, di alcune delle principali tradizioni martiriali norditaliche, di cui BHL 3020 appare come consapevole frutto – non privo, come detto, di spunti e riletture originali –, potrebbe non essere avulsa dall'intenzione di elevare Verona al rango di Aquileia e Milano. Parlare di città come insiemi unitari è, mai come in questo caso, certo fuorviante: tali istanze dovettero essere espresse da attori ben precisi all'interno del contesto veronese; e, poiché la competizione sembra riguardare le gerarchie ecclesiastiche della regione, il

IV secolo, un sacello, elevato in area sepolcrale precristiana (come in effetti era la zona che avrebbe poi ospitato la basilica), di cui la stele avrebbe fatto parte, in posizione orizzontale: v. *ibid.*, p. 9. Ciò retrodaterebbe ulteriormente il culto vicentino di Felice e Fortunato, che trova comunque conferma nella testimonianza di Venanzio Fortunato, poeta e chierico attivo nella seconda metà del VI secolo, nativo di Valdobbiadene e divenuto poi vescovo di Poitiers. Nel suo *De Virginitate*, egli afferma che “*Felicis meritis Vicetia laeta refudit et Fortunatum fert Aquileia suum*” (*De uirginitate*, éd. Reydellet, v. 165-166, p. 136), alludendo alla leggenda, di cui parla anche la *passio*, di una spartizione delle loro reliquie tra la stessa Vicenza, loro luogo di origine, e Aquileia, dove avrebbero patito il martirio. La basilica avrebbe poi ospitato una comunità monastica, a partire forse dal secolo VIII: Cracco, *Religione, chiesa*, p. 362; Tilatti, *Il monachesimo*, p. 340.

¹²⁹ Le attestazioni del culto padovano di santa Giustina si moltiplicano a partire dal VI secolo. In passato si era propensi a ipotizzare che a una primitiva *cella memoriae*, edificata sul sepolcro della martire forse già nel IV secolo in area cimiteriale romana, avesse fatto seguito, tra fine V e inizio VI, il celebre oratorio opilioniano: v. Zovatto, *L'Oratorio Paleocristiano*, p. 21-32. Le più recenti riletture dei dati archeologici tendono tuttavia a negare, o quantomeno a mettere in dubbio, un utilizzo cristiano delle strutture effettivamente reperite al disotto dell'oratorio (ora noto come sacello di S. Prosdocimo), in particolare di una tomba ipogea romana. Il primo edificio di culto padovano sicuramente dedicato a Giustina sarebbe allora, appunto, l'oratorio commissionato dal patrizio e prefetto del pretorio Opilione, da molti identificato con un console del 524; la sua opera è testimoniata da un'altrettanto celebre lapide, tuttora conservata nel sacello: v. Picard, *Le souvenir*, p. 641-642 (a p. 641, nota 210, si riporta l'iscrizione). Come nel caso dei martiri Felice e Fortunato, anche il culto di santa Giustina trova conferma nell'opera poetica di Venanzio Fortunato, per la precisione nella *Vita sancti Martini*, composta nel 573: “*Si Patauina tibi pateat uia, pergis ad urbem: | huc sacra Iustinae, rogo, lambe sepulcra beatae | cuius habet paries Martini gesta figuris*” (*Vita sancti Martini*, ed. Quesnel, 4, 672-673, p. 100). La santa venne anche raffigurata nella processione di vergini del mosaico absidale di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna, di poco posteriore alla metà del VI secolo, e tra le immagini clipeate, pressoché contemporanee, che decorano l'abside della basilica di Sant'Eufrazio di Parenzo. Un utile riepilogo delle fonti a disposizione sulle origini del culto di santa Giustina, e dei problemi a esse legati, è stato recentemente fornito da Tilatti, *Introduzione*.

¹³⁰ Il monastero dei SS. Pietro e Teonisto di Casier, nei dintorni di Treviso, è documentato a partire da una carta, giuntaci in copia di IX secolo e ora conservata presso la Biblioteca Capitolare di Verona, che ricorda le donazioni effettuate nell'agosto del 710 in favore del monastero da parte dei suoi probabili fondatori, i “servi di Cristo” Alfredo, Avuardo e Garo. V. Passolunghi, *Il monachesimo*, p. 310, e Mazzucco – Passolunghi (a cura di), *Monasticon Italiae*, 4: *Tre Venezie*, 2, p. 61.

principale indiziato per la loro elaborazione non può che essere il vescovo, l'unico che poteva essere davvero e direttamente interessato a un confronto di questo genere. La questione sarà approfondita più oltre, ma certo l'istituzione di un culto martiriale per Verona appare come una delle ragioni principali per la redazione della *Passio et translatio*¹³¹, e anche per la costruzione della sua seconda parte nella forma di un lungo cammino di ritorno nel luogo del loro martirio da parte di Fermo e Rustico.

4.2. Struttura e possibili modelli della *translatio*.

La *translatio* BHL 3021 gode da tempo di un giudizio critico che pone l'accento sulla sua maggiore originalità rispetto alla *passio*¹³². A differenza di quest'ultima, infatti, essa non appare strutturata su modelli preesistenti; o, quantomeno, tali modelli non ci sono oggi noti. Bisogna però, a questo proposito, considerare anche la relativa altezza cronologica cui si collocherebbe, anche seguendo le più basse proposte di datazione (prima metà del IX secolo), l'agiografia di Fermo e Rustico: poiché, secondo la cronologia indicata da Heinzelmann e Geary, il genere delle *translationes* sarebbe assunto a effettiva autonomia solo, per l'appunto, dalla prima metà del IX secolo, con le compilazioni di Ilduino ed Eginardo, il testo di Fermo e Rustico appare collocarsi molto in alto, all'interno di questo processo; si può quindi anche credere che l'agiografo non avesse ancora a disposizione veri e propri modelli di riferimento, e che dunque abbia dovuto operare in modo diverso rispetto alla *passio*.

Ciò non toglie che egli, come visto, abbia potuto trarre ispirazione, per singoli episodi, da altri testi: se le ipotesi sulla genesi del libello agiografico veronese poi giunto a Reichenau fossero corrette, risulterebbe molto probabile un'influenza del *Sermo* di Coronato, da cui l'autore di BHL 3020-3021 avrebbe tratto il *topos* dell'esorcismo su richiesta e, nella *passio*, la qualifica di *sacerdos* per il vescovo Procolo¹³³. Anche l'arrivo delle reliquie a Verona e la loro solenne collocazione nella chiesa dedicata ai due santi ricalca la tradizione tardoantica degli *adventus* imperiali, codificata già da Ammiano Marcellino¹³⁴. Il riferimento all'Africa settentrionale e all'area cartaginese è anch'esso topico, nell'agiografia aquileiese; esso riflette i reali contatti intercorrenti tra queste due regioni fin da epoca tardoantica ed espressisi anche tramite la diretta trasmissione di testi agiografici africani nei passionari dell'Italia nordorientale¹³⁵.

¹³¹ Di questo avviso già Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 280.

¹³² "L'ultima parte della leggenda veronese sui santi Fermo e Rustico è, forse, la più originale, la meno connotata letterariamente dagli elementi propri del genere agiografico": *ibid.*, p. 283. Un'opinione identica esprime Chiesa, *Relazioni agiografiche*, p. 126.

¹³³ Annone, nella *translatio*, è invece definito *presul* e *pontifex*, mentre i *sacerdotes*, che accompagnano il vescovo a Trieste, sembrano far parte del suo *entourage*.

¹³⁴ V. E. Fournier, *The Adventus of Julian*.

¹³⁵ V. Chiesa, *Un testo agiografico*; *id.*, *Pellegrino martire*; *id.*, *Relazioni agiografiche*.

C'è però un'altra fonte, pressoché contemporanea alla *passio et translatio*, che parla anch'essa diffusamente della traslazione delle reliquie di Fermo e Rustico, in termini non lontani da quelli impiegati nel testo agiografico: è il *Versus de Verona*, componimento poetico che canta le glorie sacre e profane di Verona, di cui si è già parlato, e che gli studiosi concordano nel collocare durante il regno italico di Pipino, con maggior propensione per gli ultimi anni dell'VIII secolo e per il primo decennio del IX. Vale la pena partire, anche in questo caso, dal confronto sinottico.

Tab. 4 – Concordeanze tra la *translatio* e il *Versus de Verona*.

<i>Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici</i>	<i>Versus de Verona</i> ¹³⁶
Post haec beati martyres transvecti sunt in Cartaginensem provinciam in urbem qui dicitur Precones, ibique reconditi ab angelis sicuti eis a Domino fuerit preparatum. [...] Denique puer [Gaudencius] cum non paucis vexaretur diebus, tandem pervenerunt ad insulam que dicitur Carthago, in civitatem Precones. [...] Evolutis autem plurimorum temporum ciclis, dum christiani piissimi reges Desiderius et Adelghis in Italia principarentur, depopulata est gens Langobardorum Histricos et occupaverunt omnes eorum regiones simul et oppida. [...] Eodem quippe tempore in urbe Veronensium Anno presul gubernabat ecclesiam Dei. Comperiensque beatorum corpora sanctorum martyrum evidenter fuisse reperta, cum inexplicabili exiens gaudio et exultacione, una cum sacerdotibus, clericis, universisque populorum agminibus, pervenit festinanter ad locum ubi sancti Dei nimia veneracione conditi habebantur. Dedit igitur argenti et auri pondus immensum emitque sanctorum corpora Firmi et Rustici, pariterque Primi, Marci, Apollenaris et Lazari. [...] Pervenerunt itaque directis ad urbem Veronensium gressibus, omnes populi, viri ac mulieres et parvuli, cum omni cętu, sanctorum agentes gratias Deo in perpetuum, Qui post annorum curricula plurimorum revocare dignatus est sanctos suos, ubi prius coronas	In partibus meridiane / Firmo et Rustico, qui olim in te susceperunt / coronas martyrii, quorum corpora ablata / sunt in maris insulis. Quando complacuit Domno / regi inuisibili, in te sunt facta renouata / per Annonem presulem, temporibus principum regum / Desiderii et Adelchis. Qui diu morauerunt / sancti nunc reuersi sunt quos egregius redemit / cum sociis episcopus Primo et Apollenare / et Marco et Lazaro: quorum corpora insimul / condidit episcopus aromata et galbānen, / stacten et argóido, myrra et gutta et cassia / et tus lucidissimus. Tumulum aureum coopertum / circumdat preconibus; color sericus fulget, / mulcet sensus hominum, modo albus modo niger / inter duos purpureos. Hec ut ualuit parauit / Anno presul inclitus; per huius cinus flama claret / de bonis operibus ab austro, finibus terre, / usque nostri terminus.

¹³⁶ Ed. Pigghi, in id., *Versus de Verona*, p. 152-155. A p. 158-161 si dà una traduzione italiana.

suscipere martyrii. [...] Enimvero memoratus pontifex deportata cum laudibus sanctorum corpora non longe foras muros civitatis, in basilica quę a priscis in eorum fuerat honore constructa temporibus, sub omni diligencia condidit, perfundens ea balsamo ac thimiamate, nec non galbanen boni odoris et lucidissimo ture. Posuitque ea in arca saxeae subterranea cuius operimentum perornavit argento et auro seu diversis lapidibus preciosis.	

Sui rapporti tra il *Versus* e la *translatio* sono stati espressi pareri contrastanti. Paolo Golinelli, sostenitore di una datazione alta, a ridosso degli eventi narrati, per quest'ultima, ne ha in più occasioni affermato l'antiorità rispetto al *Versus*, non soffermandosi invero sulla possibilità di passaggi testuali tra l'una e l'altro¹³⁷. Paolo Tomea, constatando anch'egli l'evidenza e la consistenza dei punti comuni ai due testi, preferì tuttavia sospendere il giudizio¹³⁸. Elisa Anti, pur accogliendo l'ipotesi del Golinelli sulla maggior antichità del testo agiografico, sottolinea che, a suo modo di vedere, "le due fonti non paiono [...] in diretto rapporto, ma si limitano a narrare in modo concorde lo stesso avvenimento"¹³⁹. Anche Avesani si esprime per un'antiorità della *translatio* rispetto al *Versus*, ma si spinge più in là: sulla base dell'elenco di aromi che Annone avrebbe sparso sul sepolcro dei santi, molto simile nei due testi e frutto di incroci di citazioni scritturistiche, egli arriva a ipotizzare che l'autore del poemetto "in questo passo abbia trovato il suggerimento, o il conforto, ad arricchire il racconto con altri particolari di provenienza biblica", stabilendo quindi una possibile relazione di dipendenza del *Versus* rispetto all'agiografia¹⁴⁰. Più recentemente, Giorgia Vocino, pur ammettendo la vicinanza dei passi sugli aromi, nega, recuperando in questo le tesi della Anti, passaggi testuali diretti tra una composizione e l'altra, ma afferma anche l'impossibilità di stabilire tra di esse priorità cronologiche, rifiutando così le datazioni tardolongobarde avanzate per la *Passio et translatio* da Golinelli e dalla stessa Anti; i due testi trarrebbero i loro contenuti da una comune memoria legata all'evento traslativo, e da "una comune politica ecclesiastica tesa a valorizzare, tra la fine dell'VIII e il IX secolo, la prestigiosa protezione celeste assicurata dai santi le cui reliquie riposavano nella città di Verona", ventilando inoltre l'ipotesi di una comune committenza, vescovile, per entrambi i testi¹⁴¹.

Per tentar di comprendere se vi siano effettivamente stati dei passaggi tra un testo e l'altro – in quale senso, non è al momento possibile dire –, occorre scendere nel dettaglio dei passi che

¹³⁷ V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 280, e id., *Passione e Traslazione*, p. 21.

¹³⁸ V. Tomea, *Intorno a S. Giulia*, p. 46 e p. 89-90, nota 139.

¹³⁹ Anti, *Verona ed il culto*, p. 265.

¹⁴⁰ V. Avesani, *Il re Pipino*, p. 61.

¹⁴¹ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 234-235.

maggiormente sembrerebbero andare in questa direzione, tenendo però conto della diversa natura delle due fonti. Il *Versus*, in particolare, tratta della traslazione di Fermo e Rustico all'interno di un quadro più ampio, volto a glorificare la santità veronese in generale; per quanto importante, l'arrivo delle reliquie non è che uno degli argomenti toccati, laddove invece la *Translatio*, a questo tema espressamente dedicata, può dispiegare una maggiore complessità narrativa e una maggiore ricchezza di particolari, cosa anzi resa necessaria dal bisogno di (ri)costruire e contestualizzare la vicenda. La versione del *Versus* deve inoltre fare i conti con la struttura ritmica, pur più libera e duttile di quella metrica, del poema, che certo ne poté influenzare la scelta dei termini e delle espressioni impiegate; va poi considerato lo stesso linguaggio che caratterizza il componimento, un latino volgareggiante che si credeva in passato dovuto alla non perfetta padronanza del latino classico da parte del suo autore ma oggi rivalutato come forma di comunicazione letteraria rivolta a un pubblico di *illitterati*, e dunque frutto di consapevole scelta, tesa a favorire la maggior diffusione e fruizione possibili del testo¹⁴².

Il passo che maggiormente sembra sostenere l'ipotesi di un'influenza diretta tra *translatio* e *Versus* è certo quello relativo agli aromi sparsi sul sepolcro delle reliquie dopo la loro collocazione nella basilica extramuranea veronese; risalta in particolare il comune riferimento al galbano e al *tus lucidissimus*, ossia l'incenso. Come già sottolineato da Ropa e Avesani¹⁴³, nel passo del *Versus*, che elenca sette aromi, si intrecciano due citazioni bibliche, tratte l'una dall'Esodo¹⁴⁴, l'altra dai Salmi¹⁴⁵, mentre quello della *Translatio* si limita alla prima; in entrambi, le citazioni non sono letterali, bensì lievemente rielaborate. L'elenco del poemetto sottolinea certo, oltre alla volontà di esaltare gli onori tributati alle preziose reliquie, da un lato la cultura biblica del suo – anonimo – autore, dall'altro la sua abilità nell'incrociare, riformulandoli, versetti scritturistici all'interno della struttura ritmica del testo. L'agiografo, che certo condivide l'istanza di esaltazione delle reliquie ma non quella di costruire versi ritmicamente coerenti, limita la sua citazione, come detto, al solo passo dell'Esodo, ma riporta anche l'emistichio *boni odoris*, tralasciato, forse per scelta stilistica o ritmica, nel *Versus*. Anche fra di loro, dunque, i passi di *Translatio* e *Versus* si presentano non letteralmente sovrapponibili, ma la diversa natura delle due fonti e delle relative tecniche compositive paiono sufficienti a motivare tali discrepanze, e quindi a rendere ancor più evidente, e a mio avviso consapevole, la loro vicinanza: la scelta di uno stesso versetto biblico, che, in due testi differenti, viene citato all'interno di un medesimo contesto narrativo e col medesimo significato,

¹⁴² V. Avesani, *Il re Pipino*, p. 57.

¹⁴³ V. Ropa, *Ricerche sulla poesia*, p. 18-22, e Avesani, *Il re Pipino*, p. 61.

¹⁴⁴ Cf. Ex 30, 34: “sume tibi aromata stacten et onycha galbanen boni odoris et tus lucidissimum”. L'*argoidum* del *Versus* sarebbe, secondo Ropa, un sinonimo dell'*onycha*.

¹⁴⁵ Cf. Ps 44, 10: “murra et gutta et cassia a vestimentis tuis”.

apparire infatti difficilmente casuale, soprattutto se si considera come, in entrambi i casi, il riferimento scritturistico sia introdotto dal medesimo verbo, *condidit*.

La sensazione si fa più forte se si passano in rassegna gli altri elementi testuali comuni messi in luce dalla tavola sinottica. Sia il *Versus*, sia la *Translatio*, insistono sul fatto che l'arrivo dei corpi a Verona rappresenti, per Fermo e Rustico, un ritorno nei luoghi dove meritavano la corona del martirio. Se il motivo della corona ottenuta dai martiri a segno della loro vittoria sulla morte e sul potere terreno è antico quanto il genere agiografico delle *passiones*, il suo richiamo, nei due testi, avviene per mezzo di una medesima formula (*suscipere coronas martyrii*), e, anche in questo caso, all'interno di un medesimo contesto, costituito questa volta dalla resa di grazie a Dio per aver restituito a Verona i "suoi" santi.

Sono, quelli sin qui visti, gli elementi comuni che depongono con più convinzione in favore di una qualche forma di influenza tra i due testi, poiché si tratta di passi legati non tanto alla ricostruzione spicciola della vicenda, ma alla sua elaborazione letteraria, e alla diffusione di messaggi legati alle figure e al culto dei santi Fermo e Rustico. Gli altri passaggi comuni si riferiscono infatti, appunto, al concreto svolgimento della traslazione. Il vescovo Annone, cui le due opere concordano nell'attribuire un ruolo da protagonista, viene tuttavia maggiormente esaltato nel *Versus*, che lo definisce *inclitus*; nella *Translatio*, nessun epiteto elogiativo gli è riservato, e il solo punto comune ai due testi nel modo di descriverlo è la qualifica di *presul*, del resto in nessuno dei due casi la sola impiegata. Più somiglianti appaiono le menzioni di Desiderio e Adelchi, ma stavolta i ruoli si invertono: è in questo caso la sola *Translatio* a spendere nei loro confronti parole di elogio, sottolineandone la pietà, e stabilendo così un contrasto ideale con l'*impiissimus* imperatore Massimi(a)no della *passio* – altro forte legame strutturale tra le due parti. Il luogo di sepoltura originaria dei due martiri, che, nella *Translatio*, viene indicato nella città di *Precones* e nell' "isola" di Cartagine, trova un parzialissimo e sibillino riscontro nell'espressione *in maris insulis* del *Versus*.

Un discorso a parte merita l'elenco, comune alle due opere, delle altre reliquie acquisite insieme a quelle di Fermo e Rustico. Il verso che, nel *Versus*, riporta i loro nomi è infatti il secondo di un distico dalla vicenda redazionale travagliata. Assenti dai testimoni manoscritti a oggi noti, i due versi sarebbero, secondo Pighi, "caduti fin dalle prime copie del sec. IX"¹⁴⁶, ma la loro esistenza originaria viene garantita dall'altrimenti avulso verso precedente (il 73) e dalla necessità di raggiungere la cifra perfetta dei 100 versi. Una prima ipotesi per la loro ricostruzione, in cui già si chiamavano in causa i santi elencati nella *Translatio*, venne avanzata nel 1759 dal Vallarsi, sulla base proprio delle informazioni riportate dall'agiografia¹⁴⁷; ma Simeoni non la accolse, preferendo lasciare, come altri prima di lui, lo spazio bianco in corrispondenza dei due versi, e anzi ipotizzando

¹⁴⁶ Pighi, *Versus de Verona*, p. 86, nota al verso 73.

¹⁴⁷ V. Vallarsi, *Sacre antiche iscrizioni*, p. XLVIII.

che il verso 72 sia un'interpolazione successiva, e che il 73 facesse in origine parte della terzina precedente¹⁴⁸. Pighi riprese però l'idea di Vallarsi, rielaborando la sua proposta per rispettare la struttura ritmica della composizione¹⁴⁹. Sebbene io abbia qui riportato i due versi come da lui ricostruiti, occorre esercitare in proposito la massima cautela. Il passo si rivela dunque troppo rischioso e incerto per poter operare il confronto con la *Translatio*, con la quale il *Versus* potrebbe avere, in questo caso, un legame sicuro e solido, ma forzato e creato *a posteriori* dagli studiosi.

Il dialogo fra l'agiografia di Fermo e Rustico e il poemetto in lode di Verona appare insomma, al termine di questo *excursus*, piuttosto intenso e variegato. I due testi non condividono solo dati spiccioli sulla traslazione, il suo svolgimento e i suoi protagonisti, ma anche messaggi ideali, e perfino le modalità impiegate per trasmetterli. È vero che ciò non è forse sufficiente a stabilire con certezza dei rapporti diretti tra *Translatio* e *Versus* – o viceversa –, bensì solo la loro comune appartenenza a un ambiente culturale volto a celebrare Verona (anche) per mezzo della sua santità, e forse anche una loro medesima committenza vescovile. Le comunanze di motivi e citazioni sembrano però anche suggerire che, al momento della stesura delle due fonti, fosse in atto, o magari si fosse già concluso, un processo di formulazione e codificazione di una comune memoria letteraria (o comunque scritta) attorno alla traslazione delle reliquie; che si stesse insomma dando forma a una versione ufficiale della traslazione: ufficiale, beninteso, dal punto di vista di coloro che se ne facevano promotori. Il che, oltre a rafforzare ulteriormente la tesi di una loro afferenza a uno stesso ambito politico, ideologico e culturale, apre anche una serie di possibili scenari interpretativi per la storia dei due componimenti. Si potrebbe infatti ipotizzare che essi abbiano tratto spunto da un terzo testo precedente a entrambi, una prima materializzazione di questa ideale versione ufficiale; siccome, tuttavia, di tale testo non è al momento nota traccia alcuna, e per la sua stessa natura ipotetica, appare più economico avanzare ipotesi di altro tipo.

Due, per la precisione. Da un lato, proprio uno tra il *Versus* e la *Translatio* potrebbe aver funto da testo di base per l'elaborazione dei messaggi visti, poi passati all'altro; dall'altro lato, questi due componimenti potrebbero essere prodotti distinti, ma contemporanei, di quella politica ecclesiastica volta alla valorizzazione del santorale veronese già sottolineata da Giorgia Vocino. A distinguerli sarebbero in particolare i livelli di pubblico cui essi sarebbero stati destinati. Il *Versus*, col suo linguaggio volutamente rustico e aperto alla comprensione da parte degli *illitterati*, potrebbe trasporre su un piano più ampio, inserendoli certo in un contesto di più generale esaltazione delle glorie locali veronesi, messaggi che la *Translatio* rivolge a un pubblico più selezionato, composto con ogni probabilità di chierici, o comunque *litterati*. Questa seconda ipotesi comporterebbe però uno slittamento temporale dell'agiografia di Fermo e Rustico almeno agli stessi anni in cui venne

¹⁴⁸ V. *Veronae Rhythmica Descriptio*, ed. Simeoni, p. 11, nota al verso 72.

¹⁴⁹ V. Pighi, *Versus de Verona*, p. 86.

composto il *Versus*, vale a dire tra la fine dell'VIII e il primo decennio del IX secolo; un indizio che sembra parzialmente corroborare quello derivante dalla mancanza della *Passio et translatio* nel libello augiense. Quand'anche si accogliesse, però, l'idea di un passaggio diretto di temi tra agiografia e poesia, e si postulasse, seguendo Golinelli, un'antiorità della prima (longobarda) sulla seconda (carolingia), si avrebbe un'ulteriore riprova di come, in piena epoca carolingia, non si esitasse ad accogliere istanze e messaggi prodotti nell'epoca precedente, a dimostrazione, ancora una volta, della scelta di continuità che i nuovi dominatori, secondo la più recente storiografia, avrebbero effettuato nel contesto veronese¹⁵⁰. Nell'un caso come nell'altro, insomma, *Translatio* e *Versus* dimostrerebbero un legame molto forte.

¹⁵⁰ V. Tondini, *Un modello per il regno*.

Cap. 5. Passato longobardo, competizione metropolitana, ruolo del vescovo: le proposte politico-identitarie della *Passio et translatio*.

Sulla base degli elementi estrinseci riguardanti il culto di Fermo e Rustico a Verona e fuori Verona, la trasmissione manoscritta della *Passio et translatio* e la datazione stessa dell'evento traslativo proposta dal testo e confermata da altre fonti veronesi di fine VIII-inizio IX secolo (il *Versus de Verona*), si è potuto rendere conto delle delimitazioni cronologiche di massima accettate, ormai pressoché concordemente, dalla critica per la datazione della leggenda agiografica dei due martiri, ossia la seconda metà dell'VIII e la prima metà del IX secolo. Tuttavia, come si diceva, all'interno di questo intervallo di tempo le opinioni in merito a una sua più precisa collocazione divergono. Gli studiosi si sono in particolare divisi tra coloro che lo datano di preferenza agli ultimi anni del regno longobardo sull'Italia, dunque entro il 774, e le ipotesi che lo vorrebbero un'elaborazione già carolingia; evidenti sono le conseguenze dell'una come dell'altra posizione sull'interpretazione complessiva del testo. Gli elementi portati a sostegno delle diverse tesi sono stati desunti da una lettura contenutistica della *Passio et translatio*, e dei suoi messaggi, diversi e stratificati. Ecco che, allora, un esame del contenuto, pur terreno sempre viscoso e non esente da un certo grado di soggettività, si rende necessario nel tentativo di isolare quegli stessi elementi e messaggi, per verificarne le letture che ne sono state date e, tramite l'incrocio con i dati emersi dalla descrizione del contesto storico, politico, sociale ed ecclesiastico della Verona di quel periodo, proporre una lettura generale del testo e un suo reinserimento nel contesto che lo avrebbe prodotto.

L'analisi strutturale delle due parti di cui la *Passio et translatio* è composta, l'individuazione dei modelli a partire dai quali, secondo la critica, essa sarebbe stata composta, e il confronto con le altre fonti veronesi, grosso modo coeve, che trattano dell'arrivo in città delle reliquie di Fermo e Rustico (*Versus de Verona*), hanno già permesso di mettere in luce, seppur superficialmente, i temi su cui concentrerò la mia attenzione nelle prossime pagine. Vale a dire: l'assegnazione di un ruolo di primo piano, nella traslazione, al vescovo longobardo Annone, e le parole d'elogio riservate agli ultimi sovrani longobardi, Desiderio e Adelchi; il forte legame instaurato con modelli agiografici milanesi e aquileiesi; l'insistenza, che in gran parte deriva dal primo punto, sull'importanza del vescovo nel recupero e nella valorizzazione delle reliquie. A partire da tali spunti, sarà possibile a mio avviso delineare una serie di proposte ideologico-identitarie contenute nel testo, espresse su diversi livelli di lettura e forse dirette anche a diversi livelli di pubblico. I risultati che da tali riflessioni emergeranno saranno infine rapportati, per l'appunto, al contesto veronese di quell'epoca, al fine di ricostruire i possibili committenti del testo e i loro scopi nella celebrazione agiografica della traslazione a Verona dei corpi di Fermo e Rustico.

1. Annone, Desiderio, Adelchi: una proposta di continuità?

Uno degli elementi su cui l'attenzione degli studiosi della *Passio et translatio* si è in passato maggiormente soffermata, perché ritenuto determinante nel risolvere la questione della datazione del testo, è la menzione, con termini tra l'altro fortemente elogiativi, dei sovrani longobardi Desiderio e Adelchi, durante il cui regno viene collocata la traslazione delle reliquie a Verona¹. Si è visto come gli anni in cui essi regnarono congiuntamente vadano effettivamente considerati come il *terminus post quem* per la redazione del testo; lo sviluppo del culto veronese per Fermo e Rustico giusto a cavallo tra VIII e IX secolo rende poi quanto meno verosimile che l'evento traslativo sia davvero avvenuto tra il 759, anno in cui Adelchi fu associato al trono dal padre Desiderio, e il 774. Il valore datante assegnato a questo passo va però al di là di ciò, e coinvolge il più generale ruolo attribuito nella narrazione e nello svolgimento della traslazione ai Longobardi. A un loro intervento militare a difesa dell'Istria, da pochi anni conquistata e annessa al regno, contro gli invasori e pagani Avari si lega infatti il ritrovamento dei corpi dei santi a Capodistria, nella chiesa dedicata alla Vergine, dove, nella ricostruzione dell'agiografo, alcuni secoli prima il mercante Terenzio li aveva deposti dopo averli recuperati in Africa settentrionale. Sempre le truppe longobarde avrebbero prelevato le reliquie e le avrebbero recate a Trieste, “propter metum paganorum”². È a questo punto che entra in scena l'altro elemento longobardo del racconto, anzi, il suo protagonista, il vescovo Annone, il quale, alla notizia del ritrovamento dei santi corpi, si reca immediatamente a Trieste e li acquista in cambio di un “argenti et auri pondus immensum”³. Seppur non accompagnato da particolari lodi o ritratti a loro volta di tipo agiografico, dedicati invece a molti protagonisti di *translationes*, il ruolo centrale di Annone nel trasferimento delle reliquie e nella loro deposizione e prima valorizzazione a Verona è sufficiente a cogliere la volontà, da parte dell'anonimo autore, di esaltare non solo una figura vescovile – su questo tema tornerò in seguito –, ma soprattutto, è stato affermato, una figura vescovile longobarda di una Verona longobarda⁴.

Su queste basi, è stata avanzata la proposta di datare la *Passio et translatio* a ridosso dei fatti narrati, negli anni '60 o '70 dell'VIII secolo, e comunque prima del 774, dunque in periodo ancora longobardo: una tale esaltazione dei regnanti, delle azioni militari e di un vescovo longobardi è stata infatti ritenuta non compatibile con un contesto di produzione posteriore, già carolingio, poiché mai

¹ “Evolutis autem plurimorum temporum ciclis, dum christiani piissimi reges Desiderius et Adelghis in Italia principarentur, ...”: *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 18.

² *Ibid.*

³ La modalità dell'acquisizione delle reliquie da parte di Annone, tramite una vera e propria compravendita, sarebbe alla base della necessità, del resto tipica di qualunque racconto di traslazione, di dimostrare l'autenticità dei corpi attraverso i miracoli da essi compiuti lungo il viaggio di ritorno da Trieste a Verona, con la guarigione di un *domesticus* colpito da febbre e *multa et siquidem alia signa*. V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 268.

⁴ V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 280, in cui lo studioso lega queste sue considerazioni alla supposta rifondazione della vita religiosa di Verona da parte del vescovo Annone.

i nuovi dominatori del *regnum Langobardorum* avrebbero favorito, e nemmeno permesso, l'elaborazione di un testo così benevolo e celebrativo nei confronti dei loro sconfitti predecessori. Sostenitori di questa tesi sono stati Paolo Golinelli ed Elisa Anti, coloro che si sono con maggior attenzione occupati della *Passio et translatio*⁵. Una cosa va tuttavia sottolineata. Entrambi gli studiosi non formularono le loro ipotesi, come potrebbe a prima vista sembrare, basandosi su concetti quali l'appartenenza o l'opposizione etniche, molto care in passato anche a tanta parte della storiografia locale veronese: i Franchi non avrebbero ammesso la celebrazione dei loro predecessori non per marcare una diversità o una superiorità nei loro confronti di tipo appunto etnico, bensì per ragioni politiche e di opposizione – questa, sì – dinastica, in una sorta di *damnatio memoriae* dei sovrani che li avevano preceduti alla guida del regno italico⁶.

Le recenti ricerche sulla situazione sociopolitica veronese al passaggio dal dominio longobardo a quello carolingio di cui si è parlato sopra, che hanno portato a una generale rilettura delle strategie comunicative e identitarie attuate dai rappresentanti locali (alamanni) del potere franco, hanno permesso anche di rivedere le basi di queste proposte di datazione del testo all'ultimo periodo longobardo⁷. A fondamento di tale rimessa in discussione sta anzitutto il confronto tra la *Passio et translatio* e il *Versus de Verona*, che con la prima ha dimostrato di avere rapporti sicuri e stretti, sebbene di incerta natura. Il modo in cui il poemetto narra la traslazione dei corpi di Fermo e Rustico non solo ricalca, a grandi linee, la versione fornitane dalla leggenda agiografica, ma soprattutto è con questa concorde nel collocare l'evento *temporibus principum regum | Desiderii et Adelchi*⁸, e nell'attribuirne il merito al vescovo Annone. Egli è inoltre destinatario, nel *Versus*, di un elogio in tre versi, che lo definisce vescovo invitto, grazie alle cui gesta l'esempio delle buone opere risplende da Verona ai confini della terra⁹. Annone viene insomma elevato a gloria locale, e sembra anzi già godere quasi di un proprio culto in città, come poi si sarebbe effettivamente verificato¹⁰; in tale senso pare andare la posizione di questo suo ritratto celebrativo, a conclusione e coronamento della sezione riservata alla traslazione di Fermo e Rustico.

⁵ V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 280; id., *Passione e traslazione*, p. 21; e Anti, *Verona ed il culto*, p. 265-266, in cui si afferma la convinzione che un testo della qualità della *Passio et translatio*, molto lunga e articolata, mal si adatti a un momento di transizione e incertezza come quello di transizione tra il regno carolingio e quello longobardo.

⁶ Così soprattutto Elisa Anti, *ibid.*, p. 265, che ritiene la deferenza nei confronti di Desiderio e Adelchi “difficilmente immaginabile in un contesto di mutato equilibrio politico”.

⁷ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 236.

⁸ *Versus de Verona*, ed. Pighi, v. 72, p. 154.

⁹ “Hec ut ualuit parauit | Anno presul inclitus; / per huius cinus flama claret | de bonis operibus / ab austro, finibus terre, | usque nostri terminus”: *ibid.*, v. 82-84.

¹⁰ Il culto veronese per Annone è attestato a partire dal *Carpsum* del cantore Stefano, di XI ma, come detto, risultante dalla collazione di fonti e usi liturgici della Chiesa veronese anteriori anche di due secoli. La sua festa vi è segnata al 23 maggio: v. Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazione*, p. 208 e 276, n. 572, in cui si indica, per la celebrazione della sua messa, il formulario del comune dei confessori. V. inoltre Tonolli, *Annone*.

Nella *Passio et translatio*, l'impiego di toni elogiativi verso i protagonisti della traslazione risulta in certo modo invertito. Se, nel poemetto, il riferimento a Desiderio e Adelchi si risolve senza particolari esaltazioni, mentre il vescovo è oggetto di elogio, nella leggenda agiografica parole favorevoli sono spese soprattutto per i due sovrani, *christiani piissimi reges*, laddove per Annone, la cui esaltazione è pure implicita nel suo ruolo di assoluto – e pressoché unico – protagonista del trasferimento dei corpi a Verona, l'agiografo si mantenne molto più sobrio. Il testo di Fermo e Rustico si presenta, da questo punto di vista, in controtendenza rispetto al canone abituale dei racconti di traslazioni, che di norma indulgiano nel tratteggio di ritratti positivi dei loro protagonisti, soprattutto quando si sente il bisogno di giustificare tramite la loro devozione e perfezione morale modalità di acquisizione delle reliquie ritenute non del tutto legali o condivisibili, come il furto o – e sembrerebbe, questo, anche il caso dei resti di Fermo e Rustico – l'acquisto per denaro¹¹. Resta tuttavia il fatto che, pur nella differente modulazione di tali elogi, *Passio et translatio* e *Versus* sono accomunati non solo dalla menzione dei medesimi personaggi, ma anche da un atteggiamento chiaramente benevolo nei loro confronti; anche perché, lo si vedrà, pur nella sobrietà con cui la prima parla di Annone, l'esaltazione, nel discorso dell'agiografo, della figura episcopale è indubitabile, ed espressa in una pluralità di elementi e significati, che trascendono la celebrazione della figura di Annone in quanto tale.

Il *Versus* è tuttavia unanimemente considerato un prodotto della prima età carolingia: fa fede la citazione, al suo interno, di re Pipino d'Italia, figlio di Carlo Magno, che scelse Verona come una delle sue *sedes regiae* – altro motivo di vanto per la città, secondo l'estensore del componimento. Come si è visto, nell'impossibilità di preciserla meglio, la sua datazione oscilla tra il 781 e l'810, ossia l'intero arco cronologico corrispondente al regno di Pipino. Ciò significa che l'anonimo poeta fu sicuramente attivo in epoca carolingia, quando a Verona le massime cariche pubbliche locali, quella episcopale e quella comitale, erano con ogni probabilità già in mano agli emissari transalpini del potere centrale. In un testo di questo tipo e periodo non ci si pone dunque alcun problema a ricordare gli ultimi sovrani longobardi del regno italico, Desiderio e Adelchi, con i quali appare anzi istituita un'implicita continuità con il sovrano del presente, lo stesso Pipino. Ancor più evidente il trattamento di favore riservato ad Annone, anch'egli figura del passato longobardo di Verona, ma funzionale alla celebrazione della grandezza della città ormai carolingia. Il *Versus de Verona* è del resto, lo si è visto, una piccola *summa* dell'intera storia cittadina, a partire dalle sue vestigia romane e passando per i celebrati esordi della vita cristiana lungo le rive dell'Adige; anche il passato longobardo viene inserito in questo *excursus*, in una posizione, anzi, di primo piano, perché proprio a quel passato risaliva l'acquisizione, da parte della città, di un importante tesoro di reliquie. Tutto il

¹¹ V. Geary, *Furta sacra*, cap. 6, p. 108-128.

discorso del poeta si svolge così all'insegna di un'ininterrotta continuità che si risolve, appunto, nella Verona del presente, quella di Pipino e della sovranità carolingia sulla penisola italiana. Un discorso che sembra inserirsi perfettamente nelle più ampie strategie identitarie elaborate dai Carolingi e dai loro rappresentanti locali al fine di integrare il regno nel dominio franco, e soprattutto di rendere accettabile tale dominio per le *élites* locali: la legittimità del potere carolingio fu infatti presentata come conseguenza di una continuità, di una – per l'appunto – legittima successione al trono tra dinastie diverse, senza che ciò comportasse una cancellazione del passato longobardo, che anzi costituiva una tappa del cammino che aveva portato la penisola a far parte del regno, e poi impero, franco. Proprio Verona, stando agli ultimi studi sull'*Epitome phillipsiana*, avrebbe in questo senso funto da centro di diffusione di simili messaggi identitari¹²; tramite ne sarebbero stati prodotti letterari e storiografici in cui uno dei pilastri dell'autolegittimazione carolingia, ossia una lettura cristiana ed escatologica della propria storia, veniva adattato al contesto italico, il cui passato di grandezza trovava una sintesi salvifica nella nuova situazione di subordinazione ai Franchi. Le medesime logiche di fondo percorrono anche il *Versus*; e, come nell'*Epitome* anche al passato longobardo, rappresentato dagli *excerpta* dell'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, viene recuperato come una tappa del percorso storico del regno, così nel *Versus* esso è un momento fondamentale nella costruzione della grandezza di Verona, oltretutto una nuova occasione per dimostrare il favore di cui la città gode presso Dio: l'acquisizione delle reliquie avvenne infatti *quando complacuit Domno | regi inuisibili*¹³. Il poemetto, che per la sua forte attenzione alle glorie cristiane di Verona e per la multiforme esaltazione della figura episcopale è stato attribuito agli ambienti ecclesiastici veronesi, e dunque alla cerchia del vescovo¹⁴, costituirebbe insomma, secondo le più recenti ricostruzioni, uno dei vari strumenti elaborati dai vescovi alamanni della città dell'Adige per istituire un rapporto con le aristocrazie cittadine. La posta in gioco era, lo si è detto, il riconoscimento, da parte di queste ultime, della legittimità di questi funzionari regi transalpini, che a tale scopo insistettero sull'idea della continuità tra passato e presente, rileggendo, e in questo facendo propri con nuovi significati, gli elementi identitari locali, come i monumenti romani e il culto dei santi.

Se, però, un testo sicuramente composto nella Verona carolingia non ha difficoltà a nominare Desiderio, Adelchi e Annone, e anzi a inserirli in un più generale piano di recupero del passato a

¹² L'ipotesi dell'origine veronese dell'*Epitome*, di recente ripresa e sostenuta da Tondini, *Un modello per il regno*, fu avanzata indirettamente già dal Bethmann, *Römische Palatina*, 927, p. 345-347, che sottolineò le somiglianze tra due dei ms che la compongono e il ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 927, realizzato a Verona nel IX secolo; con maggiore convinzione si espresse in questo senso Rose, *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften*, 1, n. 136-137, p. 299-307. Traggo queste indicazioni appunto dalla tesi di Giovanna Tondini, p. 227-228.

¹³ *Versus de Verona*, ed. Pigghi, v. 70, p. 154.

¹⁴ V. solo, a titolo esemplificativo, Avesani, *Il re Pipino*, p. 57.

fini di legittimazione del presente, la validità di tale criterio cade anche per quanto riguarda la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico. Non è vero, insomma, che i Carolingi non avrebbero mai permesso non solo che si parlasse in modo positivo dei loro predecessori, ma che se ne parlasse proprio; si è anzi dimostrato vero il contrario, ossia come i Carolingi basassero la propria legittimità su un recupero, e non su un'obliterazione, del passato, anche longobardo¹⁵. Non si può allora escludere che anche il testo agiografico di Fermo e Rustico rientri in queste elaborazioni ideologiche; soprattutto, però, la sola menzione di alti dignitari longobardi non basta a sostenere una datazione alta, *ante* 774, per la *Passio et translatio*. Una lettura di questo tipo, che per il momento deve restare indiziaria e ipotetica, la accosterebbe ad altri testi, agiografici ma non solo, che i vescovi alamanni di Verona commissionarono nell'ambito del rilancio del culto dei santi locali veronesi, anzitutto Zeno, vale a dire il *Sermo de vita Zenonis*, il *Rythmus* e appunto il *Versus*. L'ultimo quarto dell'VIII secolo e l'inizio del IX furono momenti di intensa attività agiografica e cultuale in favore della santità veronese: lo si è visto anche esaminando il culto di Fermo e Rustico, che proprio da quel periodo inizia a essere attestato tramite testimonianze martirologiche, liturgiche e materiali (il Velo di Classe); giusto in quella fase appare inoltre maturare la piena identità veronese di Fermo e Rustico, affermata sempre più spesso dalle fonti tanto locali quanto esterne.

Si può certo osservare, a parziale confutazione di queste ipotesi, come, in una lettura della *Passio et translatio* nella veste di esaltazione di un passato glorioso in vista del presente carolingio, manchi proprio tale presente, ossia non compaia alcun riferimento alla fase carolingia di Verona; del resto, la questione di Desiderio, Adelchi e Annone è tutt'altro che decisiva anche nel senso contrario a quello sostenuto da Golinelli e Anti, ossia per una datazione bassa, *post* 774, del testo. Che, tuttavia, in esso vi sia un uso, e prima ancora una costruzione, di un passato per certi versi importante, seppur in negativo, per Verona, e una sua rilettura *a posteriori* in chiave celebrativa, mi sembra emerga chiaramente: il percorso che riporta in città le reliquie di Fermo e Rustico si apre con la maledizione scagliata su di essa dai mercanti che ne traslano i corpi in Africa settentrionale, e si conclude col ritorno solenne e festoso delle salme nel luogo in cui i martiri erano stati giustiziati. L'intera vicenda è insomma una storia di redenzione della città da un errore del passato, emendato e anzi divenuto motivo di gloria per la comunità tutta: *coronatur civitas tota et fit leticia populus habitantibus in ea*¹⁶. L'uso del passato, e di un passato interamente inventato, costruito su modelli agiografici preesistenti, è dunque evidentemente funzionale all'esaltazione della città.

¹⁵ Una sintesi in proposito è offerta da McKitterick, *History and Memory*.

¹⁶ *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 19.

Se, tuttavia, tali considerazioni non sono in grado di definire meglio una possibile datazione della *Passio et translatio*, limitandosi a lasciare aperta la possibilità di una sua collocazione in un contesto carolingio, da altri elementi sembrano giungere interessanti riscontri a tale ipotesi.

2. De Mediolanensium civitate in partes Veneciarum: l'ingresso di una competizione per il primato metropolitico?

La *Passio et translatio* venne costruita, soprattutto nella sua prima parte (la *Passio*), sulla base di modelli e testi più antichi, milanesi e aquileiesi, come si è avuto modo di dimostrare e come del resto la critica agiografica già da tempo, soprattutto per quanto riguarda i primi, ha chiarito¹⁷. Dai testi milanesi, ossia le *passiones* di Nabore e Felice e di Vittore, l'anonimo chierico veronese trasse la struttura generale del suo racconto, molti temi e anche non pochi brani, trasposti quasi alla lettera nella sua opera; di quelli aquileiesi, che comprendono le più antiche tradizioni martiriali di Aquileia, a cominciare da quella del leggendario protovescovo Ermagora, egli si servì in maniera più mirata e selettiva, riprendendo particolari *topoi*, e soprattutto ricorrendo alle medesime citazioni bibliche. È stato inoltre possibile, sempre grazie ai risultati dell'analisi strutturale del testo, avanzare alcune considerazioni sull'ambiente entro cui l'agiografo si sarebbe trovato a operare, identificabile in quello della biblioteca e dello *scriptorium* cattedrali, strettamente legati, specialmente nella prima fase del dominio carolingio su Verona e sul regno italico, all'episcopio e alle sue strategie politico-identitarie: da qui egli poté attingere i numerosi riferimenti e fonti confluiti nella sua composizione, come appunto le leggende agiografiche e il testo biblico, ma forse anche taluni cenni alla cultura e alla religione pagane. Si è infine osservato, seppur in via ancora del tutto ipotetica, come la *Passio et translatio* possa aver funto da veicolo di istanze anche solo potenzialmente o programmaticamente competitive, in una pluralità di sensi e direzioni. Una più approfondita analisi di questi aspetti e di queste proposte di lettura permette di mettere meglio a fuoco alcune delle istanze politiche e identitarie espresse dal testo e dai suoi committenti.

Su un piano più locale, si può infatti pensare, come già da altri ipotizzato¹⁸, che l'appropriazione, da parte della città dell'Adige, di reliquie e di un culto martiriali intendesse riempire un vuoto all'interno del santorale veronese, da tempo dotato di numerosi santi vescovi, ma non ancora in grado, fino al radicamento del culto di Fermo e Rustico, di elaborare proprie tradizioni legate a martiri locali. Un vuoto che poteva essere particolarmente sentito se paragonato alla molteplicità e

¹⁷ Benché Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 281, collochi soltanto nel XX secolo l'individuazione dei modelli milanesi della *Passio et translatio*, già il Tillemont, negli anni '30 del XVIII secolo, sottolineò le forti somiglianze tra il testo veronese e quelli di Nabore e Felice e di Vittore: v. id. *Mémoires pour servir à l'histoire*, p. 137-139. Pochissimi anni dopo, gli avrebbero fatto eco i Bollandisti, nel secondo volume degli *AASS Augusti*, p. 415. Su questi temi v. comunque Anti, *Verona ed il culto*, p. 256, note 90 e 91.

¹⁸ V. Golinelli, *Il Cristianesimo*, p. 279-280; Anti, *Verona ed il culto*, p. 267-268.

all'antichità di attestazioni di culti martiriali presso le principali comunità cristiane circostanti; di Vicenza, Padova, Treviso si è brevemente detto, ma si potrebbe naturalmente ricordare il caso della Chiesa patriarcale di Aquileia, da cui tutte queste, e la stessa Verona, dipendevano come suffraganee¹⁹, o quello della vicina Brescia, dove il culto per Faustino e Giovita sembra attestato fin da epoca tardoantica²⁰. L'acquisizione delle reliquie di Fermo e Rustico e il multiforme investimento, emerso anche dallo sviluppo del culto e delle attestazioni liturgiche dei due santi, nell'elaborazione e diffusione di una loro nuova identità veronese può dunque sottintendere un tentativo, da parte di Verona, di porsi in un rapporto competitivo, in termini di prestigio e ricchezza del proprio santorale, con i centri limitrofi. Che, d'altra parte, a Verona si sentisse la mancanza di figure martiriali, sembrerebbe comprovato dalla tradizione, cui si è già brevemente accennato, relativa a un presunto martirio patito da san Zeno; una tradizione, in verità, che sembra originarsi in contesti extraveronesi, o quanto meno venire attestata inizialmente al di fuori dell'ambiente locale, ma anche attraversare una fase di rilancio, tra VIII e IX secolo, proprio a Verona. Riportata per la prima volta da Gregorio Magno nei *Dialogi*²¹, ripresa, circa due secoli dopo, da Paolo Diacono (che si limitò a trarla dallo stesso Gregorio)²², la fama martiriale del santo vescovo, le cui origini restano ignote, trova infatti eco nel *Versus de Verona*, laddove, in precedenza, mai una fonte veronese ne aveva fatto menzione. Nel passo dedicato a Zeno, l'anonimo poeta gli attribuisce infatti la qualifica di *martyr*, oltre a quelle di *pastor* e *confessor*²³. E forse un ulteriore indizio, grosso modo contemporaneo, di una strategia volta a presentare il santo vescovo come martire è rinvenibile nell'inserimento del *Sermo* di Coronato, che pure non segue in questo il *Versus* né racconta alcun martirio del santo, nella raccolta di *passiones* destinata a Reichenau e copiata nell'attuale ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. XXXII. La multiforme produzione agiografica su san Zeno elaborata a Verona in quel periodo si dimostra in questo, come emerge già dal *Sermo*, non concorde: la qualifica di *martyr* per il santo vescovo manca infatti anche nel *Rythmus* a lui dedicato, sicché la testimonianza del *Versus* resta isolata. Non va tuttavia esclusa l'ipotesi per cui sul culto di Fermo e Rustico e sulla tradizione del loro martirio si sia investito, in ambito veronese, anche per colmare una lacuna di santità rispetto ai centri circostanti; anche perché alla costruzione, per

¹⁹ V., tra la vasta bibliografia disponibile, Cuscito, *Martiri cristiani ad Aquileia*, e id., *I martiri aquileiesi*.

²⁰ I due martiri sono noti, nonostante alcune variazioni onomastiche (*Faustinianus* e *Iuventia*: al secondo viene dunque attribuita un'identità femminile), al geronimiano, che li ricorda al 16 febbraio; l'ubicazione del loro martirio, in *Brittania*, sarebbe forse conseguenza della corruzione di *Brixia*. Già Gregorio Magno, nei *Dialogi*, (ed. De Vogüé, 4, 54, p. 436), attesta comunque il culto bresciano per Faustino: a lui era dedicata la chiesa dove il patrizio Valeriano, *leuis ac lubricus*, intendeva farsi seppellire nonostante il parere contrario del santo. V. Tomea, *Agni sicut nive candidi*, p. 17-18.

²¹ V. Gregorius Magnus, *Dialogi*, ed. De Vogüé, 3, 19, p. 270-272.

²² V. Pauli Diaconi *Historia Langobardorum*, ed. Capo, p. 152-155.

²³ "Octauus pastor et confessor | Zeno martyr inclitus": *Versus de Verona*, ed. Pigghi, v. 45, p. 153.

Verona, di una fama come luogo di culto martiriale sembrano collegarsi ben più alti motivi e scopi di competizione.

Se, infatti, questo tipo di competizione, legato al radicamento del culto stesso di Fermo e Rustico a Verona, chiama in causa i rapporti tra la città e i centri a essa più prossimi, dalla lettura della *Passio* e di altri testi veronesi di VIII-IX secolo ne affiora forse anche un altro, dotato di tutt'altri obiettivi, ma soprattutto giocato su una scala decisamente più ampia. Esso si lega direttamente ai modi e alle tecniche di composizione del testo agiografico, e all'elaborazione di una tradizione e un'identità appositamente ideate per i due martiri, tali da sottolinearne il rapporto privilegiato con Verona: si ritorna così al tema dei modelli impiegati per la compilazione della *Passio et translatio*.

Ora, il passaggio di motivi e *topoi* tra testi agiografici è una delle costanti, e anzi dei caratteri costitutivi, di questo genere letterario; proprio per questo, tuttavia, la consapevole scelta, per l'elaborazione di un nuovo testo, di certi modelli o fonti piuttosto che di altri può dire molto non solo sul materiale cui l'autore aveva accesso, ma anche sugli scopi del suo scrivere²⁴. La scelta dell'agiografo di Fermo e Rustico cadde, lo si è visto, su un complesso insieme di *passiones* milanesi e aquileiesi. Di questi due repertori di modelli, egli fece un utilizzo in parte diverso. I testi milanesi furono sfruttati in maniera più estensiva, a cominciare dalla loro stessa struttura di base, ricalcata a grandi linee nella pianificazione narrativa del testo veronese. Da quelli aquileiesi egli trasse invece alcuni *topoi* e citazioni bibliche²⁵. Tuttavia, nonostante tali differenze formali nell'impiego dell'uno e dell'altro gruppo di modelli, il ruolo di entrambi nella costruzione di una leggenda agiografica dedicata a Fermo e Rustico appare evidente; né la loro scelta fu, si può pensare, casuale. Al di là dei già sottolineati, e certo importanti, apporti di natura prettamente tecnico-compositiva che questi testi potevano offrire all'autore della *Passio et translatio*²⁶, non casuale appare soprattutto la volontà di istituire chiari rapporti tra la celebrazione agiografica di Fermo e Rustico, per la quale passa quella della loro identità veronese, e alcune delle principali tradizioni martiriali delle due sedi metropolitiche dell'Italia nordorientale, nei confronti delle quali la *Passio et translatio* si presenta come una sorta di sintesi e di rielaborazione. Da esse l'anonimo trae infatti gli elementi fondamentali attorno ai quali strutturare un circostanziato racconto di martirio; ma al contempo egli smonta e riassume i suoi modelli in base ai propri scopi, inserendovi episodi originali, mutando l'ordine e la consequenzialità della trama, erigendo

²⁴ Considerazioni generali in proposito in Dolbeau, *Les hagiographes au travail*, e, per lo specifico caso di Fermo e Rustico, in Anti, *Verona ed il culto*, p. 261-264.

²⁵ Forse a questa ragione si lega la relativamente recente individuazione di questi legami tra la *Passio et translatio* e le *passiones* aquileiesi, su cui ha per prima puntato l'attenzione, come detto, Giorgia Vocino, e che si è avuto modo di approfondire nelle pagine precedenti, proponendo ulteriori accostamenti.

²⁶ Molti testi si caratterizzano per la loro trattazione delle vicende di una coppia (o di un gruppetto) di martiri, compito cui anche l'agiografo veronese doveva assolvere.

soprattutto un più complesso sistema narrativo, in cui la *Passio* è pensata per dialogare con una seconda parte (la *Translatio*) assente da tutti i modelli²⁷.

Se, però, tali considerazioni molto ci dicono sulla complessità dell'operazione svolta dall'autore, e dunque sulla sua abilità nell'utilizzo del mezzo agiografico, sono proprio i caratteri degli stessi modelli a mettere in evidenza i possibili scopi e messaggi del testo. Ciò che maggiormente sembra accomunare le fonti su cui si modella la leggenda agiografica di Fermo e Rustico, e che maggiormente sembra averne motivato la scelta da parte dell'autore, è proprio il loro rango, per così dire, metropolitico. Appropriandosi di antiche e prestigiose tradizioni appartenenti alle principali cattedre episcopali dell'Italia nordorientale, l'agiografo veronese sembra istituire una continuità, quasi una sorta di passaggio di consegne, tra Milano e Aquileia, che gli forniscono il repertorio di temi e testi da cui attingere, e Verona, i cui nuovi protettori celesti vengono esaltati proprio sulla base di quel repertorio. Attraverso la costruzione dell'agiografia di Fermo e Rustico attorno a modelli provenienti da sedi metropolitiche, il culto dei due nuovi protettori veronesi viene posto allo stesso livello di quelli cui afferiscono le *passiones* menzionate, ossia i culti di Nabore, Felice e Vittore a Milano²⁸, e i più noti culti martiriali di Aquileia.

Nei riguardi di Milano, anzi, è lo stesso contenuto della *Passio* di Fermo e Rustico a delineare una sorta di passaggio di consegne; o, meglio, un passaggio di santità. Dopo un primo interrogatorio e una prima serie di torture, cui Fermo e Rustico vengono sottoposti presso il tribunale fatto allestire da Massimi(a)no *in epitrinio circi* a Milano, i santi vengono infatti affidati alla custodia di Anolino, che, come si ripete per ben due volte in punti diversi della narrazione, *profectorus erat de Mediolanensium civitate in partes Veneciarum*²⁹. Fermo e Rustico vengono quindi trasferiti, per ordine di Anolino, *in Veronensium civitatem*, ove hanno luogo gli episodi finali del testo. È grazie a questo trasferimento se Verona, nell'impianto ideale dell'anonimo, può fregiarsi di un culto martiriale proprio, ulteriormente rafforzato e suggellato attraverso il recupero dei corpi dei santi; non specificando, infatti, i motivi della partenza di Anolino per le *partes Veneciarum*, la *variatio loci* risulta esclusivamente funzionale all'instaurazione di un rapporto privilegiato, fondato sul martirio, tra la città dell'Adige e i due protagonisti. Certo, il tema del trasferimento da una città a un'altra era già presente in uno dei modelli milanesi della leggenda di Fermo e Rustico, la *Passio*

²⁷ V. Golinelli, *Passione e traslazione*, p. 21-22.

²⁸ Sul culto milanese per i santi martiri Nabore e Felice, la cui prima testimonianza risale ad Ambrogio (*Expositio evangelii secundum Lucam*, ed. Coppa, 7, 178, p. 228), v. Cattaneo, *Il culto dei santi Nabore e Felice*. Sia Ambrogio, sia altre attestazioni tardoantiche di questo culto, come l'inno *Victor Nabor Felix pii*, associano loro nel martirio anche Vittore, sul quale v. Forlin Patrucco, *Un santo "milanese": Vittore*. L'inno, in passato considerato ambrosiano e, benché oggetto di discussioni, ancora ritenuto tale in Baroffio – Kim, *Proposte liturgico-musicali occidentali*, p. 83, è edito in *Ambrosii Mediolanensis Hymni*, ed. Biffi, n. 12, p. 80-82.

²⁹ I due passi si trovano in *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 14 e 15.

*sanctorum Naboris et Felicis*³⁰, in cui però, a un allontanamento dei martiri da Milano in vista dell'esecuzione, segue un ritorno in città delle loro salme per opera di una *pia ac religiosa femina*, che le trafuga dal luogo del martirio e le consegna alla comunità milanese³¹. L'agiografo veronese riprende il tema con forte insistenza, arrivando come detto a ripetere per due volte, in maniera pressoché letterale, il passo citato. Soprattutto, il legame dei santi con Verona si rafforza progressivamente attraverso l'accumulo della serie di episodi che portano all'esecuzione lungo le rive dell'Adige; episodi tra i quali spicca quello di Procolo, che pone Fermo e Rustico in diretto rapporto col vescovo di Verona, e dunque con la comunità cristiana cittadina tutta. Il brano sul vescovo Procolo è del resto interessante sotto molti punti di vista, come si vedrà più oltre.

I richiami a Milano sono dunque molteplici, e vanno tutti nella direzione di un trasferimento di santità, espresso a livello tanto narrativo quanto strutturale, dalla città ambrosiana a quella atesina. Verona sembra insomma presentata come possibile erede di Milano, le cui tradizioni confluiscono in un nascente patrimonio di culti e testi agiografici veronesi. Più sfumato, come l'uso delle relative *passiones* nella *Passio et translatio*, il rapporto con Aquileia. La sede patriarcale non compare direttamente nel testo, nemmeno nella sua seconda parte, quando pure la scena si sposta sulle regioni dell'Italia nordorientale e dell'alto Adriatico³²; non si possono dunque cogliere messaggi diretti nei suoi confronti. Lo stesso inserimento nella leggenda agiografica di elementi tratti dai testi aquileiesi è tuttavia sufficiente, a mio giudizio, ad attribuire alla *Passio et translatio*, nelle intenzioni del suo autore, un carattere appunto patriarcale, o comunque metropolitico.

Il discorso dell'agiografo, che esalta le nuove glorie del santorale veronese reimpiegando antiche tradizioni e testi martiriali delle sedi metropolitiche norditaliche, sembra insomma ventilare istanze quanto meno di equiparazione tra Milano, Aquileia e Verona, di recente divenuta, al pari delle prime due, fulcro di un culto prestato a dei martiri e centro di produzione di una leggenda agiografica loro dedicata. Un discorso volto dunque, secondo questa lettura, a istituire una competizione per una ridefinizione delle gerarchie e dei rapporti di forza tra queste città in un senso, ovviamente, più favorevole a Verona. Lo scopo appare allora l'elevazione metropolitana della sede episcopale locale, che, investendo sulla sua nuova identità di centro di culto martiriale, intende dimostrare la propria capacità di elaborare un'agiografia legata a questo culto e strutturata alla maniera delle *passiones* composte da sedi già da tempo metropolitiche.

³⁰ “Qui [*scil.* Anolinus] dum post aliquot dies perrexit in ciuitatem laudensem [Lodi] imperator iussit sanctos ad exemplum christianorum uinctos catenis secum duci”: *Passio Naboris et Felicis*, ed. Paredi, p. 94. I santi vengono dunque trasferiti da Milano a Lodi, dove ha luogo la loro esecuzione.

³¹ “Hos [*scil.* Naborem et Felicem] pia ac religiosa femina uere mater familias e laudensium urbe furtim sublatos et impositos suo uehiculo deduxit huc usque mediolanum pleno religionis affectu nostraeque ciuitati donavit”: *ibid.*, p. 95.

³² Trieste, luogo in cui le reliquie erano state da ultimo recate per metterle al riparo dalle scorrerie avariche e in cui Annone si reca per acquistarle, dipendeva del resto, come le altre sedi diocesane della costa nordadriatica, non al patriarcato di Aquileia bensì a quello di Grado.

Per comprendere meglio i possibili contorni, obiettivi e committenti di tali istanze, e anche per definire con maggior precisione la realtà e gli equilibri su cui esse furono pensate per agire, occorre allargare lo sguardo agli altri prodotti culturali veronesi di fine VIII-inizi IX secolo; essi sono infatti in grado di fornire utili riscontri a una lettura di questo tipo. Preme tuttavia sottolineare fin da ora come, benché resti al momento aperta la questione se la *Passio et translatio* sia stata composta in epoca longobarda o carolingia, l'investimento sulle reliquie, il loro culto e la loro celebrazione scritta appaia comunque, in base all'interpretazione sin qui avanzata, imponente, e legata alla codificazione di precise proposte identitarie per Verona: identità costruite attorno al neoinstallato culto martiriale e alla rappresentazione della città in quanto centro capace di produrre agiografie pari, se non superiori, a quelle sviluppate dalle metropoli norditaliane.

Nei testi elaborati a Verona tra VIII e IX secolo si trovano però, come detto, importanti riscontri a queste strategie identitarie. È ancora una volta il *Versus de Verona* a presentare, anche da questo punto di vista, i principali aspetti comuni con la leggenda di Fermo e Rustico. In esso si ritrovano infatti chiari riferimenti tanto a Milano quanto ad Aquileia, entrambe chiamate a contribuire all'elogio della città dell'Adige. Il *Versus*, in maniera del tutto simile alla *Passio et translatio*, è infatti modellato, secondo l'unanime parere della critica, su un più antico componimento milanese, il *Versum de Mediolano*, del quale ricalca fedelmente la struttura, sviluppandone e approfondendone tuttavia ogni elemento contenutistico; il suo autore operò inoltre una più sostanziale rilettura e rielaborazione del suo modello, introducendo nel proprio componimento anche soluzioni letterarie originali, come l'uso della seconda persona singolare nel suo riferirsi alla città. Già il procedimento di compilazione del *Versus* mostra dunque molteplici punti di contatto con quanto osservato a proposito dell'agiografia di Fermo e Rustico, anch'essa basata su modelli milanesi, originalmente rielaborati e sviluppati. Ma è lo stesso contenuto del poemetto a palesare evidenti richiami tanto a Milano, quanto ad Aquileia. Nella folta schiera di santi che circonda e difende Verona, consistente è la rappresentanza di figure milanesi, tra le quali, insieme ad Ambrogio, Nazario e Celso, Gervasio e Protasio, compare quel Vittore la cui *Passio* costituisce fonte primaria per l'autore della *Passio et translatio*³³. Benché, poi, la sede ambrosiana non venga nominata tra le città che *conlaudant* Verona, in questo stesso elenco, e anzi al primo posto, si cita proprio Aquileia, la metropoli dell'Italia nordorientale continentale, della quale la stessa sede veronese era suffraganea³⁴. Da un lato, dunque, l'estensore del *Versus* si appropria della santità milanese per farne ennesimo motivo di vanto per Verona; dall'altro, il prestigio della città viene

³³ "Nazarium una cum Celso, | Victore, Ambrosio; / inclitus martyr Christi | Geruasio et Protasio": *Versus de Verona*, ed. Pigghi, v. 63-64, p. 153-154.

³⁴ "Nam te conlaudant Aquilegia, | te conlaudant Mantua, / Bríxia, Papía, Roma | insimul Ráuena": *ibid.*, v. 91-92, p. 154.

riconosciuto in primo luogo dalla sua metropoli ecclesiastica, Aquileia, in un ideale rovesciamento delle normali gerarchie.

Nella Verona della prima età carolingia, e in particolare nell'ambiente della cattedrale e del vescovo, cui il *Versus* viene attribuito³⁵, trovarono dunque espressione messaggi di esaltazione della città formulati attraverso l'appropriazione della santità milanese e il riferimento ad Aquileia: messaggi del tutto sovrapponibili a quelli riscontrati nella *Passio et translatio*, che paiono non solo suggerire l'appartenenza di quest'ultima e del *Versus* a un ambiente e a una stagione culturale comuni, ma che spingono a vedere in questi due testi un altrettanto comune sforzo di rivendicazione, da parte di Verona e dei suoi vescovi, di un nuovo ruolo per la sede episcopale all'interno delle gerarchie politico-ecclesiastiche dell'Italia settentrionale. Non va infatti dimenticato quanto già osservato in precedenza sulle *laudes civitatum* di epoca carolingia, tutte caratterizzate da forti – sebbene di volta in volta diverse – valenze politiche; in almeno un caso, quello del *Versus* in onore di York composto da Alcuino, abbiamo poi certezza che uno degli scopi che mossero il suo autore a scrivere sia stata proprio la volontà di esaltare la funzione metropolitana della sede insulare³⁶. Risulta inoltre molto interessante, sebbene bisognoso di molteplici approfondimenti, il fatto che, proprio mentre a Verona si elaboravano messaggi competitivi nei confronti non solo di Milano, ma anche di Aquileia, venisse redatto un *Versus*, dalla critica indiziariamente attribuito al patriarca aquileiese Paolino, in cui della sede patriarcale si decantava non lo splendore, bensì la rovina³⁷. Per quanto azzardato possa sembrare l'accostamento, una denigrazione di Aquileia, giustamente punita – afferma il testo – per i suoi peccati e la sua superbia³⁸, appare curiosamente funzionale, o almeno in linea, con quanto si stava proponendo da parte veronese alla stessa epoca, ossia un'esaltazione della cattedra atesina attraverso uno sforzo competitivo nei confronti della stessa Aquileia; tanto che si potrebbe perfino pensare di accostare il componimento all'ambiente culturale veronese. La cautela è però mai come in questo caso necessaria, né la mia può essere considerata se non una suggestione, o, al più, di un'ipotesi di lavoro.

La sottolineata comunanza di concetti, messaggi e perfino tecniche compositive tra il *Versus de Verona* e la *Passio et translatio*, di cui d'altra parte si è già dimostrata la pressoché totale concordia nel tramandare il ricordo della traslazione di Fermo e Rustico a Verona, costituisce certo un indizio, sebbene non ancora una prova, in favore di una datazione della seconda nella prima età carolingia,

³⁵ V., da ultimo, Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 214-215.

³⁶ V. La Rocca, *Lo spazio urbano*, p. 409-410.

³⁷ Si tratta del *Versus de destructione Aquilegiae*, cui si è già fatto brevemente riferimento.

³⁸ “Dum cunctis simul polleres deliciis, / inflata multo tumore superbiae, / iram infelix sempiterni iudicis / exaggerasti. / E caelo tibi missa indignatio / gentem crudelem excitavit protinus, / quae properaret ad tuum interitum / solis ab ortu”: *Versus de destructione Aquilegiae*, ed. Dümmler, v. 13-20, p. 142.

in anni non distanti da quelli della compilazione del poemetto (781-810). La situazione politica della fase immediatamente successiva alla conquista carolingia del *regnum Langobardorum* sembra del resto costituire a sua volta un più generale contesto in grado di rendere plausibili strategie competitive come quelle che paiono riflesse nei due testi. Proprio l'avvicendamento dinastico sul trono italico, che in alcuni contesti – tra cui quello veronese – si accompagnò alla sostituzione dei principali funzionari pubblici di livello cittadino con personaggi transalpini fedeli ai nuovi sovrani, aprì una stagione di potenziale rinegoziazione e ridefinizione dei ruoli, dei rapporti di forza, delle gerarchie vigenti fra i maggiori centri urbani nella fase precedente. I nuovi dominatori effettuarono in questo senso precise scelte, guidate da considerazioni politiche o strategiche, mirate a favorire l'una o l'altra città³⁹; nei vari contesti locali, poi, i loro rappresentanti periferici cercarono il consenso, se non il sostegno, delle *élites* cittadine anche promuovendo la posizione dei rispettivi centri in seno alle strutture dell'ordine politico carolingio in Italia, in via di definizione. Da quanto è emerso nell'analisi sin qui condotta, e da quanto emergerà anche dalle prossime pagine, un fenomeno simile si sarebbe verificato proprio a Verona, per opera di quegli stessi funzionari pubblici transalpini inviati dai vertici carolingi a gestire l'instaurazione e la corretta condotta dei rapporti con le aristocrazie locali; o, almeno, di quella parte di tali funzionari che aveva accesso ai mezzi di comunicazione e di produzione culturale, lo *scriptorium* e la biblioteca, vale a dire i vescovi, Egino e Ratoldo. A loro vantaggio, ai fini di una collaborazione con la società cittadina e dunque di un adempimento del più importante tra i compiti loro assegnati dai sovrani, andava il forte investimento sull'idea di continuità tra passato e presente, trasmessa dai testi elaborati in ambiente veronese in quel periodo (*Epitome*, *Versus*) e tramite il rilancio del culto di san Zeno (*Sermo*, *Rythmus*). A loro vantaggio, nel senso di un'esaltazione e di un forte aumento di prestigio della loro cattedra, andava anche l'istanza competitiva espressa ancora una volta dal *Versus*, ma forse anche dalla codificazione agiografica della *Vita* di Zeno. Pressoché contemporanea a questa è infatti l'opera di rilancio, in ambito milanese, del culto di sant'Ambrogio, vescovo tardoantico al pari di Zeno e con questo in contatto⁴⁰, tramite l'istituzione di un monastero presso la preesistente

³⁹ In questo quadro rientra la politica di ridimensionamento del ruolo di Pavia, antica capitale longobarda, punita forse per la sua accanita resistenza alla conquista carolingia; pur mantenendo il titolo di capitale del regno, la città dovette infatti subire, tra la fine dell'VIII e il IX secolo, la montante competizione di Milano, fortemente promossa e favorita dai Carolingi, come si vedrà anche più oltre. V. Settia, *Pavia carolingia*, p. 70-76, e Majocchi, *Pavia città regia*, p. 39-56.

⁴⁰ La prima attestazione di una *fama sanctitatis* di Zeno proviene infatti da una lettera di Ambrogio a Siagrio, vescovo di Verona, all'epoca ancora suffraganeo dell'arcidiocesi milanese. Ambrogio interveniva, in quella e in un'altra lettera immediatamente successiva, sulla questione di una nobildonna veronese, Indicia, *Zenonis sanctae memoriae iudicio probata eiusque sanctificata benedictione*, che Siagrio aveva sottoposto a penitenza sulla base di accuse rivolte a *turpibus personis*: v. Ambrosii *Epistolae*, ed. Banterle, 8, 56.

basilica a lui dedicata e la composizione di una sua *Vita*, in verità di scarso successo⁴¹. Anche nel caso del culto ambrosiano, poi, la storiografia ha rinvenuto istanze di riaffermazione della propria autorità metropolitana da parte di Milano sulla vicina Pavia, dalla fine del VII secolo direttamente sottoposta al vescovo di Roma⁴². Benché sul contesto milanese e sui reali rapporti tra Milano e Verona a quest'altezza siano certo necessari degli approfondimenti, l'investimento sul culto ambrosiano trova perfetta corrispondenza in quanto accade grosso modo contemporaneamente con il culto zenoniano, anche per quel che riguarda gli attori coinvolti: come a Verona, anche a Milano la critica lo ha infatti attribuito all'iniziativa dei vescovi, ancora una volta transalpini, che ressero la cattedra arcivescovile a cavallo tra VIII e IX secolo, con particolare riguardo per Angilberto II⁴³. La competizione con Milano appare dunque condotta su più fronti, con una pluralità di strumenti, tra i quali va forse annoverata anche, a questo punto, la *Passio et translatio*.

Un'ultima osservazione. Non risulta che Verona sia mai assunta al rango arciepiscopale o metropolitico. La competizione innescata dai suoi presuli alamanni non dovette avere successo, forse anche in conseguenza dei rapporti privilegiati con i vertici del potere carolingio di cui godettero con continuità tanto gli arcivescovi di Milano, quanto i patriarchi di Aquileia. Ciò non costituisce tuttavia, a mio avviso, un elemento a sfavore di una lettura dei prodotti culturali e letterari veronesi della prima età carolingia in senso (anche) competitivo, e dunque nemmeno a sfavore dell'interpretazione qui proposta per l'agiografia di Fermo e Rustico; che un piano sia fallito non significa infatti che non vi sia mai stato alcun piano.

3. Un discorso di vescovi, tra vescovi e sui vescovi: la figura episcopale come perno della società cittadina.

L'innesco, per opera dei vescovi transalpini di Verona, di una competizione mirata alla promozione della locale sede episcopale nell'ambito delle gerarchie ecclesiastiche norditaliane si inserisce dunque nella cornice costituita dalla fase di instaurazione e consolidamento del controllo carolingio sul regno longobardo. Si può tuttavia ragionevolmente pensare che un fenomeno simile potesse aver luogo anche da un punto di vista più prettamente politico: tale contesto infatti lasciava spazio anche all'elaborazione di istanze competitive tra i diversi centri cittadini, ai fini di una

⁴¹ BHL 377d. A tramandarcelo è un solo testimone, il ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 569, la cui sezione contenente il testo è stata ricondotta all'ambito milanese della seconda metà del IX secolo. L'edizione più recente è quella approntata da Courcelle, *Recherches sur saint Ambroise*, p. 51-121. Per una dettagliata analisi di questo testo v. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 42-48.

⁴² Il distacco di Pavia dalla dipendenza milanese appare connesso alla celebrazione della sinodo, tenutasi in città nel 698, che pose fine al lungo scisma tricapitolino, scoppiato circa un secolo e mezzo prima. "La contemporanea concessione dell'esenzione dalla metropoli milanese potrebbe dunque rappresentare un dono papale al vescovo della città": Majocchi, *Pavia città regia*, p. 35.

⁴³ L'ipotesi di attribuzione è stata avanzata da Giorgia Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 42-48.

revisione della posizione relativa di ciascuno di essi nell'organigramma del regno, e in particolare di una redistribuzione dei ruoli di capitale e di sede regia. Studi molto recenti hanno proposto di interpretare sotto questa luce proprio i messaggi espressi dai prodotti letterari veronesi dell'epoca, vedendovi un'ambizione, da parte dell'ambiente cittadino, ad assurgere al ruolo di capitale, dopo aver detenuto, mantenendolo anche dopo il 774, quello di *sedes regia*; si è per questo parlato del “tentativo fallito di Verona carolingia” nel passaggio appunto da *sedes regia* a capitale⁴⁴. Una serie di elementi, derivanti anche dall'interpretazione suesposta della *Passio et translatio*, induce tuttavia a porre in dubbio, o quanto meno a ridimensionare fortemente, una lettura di questo tipo per i testi veronesi, e rafforza invece l'ipotesi di una competizione espressa soprattutto su un piano politico-ecclesiastico; non tanto, quindi, una competizione tra città, bensì tra vescovi e cattedre episcopali.

Va anzitutto tenuto conto del sistema politico e amministrativo creato dai Carolingi nel regno. La capitale rimase unica, e fu mantenuta a Pavia, nonostante la strenua resistenza opposta alla conquista franca nel 774, e nonostante la città dovesse subire, nei decenni seguenti, la montante competizione di Milano, già *sedes regia* e sempre più capitale morale, e forse memoriale, dei nuovi dominatori⁴⁵. Il riconoscimento del ruolo di capitale, per quanto solo amministrativa, a Pavia si inseriva del resto in una doppia scelta di continuità da parte dei Carolingi rispetto al passato longobardo: da un lato, il mantenimento dell'unicità della capitale; dall'altro, la sua attribuzione proprio a *Ticinum*. Al di sotto della capitale, ma in posizione di quasi parità, stavano i centri inseriti nel circuito di itineranza della corte regia, ovvero, appunto, le *sedes regiae*, tutte dotate – come Verona, una di esse – di un *palatium*, e luoghi di residenza, per periodi più o meno lunghi, del sovrano⁴⁶. E proprio la pluralità di centri, cittadini e non solo, insigniti del rango di sedi regie, e dunque poste, almeno a livello teorico, sullo stesso piano, aveva con ogni probabilità l'effetto di disinnescare eventuali dispute competitive tra l'uno e l'altro. Proprio i frequenti spostamenti del re, inoltre, permettevano un rapporto, se non costante, per lo meno frequente tra il vertice politico del regno e le aristocrazie locali, un aspetto molto importante nel contesto italico, dove le *élites*, in precedenza inserite nei meccanismi politici longobardi, erano avvezze a continui e reciproci rapporti con l'autorità regia, e anzi ad ambirvi direttamente, stante la sua mai raggiunta ereditarietà. In un sistema così strutturato, è lecito pensare che si potessero creare ambizioni e competizioni da parte di centri interessati a introdursi negli itinerari della corte e ad assurgere dunque al rango di nuove *sedes regiae*; non è tuttavia questo il caso di Verona, che a tale ruolo era stata elevata sin dai tempi di Teoderico,

⁴⁴ V. *ibid.*, cap. 6, p. 202-242.

⁴⁵ V. Settia, *Pavia carolingia*.

⁴⁶ Sul termine *palatium* e sulla valenza dei *palatia* come luoghi di soggiorno dei sovrani nelle città italiane caroline v. Bougard, *Public Power and Authority*, p. 49-50. V. inoltre, da ultimo, Gandino, *Il “palatium” e l'immagine della casa del padre*.

mantenendolo con continuità per tutta la fase longobarda e vedendoselo riconosciuto anche dai Carolingi. Inoltre, ufficialmente, anche Milano, avversaria ideale (insieme ad Aquileia) cui si rivolgono le istanze competitive veronesi, non era che una *sedes regia* al pari di Verona. Né, se fosse stata questa la posta in gioco, i testi veronesi avrebbero avuto motivo di chiamare in causa Aquileia: la città che dava il titolo al patriarcato non si era più ripresa, infatti, dalle devastazioni di V e VI secolo, mentre quella che al patriarca dava accoglienza, Cividale del Friuli, fu certo sede ducale in epoca longobarda e poi sede del comitato del Friuli dopo il 774, ma sull'esistenza in essa di un *palatium*, e dunque sulla sua qualità di sede regia, sussistono dubbi⁴⁷. Se, dunque, lo scopo della competizione, dal punto di vista veronese, fosse stato il ruolo di capitale del regno, non verso Milano e Aquileia avrebbe dovuto rivolgersi, bensì verso Pavia; la funzione di *sedes regia*, poi, non era obiettivo che potesse interessare alla città atesina, semplicemente perché già da tempo acquisito.

Se, poi, dal piano strettamente amministrativo si allarga lo sguardo a quello della concreta importanza politica dei due centri nei cui confronti Verona intende porsi sullo stesso piano, ci si rende conto di come tanta parte di tale importanza passasse proprio per le iniziative e le strategie dei loro vescovi. A cavallo tra VIII e IX secolo, Milano, in ragione di una consapevole strategia carolingia, fu oggetto di un forte e multiforme rilancio, cui la critica ha attribuito una funzione per lo più antipavese⁴⁸. Sebbene la tradizione che faceva di Milano il luogo depositario della memoria dinastica dei Pipinidi in Italia, con la sepoltura di Pipino e Bernardo in Sant'Ambrogio, sia stata recentemente posta in dubbio da Piero Majocchi, che sembra scorgervi perlopiù una costruzione propagandistica bassomedievale⁴⁹, la ristrutturazione di numerosi edifici di culto dedicati ai santi milanesi, avviata già ai tempi dell'ultimo arcivescovo di origine locale, Tommaso († 783 ca), ricevette un forte impulso con i suoi successori, Pietro (783-803 ca) e Angilberto II (824-859), entrambi provenienti d'oltralpe. Allo stesso Tommaso spettò il compito di battezzare in Sant'Ambrogio, nel 781, Gisla, figlia di Carlo Magno, di ritorno col padre verso le regioni transalpine dopo la missione romana durante la quale erano stati battezzati e incoronati, per opera di papa Adriano III, Pipino e Ludovico⁵⁰. Fu poi Pietro, vescovo transalpino installato sulla cattedra milanese per volontà di Carlo Magno – un caso, lo si è visto, frequente nel panorama italico –, a

⁴⁷ V. Azzara – Gasparri, *Le leggi dei Longobardi*, p. XVII.

⁴⁸ V. Settia, *Pavia carolingia*; Majocchi, *Pavia città regia*, p. 39-44; Vocino, *Hagiography as an Instrument*, p. 171.

⁴⁹ La sepoltura milanese di Pipino, tuttora conservata, come quella di Bernardo, in Sant'Ambrogio a Milano, è attestata da fonti pressoché contemporanee, come gli *Annales Laurissenses Minores* e gli *Annales Vedastini*; falsa, o comunque rifatta nel XV secolo, è la lapide rinvenuta nel coro della basilica nel 1874, in cui se ne ricordano gli anni di regno e il giorno della sepoltura. Molto più incerto il luogo originario di sepoltura del figlio Bernardo, sul quale le fonti coeve tacciono; quella a oggi considerata la sua tomba sarebbe stata identificata come tale solo nel XV secolo. V. le schede *Bernardo e Pipino* sul sito *Le sepolture regie del regno italico (secoli VI-X)*, curato da P. Majocchi per conto dell'Università di Padova, risp. agli indirizzi <http://sepulture.storia.unipd.it/index.php?page=scheda&id=39> e <http://sepulture.storia.unipd.it/index.php?page=scheda&id=40>.

⁵⁰ La notizia è riportata in *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 56, *ad annum* 781.

fondare, nel 784, un monastero presso la basilica ambrosiana, e a dotarlo, cinque anni più tardi, di cospicui beni fondiari⁵¹; nel 790 Carlo e Pipino confermarono la fondazione e le donazioni, anche in virtù del rapporto privilegiato che legava Pietro alla corte del sovrano franco⁵². Si tratta del primo passo di quella ripresa del culto di sant’Ambrogio cui si è accennato sopra, e che mostra interessanti paralleli con il pressoché contemporaneo recupero del culto veronese di Zeno. Grazie al sostegno delle corti tanto franca quanto italica, gli arcivescovi milanesi ottennero dunque una posizione di assoluto dominio tanto sul piano religioso, come dimostra la partecipazione di Pietro alla sinodo di Francoforte del 794⁵³, quanto su quello politico: il metropolita Anselmo (ca 813-818) fu uno dei massimi sostenitori della causa di Bernardo durante i fatti dell’817-818 che portarono alla rivolta e alla conseguente morte del figlio di Pipino⁵⁴; egli fu anzi, probabilmente, una delle menti della rivolta, più ancora dello stesso Bernardo, forse più propenso a una soluzione diplomatica⁵⁵. I successori di Anselmo, Angilberto I (822-823) e Angilberto II (824-859), provennero anch’essi, come già Pietro, dalle regioni d’oltralpe, e vennero forse posti sulla cattedra milanese per diretto volere di Ludovico il Pio e di suo figlio Lotario, decisi a rafforzare il loro controllo sul potente arciepiscopio. Con Angilberto II ebbero termine i lavori di costruzione della nuova cattedrale, consacrata nell’836, e si procedette alla ristrutturazione di altre basiliche cittadine, dedicate ai santi locali; una strategia che si univa al sempre attivo sostegno verso il culto di Ambrogio, motivo per cui la Milano carolingia è stata definita “città ambrosiana”⁵⁶.

Tra la fine dell’VIII e la prima metà del IX secolo, Milano divenne dunque una delle città più importanti nel contesto norditalico, tanto dal punto di vista politico che da quello politico-ecclesiastico. Fautori di questa centralità furono i suoi arcivescovi, che, grazie agli stretti rapporti intessuti con i vertici del potere regio e imperiale, seppero convogliarne su di sé il favore e il sostegno concreto⁵⁷; e anche la scelta di Anselmo di aderire alla causa di Bernardo, che pure provocò il suo esilio in monastero e un ricambio alla guida dell’arcidiocesi, non comportò, proprio grazie alla scelta di un uomo vicino ai nuovi sovrani, una perdita di prestigio o di forza per Milano e i suoi vescovi. Un discorso non dissimile può essere fatto per Aquileia e i suoi patriarchi. Nel 787, a essere insignito dell’onore patriarcale fu infatti Paolino, cividalese, uomo di lettere, anch’egli, come Pietro di Milano, in contatto con Alcuino e con la scuola di corte carolingia. Proprio i suoi legami

⁵¹ La fondazione del monastero di Sant’Ambrogio, i suoi legami con i vescovi transalpini di Milano e il suo ruolo nella politica carolingia cittadina sono stati di recente analizzati da Balzaretti, *The politics of property*, in partic. p. 747-753.

⁵² Il diploma è edito in *DD Kar*, 1, n. 164, p. 221-222 (790 aprile).

⁵³ Gli atti della sinodo sono pubblicati in *MGH, Conc.*, 2/1, ed. Werminghoff, p. 130-142.

⁵⁴ Un posto tra i *praeclari et nobiles viri qui in eodem scelere*, ossia nella congiura di Bernardo, *deprehensi sunt* è assegnato a Bernardo dagli *Annales Regni Francorum*, p. 148, *ad annum* 817.

⁵⁵ Questa almeno è la versione offerta dagli *Annales regno Francorum*, ed. Kurze, p. 147, *ad annum* 817. V. comunque, sull’episodio, Noble, *The Revolt of King Bernard*, e De Jong, *The Penitential State*, p. 28-29.

⁵⁶ Così Vocino, *Santi e luoghi santi*, cap. 2.2, p. 32-39.

⁵⁷ V., a questo proposito, Ambrosioni, *Gli arcivescovi nella vita di Milano*.

con gli ambienti di corte, che ne facevano un fedelissimo di Carlo Magno, gli valsero l'elevazione patriarcale a seguito della morte del predecessore Sigualdo, espressosi in termini duri nei confronti del dominio franco ma sempre rimasto al suo posto in ragione delle forti basi di potere su cui poteva contare a livello locale⁵⁸. L'importanza politica cui il patriarcato assurse sotto Paolino è testimoniata, secondo Nicholas Everett, dai diplomi emanati da Carlo a Ratisbona, nel 792, con cui il sovrano concesse immunità e libera elezione patriarcale ad Aquileia, ottenendo in cambio il libero passaggio delle proprie truppe per il territorio aquileiese⁵⁹, e dalla partecipazione dello stesso Paolino alla campagna avarica del 796, nella quale si sarebbe distinto, secondo le fonti dell'epoca, re Pipino. La posizione di forza raggiunta dall'autorità patriarcale permise inoltre a un successore di Paolino, Orso, di intraprendere una disputa sui confini metropolitici con l'arcivescovo di Salisburgo, disputa sulla quale intervenne, nell'811, Carlo Magno, stabilendo la Drava come limite dei due territori⁶⁰. A Orso era nel frattempo succeduto Massenzio (811-838), protagonista e primo artefice, per i due decenni seguenti, del riaccendersi delle controversie giurisdizionali tra i patriarcati confinanti di Aquileia e Grado, formatisi all'inizio del VII secolo e da allora convissuti in un equilibrio instabile ma mai risolutamente incrinatosi in favore dell'uno o dell'altro. L'energico impegno antigradense di Massenzio culminò nei provvedimenti presi dalla sinodo di Mantova dell'827, che riconobbero la primazia metropolitana di Aquileia su Grado, riducendo quest'ultima a semplice *plebs*, ossia chiesa dipendente, della prima⁶¹. Soprattutto, però, Massenzio ebbe sempre dalla propria parte i sovrani carolingi, che vedevano nella disputa politico-ecclesiastica un modo per allargare il proprio controllo sulle lagune venete, le cui diocesi dipendevano appunto dal patriarca gradense. La questione sarà brevemente ripresa nel quarto capitolo; preme al momento sottolineare come questa sovrapposizione di interessi abbia comportato, per Massenzio e il suo patriarcato, l'appoggio continuativo da parte dei vertici franchi, che lo sostennero anche finanziariamente nella sua riedificazione della basilica patriarcale aquileiese, pur non seguendolo nell'ambizioso progetto di restauro di tutta la città antica⁶².

Anche Aquileia, come Milano, acquisì quindi, grosso modo nello stesso momento, un'importanza capitale non solo negli equilibri del regno, ma anche in quelli dell'impero, e persino nei rapporti tra quest'ultimo ed entità politiche esterne e confinanti, quali le coste – bizantine – dell'Adriatico settentrionale, e, per questa via, la stessa Costantinopoli. Ancora una volta, al centro di tali processi

⁵⁸ V. Everett, *Paulinus*.

⁵⁹ I documenti, pur pervenutici in copie tarde e forse interpolate, sono comunque, secondo Everett, indici dell'importanza politica del patriarcato. V. *MGH, DD Kar*, 1, n. 174, p. 233-234 (792 agosto 4), e n. 175, p. 234-236 (792 agosto 4).

⁶⁰ Sulla vicenda v. Krahwinkler, *Friaul im Frühmittelalter*, p. 166-168. Il diploma dell'811 è edito in *MGH, DD Kar*, 1, n. 211, p. 282 (Aquisgrana, 811 giugno 14).

⁶¹ V. *MGH, Conc.*, 2/2, ed. Werminghoff, p. 583-589.

⁶² Su questo episodio v. Everett, *Paulinus, the Carolingians and famosissima Aquileia*.

vi furono i metropolitani, e la loro capacità di elaborare reti di rapporti con le massime autorità caroline. Stabilire una competizione con questi due centri da parte dei testi veronesi significa dunque non solo ambire alle massime posizioni politiche e politico-ecclesiastiche nel nord-est della penisola italiana, ma soprattutto porsi in dialogo, per quanto appunto competitivo, con gli artefici di queste posizioni di forza; ma per dialogare ad armi pari con tali interlocutori occorre anzitutto ergersi al loro stesso livello, quello metropolitano, un'ambizione che si può pensare fossero gli stessi presuli veronesi a nutrire. Il discorso avviato dai prodotti letterari veronesi della prima età carolingia sembra quindi assumere i caratteri di un discorso di vescovi, tra vescovi ed elaborato da vescovi, nel caso specifico quelli di Verona.

In questo quadro di competizione tra vescovi sembrano trovare ancora una volta perfetta contestualizzazione alcuni episodi della *Passio et translatio* di Fermo e Rustico, incentrati proprio sulla figura del vescovo, e su una sua particolare rappresentazione. Nel testo agiografico, i vescovi chiamati in causa sono due. Nella *Passio*, dopo il loro arrivo a Verona, Fermo e Rustico ricevono in carcere la visita di san Procolo, presule vissuto presumibilmente in epoca tardoantica (IV secolo), destinatario, forse già tra IV e V secolo, di un culto locale veronese e dedicatario di una basilica extramuranea. Nelle liste episcopali riportate tanto nel Velo di Classe quanto nel *Versus de Verona*, fonti pressoché coeve alla *Passio et translatio*, egli compare in entrambi i casi al quarto posto⁶³. Nell'episodio che lo vede protagonista nella leggenda di Fermo e Rustico, egli tenta di associarsi ai due santi nel martirio, chiedendo di venire imprigionato insieme a loro; quando però, dinanzi ad Anolino, l'anziano vescovo dichiara la sua fede cristiana, il *consiliarius* lo rilascia, ritenendolo in preda ai deliri della vecchiaia. Il tentativo di martirio di Procolo si risolve dunque in un fallimento, ma alla sua figura sembra assegnato, nella narrazione, un ruolo memoriale, nel senso di un radicamento del ricordo di Fermo e Rustico e del loro martirio veronese presso la comunità cristiana locale: una volta allontanato in malo modo dal tribunale, egli torna infatti dai suoi fedeli, in precedenza rifugiatisi con lui *non longe a muris civitatis in monasterio suo* (un riferimento alla sua basilica?), e racconta loro *que facta fuerant*⁶⁴. Protagonista assoluto della *Translatio* è poi il più volte citato Annone, che si reca personalmente, seppur accompagnato da una folta rappresentanza cittadina, a Trieste ad acquistare le reliquie, le scorta a Verona e le depone nella loro basilica, anch'essa extramuranea, decorandone il sepolcro con oro e argento – e forse anche con il Velo di Classe, stando alle sue consuete interpretazioni e datazioni.

Due figure episcopali veronesi sono dunque rappresentate con ruoli diversi ma sempre centrali non solo nello svolgimento delle vicende, ma soprattutto nella creazione del rapporto tra Fermo e

⁶³ "Quartus Proculus confessor pastor et egregius" lo ricorda il *Versus*, ed. Pigghi, p. 153, v. 42.

⁶⁴ *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 15-16.

Rustico e la comunità cristiana veronese. L'episodio di Procolo, frutto originale dell'agiografo, ha fatto ipotizzare che una delle intenzioni dell'anonimo fosse di colmare un altro vuoto del santorale veronese, o quanto meno di spiegare le ragioni per cui la Chiesa di Verona non poteva vantare nella sua storia un vescovo santo e martire, una figura propria invece ad altre tradizioni ecclesiastiche norditaliche, come quella di Trento, con san Vigilio⁶⁵. L'operazione attorno a Procolo troverebbe così, del resto, un sicuro parallelo in quello che è stato visto come uno dei motivi di base della redazione della stessa *Passio et translatio*, ossia l'attribuzione a Verona di un culto martiriale. L'ormai avvenuta codificazione della memoria episcopale della Chiesa veronese, nella quale non si faceva parola sul martirio di Procolo né di qualunque altro presule locale, poté certo costituire un ostacolo, come è stato osservato, a una sua rappresentazione nella veste di un vero e proprio martire⁶⁶; l'anonimo si sarebbe così limitato ad attribuirgli un martirio bianco, cercato ma mancato per cause indipendenti dalla sua volontà, laddove con Fermo e Rustico, per i quali si trattava di costruire *ex-novo* una tradizione che li legasse a Verona, il problema non si poneva. Si è però visto come il poeta autore del *Versus de Verona* tenti di elaborare un'altra tradizione martiriale per un vescovo veronese, Zeno, anch'essa estranea al culto e alla memoria zenoniana. È vero che, in questo caso, precedenti attestazioni, anche piuttosto prestigiose, di tale tradizione ve n'erano⁶⁷, e che d'altra parte il *Versus* rimane isolato, nel gruppo dei testi veronesi dell'epoca, in questo suo tentativo⁶⁸. I casi appaiono dunque diversi; ci si può però chiedere se davvero il rispetto della tradizione potesse costituire un impedimento tanto forte, se si considera proprio l'imponente operazione di costruzione *ex-novo* di una tradizione martiriale riferita ai primi tempi della Chiesa veronese e incentrata su Fermo e Rustico.

Elisa Anti ha inoltre suggerito che l'allontanamento di Procolo dal tribunale potesse servire a giustificare il mancato intervento nel recupero delle salme, che furono invece lasciate partire verso *Precones*, privando Verona per lungo tempo delle reliquie dei suoi martiri⁶⁹; la spiegazione appare tuttavia poco convincente, poiché Procolo avrebbe quanto meno potuto vegliare sui corpi allo stesso modo di Cancario. È invece interessante un'altra osservazione della Anti, secondo cui l'agiografo avrebbe inteso sottolineare la colpa del *populus* nella perdita dei corpi, sviandola dal vescovo⁷⁰. In effetti, i sette *mercatores* autori della prima traslazione lanciano, al momento della partenza, una sorta di maledizione sulla città e la sua popolazione, per i cui peccati Fermo e Rustico avevano

⁶⁵ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 235-236.

⁶⁶ V. *ibid.*

⁶⁷ Zeno è definito *martyr* già nei *Dialogi* di Gregorio Magno, nella narrazione del miracolo delle acque, e poi in Paolo Diacono, che trae l'episodio dallo stesso Gregorio.

⁶⁸ Né il *Sermo* di Coronato, né il pressoché contemporaneo *Rythmus de vita Zenonis* attribuiscono al santo vescovo la palma del martirio.

⁶⁹ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 268-269.

⁷⁰ V. *ibid.*, p. 269.

patito il martirio; né, per lo stesso motivo, Verona poteva essere reputata degna di conservarne le spoglie. La *Translatio*, che si struttura come un progressivo avvicinamento dei due santi al luogo della loro morte, assume anche i tratti, come già osservato, di una redenzione per la città, coronata dal recupero delle reliquie; una redenzione compiuta da un vescovo, Annone, così come un vescovo aveva stabilito il primo contatto tra i due martiri e Verona. Procolo sembra in questo modo aprire un cerchio che si sarebbe chiuso con un suo successore; l'intera vicenda di Fermo e Rustico, tanto in vita, quanto in morte, viene così collegata all'episcopio veronese, tramite per il quale passa la creazione di un rapporto tra i due martiri e la comunità locale. Il vescovo sembra insomma raffigurato in qualità di rappresentante dei cristiani di Verona, un ruolo che si aggiunge a quello di figura martiriale mancata e di primo traditore (in senso etimologico) della memoria dei fatti riguardanti Fermo e Rustico nel contesto locale.

Una lettura di questo tipo sembra trovare riscontro e sviluppo nella rappresentazione di Annone. La sobrietà con cui l'anonimo lo menziona, senza alcun appellativo (Procolo era stato definito *beatissimus*), pare escludere che sia sua intenzione esaltare quel particolare vescovo; alcuni caratteri delle sue azioni fanno anzi pensare che al centro del discorso dell'autore vi sia la stessa carica vescovile, le sue funzioni, il suo posto nella società cittadina. Nel suo viaggio a Trieste, Annone si mette infatti alla testa di una folta delegazione cittadina composta da *sacerdotes*, *clerici* e *universa populorum agmina*⁷¹; vi è dunque una rappresentanza delle principali componenti della società veronese, o almeno delle sue *élites*, ecclesiastiche – *sacerdotes* e *clerici*, in cui va riconosciuto il clero vescovile e cattedrale – e laiche – le aristocrazie locali, la cui partecipazione ai rituali di traslazione era prassi corrente⁷². Ancora più ampia è la partecipazione di popolo all'arrivo dei corpi a Verona, ritratto secondo i canoni delle scene di *adventus* di reliquie o di un imperatore: il corteo entra in città salutato dalla folla festante, che eleva preghiere di ringraziamento a Dio per aver ricondotto, dopo tanti secoli, Fermo e Rustico *ubi prius coronas suscipere martyrii*⁷³. Significativo è anche il passaggio, di stampo quasi cinematografico, tra il termine dei riti di deposizione delle salme nella basilica extramuranea, officiati da Annone, e la descrizione della gioia che pervade Verona; dal chiuso della basilica, e anzi dell'*arca saxea subterranea* in cui il vescovo colloca i corpi, si passa improvvisamente alle manifestazioni collettive di gioia: *coronata est civitas tota et fit leticia, populus habitantibus in ea*⁷⁴. Grazie all'iniziativa di Annone, quel *populus habitans huic civitati* – si noti la corrispondenza lessicale – che al termine della *Passio* era stato maledetto per i

⁷¹ *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 18-19.

⁷² V. Bozóky, *La participation des laïcs*, in cui si enumerano numerosi esempi di epoche diverse.

⁷³ *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 19. Sulle scene di *adventus*, in particolare nei racconti di traslazioni, v. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 66-77.

⁷⁴ *Passio et translatio*, ed. Golinelli, p. 19.

suoi peccati esprime ora la sua felicità per il ritorno dei corpi dei martiri; è così compiuto il suo cammino di redenzione. Ciò che però l'agiografo, nella raffigurazione tanto del viaggio triestino di Annone, quanto dell'*adventus* a Verona, intende a mio avviso maggiormente sottolineare è il ruolo del vescovo come perno della società cittadina, che intorno a lui si riunisce, riconoscendone la guida, in un'operazione delicata e importante come una traslazione di reliquie. Questi passi sono stati letti, a mio avviso giustamente, come un richiamo, o comunque un'esaltazione, dell'unità sociale e cittadina, nel riconoscimento dell'autorità vescovile, che viene rappresentata come punto di riferimento anzitutto per le aristocrazie locali⁷⁵. Alla base del clima di concordia che permette l'acquisizione dei santi corpi e la manifestazione del loro potere miracoloso sta dunque il vescovo, referente ideale della cittadinanza; solo attraverso la collaborazione delle varie parti si rende però possibile una traslazione che arricchisce la comunità di un nuovo tesoro di santità. Appare chiaro come tale messaggio si rivolga in prima istanza, come detto, alle componenti elitarie di tale comunità, al clero e alle aristocrazie cittadine, la cui partecipazione alla traslazione sembra volta a enfatizzarne (auspicarne?) il sostegno all'azione vescovile. Ciò che insomma sembra venir elaborato nel testo di Fermo e Rustico è una proposta identitaria dei e per i vescovi di Verona, presentati appunto come perni della società locale, in grado di riunirne intorno a sé le forze e le componenti in iniziative collettivamente utili e vantaggiose; un punto di riferimento nella vita tanto religiosa quanto civile e amministrativa della città, e nel mantenimento di un clima di concordia al suo interno. Al contempo, il messaggio identitario è rivolto anche alla società locale stessa, invitata a riconoscersi nel presule e a riconoscergli quella funzione di guida che, sola, permette nel testo la liberazione della popolazione veronese dalla maledizione dei *mercatores*. Un altro incrocio di istanze che sembra del resto perfettamente adattarsi al contesto veronese del primo periodo carolingio.

Le diverse letture proposte da me e dalla critica a proposito delle figure vescovili e della loro rappresentazione nella *Passio et translatio*, va sottolineato, non solo non si escludono a vicenda, ma anzi sembrano andare tutte in una medesima direzione, che è quella dell'esaltazione del vescovo, sotto una molteplicità di punti di vista: come martire nell'intenzione, sebbene non nella realtà; come primo interlocutore veronese di Fermo e Rustico; come testimone del loro martirio; come guida e perno della società locale; come, ovviamente, artefice primo dell'acquisizione delle reliquie. Ancora una volta, il discorso dell'agiografo trova importanti paralleli in altre opere letterarie prodotte in ambito veronese tra la seconda metà dell'VIII e la prima metà del IX secolo, e nelle strategie di cui esse si fanno espressione. In un'analoga direzione di celebrazione dell'episcopio veronese, unita al rilancio di culti locali di antica tradizione, sembrano infatti andare tanto – ovviamente – l'agiografia

⁷⁵ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 269.

zenoniana, che attorno a un santo vescovo di Verona è costruita; quanto il *Versus de Verona*, in cui il cammino della città verso la completa cristianizzazione si traduce nella sequenza dei suoi primi vescovi; quanto, a ben vedere, il Velo di Classe, in cui l'intera processione dei vescovi fa da contorno alla santità di Fermo e Rustico. La cosa merita alcune riflessioni. Accettando, infatti, le abituali datazioni avanzate per il manufatto tessile, che lo vogliono commissionato da Annone, il quadro che si delineerebbe sarebbe quello di una convergenza nelle strategie autocelebrative da parte dell'episcopio di Verona prima e dopo il 774, e dunque una nuova conferma delle scelte di continuità rispetto al passato poste in essere dai presuli transalpini della fine dell'VIII secolo e della prima metà del successivo. Tale convergenza potrebbe però costituire un ulteriore indizio a sostegno della già espressa (pur con estrema cautela) ipotesi di datazione del Velo a dopo il 774, e di un suo inserimento, di conseguenza, nelle strategie di autolegittimazione tramite – tra le altre cose – il culto dei santi locali da parte dei personaggi transalpini chiamati a sedere sulla cattedra veronese dai Carolingi. Nemmeno questo messaggio di esaltazione della figura episcopale sembra dunque, preso da solo, sufficiente a delineare una più precisa datazione della *Passio et translatio*, comune, come pare essere, tanto all'ultima Verona longobarda quanto alla prima Verona carolingia. Una visione d'insieme di quanto sinora detto non solo sulle proposte politiche e identitarie del testo, ma anche sulla sua tradizione manoscritta e sulla storia del culto di Fermo e Rustico, può tuttavia permettere non solo di tirare le fila del lungo discorso sin qui condotto, ma soprattutto di avanzare una lettura complessiva e una ricontestualizzazione di BHL 3020-3021.

Cap. 6. Conclusioni: una lettura carolingia della *Passio et translatio*.

Collocazione della vicenda traslativa in un contesto cronologico longobardo, esaltato tramite l'elogio riferito ai sovrani Desiderio e Adelchi e la centralità del ruolo di Annone nell'acquisto delle reliquie; innesco di una competizione per l'assegnazione alla sede veronese del rango metropolitico attraverso l'appropriazione di santità e modelli agiografici milanesi e aquileiesi; immagine dei vescovi di Verona come perni della società locale, oltreché come artefici di una sua redenzione rispetto ai peccati del passato. Su questi elementi ho ritenuto di concentrare la mia attenzione, perché in grado, a mio avviso, di fondare un'interpretazione complessiva della *Passio et translatio*, definendone il contesto entro cui avrebbe avuto origine. Un contesto – è questa la mia proposta – costituito da una Verona già carolingia, in cui operano figure vescovili transalpine.

I tre aspetti esaminati sembrano infatti inserirsi alla perfezione nelle strategie politiche e identitarie elaborate dai vescovi alamanni di Verona dell'ultimo quarto dell'VIII secolo e della prima metà del IX per legittimare se stessi e il sistema di potere – carolingio – di cui erano rappresentanti nei riguardi delle *élites* locali, ma anche nell'ambito di altre strategie, fortemente legate alle prime ma originate forse da obiettivi e logiche in parte differenti, che questi personaggi avrebbero potuto delineare al fine di operare su scale sociopolitiche più ampie.

Forse la più importante tra le prime, quella su cui con più mezzi e su più fronti si insistette, fu l'idea di continuità rispetto al passato, tanto lontano quanto prossimo, nello sforzo di presentare la situazione politica presente come legittima evoluzione, quasi provvidenziale compimento, di quelle precedenti. Il passato cittadino, lungi dal subire obliterazioni o *damnationes memoriae* come evidenziato invece per altri contesti urbani dell'Italia settentrionale (Pavia), venne presentato al contrario come motivo di vanto per Verona, attraverso la celebrazione della sua monumentalità (ad esempio, nel *Versus*); il richiamo a personaggi strettamente legati alla città, indicati come modelli di comportamento regio sia in negativo, sia in positivo (il Teoderico dell'*Epitome phillipsiana*); la codificazione di una tradizione per la Chiesa locale, il cui sviluppo divenne specchio della progressiva cristianizzazione della comunità cittadina (di nuovo il *Versus* – ma anche il Velo di Classe?), e le cui principali glorie vennero riproposte al culto con rinnovato slancio e attraverso nuovi strumenti giografico-liturgici (l'agiografia zenoniana). In questo recupero del passato trovò posto anche la fase direttamente precedente a quella carolingia, il dominio longobardo, che, se nell'*Epitome phillipsiana* trovò riferimento per mezzo dell'inserimento di alcuni *excerpta* dell'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono – per altro relativi soprattutto alla guerra greco-gotica –, nel *Versus de Verona* divenne invece uno dei momenti di maggiore importanza, proprio in virtù della traslazione di Fermo e Rustico, i santi che, nel poemetto, meritavano più spazio tra quelli

nominati dal suo autore. E proprio questo è l'argomento che ha permesso, se non di affermare, almeno di non escludere una datazione bassa, posteriore al 774, per la *Passio et translatio*, che, ricostruendo la traslazione delle reliquie in maniera molto simile a quella del *Versus*, potrebbe non solo avere con questo stretti legami, ma farsi partecipe dei suoi stessi obiettivi di legittimazione del presente attraverso l'esaltazione del passato, e dunque appartenere a una medesima stagione culturale e a una medesima officina ideologico-propagandistica; quella, cioè, dei vescovi alamanni, alla cui cerchia e alle cui strategie il componimento ritmico è stato ricondotto. Che, del resto, il culto di Fermo e Rustico, al pari di quello di Zeno, abbia ricevuto nuovi impulso e diffusione da parte dei presuli transalpini, contrariamente a quanto sostenuto da Elisa Anti¹, è dimostrato da una serie di dati. Proprio a partire dal IX secolo inizia infatti a comparire della documentazione liturgica, soprattutto nei primi tempi inevitabilmente concentrata in ambito veronese, sul locale culto dei due martiri; tali testimonianze appaiono inoltre funzionali a consolidarne e propagarne la nuova identità di santi veronesi. Ai circuiti di scambi di testi e codici tra i due lati delle Alpi di cui essi furono promotori si dovette senza dubbio, per via diretta o indiretta, l'arrivo della *Passio* nella biblioteca di San Gallo, che ne conserva il più antico testimone, e anche l'invio a Fulda di reliquie di Fermo e Rustico, con le quali fu consacrato un altare della rinnovata basilica monastica; anche a Fulda, forse in collegamento con questa stessa acquisizione reliquiale, giunse del resto la leggenda agiografica dei due santi, come dimostrano i dettagli inseriti nel martirologio di Rabano Mauro. Alla medesima epoca risalgono inoltre le prime attestazioni della *porta sancti Firmi*, vale a dire dell'acquisizione di una capacità per certi versi poleopoietica da parte del culto di Fermo e Rustico, in grado di inserirsi nel tessuto urbano e di improntarlo su di sé. Testimonianza più eclatante dell'interesse dei presuli alamanni per Fermo e Rustico resta però lo stesso *Versus de Verona*, con la sua celebrazione della traslazione e il ritratto estremamente positivo di Annone che vi viene delineato. Non vi sono insomma dubbi che l'episcopato di questi personaggi abbia coinciso con una stagione di fortuna e diffusione per il culto di Fermo e Rustico, favorite proprio dall'investimento vescovile nella presentazione dei due martiri come santi veronesi. In questo quadro risulterebbe certo plausibile un investimento anche nella codificazione di una loro tradizione agiografica, che per tutti questi fenomeni sembra anzi aver costituito un punto di partenza e di riferimento. Allo stesso modo del *Versus*, la *Passio et translatio* rimodulerebbe così su una scala locale, che interessa i rapporti tra il vescovo e le aristocrazie cittadine, quel messaggio di continuità che i Carolingi elaborarono per l'intero scenario del neoconquistato regno italico e per le sue *élites*, e che a Verona trovò strutturata codificazione nell'*Epitome*.

¹ V. Anti, *Verona ed il culto*, p. 270.

A spingere verso una interpretazione in un quadro già carolingio della competizione con le sedi metropolitiche italo-settentrionali espressa all'unisono, ancora una volta, dalla *Passio et translatio* e dal *Versus* è poi il contesto politico venutosi a creare sul teatro italico all'indomani della conquista franca. Il cambiamento ai vertici del regno, che in molti ambiti cittadini si accompagnò alla sostituzione, radicale o progressiva, del personale amministrativo con uomini appartenenti alle cerchie di potere caroline e di norma provenienti d'oltralpe, non comportò solo la necessità, per questi ultimi, di legittimarsi di fronte alla (alle) società locale, ma poté anche aprire delle possibilità di revisione, guidata dall'alto o proposta dal basso, degli equilibri politici e politico-ecclesiastici sino ad allora vigenti tra i vari centri; la storiografia ha ad esempio sottolineato il favore carolingio per Milano e le parallele, e correlate, difficoltà per Pavia, che rimase, sì, la capitale del regno, ma che per una serie di motivi si è meritata la definizione, da parte degli studiosi, di capitale punita². Questa generale rinegoziazione di rapporti di forza può aver indotto i vescovi di Verona a maturare ambizioni metropolitiche, forse con un doppio obiettivo. Qualora la strategia fosse andata in porto – cosa che non avvenne –, essi avrebbero dimostrato alle *élites* locali, tramite l'accresciuto prestigio dell'appartenenza a una città sede di metropoli ecclesiastica, le possibilità di promozione e di miglioramento delle proprie posizioni che il dominio carolingio offriva a coloro che ne comprendevano e accettavano i meccanismi; un messaggio che agli stessi vertici franchi interessava trasmettere alle diverse aristocrazie con cui essi, nella loro progressiva espansione militare, venivano man mano in contatto, e che proprio il caso dei funzionari alamanni, che per la loro fedeltà ebbero modo di fare carriera in Italia settentrionale, illustra alla perfezione. Non vi è però dubbio che le ricadute maggiori, in termini di prestigio e potenza politica, di un'elevazione alla dignità metropolitana avrebbero riguardato i vescovi stessi, che dunque, promuovendo questo tipo di competizione, avrebbero ottenuto vantaggi anzitutto per sé. Vantaggi di natura sociale e politica. I vescovi alamanni di Verona, prima di essere vescovi, erano infatti, in primo luogo, uomini politici, funzionari pubblici al servizio dei Carolingi, con incarichi e direttive ben precisi, che erano tenuti a seguire. Essi avevano però anche, è lecito pensare, propri orizzonti, margini di manovra, ambizioni di carriera; e proprie reti di relazioni e strategie per sostenere tali ambizioni. I presuli oltralpini di Verona potevano probabilmente già provare orgoglio per la loro posizione, al vertice di una Chiesa prestigiosa e potente, situata al centro di importanti assi viari nord-sud ed est-ovest, posta in una delle sedi regie di Pipino; e cui essi stessi avevano assicurato stabili relazioni con alcuni dei maggiori centri monastici e di potere dell'Europa carolingia, quali Reichenau e San Gallo. Espressione – anche – di questo orgoglio e della loro immedesimazione nel ruolo episcopale veronese potrebbe essere stato proprio il rilancio del culto dei santi locali, Zeno, Fermo e Rustico, le

² La definizione è di Vocino, *Santi e luoghi santi*, cap. 4, p. 100.

cui leggende agiografiche vennero esportate lungo tali sistemi di comunicazioni, e divennero dunque l'immagine che di sé e della propria funzione ecclesiastica questi personaggi intesero trasmettere nelle loro aree d'origine – che, c'è da credere, dovevano essere al contempo aree di concentrazione delle loro reti di rapporti e di potere, sebbene su ciò siamo molto poco informati. La promozione della competizione con Milano e Aquileia indica però lo sforzo di migliorare ulteriormente le proprie posizioni nel presente, per ambire, in un futuro, a proseguire le proprie carriere politiche con incarichi sempre più rilevanti e sempre più prossimi al centro stesso del potere carolingio. Almeno in un caso, quello di Ratoldo, è del resto provato che ciò si sia davvero verificato, con il suo ingresso, dopo il periodo veronese, nella cerchia dei più stretti collaboratori dell'imperatore Ludovico il Pio; vero è che tale promozione appare legata soprattutto alla fedeltà che egli dimostrò nei confronti di Ludovico in occasione della rivolta di Bernardo dell'817/818 e di quella dei figli dell'imperatore nell'833/834, ma ciò è a mio avviso sufficiente quanto meno a dimostrare come l'avanzamento della propria carriera politica fosse davvero al centro degli interessi e delle strategie di questi funzionari pubblici. Come per la questione della continuità tra passato e presente, va infine sottolineato il carattere plurilivellare delle istanze competitive espresse nel *Versus* e nella *Passio et translatio*: anch'esse, rivolte alla superiore autorità carolingia, ineludibile arbitro necessario alla vigilanza e alla decisione finale nei casi di competizione³, chiamavano in causa però equilibri di livello regionale, ma al contempo comunicavano precisi messaggi, nella lettura qui proposta, anche alla società locale veronese.

Perché queste proposte identitarie, che i vescovi veronesi elaborarono per sé e per la propria carica, e anche i giochi di scala in esse leggibili⁴, avessero successo e raggiungessero tutti i destinatari per i quali erano pensate, occorre che le aristocrazie cittadine, la vera sezione della società locale con cui i vescovi erano interessati a instaurare un rapporto, riconoscessero loro quella funzione di intermediazione tra centro e periferia di cui essi erano insigniti nei programmi dei Carolingi in vista dell'inserimento del regno nel più vasto dominio franco. I presuli, come gli altri funzionari transalpini collocati a Verona e nei contesti urbani italici, dovevano insomma autolegittimarsi dinanzi alle *élites* locali, e farsi da queste riconoscere come referenti nei loro rapporti con il potere regio, tanto quello italico, quanto quello centrale. Bene o male, tutti gli aspetti identitari e propagandistici sin qui isolati nei prodotti letterari veronesi di fine VIII e inizio IX secolo rispondevano a questa necessità di fondo, la cui rilevanza era duplice. Dal punto di vista

³ Mi attengo qui alle linee-guida sul tema della competizione nell'alto medioevo, sul quale la storiografia francese ha di recente concentrato la propria attenzione, fornite nel corso dei seminari su *La compétition dans les sociétés du haut Moyen Âge (VI^e-XII^e siècle)* del Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris e reperibili in rete all'indirizzo <http://lamop.univ-paris1.fr/spip.php?rubrique105>.

⁴ Riprendo qui la felice definizione di Revel, *Jeux d'échelles*.

carolingio, si trattava infatti di allargare alla società longobarda quel sistema di stabile instabilità su cui si basava la capacità, da parte del potere centrale, di controllare un dominio sempre più vasto ma soprattutto sempre più variegato al suo interno; il rapporto con le *élites*, più o meno locali, era da questo punto di vista fondamentale, poiché permetteva, favorendo ora gli uni, ora gli altri, di fare in modo che non si accumulassero troppo consistenti basi di potere nelle mani di gruppi ristretti di persone o di famiglie, che avrebbero potuto servirsene contro i sovrani, e di sfruttare quindi la competizione per l'accesso alle posizioni di maggior rilievo, connaturata a questi meccanismi. Al vertice stava dunque chi sapeva coniugare risorse economiche e forza militare alla maggior estensione possibile delle proprie reti di relazioni, gestendole a proprio vantaggio. Per i vescovi, si trattava invece di svolgere i compiti loro assegnati dall'alto, dimostrandosi non solo fedeli al potere carolingio, ma soprattutto suoi validi amministratori periferici; solo così avrebbero potuto nutrire ambizioni di avanzamento di carriera, e solo così avrebbero potuto allargare al livello locale e sovralocale le loro reti di relazioni. Tanto i vescovi, quanto i conti di Verona, come i primi insigniti di funzioni di intermediazione, si attivarono dunque in questo senso, cercando di crearsi delle proprie cerchie all'interno della società cittadina; l'episcopio, tuttavia, che deteneva la disponibilità dei mezzi di produzione e diffusione di testi scritti, sfruttò anche questo elemento, veicolando in questo modo le proprie istanze.

Ora, un'immagine del vescovo come referente, guida e rappresentante della sua città è esattamente ciò che emerge dalla *Passio et translatio*. Il modo in cui, nel testo, sia Procolo che Annone vengono presentati, in qualità di artefici e rinnovatori del rapporto tra Verona e i santi Fermo e Rustico, nonché – soprattutto Annone – di punto di riferimento attorno cui si radunano le *élites* urbane in un momento delicato come una traslazione di reliquie, appare perfettamente in linea con le necessità di autolegittimazione che guidarono l'elaborazione delle strategie identitarie dei vescovi alamanni. Si potrebbe forse andare ancora più in là. Non è infatti infrequente, in un testo agiografico e anzi all'interno del genere delle *translationes*, la raffigurazione di un'immagine ideale di concordia e di collaborazione di tutte le componenti di una comunità nel recupero, o nel rinvenimento, di nuove reliquie. Più che un ritratto fedele di come andarono le cose, i testi trasmettono di norma un ritratto fedele di come si vorrebbe che andassero le cose: la pace che regna in un episodio avvenuto in un passato più o meno lontano costituisce allora un richiamo all'ordine in un presente percorso da conflitti e instabilità⁵. Anche Verona conobbe, tra il secondo e il quarto decennio del IX secolo, una

⁵ Sono molti i casi che si potrebbero citare, e anche la *Commemoratio* di Genesio, che sarà analizzata nella prossima sezione, presenta possibilità di lettura in questo senso. Per limitarmi a un solo esempio a me ben noto, l'*Inventio* di san Daniele levita e martire, di cui esistono due versioni e in cui si narra il rinvenimento del corpo del santo avvenuto a Padova, nella basilica monastica di Santa Giustina, all'inizio del 1076, è stata letta, in entrambe le sue versioni – che

fase di questo tipo, secondo le più recenti ricostruzioni; dopo una tutto sommato fattiva collaborazione tra funzionari transalpini e società cittadina, avviata dal vescovo Eginio e proseguita nei primi anni dell'episcopato di Ratoldo, la situazione, in seguito alla presa di posizione di quest'ultimo in favore di Ludovico il Pio nella vicenda di Bernardo, si sarebbe incrinata, e il dissenso crescente nei confronti del vescovo, aggravato dalla rottura dei suoi rapporti anche con il sovrano italico Lotario, ne avrebbe decretato negli anni '30 la definitiva impossibilità di esercitare di fatto le funzioni episcopali. A prima vista, un contesto simile, e dunque una datazione al tardo episcopato ratoldiano, darebbe ancor più senso all'immagine di unità che percorre la *Translatio* di Fermo e Rustico; si tratta però solo di un'ipotesi, legata esclusivamente all'interpretazione contenutistica del testo. Resta per il momento la constatazione della perfetta sincronia di questa immagine con gli obiettivi di autolegittimazione dei vescovi alamanni di Verona.

La *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici* sembra dunque condividere committenti, messaggi e obiettivi propri alla variegata produzione letteraria della prima Verona carolingia. La lettura qui condotta ha messo in evidenza come le proposte identitarie elaborate nell'ambiente della cattedrale, incentrato in quel momento attorno ai vescovi di origine alamanna, siano tutte rinvenibili anche nella leggenda agiografica di Fermo e Rustico, che anzi appare configurarsi, da questo punto di vista, come una sorta di loro collettore. I confronti e i riscontri più utili sono venuti dal *Versus de Verona*, con il quale il testo agiografico mostra di condividere non solo le istanze di fondo, ma perfino le tecniche di composizione, basate su una comune ripresa e rielaborazione di modelli milanesi. Come nel *Versus*, poi, anche nella *Passio et translatio* il passato cittadino, che pure in quest'ultima viene rappresentato come una pietra d'inciampo cui porre rimedio, prepara e sostiene la celebrazione di un presente, o almeno di un più recente passato, luminoso, in cui la cittadinanza tutta, redenta dal suo peccato originario, può contare sulla protezione dei suoi martiri; anche nella lode ritmica di Verona, la città risulta difesa dalle mura invisibili costituite dalle reliquie dei santi, e tra queste in particolare da quelle di Fermo e Rustico. La vicinanza tra i due testi sembra dunque andare ben più in là di una semplice somiglianza nelle rispettive versioni della traslazione; a percorrerli sono dei messaggi comuni, che denotano con ogni probabilità l'appartenenza a una stessa fucina di produzione e a un medesimo contesto di committenza e di origine. Punti di contatto si trovano però anche rispetto all'*Epitome phillipsiana*, codificazione di quell'idea di continuità, tanto cara ai sovrani carolingi, che riappare, declinata su scala locale, nel *Versus* e nella *Passio et translatio*. Agli evidenti scopi di esaltazione della figura episcopale e di rappresentazione del suo ruolo ideale all'interno della società urbana dimostrati da quest'ultima si associa poi il parallelo

pure vennero scritte in momenti e contesti diversi – come un richiamo all'unità cittadina sotto l'egida episcopale. V. a questo proposito Tilatti, *Istituzioni e culto dei santi*, p. 222-239 e 256-301.

rilancio del culto di san Zeno attraverso i relativi testi agiografici; un rilancio caratterizzato da probabili istanze competitive nei confronti di Milano, i cui vescovi – in parte transalpini anch'essi – procedettero tra VIII e IX secolo a una ripresa di sant'Ambrogio, e di Aquileia, dove, secondo gli studi di Paolo Chiesa, grosso modo alla stessa epoca avrebbe trovato codificazione la *Passio* di Ermagora e Fortunato.

Tre indizi, è vero, non sempre fanno una prova. Tuttavia, questo intreccio di temi, messaggi, riscontri tra la *Passio et translatio* e i testi prodotti in ambito veronese sotto Eginio e Ratoldo, insieme ai dati (liturgia, diffusione del culto e delle reliquie) che indicano nella prima metà del IX secolo un momento di grande investimento nel culto di Fermo e Rustico, appare in grado di identificarne il contesto di produzione nella Verona carolingia, per opera dei suoi vescovi alamanni. Difficile essere più precisi dal punto di vista cronologico, anche se alcuni indizi, come l'assenza del testo dalla raccolta agiografica veronese copiata a Reichenau all'inizio del IX secolo e la sua probabile dipendenza da essa, potrebbero forse suggerire una datazione ai primissimi anni dello stesso IX secolo; ciò nonostante, per lo meno al grande interrogativo di fondo che grava sulla sua interpretazione complessiva, quello di una sua redazione in contesto ancora longobardo o già carolingio, sembra sia stato possibile fornire una risposta.

Una risposta che porta con sé la possibilità di proporre una nuova lettura del testo – reinserito nel suo contesto –, delle sue funzioni, dei suoi obiettivi. Anche alla *Passio et translatio* sarebbe infatti stato assegnato il compito di farsi portavoce delle proposte identitarie avanzate, per sé, la propria cattedra e l'intero contesto locale, dai primi vescovi alamanni di Verona, Eginio e Ratoldo.

La prima, la più immediata e forse il punto d'appoggio per le altre, è costituita dall'investimento su una rappresentazione del ruolo episcopale nella veste di perno, e perfino redentore, della società cittadina tutta, in primo luogo delle sue *élites*. Alle necessità di legittimazione, da parte vescovile, di sé e del proprio inserimento – imposto dall'alto – nell'ambiente veronese, in una posizione per altro di assoluta preminenza politica, si rispondeva dunque sottolineando la reciproca utilità di un clima di collaborazione tra le diverse componenti sociali, grazie al quale la traslazione si era potuta svolgere nel modo migliore, permettendo inoltre alle reliquie di dimostrare il loro potere miracoloso (e quindi la loro autenticità) durante il cammino. Questo discorso identitario coinvolge dunque le relazioni tra il vescovo, da cui esso proviene, e le aristocrazie cittadine, chiamate, nel rispetto dei meccanismi che regolavano le strutture di potere carolingie, a servirsi della mediazione dei presuli e dei conti nel loro rapportarsi ai sovrani.

Obiettivi simili sono alla base anche della proposta di continuità tra passato e presente che, nella *Passio et translatio* come nel *Versus*, traduce sul piano locale veronese messaggi identitari più ampi, diretti all'insieme delle aristocrazie dell'ex regno longobardo; proprio a Verona, del resto,

essi trovarono, nell'*Epitome phillipsiana*, una codificazione multilivellare, rivolta tanto alle *élites* del regno quanto ai dominatori carolingi. Alla continuità che emerge con maggiore immediatezza dalla narrazione, quella tra il momento del martirio di Fermo e Rustico e l'epoca della traslazione, se ne può aggiungere a questo punto un'altra, ideale, che riassume la prima e le conferisce un significato del tutto simile a quello che percorre l'*Epitome*: si tratta della continuità tra la fase longobarda, quando le reliquie giunsero a Verona, e quella carolingia, quando ai santi martiri sarebbe stata dedicata una celebrazione agiografica. Ancora una volta, l'epoca carolingia diviene insomma punto di arrivo provvidenziale di un lungo percorso storico, di cui, come nel *Versus*, è protagonista la comunità cristiana – che col tempo si indentifica nella comunità cittadina tutta – veronese; ancora una volta, a trarre legittimità, nelle intenzioni dell'agiografo e della sua committenza episcopale, da questo discorso è il sistema politico carolingio nel suo insieme, dalla cui accettazione per opera delle *élites* del regno passava tanta parte della legittimazione degli stessi funzionari transalpini, non solo a Verona. La *Passio et translatio*, da questo punto di vista, veicolerebbe dunque una proposta identitaria rivolta alle aristocrazie locali veronesi, invitate, come quelle del resto del regno, a sentirsi parte integrante e politicamente integrata delle strutture sociali elaborate dai Carolingi.

Siccome però i vescovi transalpini di Verona erano anzitutto funzionari pubblici e uomini politici, inseriti in quelle stesse strutture di potere e conoscitori delle loro logiche, essi coniugarono a queste proposte, volte in primo luogo a stabilire le condizioni per assolvere alle funzioni loro assegnate, un secondo discorso identitario, quello della tensione all'elevazione metropolitana della loro sede. Modellando la *Passio et translatio* attraverso elementi desunti dai testi agiografici milanesi e aquileiesi, essi si sarebbero dimostrati in grado di produrre agiografia alla maniera delle metropoli dell'Italia settentrionale, e di caratterizzare il culto dei martiri veronesi secondo modalità proprie ai culti martiriali di Milano e di Aquileia. Chiaro lo scopo di un'operazione di questo genere: quello, cioè, di un aumento di prestigio per la propria cattedra e per la propria funzione, al fine di elevare tanto la propria posizione quanto quella del contesto veronese nel suo complesso all'interno delle gerarchie politico-ecclesiastiche del nord-est del regno italico.

Come si vede, queste proposte identitarie si sviluppano su livelli diversi, benché interconnessi, chiamando in causa ulteriori elaborazioni ideologiche e rapporti sociopolitici disposti su una pluralità di scale. Comune a tutte, e necessitato dalle ragioni di chi compose e per cui si compose il testo, è un livello di fondo costituito dai rapporti tra i vescovi alamanni e le *élites* cittadine, presso le quali i primi cercavano consenso e legittimazione. A tale livello se ne associano però altri, di scala crescente. Su una scala regionale, concernente gli equilibri tra sedi episcopali nell'Italia nordorientale, si colloca la competizione con Milano e Aquileia; ancora più ampia, e tale da

chiamare in causa tutto il regno italico, è la scala per cui, in origine, sarebbe stato elaborato il discorso di continuità tra passato e presente declinato nel testo di Fermo e Rustico (e non solo in quello) per il contesto locale. La produzione culturale veronese tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo ha del resto già dimostrato la sua confidenza con i giochi di scala: anche l'*Epitome* intreccia infatti numerosi livelli di destinatari, dal contesto locale, cui ci si rivolge attraverso la figura di Teoderico, a quello regio e imperiale, cui sono rivolti i modelli di comportamento monarchico. Non va poi dimenticato l'impulso esercitato da Egino e Ratoldo alla diffusione del culto, del testo agiografico e delle reliquie di Fermo e Rustico verso oltralpe: messaggi e proposte identitari da essi espressi avrebbero così raggiunto un pubblico sovraregionale, aggiungendo un'altra scala di rapporti a quelle viste sinora. Né è da escludere che essi abbiano trasmesso nelle regioni oltralpine, con cui Egino e Ratoldo mantennero sempre sicuri rapporti, una raffigurazione ben precisa dell'azione dei vescovi alamanni impegnati sul teatro italico, che li vede attivi nel sostegno dei culti locali italici, e anche nella valorizzazione delle relative reliquie; proprio un'immagine di questo tipo viene infatti restituita da un testo agiografico, redatto a Reichenau nel X secolo, su cui, seppur limitandomi a delle prime osservazioni in vista di future prospettive di ricerca, mi soffermerò più avanti: i *Miracula sancti Marci*⁶.

Il gioco di scale che attraversa le proposte identitarie della *Passio et translatio* e i loro destinatari sembra però riguardare la loro stessa formulazione all'interno del testo. Al di sotto dei messaggi finora analizzati ve n'è infatti un altro, che ne costituisce l'ineludibile base di partenza. Non si tratta, in questo caso, di un'elaborazione riguardante i vescovi o il pubblico del testo, bensì i suoi stessi protagonisti, Fermo e Rustico, per i quali si sviluppa una nuova identità veronese. Su di essa, e sul suo primo formarsi all'epoca delle persecuzioni di Massimi(a)no, si poggia la costruzione di un percorso storico volto a esaltare la continuità tra passato, passato meno lontano e presente. Su di essa, e sul ruolo assegnato ai vescovi veronesi nel consolidamento di un legame privilegiato tra i santi e Verona, si poggia l'immagine episcopale come punto di raccordo della società locale. Su di essa, e sulla sua capacità di promuovere Verona come sede di un culto martiriale, si poggia infine l'innescio della competizione con altri episcopi, posti a livelli diversi della gerarchia ecclesiastica, già da tempo luoghi di conservazione di reliquie di martiri.

La *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici* dimostra dunque una pluralità di valenze, funzioni e obiettivi. Essa è strumento di diffusione di messaggi identitari a più livelli, sia di elaborazione, sia di destinatari. Proprio in ragione di tali complesse proposte, il testo è anche strumento di azione e propaganda politiche, volte al conseguimento di scopi immediati: vale a dire la legittimazione della posizione dei vescovi transalpini nel contesto veronese e l'instaurazione di

⁶ V. sotto, sez. 4.

una collaborazione con le aristocrazie locali. Infine, la *Passio et translatio* si fa strumento di una competizione, anch'essa motivata da obiettivi politico-ecclesiastici, pure meno immediati e anzi programmatici – e comunque non coronati da successo. Nelle strategie poste in campo dai funzionari alamanni chiamati a svolgere l'incarico episcopale nella prima Verona carolingia, l'agiografia lipsanografica avrebbe dunque svolto, nella lettura da me proposta, un ruolo centrale; il loro investimento sul culto di Fermo e Rustico, comprovato dalla serie delle sue altre manifestazioni e ripercussioni, avrebbe così previsto anche la stesura di un testo apposito, e il suo utilizzo come ulteriore canale di trasmissione, insieme ai prodotti che già la critica storiografica ha loro attribuito, di molteplici e complesse istanze. Questi personaggi sarebbero dunque stati molto attivi nella promozione e nell'uso delle reliquie localmente conservate, come del resto dimostrato anche dal loro interesse per il culto di Zeno. La *Passio et translatio* appare dunque come un valido esempio del valore identitario del culto delle reliquie, oltreché delle sue variegata, e da tempo sottolineate, valenze politiche⁷. Non va del resto mai dimenticato il contesto più generale entro cui il caso particolare qui esaminato si inserisce. Proprio tra l'VIII e il IX secolo, il culto delle reliquie fu infatti, insieme a quello delle immagini, al centro di un acceso dibattito, concernente la sua liceità, perfino la sua ortodossia, tra la cristianità orientale, schierata in un loro netto rifiuto, e quella occidentale, che invece, almeno ufficialmente, si espresse sempre a sostegno di tale culto⁸. A livello meno ufficiale, tuttavia, anche in Occidente le opinioni rimasero a lungo diverse, e la disputa, come di recente osservato, fu condotta anche per mezzo dei testi agiografici⁹. I vescovi alamanni di Verona, in quanto funzionari carolingi, sembrano in questo senso aver fatto proprie le posizioni ufficiali espresse da Carlo Magno, e aver non solo favorito il culto locale delle reliquie, ma anche investito su di esso per i propri più complessi scopi politici. Infine, va sottolineato come la seconda parte della *Passio et translatio*, nonostante la mia proposta di datazione relativamente bassa rispetto a quelle in passato avanzate, resti un esempio piuttosto precoce nell'ambito del genere agiografico delle *translationes*, che giusto nella prima metà del IX secolo, pur partendo certo da modelli precedenti, sarebbe giunto ad autonoma maturazione¹⁰. Ciò nonostante, essa sembra già presentare molti dei caratteri messi in luce dalla critica per questo tipo di testi, vale a dire uno stretto rapporto con un momento e uno spazio ben precisi, tanto al livello narrativo – l'ultima Verona longobarda – quanto a quello redazionale – la prima Verona carolingia –¹¹; un forte legame con il suo contesto di

⁷ V. solo, da ultimo, Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs*, e Bozóky, *La politique des reliques*.

⁸ Sulla questione v. Sansterre, *Les justifications du culte des reliques*.

⁹ V. Heydemann, *Relics and Texts: Hagiography and Authority*.

¹⁰ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*.

¹¹ V. *ibid.*

produzione, sul quale è pensata per influire¹²; il valore identitario¹³. A tali aspetti se ne affiancano, come visto, molti altri, sui quali, ad esempio quello competitivo, la storiografia solo di recente ha iniziato a interrogarsi.

¹² V. Caroli, *Le traslazioni reliquiali*.

¹³ V. Caroli, *Bringing Saints*.

**Sez. 3. Genesio/Senesio: un martire orientale
tra Treviso, Schienen e Reichenau.**

Premessa

L'analisi della *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici* ha permesso, sulla base della datazione e dell'interpretazione proposte nella prima sezione della tesi, di mettere in luce l'interesse e l'azione in questioni riguardanti le reliquie e la loro celebrazione agiografica da parte dei vescovi alamanni di Verona tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo. La redazione di un testo appositamente dedicato alla passione e alla traslazione dei due martiri rappresentò forse il corpo centrale di quello che è emerso come un investimento multiforme e plurilivellare effettuato su Fermo e Rustico e sulla promozione di pressoché ogni manifestazione del loro culto: non solo alla *Passio et translatio* si affidò il compito di esportare una precisa immagine dell'episcopio e della Chiesa veronesi oltralpe, nelle regioni d'origine dei vescovi, ma tale esportazione si accompagnò all'invio di reliquie dei due santi (a Fulda), all'inserimento della loro leggenda in un più ampio discorso di celebrazione della città (nel *Versus*), all'elaborazione, sempre più cospicua, di testimonianze e compilazioni liturgiche in loro onore, perfino alla diffusione, nel territorio cittadino, di una serie di toponimi relativi ai santi e alla basilica in cui ne erano stati collocati i corpi. Il testo stesso si è poi dimostrato veicolo di espressione di istanze anch'esse variegiate, legate tanto alle necessità di autolegittimazione dei suoi committenti nei riguardi della società locale, quanto alle loro aspettative e ambizioni personali. Egino e Ratoldo, a prescindere da quale dei due abbia effettivamente commissionato la *Passio et translatio* – temo sia cosa impossibile, al momento, da precisare –, si servirono dunque delle reliquie dei santi conservate a Verona nell'ambito delle proprie strategie, utilizzandole come potente strumento propagandistico, identitario, politico.

Egino e Ratoldo furono anche, come detto, uomini di Reichenau, monastero sito sul lago di Costanza, con il quale essi mantennero sempre intensi, sebbene non del tutto ricostruibili, rapporti. Con Reichenau essi misero inoltre in contatto la loro sede episcopale, attivando canali di scambio di testi e manoscritti di cui rimangono molte tracce, tanto nella biblioteca veronese quanto in quella augiense, in larga parte confluita, all'inizio del XIX secolo e in corrispondenza con le soppressioni napoleoniche, nelle collezioni della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe, dove si trova tuttora. A Reichenau, Egino e Ratoldo avrebbero a loro volta trovato – lo si vedrà brevemente nella prossima sezione – trasposizione in un testo agiografico di X secolo, una *translatio*, che avrebbe conferito loro, e soprattutto al secondo, il ruolo di protagonisti nell'acquisizione, da parte del monastero, di preziose reliquie. Nel *liber vitae* di Reichenau essi vennero registrati, seppur in posizioni diverse, e nei dintorni di Reichenau avrebbero trovato la loro sepoltura, l'uno a Niederzell, l'altro a Ratolfzell. A Reichenau, soprattutto, l'esperienza loro e dei loro colleghi transalpini operanti in Italia, e attivi anche nella valorizzazione delle reliquie locali e nella

redazione di *translationes*, trovò a sua volta codificazione agiografica, tra IX e X secolo, in una serie di testi in cui i funzionari pubblici alamanni delle *Venetiae* di epoca carolingia divennero protagonisti di racconti di traslazioni. Il primo e più precoce esempio, su cui si basarono anche le elaborazioni successive, è costituito dalla *Commemoratio brevis de miraculis sancti Genesii martyris Christi*, in cui si narra l'arrivo a Schienen, un piccolo monastero privato non lontano da Reichenau, di una reliquia del martire gerosolimitano Genesio. A questo testo è dedicata la presente sezione, che si apre, come la precedente, con un quadro sintetico del suo contesto di produzione, la Reichenau degli anni '20-'30 del IX secolo.

Cap. 1. L'Alemannia e Reichenau tra VIII e IX secolo

1. L'VIII secolo: le origini di Reichenau e il controllo dei vescovi di Costanza.

L'Alemannia, regione prevalentemente montuosa e collinare che si estende a cavallo tra le attuali Germania sud-occidentale e Svizzera settentrionale, fu, a partire dall'VIII sec., area di intenso rigoglio monastico, grazie alla confluenza di molteplici fattori. Il monachesimo irlandese, cui si dovettero le fondazioni di cenobi come Luxeuil in Borgogna e Bobbio nel regno longobardo, lasciò traccia di sé, secondo tradizioni attestate a partire dal IX sec., anche in quest'area: sarebbe stato un discepolo di Colombano, Gallo¹, a fondare nel VII sec., a sud del Lago di Costanza, la primitiva cella dalla quale sarebbe derivato un secolo più tardi, per opera del primo abate Otmaro, il monastero che ancor oggi porta il suo nome². Alla prima metà dell'VIII sec. risale anche, sempre secondo tradizioni di IX sec., la fondazione, a poca distanza da San Gallo e più precisamente su un'isola al centro del Lago di Costanza, di *Sintlezzesowa*, successivamente attestata nei documenti col diminutivo *Auwa-Augia*, quindi, in relazione alle ricchezze (spirituali e materiali) accumulate, col vezzeggiativo *Dives Augia*, volgarizzato a partire dall'XI sec. in Reichenau³. La storia religiosa e politica della regione, lungo tutto il prosieguo del Medioevo e oltre, fu segnata e non di rado diretta dalle vicende di questi due monasteri, dai loro rapporti con le autorità ecclesiastiche locali (il vescovo di Costanza), dalla loro capacità di instaurare relazioni con altri enti religiosi sparsi per l'Europa e con le gerarchie istituzionali – regionali e sovraregionali.

Fin dalla loro nascita le due abbazie conobbero un intreccio di istanze tanto spirituali, quanto secolari. La scarsità di fonti per l'epoca delle origini non permette di chiarire a chi spettò l'iniziativa, se non della fondazione materiale, almeno del supporto politico ai due nuovi monasteri: la regione, già nominalmente inglobata nel regno franco da Clodoveo in seguito alla battaglia di Zülpich/Tolbiac (fine V-inizi VI secolo)⁴, era andata, nel corso del VII secolo, riacquistando una propria autonomia *de facto*, favorita dalle difficoltà interne alla regalità franca⁵; solo nella prima metà dell'VIII, per opera di Carlo Martello e Carlomanno, l'Alemannia tornò pienamente sotto il

¹ Su di lui ci informa la sua più antica *Vita*, BHL 3245, redatta, secondo la critica, pochi decenni dopo la sua morte: v. Vogler, *Schizzo di storia*, p. 9. Il testo è stato edito in *MGH, SS rer. Merov.*, 4, ed. Krusch, p. 251-256.

² Le origini di San Gallo sono raccontate nelle agiografie relative ai santi Gallo (BHL 3246, redatta dal monaco augiense Wetti, e 3247, opera di Walafrido Strabone, anch'egli monaco e poi abate di Reichenau) e Otmaro (BHL 6386), datate al IX sec.; sebbene la veridicità della fondazione della cella da parte di Gallo non sia dimostrabile, lo è però la rifondazione nella prima metà dell'VIII sec., comprovata dall'antichità dei primi documenti conservati nell'archivio del monastero. V. Vogler, *Schizzo di storia*.

³ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*.

⁴ Più della battaglia in sé, nella quale i Franchi renani ebbero la peggio, fu la ritorsione di Clodoveo a portare alla conquista dell'Alemannia, portata a termine del 506: v. Wood, *The Merovingian Kingdoms*, p. 45-46.

⁵ Per una sintesi della storia degli Alemanni e dell'Alemannia avanti la metà dell'VIII secolo v. Behr, *Das alemannische Herzogtum*; sulle relazioni tra regno franco e Alemannia in epoca merovingia v. Wood (ed.), *Franks and Alamanni*.

controllo dei Franchi, che prima dovettero però sedare con le armi, negli anni '40, due rivolte della locale aristocrazia⁶. Per quanto riguarda le origini di Reichenau, è stato proposto l'interessamento diretto di Carlo Martello, stanti le difficili relazioni tra Pirmino, santo fondatore (forse di origine franca) del monastero, e la nobiltà locale, e il successivo sostegno carolingio allo sviluppo dello stesso⁷. Sembra però che anche Otmaro di San Gallo abbia attraversato notevoli difficoltà, soprattutto negli anni '50, quando, dopo la repressione della ribellione antifranca del 749, egli fu catturato, condotto dinanzi al vescovo di Costanza, processato ed esiliato su un'isola lungo il Reno, dove morì⁸. Impossibile dire se Otmaro avesse avuto un ruolo nella rivolta, e se dunque il suo processo fosse dovuto a ciò, ma certo una delle cause del suo allontanamento fu il dissidio con Sidonio, vescovo di Costanza, nel cui territorio diocesano rientravano sia San Gallo, sia Reichenau. I due monasteri avevano già cominciato ad attirare donazioni e lasciti da importanti settori della società, sia locale, sia franca (col tempo i due elementi si compenetreranno sempre più), accumulando così un consistente patrimonio fondiario. Il quale non tardò ad attirare l'attenzione del presule costantino. Sidonio, che il cronista augiense di XI secolo Ermanno Contratto dice originariamente monaco di Reichenau⁹ (notizia sulla quale qualcuno ha espresso riserve¹⁰), era in precedenza già riuscito a ottenere l'abbaziate del monastero lacustre (746), proseguendo in questo una tendenza avviata dal suo predecessore Arnefrido, contemporaneamente abate e vescovo; il quale sarebbe stato sostituito, proprio in quel 746 che vide la definitiva affermazione carolingia nella regione, per la sua posizione ostile ai nuovi dominatori¹¹. Poi, con l'esilio di Otmaro, e in forza delle disposizioni emanate da Pipino alla sinodo di Ver del 755, volte a implementare il controllo dei vescovi sui monasteri delle loro diocesi¹², egli fu in grado di esercitare un'influenza crescente anche su San Gallo, aprendo la strada a un passo che sarebbe stato però compiuto solo dal suo successore Giovanni: la sovrapposizione delle tre cariche, l'episcopato di Costanza e l'abbaziate di Reichenau e San Gallo. Una sovrapposizione che sarebbe durata per buona parte della seconda metà del secolo, con strascichi, nel caso di San Gallo, fino all'inizio del successivo.

⁶ V. Monnet, *Alémanie*; Zeller, *Beata*, p. 68-69.

⁷ V. Quarthal *et al.*, *Reichenau*, p. 504; Zettler, *Reichenau*; id., *Geschichte des Herzogtums Schwaben*, p. 52.

⁸ Anche di Otmar, alemanno di origine, si possiede una *Vita*: v. sopra, nota 2. Altre fonti per la ricostruzione della storia, più che altro economica e sociale, di San Gallo sono le carte conservate nel suo archivio, le più antiche delle quali risalgono anche agli anni 730-740.

⁹ V. Herimanni Augiensis *Chronicon*, ed. Pertz, p. 99, *ad annum* 746.

¹⁰ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 60.

¹¹ V. Maurer, *Die Konstanzer Bischöfe*, p. 40-43.

¹² V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 61. Il capitulare emanato da Pipino in quell'occasione è edito in *MGH, Capit.*, 1, n. 14, p. 33-37.

La gestione episcopale dei monasteri non significò per forza spogliazioni, depauperamenti e soprusi, come alcune fonti narrative di IX sec., soprattutto sangallesi, vorrebbero far credere¹³. Nella seconda metà dell’VIII sec., Reichenau e San Gallo continuarono a crescere sia dal punto di vista economico, con sempre nuove donazioni¹⁴, sia da quello religioso, come prova la fondazione di monasteri dipendenti: Niederaltaich e Pfäfers da parte di Reichenau, Kempten e Füssen per San Gallo¹⁵. Precoce sembrerebbe l’assunzione della regola benedettina in entrambe le abbazie: Vogler indica il 747, e un ordine di Carlomanno, per San Gallo¹⁶, mentre per Reichenau si è parlato di un’iniziativa diretta del fondatore Pirmino, o al più di un momento di poco posteriore alla fine del suo abbaziato¹⁷. Già con Sidonio si trovano le prime notizie sulla biblioteca augiense, allora in piena formazione, segno, se non ancora necessariamente dell’attività di uno *scriptorium* locale, certo delle attenzioni culturali e formative espresse dal monastero¹⁸. L’abbaziato di Giovanni (760-782)¹⁹ non solo diede avvio alla commistione di cariche di cui sopra, ma vide anche il definitivo radicamento franco in Alemannia, con l’apertura di una fattuale e duratura collaborazione tra la dinastia carolingia e alcune delle maggiori famiglie della regione. Le fonti su questo periodo, soprattutto per quanto riguarda il monastero insulare, continuano però a essere scarse; molte considerazioni su questa fase sono state tratte dal vaglio di testimonianze posteriori, come il catalogo della biblioteca di Reichenau redatto nell’821/2 e il suo *Liber fraternitatum*; le liste (di libri come di monaci) in essi riportate sono state viste come prodotto finale di processi avviatisi in precedenza. Così, dal catalogo è stata dedotta un’attività di accumulazione libraria che doveva proseguire da almeno mezzo secolo²⁰, e i dati in nostro possesso sull’invio di manoscritti di produzione augiense alle abbazie figlie dimostrano l’esistenza di uno *scriptorium* operante a Reichenau sin dall’abbaziato di Giovanni²¹; mentre le liste dei monaci defunti contenute nel libro fraterno, riportando nomi appartenenti ai principali casati alamanni, attesterebbero un’ulteriore penetrazione del cenobio ai vertici della società e, viceversa, dei vertici della società all’interno del

¹³ Mi riferisco in particolare all’opera di Ratperto, che traccia una storia del suo monastero dalla fondazione ai tempi in cui egli scrive, la seconda metà del IX secolo (poi la cronaca verrà seguita da altri autori, fino al XIII secolo). Un’edizione recente con traduzione italiana è stata offerta da Gian Carlo Alessio nel volume, da lui curato, sulle *Cronache di San Gallo*, a p. 4-48.

¹⁴ Fanno fede i documenti dell’archivio sangallese (v. sopra, nota 8) e le liste dei benefattori di Reichenau, redatte nel IX sec. e inserite nel locale *Liber fraternitatum*, per il quale v. oltre.

¹⁵ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 60, e Vogler, *Schizzo di storia*, p. 10.

¹⁶ V. *ibid.*, p. 9.

¹⁷ V. Manser, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 319, e Schütz, *L’Europa dei monasteri*, p. 322.

¹⁸ Si tratta in verità di notizie sull’appropriazione, parrebbe illecita, di libri augiensi da parte dell’abate-vescovo: v. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 60.

¹⁹ Su di lui v. Maurer, *Die Konstanzer Bischöfe*, p. 49-53.

²⁰ V. McKitterick, *The Carolingians*, p. 179-182. Il catalogo ci è in realtà pervenuto nella trascrizione di XVII sec. del monaco e storiografo augiense Johann Egon.

²¹ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 62.

cenobio, da cui una generale crescita di prestigio, insieme causa ed effetto del fenomeno²². Dagli elenchi degli amici e benefattori del monastero si è inoltre dedotto un aumento delle donazioni, non paragonabile a quello che avrà luogo tra gli ultimissimi anni del secolo e la prima metà del seguente, ma già consistente²³. Per San Gallo, il problema non sussiste: grazie all'abbondanza dei suoi archivi, e alla felice circostanza della loro conservazione anche per queste epoche antiche, si può agevolmente ricostruire nel dettaglio lo sviluppo del patrimonio fondiario dell'abbazia e, analizzando donatori e collocazione geografica delle località cedute, la sua rete economica e relazionale²⁴. Più difficile seguire l'evoluzione della vita quotidiana, cultuale e liturgica all'interno dei due monasteri: si è detto dell'introduzione della regola benedettina, ma, prima della standardizzazione imposta da Ludovico il Pio e Benedetto d'Aniane nell'816, una certa autonomia, e dunque differenti interpretazioni e applicazioni della regola, erano possibili e ampiamente praticate²⁵. Mentre, a San Gallo, si imposero molto presto intensi culti, forti abbastanza da uscire dai confini del monastero, dedicati al santo fondatore (dei cui resti i monaci si erano riappropriati poco dopo la sua morte) e al primo abate, Reichenau non poteva vantare questa natura di santuario a reliquie: il fondatore Pirmino era sepolto nella lontana Hornbach, dove era morto, e per lungo tempo non avrebbe nemmeno goduto di un culto proprio nel monastero del lago, a giudicare dall'assenza di testi e formule liturgici a lui dedicati nei più antichi codici augiensi²⁶. A giudicare – anche qui – dai prodotti liturgici di IX secolo, il santorale augiense rimase, almeno fino agli anni '30, legato alle feste convenzionali, di Maria, degli evangelisti, degli apostoli e dei santi monastici, con al più la celebrazione di martiri romani e di santi nazionali franchi, dovuta con ogni probabilità a rapporti liturgici con entrambe queste aree (per il regno franco si pensa soprattutto a Tours e Saint-Denis), e di uno sparuto gruppo di santi locali alamanni²⁷. Bisognerà attendere l'acquisizione, appunto a partire dagli anni '30, di reliquie nuove e prestigiose, cui sarà legata una decisa campagna di promozione cultuale e culturale del monastero, perché Reichenau inizi a sviluppare un santorale effettivamente proprio.

La seconda metà dell'VIII secolo fu anche, come detto, l'epoca in cui l'Alemannia divenne socialmente e politicamente parte integrante del regno franco, dopo esserlo (ri)diventata militarmente e territorialmente già negli anni '40. Sebbene sia difficile seguire da vicino le

²² V. *ibid.*

²³ V. *ibid.*

²⁴ Sulle caratteristiche e le modalità di produzione dell'archivio di San Gallo v. da ultimo Zeller, *Le pergamene di San Gallo*.

²⁵ V. De Jong, *Carolingian Monasticism*, p. 632-633.

²⁶ V. Manser – Beyerle, *Aus dem Liturgischen Leben*.

²⁷ Il ms Wien, Staatsbibliothek, 1815, redatto a Reichenau appunto nel IX secolo e contenente copia del sacramentario gregoriano, un calendario con le indicazioni delle feste proprie del monastero e il più antico necrologio locale, riporta, tra le altre, le date delle liturgie di san Gallo e dei santi Felice e Regola, patroni di Zurigo. V. *ibid.*, p. 339-340.

ripercussioni di questi processi su Reichenau, San Gallo e Costanza, le linee di tendenza nei rapporti di potere tra regno franco prima, impero carolingio poi e la regione sono state sostanzialmente definite, e definite nel senso di una reciproca collaborazione. Carlo Magno, sposando la nobile alamanna Ildegarda, avviò una politica di rafforzamento dei contatti col ceto aristocratico locale, con vantaggi che, per quest'ultimo, si concretizzarono in particolar modo nel teatro italico. Si è già visto nella sezione precedente come la conquista del regno dei Longobardi da parte dei Carolingi abbia messo in moto un crescente flusso migratorio di funzionari pubblici di origine prevalentemente franca, alamanna e bavarese verso la penisola, dove essi vennero insigniti dai massimi livelli delle gerarchie regia e imperiale con incarichi di governo politico e politico-ecclesiastico nei centri vitali del regno²⁸. Essi divennero infatti vescovi e conti delle città italiane, in particolare di quelle elette a *sedes regiae*, e dunque a ospitare la corte di re Pipino. Attorno a lui Carlo volle creare un *entourage* che fosse fedele al figlio e lo aiutasse non solo nella crescita personale, ma soprattutto nella gestione del regno e dei rapporti con le aristocrazie locali di origine longobarda; le quali, sebbene in parte allontanate dagli incarichi pubblici, mantenevano forti basi di potere, derivanti da cospicue ricchezze fondiarie, e costituivano quindi un interlocutore obbligato per i nuovi arrivati carolingi²⁹. Una buona parte di questo *entourage* pipiniano proveniva dai vertici della società alamanna, stante anche la parentela di sangue, per parte di madre, di Pipino con l'aristocrazia della regione; e, a comprovare l'ormai alto grado di commistione tra elemento alamanno ed elemento franco raggiunto da tale società, tra i componenti di questo gruppo di consiglieri un posto di primo piano era occupato da Waldo, *baiulus* (in genere tradotto con "tutore", o appunto "consigliere") del re³⁰, abate di Reichenau e in precedenza, brevemente, di San Gallo, alamanno ma imparentato a una prestigiosa stirpe franca sostenitrice dei Carolingi. Vicinissimo allo stesso Carlo, Waldo fu in seguito insignito di incarichi sempre più prestigiosi; se sul suo episcopato pavese le fonti si contraddicono a vicenda³¹, nessun dubbio persiste riguardo al suo abbaziale,

²⁸ Il fenomeno vanta una lunga tradizione di studi, che fa capo al classico Hlawitschka, *Franken, Alamannen, Bayern*; v. inoltre Beumann – Schröder (hrsg.), *Die transalpinen Verbindungen*, e Maurer – Schwarzmaier – Zotz (hrsg.), *Schwaben und Italien im Hochmittelalter*.

²⁹ Anzitutto per loro e per favorirne l'integrazione, pur per vie diverse da quelle di un diretto coinvolgimento amministrativo e politico, nelle strutture sociali carolingie furono elaborati i messaggi ideologici esaminati nella precedente sezione, prodotti proprio da funzionari alamanni (i vescovi) operanti nell'ambiente veronese.

³⁰ In verità restano non del tutto chiariti i contorni istituzionali di questa carica. Bullough, in un articolo ormai classico, è costretto a restare sul vago: v. id., "Baiuli" in the Carolingian "regnum Langobardorum". V. inoltre Zettler, *Geschichte des Herzogtums Schwaben*, p. 64-65, il quale invece, nei precedenti dissidi tra Waldo e il vescovo di Costanza Egino (un semplice omonimo del pressoché contemporaneo vescovo di Verona) ai tempi in cui il primo è abate di San Gallo, sembrerebbe vedere l'eco di contrasti tra l'aristocrazia franca e quella alamanna.

³¹ In una lettera indirizzata a papa Adriano, Carlo richiede la consacrazione di Waldo a vescovo di Pavia: per il testo della lettera e un suo commento v. Munding, *Königsbrief Karls des Grosse*. Non possediamo la risposta papale, ma sembra che papa Adriano non abbia accolto la richiesta di Carlo, e cataloghi, di molti posteriori, dei vescovi pavesi non riportano Waldo: v. Albertoni, *L'Italia carolingia*, p. 100-101. Di opinione opposta le fonti augiensi: la *Translatio sanguinis Domini* (BHL 4152), racconto agiografico, di X secolo, dell'arrivo a Reichenau di una reliquia a forma di

iniziato nell'806 e proseguito fino alla morte (813), nel monastero parigino di Saint-Denis: quest'ultimo, in particolare, era ruolo di estrema responsabilità, per la funzione memoriale e sacrale che il monastero, luogo di sepoltura dei sovrani franchi, rivestiva³². Pavia e Saint-Denis però, oltretutto centri vitali dell'impero, erano anche attivi *scriptoria*, con cui i grandi monasteri alamanni, per il tramite di Waldo, instaurarono contatti frequenti e duraturi, testimoniati dallo scambio reciproco di codici³³; Reichenau andava inoltre espandendo la sua rete di relazioni anche nel Nord Italia, come avrebbe dimostrato, negli anni '20, la presenza, nel suo *Liber fraternitatis*, di elenchi di monaci appartenenti ad abbazie di quest'area, come San Silvestro di Nonantola e San Salvatore di Brescia. Uomini di Reichenau attraversavano le Alpi per prestare servizio episcopale nelle città norditaliane: di Waldo s'è detto, ma nella precedente sezione si sono analizzati anche i casi di Egino, vescovo di Verona negli ultimi anni dell'VIII sec., che, secondo fonti successive, avrebbe lasciato l'incarico per tornare al monastero alamanno e morirvi; e quello del suo successore sulla cattedra veronese, Ratoldo, anch'egli legato a doppio filo, sebbene per vie che forse meritano ancora alcuni approfondimenti, a Reichenau. Insomma, tra i due versanti delle Alpi andava consolidandosi un flusso di scambi di uomini, idee, libri, e, come avrò modo di illustrare in questa sezione, reliquie e tradizioni a esse legate; uno scambio che sarebbe proseguito per buona parte del IX secolo.

2. Reichenau e l'Alemannia nella prima metà del IX secolo.

La prima metà del IX secolo, e più precisamente la fase compresa tra la morte di Carlo Magno (814) e il trattato di Verdun (843), fu un periodo estremamente importante e agitato per l'insieme dei territori sottoposti al dominio carolingio. Il lungo regno del successore di Carlo, Ludovico il Pio, fu attraversato da tensioni interne alla famiglia regia, da rivolte dei figli dell'imperatore contro il padre, da continue ridefinizioni della linea di successione al trono, fenomeni reciprocamente e intricatamente connessi l'uno all'altro da rapporti di causa ed effetto³⁴. In questo contesto, l'Alemannia, regione posta all'incrocio di aree diverse dell'impero (il regno franco propriamente detto, il *regnum Langobardorum*, la Baviera, la Sassonia), che contribuiva a mettere vicendevolmente in contatto, fu oggetto di una precisa strategia, attuata da Carlo e da Ludovico, volta a favorirvi un radicamento sempre più profondo della dinastia carolingia e un allargamento dei

croce contenente alcune gocce di sangue del Cristo, ricorda il periodo episcopale di Waldo a Pavia (ma lo vorrebbe anche, in seguito, vescovo di Basilea, notizia non altrimenti attestata), e così anche il catalogo di IX secolo della biblioteca augiense. Il testo agiografico è edito in Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 152-154. Sull'intera questione e le sue fonti v. Bullough, "Baiuli" in *the Carolingian "regnum Langobardorum"*.

³² V. Wyss, *Atlas historique de Saint-Denis* e, più recentemente, M. Besseyre, *Culture et pouvoir*.

³³ Sempre all'abbaziale di Waldo va assegnato l'avvio di intensi contatti, fondati anche in questo caso sullo scambio di codici e testi, tra Reichenau e San Martino di Tours.

³⁴ Per un quadro generale sul periodo v. da ultimo Bühner-Thierry – Mériaux, *481-888. La France avant la France*.

suoi legami nell'area; quando poi, negli anni '30 e primi anni '40, l'impero visse la stagione dei conflitti tra i fratelli carolingi successori di Ludovico, per il suo controllo si scatenarono aspre contese, sia perché il sostegno delle sue aristocrazie (laiche ed ecclesiastiche) era condizione necessaria per chiunque volesse dominare sul medio e l'alto Reno, sia perché per le sue terre passavano appunto le vie di comunicazione tra le varie parti dell'impero. Reichenau, in quanto abbazia regia, collegata a Saint-Denis, venne inevitabilmente coinvolta nei mutevoli scenari macropolitici dell'epoca, con conseguenze sulla sua vita interna che le fonti, più numerose rispetto al periodo precedente ma non di rado contraddittorie, non sempre lasciano trasparire con la chiarezza desiderata. Certo è invece che l'abbazia, in quel periodo, visse una stagione di grande fioritura culturale e letteraria, divenendo uno dei maggiori centri scrittori dell'impero, producendo composizioni destinate a sopravvivere nei secoli, sebbene spesso strettamente legate alle precise condizioni contestuali nelle quali furono create (e dunque portatrici di messaggi, di natura prevalentemente politica, dall'immediata spendibilità). Si tratta insomma di un'epoca centrale nella storia del monastero, anche perché, come si vedrà, a essa risalgono – o vennero fatte risalire – le origini dei culti propri augiensi, in molti casi legate ad acquisizioni – o a tradizioni vertenti su acquisizioni – di reliquie. Ecco perché si ritiene necessario soffermarsi con particolare attenzione sull'analisi di questo periodo, ripercorrendone anzitutto i principali eventi politici (cercando di incrociare le scale d'approccio, imperiale, regionale e locale - augiense), e fornendo poi uno spaccato della vita interna, religiosa e culturale, del monastero.

2.1. Cenni di storia politica: Reichenau nel contesto imperiale.

Con Waldo si avviava dunque un periodo, compreso grosso modo tra la fine dell'VIII e la prima metà del IX secolo, di grande sviluppo, politico, economico e culturale, per Reichenau, e anche, seppur con una cronologia lievemente posteriore (dall'inizio del IX secolo), per San Gallo. Iniziamo dal versante politico.

Gerolt, fratello di Ildegarda e quindi cognato di Carlo Magno, protesse e favorì l'abbazia, elargendole donazioni e lasciti³⁵. In cambio, alla sua morte (799), egli si fece seppellire nella basilica abbaziale³⁶; più tardi, la sua morte sarebbe stata raccontata con toni martiriali dall'abate Heito (successore di Waldo) nella sua versione in prosa della *Visio Wettini*, il racconto dell'onirico viaggio nell'aldilà compiuto dal monaco Wetti poco prima di morire, e da Walafrido Strabone, altro

³⁵ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 62.

³⁶ Il ms Aug. perg. CXII della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe, uno dei codici augiensi più antichi a essersi conservato, contiene l'iscrizione dedicatoria scolpita sulla sua sepoltura, pubblicata in *MGH, Poet. lat.*, 2, ed. Dümmler, p. 426. V. Manser – Beyerle, *Aus dem Liturgischen Leben*, p. 331-332. Per una descrizione del ms v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 289-294.

celebre abate di Reichenau della prima metà del IX secolo, autore di una trasposizione metrica della stessa *Visio*. Si dovette forse proprio a Gerolt, e all'interessamento della stessa Ildegarda, se nel 782, alla morte di Giovanni di Costanza (e di Reichenau, e di San Gallo), il suo successore Eginò accettò la libera scelta di un autonomo abate augiense, tale Pietro³⁷, da parte dei monaci locali; si concludeva così il periodo, durato quasi 40 anni (dal 736 al 782), di sovrapposizione tra abate di Reichenau e vescovo di Costanza. Il controllo episcopale, diretto o indiretto, su San Gallo sarebbe invece durato ancora fino a tutto il primo quarto del secolo successivo: al breve abbaziato di Waldo (782-784), che dovette lasciare la carica proprio per l'ingerenza del vescovo, seguì quello di Werdo, sacerdote della Chiesa costantina, personaggio di fiducia del vescovo Eginò; non a caso, a Werdo succedette Wolfleoz (812-816), ossia lo stesso vescovo allora in carica (Eginò muore nell'811). Dopo di questi, il potere dei vescovi sull'abbazia, ormai punto di riferimento per l'aristocrazia alamanna e per la sovranità carolingia sulla regione al pari di Reichenau, andò attenuandosi, ma i rapporti tra i due grandi monasteri e l'episcopio nel cui territorio erano di fatti inseriti furono una delle grandi direttrici lungo le quali si delineò la storia della regione per tutto il IX e il X secolo.

Sebbene i legami tra Reichenau e la corte siano dunque ben documentati nella loro frequenza e importanza, non è possibile stabilire la data precisa in cui il monastero sia assunto ufficialmente al rango di abbazia regia; non è, insomma, sicuro a quale altezza cronologica esso abbia ricevuto un diploma di immunità da parte dei sovrani carolingi, venendo così formalmente sottoposto alla loro *tuitio*. Ratperto di San Gallo risale sino al 780, quando, a suo dire, Carlo avrebbe beneficiato entrambi i monasteri di un privilegio di immunità, durante un suo passaggio per l'Alemannia alla volta dell'Italia³⁸; documenti sangallesi screditano questa ricostruzione, e collocano piuttosto l'elargizione di tale concessione al monastero di Otmaro nell'818, per decisione di Ludovico il Pio³⁹. Una datazione al 780 solleva dubbi anche per quanto riguarda Reichenau. Sembra tuttavia sicuro che, nel suo caso, sia stato davvero lo stesso Carlo a conferirle lo *status* di monastero regio,

³⁷ Sul suo abbaziato si sa pochissimo, se non che durò solo 4 anni. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 63, ipotizza anche per lui rapporti di parentela con Ildegarda.

³⁸ V. Ratperti *Casus Sancti Galli*, ed. Alessio, p. 12.

³⁹ V. Vogler, *Schizzo di storia*, p. 13.

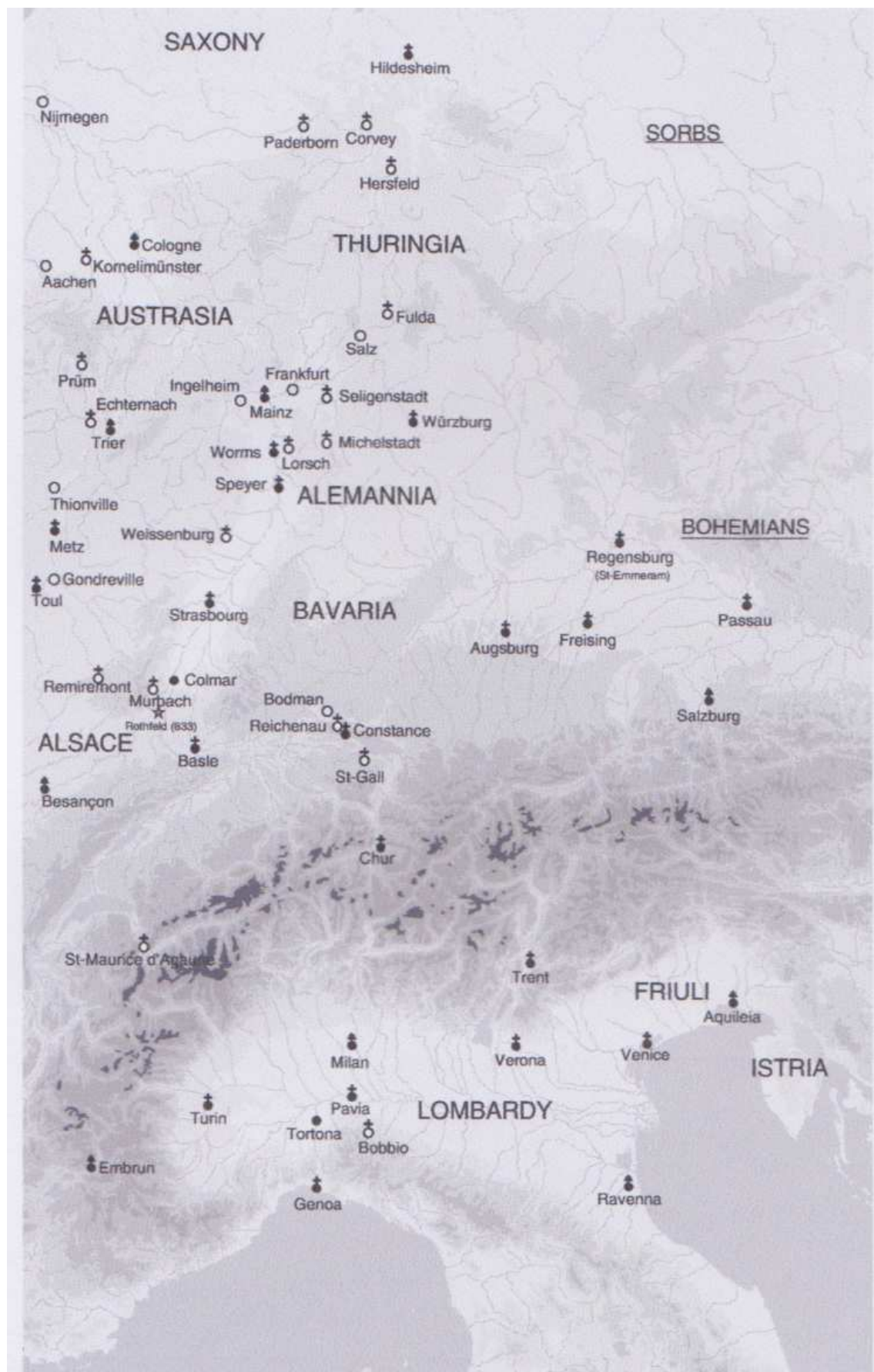


Fig. 1 – L’Alemannia e le regioni centrali dell’impero carolingio (da De Jong, *The Penitential State*, p. XVII).

poiché il primo diploma attestante l'immunità augiense, emanato dallo stesso Ludovico il Pio il 14 dicembre 815, non fa che confermare un supposto documento (comunque perduto) del padre⁴⁰. A Carlo va dunque assegnato quest'ulteriore atto in favore del monastero lacustre⁴¹, primo tra le fondazioni alamanne a esserne insignito; del resto, nonostante le incertezze cronologiche sull'ufficialità dell'operazione, le fonti concordano nel restituire un quadro di relazioni tra l'abbazia e i vertici del nascente impero tale da poterla considerare *de facto*, se non di nome, abbazia regia già ai tempi di Carlo e del sopracitato Waldo⁴².

Dell'attività politica, diplomatica ed ecclesiastica di quest'ultimo si è già succintamente parlato. Alla sua partenza per Saint-Denis, egli lasciò una Reichenau potente, prestigiosa, in contatto con la corte e coi principali centri politici e culturali dell'impero; lo *scriptorium* e la scuola locali lavoravano già a pieno regime, ricevendo, producendo e scambiando codici, formando monaci ma anche giovani membri dell'aristocrazia alamanna, destinati a carriere amministrative nei ranghi dell'organismo statale carolingio. Tutto ciò sarebbe proseguito con il successore di Waldo, Heito, in precedenza suo braccio destro, forse già abate di fatto durante i periodi di assenza transalpina del primo. Curiosamente (o forse no?), però, nello stesso anno, l'806, in cui Waldo veniva trasferito alle porte di Parigi e sull'isola del lago di Costanza gli succedeva Heito, Carlo emanò un capitulare in cui prendeva provvedimenti sulla sua successione, suddividendo i territori dell'impero e la sovranità su di essi tra i suoi figli. Tali disposizioni riguardavano molto da vicino anche l'Alemannia, che, stando al documento, avrebbe dovuto essere spartita tra due dei tre figli del sovrano: a Carlo, il primogenito, sarebbe spettata la parte settentrionale e occidentale, più vicina al cuore franco dell'impero, della regione; Pipino, già re d'Italia, avrebbe invece controllato la parte sud-orientale, del resto già confinante con i suoi domini italici; in tutto questo, il Danubio avrebbe funto da confine⁴³. Non sono note eventuali reazioni degli ambienti alamanni a questa divisione; la mancanza stessa di obiezioni nelle fonti conservatesi potrebbe suggerirne un'accoglienza tutto sommato positiva, ma è un argomento troppo fragile – tra l'altro derivato *ex silentio* – per emettere giudizi. Zettler, considerando le possibili conseguenze (soprattutto lo smembramento dei territori di diocesi di antica tradizione tra due regni diversi), sottolinea dal canto suo il rischio che quest'azione potesse alienare a Carlo e ai carolingi il consenso delle aristocrazie laiche ed ecclesiastiche locali⁴⁴. Difficile, tuttavia, verificarne le ricadute sui rapporti tra la regione, e ancor di più Reichenau, e i

⁴⁰ V. Böhmer – Mühlbacher (bearb.), *Regesta Imperii*, 1, n. 601, p. 257.

⁴¹ Di nuovo nella *Translatio sanguinis Domini* di X secolo, si racconta che Waldo si sarebbe fatto ricompensare per una missione diplomatica svolta in Corsica a nome di Carlo Magno con il rilascio di un importante privilegio: possibile si alluda all'immunità. V. *Translatio sanguinis Domini*, ed. Klüppel, p. 157.

⁴² V. Zettler, *Geschichte des Herzogtums Schwaben*, p. 64-65.

⁴³ Il doc. è pubblicato in *MGH, Capit.*, 1, n. 145, p. 126-130.

⁴⁴ V. Zettler, *Geschichte des Herzogtums Schwaben*, p. 66.

vertici imperiali, non solo per la scarsità di fonti in proposito, ma anche perché la *divisio* dell'806 non ebbe realizzazione concreta: sia Carlo, sia Pipino premorirono al padre, e dunque l'intera eredità imperiale ricadde sulle spalle del terzogenito, Ludovico il Pio.

Con l'abbaziato di Heito (806-823), il monastero proseguì lungo le linee di sviluppo intraprese durante il periodo di Waldo. Il nuovo abate era anch'egli personalità di spicco nel quadro politico, tanto alamanno, quanto imperiale: dall'803 fu designato vescovo di Basilea; la sua familiarità con l'imperatore, poi, è attestata dalla sua sottoscrizione al testamento di Carlo, mentre nell'811 egli venne incaricato di una missione diplomatica a Costantinopoli⁴⁵. E che il sostegno regio a Reichenau non fosse venuto meno né col cambio di abate, né, più tardi, col cambio di imperatore, lo dimostra la sopracitata conferma, da parte di Ludovico il Pio, dell'immunità per il monastero, nell'815, che precedette di tre anni il conferimento di uguale dignità a San Gallo. I due massimi monasteri alamanni venivano così posti sullo stesso, altissimo, piano. Ma Ludovico aveva anche altri progetti per l'Alemannia. Con mossa simile a quella attuata da suo padre, egli si legò ancor più strettamente all'aristocrazia alamanna sposandone una discendente, Giuditta⁴⁶; ordinò la costruzione di un nuovo palazzo imperiale in località Bodman, appunto in Alemannia, per risiedervi durante i suoi passaggi nella zona; inoltre, nel capitolare dell'817 in cui provvedeva, seguendo anche in questo l'esempio di Carlo, alla *divisio imperii* tra i suoi figli, inserì l'Alemannia nei vasti territori che sarebbero andati, insieme al titolo imperiale, al primogenito Lotario⁴⁷. La regione veniva così a confinare coi domini bavaresi del fratello di questi, Ludovico (il Germanico), con conseguenze di lungo termine sul suo equilibrio politico. Da questi anni, infatti, e fino al trattato di Verdun (843), le vicende dell'Alemannia e di Reichenau si intrecciano indissolubilmente a quelle dei contrastanti rapporti tra i figli del Pio e il loro padre e imperatore; un intreccio non sempre facile da seguire, per la consueta scarsità, laconicità e talora contraddittorietà delle fonti, per la fluidità dei partiti in gioco e della loro composizione interna, per l'oggettiva complessità di manovre e strategie politiche sottoposte anche molto di recente a revisione critica⁴⁸.

A modificare l'equilibrio imposto dalla *divisio* dell'817 intervenne infatti la nascita di un quarto figlio di Ludovico (il primo con Giuditta), Carlo, poi detto il Calvo, dotato, in quanto legittimo, di pieni diritti su una parte almeno dell'eredità paterna. E infatti, nell'829, in assemblea generale a Worms, alla presenza di Lotario e Ludovico il Germanico, il padre gli assegnò la sovranità su un regno proprio, composto dall'Alamannia, l'Alsazia, la Rezia e parte della Borgogna⁴⁹.

⁴⁵ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 73.

⁴⁶ Si ricordi che anche Ludovico, come Pipino, era alamanno per parte di madre.

⁴⁷ Il capitolare è edito in *MGH, Capit.*, 1, n. 136, p. 270-273.

⁴⁸ Un quadro generale di sintesi è stato recentemente tracciato da De Jong, *The Penitential State*, p. 24-58.

⁴⁹ V. *ibid.*, p. 41.

L'Alemannia, che fino ad allora rientrava nei territori di Lotario – sebbene su di essa esercitasse forse già una qualche influenza l'altro partecipante di Worms, il Germanico⁵⁰ –, passava dunque una prima volta di mano. Ma nell'831, dopo la prima, fallimentare rivolta di Lotario contro suo padre (830), l'imperatore procedette a una spartizione dell'impero (*Divisio imperii*), che modificava notevolmente le disposizioni dell'817 (*Ordinatio imperii*)⁵¹, relegando il figlio maggiore nel solo regno italico e dividendo il resto dei suoi previsti domini tra gli altri fratelli⁵². Ludovico il Germanico, che da quella divisione aveva visto il suo regno ampliarsi molto verso nord (Sassonia, Frisia) ma non, come avrebbe forse desiderato⁵³, verso ovest, accolse con preoccupazione le notizie di un possibile riavvicinamento tra il padre e Lotario, temendo un ritorno ai piani dell'817. Ribellatosi al padre, nell'aprile 832 marciò in armi sull'Alemannia con un numeroso esercito, salvo poi doversi ritirare all'arrivo del Pio e delle sue truppe; il tutto si risolse in un paio di settimane⁵⁴. Nuove pretese egli avanzò sulla regione quando, durante la seconda rivolta antiludoviciana e dopo la deposizione forzata dell'imperatore (833/4), Lotario, Pipino e lo stesso Ludovico si accordarono (meglio, tentarono di farlo) per una nuova spartizione dell'impero, che avrebbe dovuto, teoricamente, assegnare le due sponde dell'alto corso del Reno (Alemannia e Alsazia) al Germanico; Ludovico il Pio, dopo la sua restaurazione – cui l'omonimo figlio collaborò in ragione dei suoi dissidi con Lotario –, riprese tuttavia la politica, già seguita negli anni '20, di insistita permanenza nella regione, limitando di fatto il dominio del Germanico alla sola Baviera. Di fatto, ma forse non di nome: il più giovane dei due Ludovici riuscì a ottenere un riconoscimento perlomeno formale della sua autorità, congiunta a quella del padre, sull'Alemannia, come proverebbero i documenti sangallesi di quegli anni, in cui egli compare nelle datazioni come *rex Alamannorum*⁵⁵, e le intitolazioni dei suoi stessi diplomi, che lo designano *rex Orientalis Franciae*⁵⁶. Mancò però sempre l'avallo ufficiale, tramite apposita *divisio imperii* emanata da Ludovico il Pio, dell'assegnazione di quest'area al Germanico; forse anche per questo, nell'838, quando i rapporti tra padre e figlio si incrinarono, l'imperatore poté procedere alla riaffermazione

⁵⁰ Egli compare infatti come intercessore per i monaci di Reichenau in un diploma rilasciato da Ludovico il Pio nello stesso 829 e proprio a Worms, in cui si confermano (senza aggravarli) gli oneri di accoglienza e sostentamento della corte imperiale nei suoi spostamenti alamannici da parte del monastero. V. Böhmer, *Regesta imperii*, n. 869 (840), p. 83. Il ruolo del Germanico nell'emanazione del diploma dimostrerebbe che nel monastero egli poteva già contare su un buon gruppo di sostenitori, primo fra tutti l'abate Erlebaldo: v. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 78, e Goldberg, *Struggle for Empire*, p. 60.

⁵¹ Sulla differenza tra i due concetti vedi D. Hägermann, "Divisio imperii" von 817.

⁵² Il documento è pubblicato in *MGH, Capit.*, 2, n. 194, p. 20-24.

⁵³ Secondo Goldberg, *Struggle for Empire*, p. 61-63.

⁵⁴ La vicenda è raccontata negli *Annales Bertiniani*, ed. Waitz, p. 4-5, *ad annum* 832.

⁵⁵ V. Goldberg, *Struggle for Empire*, p. 76, che rimanda, per un'edizione dei documenti, a Wartmann (bearb.), *Urkundenbuch der Abtei Sankt Gallen*, n. 344 e 358.

⁵⁶ V. Goldberg, *Struggle for Empire*, p. 73. La prima attestazione della nuova titolazione si trova in *MGH, DD LD*, n. 13, p. 15-16 (833 ottobre 19).

del suo controllo su “quidquid ultra citraque Rhenum paterni iuris [Ludovico il Germanico] usurpaverat, [...] Helisatiam videlicet, Saxoniam, Thoringiam, Austriam atque Alamanniam”⁵⁷. I motivi di questa spaccatura, che seguiva anni di piena collaborazione tra padre e figlio⁵⁸, sono stati recentemente individuati nell’influsso di alcuni potentissimi personaggi della Francia orientale, riccamente provvisti di possessi e interessi anche nelle regioni renane, su una sponda e sull’altra del fiume. Temendo che l’assegnazione ufficiale dell’Alemannia a Ludovico il Germanico istituisse un confine lungo il corso del Reno, in grado di tagliare in due i loro possedimenti, essi avrebbero fatto pressioni sull’imperatore, diffondendo inoltre voci su un possibile tradimento del Germanico, affinché Ludovico il Pio modificasse nuovamente la *divisio imperii* (ne era stata promulgata un’altra nell’837, senza però particolari ricadute sulla regione renana⁵⁹) in favore di Lotario, secondo le direttive dell’*Ordinatio* originaria: tutta l’area sarebbe così rimasta unita sotto il dominio di un solo re⁶⁰. E in questa direzione si mosse in effetti Ludovico nella *divisio* dell’838, spartendo la parte più consistente (e politicamente centrale) dell’impero tra Lotario e Carlo, e lasciando a Pipino la sola Aquitania, al Germanico la solita Baviera⁶¹. Il rovesciamento dei rapporti di forza significava per quest’ultimo l’allontanamento da una regione per ottenere la quale egli lavorava ormai da anni, e sulla quale, come visto, esercitava forse già più di una semplice influenza o di una sovranità nominale; la sua reazione si concretizzò in un nuovo tentativo di conquista armata del medio Reno, attuato nello stesso 838 ma respinto ancora una volta dall’imperatore⁶². Che anzi, nell’839, procedendo all’ennesima modifica della *divisio imperii* (resasi necessaria, questa volta, per la scomparsa di Pipino d’Aquitania), non solo confermò al Germanico la sola Baviera, ma ne amputò anche la parte nord-occidentale – geograficamente non estesa ma politicamente vitale, poiché comprendeva le città regie di Ratisbona (Regensburg), Ingolstadt e Lautenhofen –, affidandola a Lotario⁶³. A una nuova invasione militare dell’Alemannia da parte di Ludovico il Germanico (inizi 840), l’imperatore rispose ancora una volta con le armi, costringendo il figlio all’ennesima ritirata. Fu l’ultima sconfitta che il Germanico subì da suo padre, che morì nel giugno seguente; pochi mesi dopo, Ludovico marciò nuovamente in armi sull’Alemannia, arrivando a Francoforte, dove lo raggiunse il suo nuovo avversario per il controllo della regione, quel Lotario cui essa spettava in base alle varie *divisiones*. Questi, rifiutando una battaglia campale cui invece Ludovico si

⁵⁷ *Annales Bertiniani*, ed. Waitz, p. 15, *ad annum* 838.

⁵⁸ La biografia di Ludovico il Pio redatta da Thegan nell’837 rende un quadro molto positivo del Germanico e dei suoi rapporti col padre, biasimando invece a più riprese Lotario. V. Thegani *Gesta Hludowici imperatoris*, ed. Tremp.

⁵⁹ Di questa divisione recano memoria, in verità all’838, gli *Annales Fuldenses*, ed. F. Kurze, p. 29, *ad annum* 838. V. inoltre De Jong, *The Penitential State*, p. 54-55.

⁶⁰ Questa la ricostruzione di Goldberg, *Struggle for Empire*, p. 88-90.

⁶¹ V. *ibid.*, p. 87-90.

⁶² V. *Annales Bertiniani*, ed. Waitz, p. 16-17, *ad annos* 838-839.

⁶³ V. *MGH, Capit.*, 2, n. 200, p. 58.

dimostrava disposto, gli lasciò di fatto il controllo dell'area, riconquistato però già l'anno successivo grazie all'appoggio dei potenti della regione. La guerra tra fratelli che seguì, e che vide anche il sanguinoso episodio della battaglia di Fontenoy (25 giugno 841), si concluse nell'843 col famoso trattato di Verdun, che stabiliva la divisione dell'impero in tre regni; solo allora Ludovico il Germanico ottenne il dominio dell'area alamanna, per la quale si era a lungo battuto e che da quel momento e fino alla morte, sopraggiunta nell'876, sempre mantenne sotto la sua sovranità.

Queste, in estrema sintesi, le vicende alamanne nel periodo delle lotte per la spartizione dell'impero e la successione di Ludovico il Pio. Aldilà della mera successione degli eventi, va però sottolineato il ruolo delle aristocrazie locali – o comunque dotate di basi di potere nella regione – nel sostenere volta per volta l'uno o l'altro contendente, e dunque nella definizione dei sempre mutevoli rapporti di forza. Ludovico il Germanico, in particolare, poteva contare su una consolidata base di consenso in Baviera, area su cui egli esercitò un dominio duraturo e anzi sempre più capillare fin dagli anni '20; tuttavia, nei suoi tentativi di conquista della fascia medio-renana dovette costantemente ricercare, con la diplomazia o con la forza, il sostegno dei potenti alamanni e francorientali, legati però molto strettamente a suo padre⁶⁴. Non a caso, le rapide ritirate cui egli fu sovente costretto in ragione dell'arrivo in zona delle truppe imperiali furono causate in ampia misura anche dai repentini cambiamenti di fronte dei nobili locali, che, se in un primo momento potevano essere indotti a piegarsi dinanzi alle sue avanzate armate, non esitavano un istante a riprendere posizione in favore del Pio non appena questi interveniva. E non a caso, alle azioni militari Ludovico il Germanico dovette sempre affiancare un lavoro politico e diplomatico volto all'installazione di propri uomini nei posti di potere della regione, vale a dire a capo dei comitati, degli episcopi e delle abbazie. Quando, anzi, Ludovico il Pio, nell'839, volle assestare un duro colpo alle mire del figlio sull'Austrasia, non solo ne limitò nuovamente l'autorità alla Baviera, ma allontanò anche dai loro incarichi e dai loro possedimenti extrabavari alcuni uomini di fiducia del Germanico, che egli era riuscito a collocare nell'area negli anni precedenti. I potenti alamanni, franchi, sassoni e austrasiani e i detentori di importanti incarichi pubblici (due gruppi del resto pressoché sovrapponibili) furono dunque al contempo protagonisti e pedine dei giochi politici di quegli anni⁶⁵; il che non può che indurre a ipotizzare una simile situazione anche per l'abate e la comunità tutta di Reichenau, che in larga parte da esponenti di quel gruppo di potenti era formata.

⁶⁴ Si ricordi (vedi sopra) che Ludovico il Pio aveva stretto legami di parentela con i welfingi tramite il matrimonio con Giuditta e che già poteva contare sulla sua discendenza alamanna per parte di madre; le sue frequenti e prolungate residenze in Austrasia negli anni '20 avevano inoltre rafforzato e ulteriormente allargato i suoi rapporti nella regione.

⁶⁵ V., oltre a Goldberg, *Struggle for Empire*, anche Innes, *State and Society*.

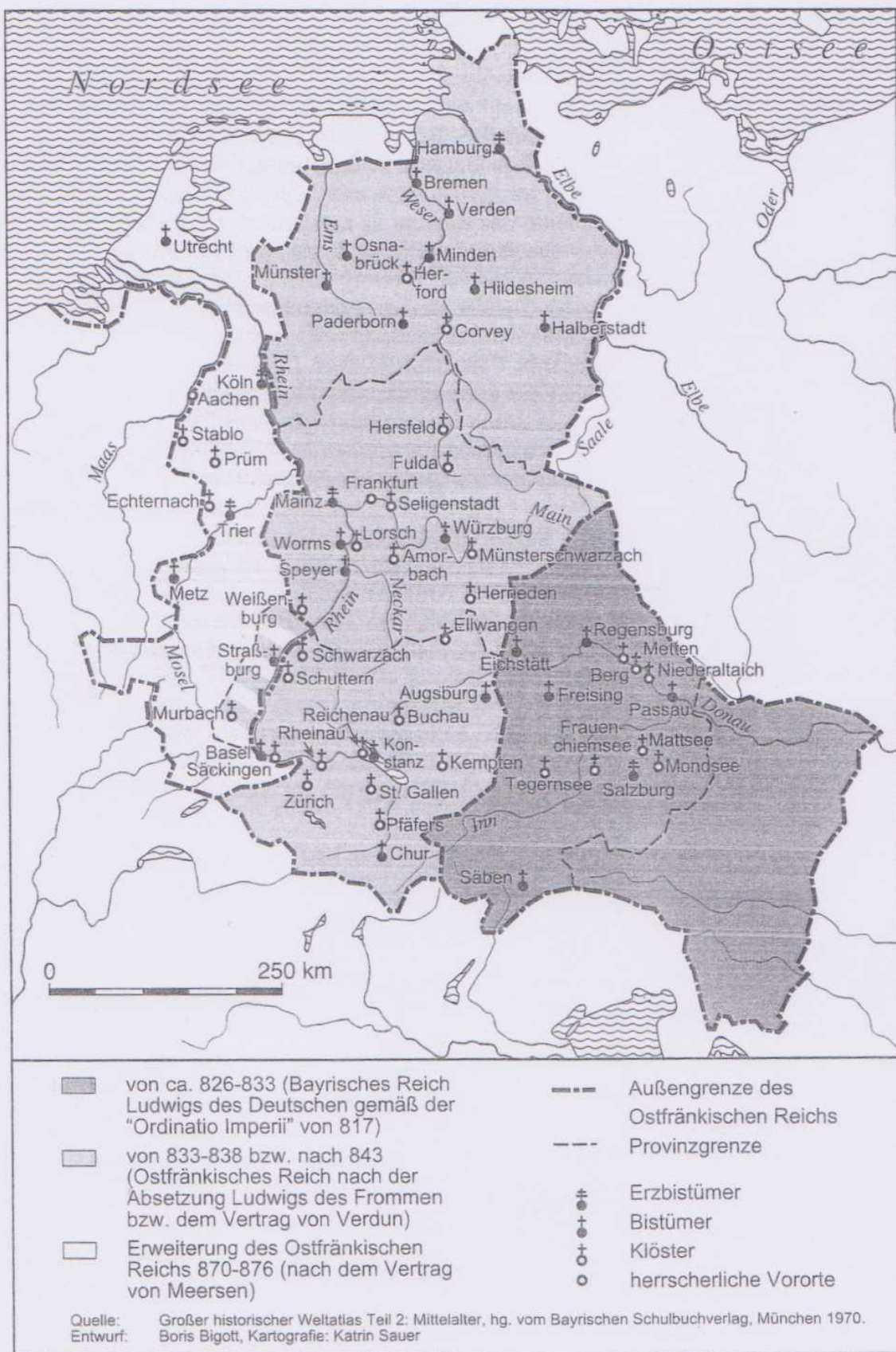


Fig. 2 – I progressivi ampliamenti del regno franco orientale (da Bigott, *Ludwig der Deutsche*, p. 23).

Non siamo però, purtroppo, molto ben documentati sulle posizioni politiche del monastero in quel periodo. L'abate Erlebaldo, rimasto in carica sino all'838, attraversò l'epoca delle rivolte contro Ludovico il Pio apparentemente senza patirne particolari conseguenze, ma forse non nascondendo simpatie per Ludovico il Germanico⁶⁶. La corrispondenza cronologica tra la rottura dei rapporti tra i due Ludovici e le dimissioni dell'abate⁶⁷ sembra sostenere l'esistenza, in seno alla comunità monastica, di un partito favorevole al Germanico e capeggiato dallo stesso Erlebaldo, che, alla luce degli eventi di quell'anno, decise di (o forse fu costretto a) lasciare la guida dell'abbazia; del resto, pressoché contemporaneamente (anni 837/8), l'imperatore provvide a una serie di sostituzioni o dimissioni forzate di personaggi ai vertici delle strutture politiche e politico-ecclesiastiche alamanne, sospettati di eccessive simpatie per il figlio⁶⁸. Ma il nome del successore di Erlebaldo resta incerto. Le fonti augiensi, in proposito, si contraddicono a vicenda. Gli *Annales Augienses* affermano l'elevazione all'abbaziale di Walafrido Strabone, letterato e uomo politico formatosi tra Reichenau e Fulda e con già all'attivo un lungo periodo di servizio alla corte imperiale di Ludovico il Pio⁶⁹. Ermanno Contratto, che scrive – lo si ricordi – verso la metà dell'XI secolo, sostiene invece che prima di Walafrido sia stato abate, per 4 anni (838-842), tale Ruadhelm, del quale si conosce poco, al di là del suo operato nella biblioteca di Reichenau⁷⁰. La notizia di Ermanno trova riscontro in un'altra fonte tarda, un catalogo degli abati di Reichenau riportato da una mano di XIII secolo nel codice sangallese 453⁷¹, e soprattutto nell'*incipit* del catalogo della biblioteca augiense redatto da Regimberto⁷², ma viene smentita da due diplomi emanati da Ludovico il Pio in favore di Reichenau nell'839, in cui si conferma l'abbaziale di Walafrido⁷³. Questi, come detto, era personaggio molto vicino all'imperatore, alla consorte Giuditta e al principe Carlo. Sebbene sia stata messa in dubbio la sua attività educativa e formativa nei riguardi di quest'ultimo⁷⁴, non si può negare un suo rapporto privilegiato con Ludovico il Pio; una lettera dell'838 indirizzata a Walafrido da un anonimo corrispondente residente a corte, in cui al monaco si consiglia cautela in vista di un'imminente elevazione abbaziale, sembrerebbe anzi confermare che l'imperatore gli aveva già riservato un posto d'onore a Reichenau, certo di poterla così meglio controllare⁷⁵. Walafrido era

⁶⁶ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 85-86.

⁶⁷ Egli tornò a essere semplice monaco, come già fatto dal suo predecessore Heito; morì nell'847.

⁶⁸ Tra coloro che furono rimpiazzati da *fideles* dell'imperatore vi fu anche Gozberto di San Gallo, cui si devono i lavori di ristrutturazione e ampliamento del monastero sullo Steinach negli anni '30; egli si dimise nell'837, lasciando il posto a Bernwik. V. Bigott, *Ludwig der Deutsche*, p. 32, e Goldberg, *Struggle for Empire*, p. 71.

⁶⁹ V. *Annales Augienses*, ed. Pertz, p. 68, *ad annum* 838.

⁷⁰ V. Herimanni *Augiensis Chronicon*, ed. Pertz, p. 103, *ad annum* 838.

⁷¹ Il catalogo è pubblicato, sotto il titolo di *Abbatess monasterii Augiensis*, in *MGH, SS*, 2, ed. Pertz, p. 37-39.

⁷² Il documento è edito in Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge*, 1, p. 240-262.

⁷³ V. Bigott, *Ludwig der Deutsche*, p. 75.

⁷⁴ V. I. Fees, *War Walafrid Strabo*.

⁷⁵ In verità sia la provenienza, sia il destinatario, sia la datazione della lettera sono ipotetici, sebbene comprovati con validi argomenti da Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte des Klosters*, p. 99-100, Schmid *Kloster Schienen und*

dunque un suo sostenitore; non stupisce, quindi, trovare il suo nome associato al rango abbaziale nei documenti ludoviciani dell'839, uno dei quali venne inoltre redatto a Bodman, residenza regia alemanna non lontana da Reichenau, alla presenza del Pio. La questione della successione a Erlebaldo assume contorni molto ingarbugliati: sia la cronaca di Ermanno, scritta a grande distanza da questi eventi, sia i diplomi imperiali, volti – si può pensare – a sostenere Walafrido, suscitano perlomeno dubbi sulla loro capacità di restituire la reale situazione interna al monastero. C'è chi ha parlato di un abate (Walafrido) e di un antiabate (Ruadhelm), l'uno imposto dall'imperatore, l'altro scelto dai monaci⁷⁶; chi considera Ruadhelm, personaggio comunque sicuramente esistito, un'interpolazione posteriore; chi colloca l'avvio dell'abbaziale di Walafrido nell'842, dopo i 4 anni di Ruadhelm; ma gli studi più recenti ipotizzano un primo abbaziale di Walafrido, grosso modo fino alla morte di Ludovico il Pio, e un secondo, iniziato nell'842, con in mezzo un interregno di Ruadhelm⁷⁷. Difficile, e forse non di estremo momento, trovare una soluzione: ciò che è certo è infatti l'incertezza stessa in cui il monastero dovette trovarsi in quella fase di passaggio tra gli anni di influenza, se non sovranità, di Ludovico il Germanico in Alemannia e la riappropriazione della regione da parte del padre; incertezza che trova riscontro nella multivocità delle fonti. Insieme ai ripetuti passaggi di mano della regione fra 829 e 843, alle numerose spedizioni armate effettuate da Ludovico il Germanico soprattutto negli anni 832-4 e 838-41 e alle relative risposte militari di Ludovico il Pio (anni 838-40), l'incerto posizionamento politico di Reichenau contribuisce a rendere un quadro di forte, costante e diffusa conflittualità interna, a più livelli, alla società alamanna di quel periodo, divisa e sottoposta a influssi divergenti e altamente complessi⁷⁸.

A differenza della varietà di posizioni e ipotesi sull'abbaziale augiense per gli anni 838-842, non si discute sulla fase immediatamente successiva, in cui alla guida del monastero si impose, o si reimpose, Walafrido, che svolse tale incarico sino alla morte, nell'849. Il suo ritorno a Reichenau nell'842 dovette apparire, come giustamente è stato notato, “als Versöhnungsgeste gegenüber den oppositionnellen Klerikern”⁷⁹ da parte di Ludovico il Germanico: sebbene non avesse forse mai preso parte a vere e proprie battaglie contro di lui, Walafrido aveva pur sempre un pesante passato alla corte e al servizio di Ludovico il Pio, e, alla morte di quest'ultimo, si era schierato dalla parte di

seine adligen Besitzer, e Bigott, *Ludwig der Deutsche*, p. 70. Per il testo v. MGH, *Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, ed. Zeumer, n. 7, p. 367-368.

⁷⁶ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 92.

⁷⁷ V. Si sa infatti che, al momento della conquista definitiva dell'Alemannia da parte di Ludovico il Germanico, Walafrido fuggì dapprima a Spira, poi a Murbach. V. Bigott, *Ludwig der Deutsche*, p. 98, che ricostruisce l'intera vicenda, rendendo conto anche delle posizioni storiografiche precedenti.

⁷⁸ Un quadro ben diverso da quello prospettato da Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 91: “So blieb die Reichenau von der Kriegsverheerungen verschont. Während Westfranzien von Seeräubern ausgeplündert und von inneren Kämpfen zerrissen wurde, verliefen die letzten Regierungsjahre des abtes Erlebold in verhältnismässiger Ruhe unter dem Schutz des neuen Herrn [cioè Ludovico il Germanico] der schwäbischen Lande”.

⁷⁹ V. Bigott, *Ludwig der Deutsche*, p. 98.

Lotario. Opera di intercessione in suo favore presso Ludovico dovette svolgere Grimaldo, abate di San Gallo, arcicappellano e arcicancelliere del Germanico, legato a Walafrido da amicizia personale maturata dalla comune frequentazione della scuola di Reichenau e, successivamente, della corte di Ludovico il Pio. E, a ulteriore conferma dell'avvenuta conciliazione tra l'abate augiense e re Ludovico, intervengono le stesse circostanze della morte di Walafrido (849), in viaggio verso la corte di Carlo il Calvo per compirvi una missione diplomatica per conto del Germanico.

2.2. Reichenau nella prima metà del secolo: tra riforma monastica, reti di affratellamenti e produzione culturale.

a. Le riforme monastiche di Ludovico il Pio e la loro ricezione a Reichenau.

Nella prima metà del IX secolo, e precisamente nella seconda metà degli anni '10, il mondo monastico carolingio fu interessato da uno sforzo riformatore, volto alla sua omogeneizzazione su tutto il territorio imperiale, promosso dall'azione congiunta dell'imperatore Ludovico il Pio e di Benedetto, abate di Aniane e suo strettissimo collaboratore. La sinodo di Aquisgrana dell'816 e il *Capitulare monasticum* dell'anno seguente (che in parte mitigava alcune disposizioni sinodali), tramite i quali si imponeva l'assunzione della regola benedettina in tutti i monasteri dell'impero, segnavano la prosecuzione – con rinnovato, personale vigore –, da parte di Ludovico, della politica di generale riforma ecclesiastica avviata già da suo padre nella seconda metà dell'VIII secolo, ed espressasi nell'*Admonitio generalis* del 789. Obiettivo principale degli interventi tanto di Carlo quanto di suo figlio era la creazione di una Chiesa imperiale compatta e omogenea, fondata su regole e pratiche il più possibile uniformi; d'altra parte, i sovrani carolingi, che sin dall'unzione/incoronazione regia di Pipino nel 754 avevano legittimato il loro potere anche presentandosi come difensori e depositari dell'unità cristiana, ritenevano che la stabilità del regno (e poi dell'impero) si basasse e fosse rispecchiata da quella della cristianità a essi affidata: senza l'una, anche l'altra rischiava di crollare⁸⁰. Le riforme degli anni 816/817, che toccarono tanto la vita monastica, quanto le comunità di canonici, videro la partecipazione personale dell'imperatore, ma anche, come riportano le fonti contemporanee, accesi dibattiti, evidente manifestazione di disaccordo da parte di almeno alcuni dei grandi ecclesiastici (vescovi, abati, badesse) riunitisi ad Aquisgrana. Come suggerisce De Jong, e prima ancora Semmler, il vero problema non dovette essere tanto l'accettazione della regola benedettina come regola unica per tutti i monasteri, bensì l'interpretazione dei suoi dettami: la regola di Benedetto era già il più diffuso testo normativo nelle comunità cenobitiche, ma, come detto in precedenza, si erano nel tempo sviluppate diversità interpretative tra un monastero e l'altro, tali da differenziarne le pratiche e la vita interne. La

⁸⁰ V. McKitterick, *The Frankish Church*.

promozione, da parte di Pipino e Carlo Magno, della liturgia romana nel regno franco aveva poi generalizzato l'uso dell'ufficio romano anche in ambito monastico, rendendo macchinosa – e infatti mai del tutto realizzata – la riconversione all'ufficio benedettino, previsto dalla regola. Altro oggetto di discussione fu lo statuto delle scuole interne ai monasteri, e soprattutto l'opportunità o meno di accogliere non solo i bambini destinati a entrare nella comunità – gli oblati –, ma anche, come generalmente si faceva, i discendenti (laici) delle aristocrazie; anche in questo caso, nonostante il divieto imposto nell'817, la pratica non si esaurì mai del tutto. La legislazione di Ludovico intendeva poi porre freno alle esigenze di distinzione di alcuni abati, personaggi politici di spessore imperiale, nei confronti dei loro stessi monaci, tramite l'edificazione di residenze apposite, separate dagli ambienti comuni, all'interno dei complessi monastici; e si può credere che su questo punto si sia discusso a lungo, vista l'influenza dei grandi abati sulla vita politica dell'impero, e visto anche che tale influenza non subì alcun ridimensionamento negli anni seguenti, segno dell'immutata, elevatissima capacità contrattuale di questi personaggi⁸¹. Nonostante tutto ciò, e nonostante la mancata realizzazione di alcuni dei punti programmatici delle riforme, “the *Regula Benedicti* became the foundation of monastic identity”⁸², e andò a costituire un altro mattone di una (più o meno) unica Chiesa in un unico impero⁸³.

Ma quale fu l'accoglienza della riforma a Reichenau? Difficile dare una risposta definitiva. La regola di Benedetto doveva esservi seguita già da tempo, forse fin dalle sue stesse origini; un ritorno alla lettera del suo dettato, vale a dire all'obbligo del lavoro manuale, così come l'accettazione degli impegnativi carichi di preghiere (comunque non tali da sfociare in una *laus perennis*, pratica anzi limitata e regolamentata nell'817) sanciti dal concilio di Aquisgrana, potrebbero però aver suscitato, si è in passato ipotizzato, qualche opposizione da parte di una comunità ormai più avvezza alle attività intellettuali e alla scrittura⁸⁴. Abate di Reichenau era, all'epoca, Heito, contemporaneamente vescovo di Basilea, e, come tale, già negli anni precedenti convinto sostenitore delle disposizioni in materia ecclesiastica emanate da Carlo nell'*Admonitio generalis* del 789 e volte a uniformare – anche qui – costumi e impegni del clero secolare⁸⁵. Heito, sia in quanto vescovo che in quanto abate, partecipò senza dubbio al sinodo di Aquisgrana, e forse, durante i lavori, ebbe cura di stilare un resoconto commentato delle principali decisioni, oggi noto come “Statuti di Murbach”, perché conservatosi in un rotolo originariamente appartenente al monastero di Murbach (ora si trova

⁸¹ V. Semmler, *Benediktinische Reform*, e De Jong, *Carolingian Monasticism*. V. inoltre la recente sintesi di Helvétius-Kaplan, *Asceticism and its institutions*.

⁸² De Jong, *Carolingian Monasticism*, p. 633.

⁸³ Un'analisi di alcune delle disposizioni pratiche del sinodo di Aquisgrana e del successivo *Capitulaire* è stata recentemente condotta da Coon, *Dark Age Bodies*.

⁸⁴ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 78.

⁸⁵ V. McKitterick, *The Frankish Church*, p. 69.

a Colmar, Archive Départemental du Haut-Rhin, *Grand Document* 139). La critica si è però divisa sia sull'attribuzione, sia sull'interpretazione di quest'opera: la paternità da parte di Heito, sostenuta da fine '800, è stata messa in discussione in occasione della sua edizione, nel 1963, e divide tuttora gli studiosi, tra coloro che propendono ancora per Heito e chi, nel dubbio, li attribuisce genericamente a un partecipante alla sinodo⁸⁶. Incertezza permane anche sulla reale funzione dello scritto: testo preliminare degli atti sinodali o semplice raccolta commentata? Comunque sia, dalla sua lettura emerge più di qualche obiezione da parte dell'autore – chiunque egli sia –, magari più su questioni strettamente pratiche che non sui principi delle riforme. Qualora dovesse trattarsi di un'opera di Heito, avremmo indizi di perplessità circolanti al vertice del monastero, ma al momento più di così non si può dire. Si può, invece, rilevare la presenza, nel *Liber fraternitatum* augiense (del quale si dirà tra poco), di abati e monasteri noti per la loro adesione alle istanze riformistiche, abati e monasteri con cui dunque Reichenau era in contatto e in rapporto di fratellanza. Da questi elementi – trascorsi di Heito, sua partecipazione alla sinodo, affratellamenti di preghiera – sembrerebbe potersi affermare, con la cautela dovuta all'incerta attribuzione degli statuti, un'adesione augiense alle posizioni riformistiche, che dunque dovettero probabilmente comportare cambiamenti, volti alla loro concreta attuazione, nella vita interna del monastero. La cronaca del monaco augiense Ermanno Contratto, composta verso la metà dell'XI secolo, ci informa che, in quello stesso 816 in cui Ludovico il Pio diede avvio al suo programma di riforma monastica, presso il monastero lacustre venne consacrata, ad opera dello stesso Heito, una nuova basilica, cruciforme, dedicata alla Vergine⁸⁷, culmine di una serie di lavori di rinnovamento, iniziati al massimo una decina d'anni prima, che interessò tutta l'ala est del complesso monastico⁸⁸: la precedenza dei lavori rispetto ai provvedimenti imperiali sembrerebbe escludere che questi abbiano avuto un'influenza diretta sui primi; quel che invece non si può escludere è che idee di riforma circolassero già a corte prima della loro ufficializzazione al concilio di Aquisgrana, e che Heito, con la corte costantemente in contatto, abbia (anche) da queste preso spunto per la sua ristrutturazione degli edifici augiensi. Certo, però, la regola benedettina, per quanto scrupolosamente la si potesse rispettare, da sola non sarebbe bastata, nella sua estrema laconicità sulle strutture fisiche previste a uso dei monaci, a indirizzare le scelte edilizie di Heito⁸⁹, che avrebbero tra l'altro, di lì a poco, fornito spunto alla famosa pianta di San Gallo, prodotta proprio a Reichenau all'incirca tra 819 e 826 e inviata a Gozberto, abate di San Gallo, cappellano di Ludovico il Pio ma anche ex-monaco augiense; alcune

⁸⁶ V. *Statuta Murbacensia*, ed. Semmler.

⁸⁷ V. Herimanni Augiensis *Chronicon*, ed. Pertz, p. 102, *ad annum* 816. La notizia, non riportata negli annali prodotti a Reichenau nel IX sec. (*Alamannici* e *Augienses*), viene comunemente accettata: v. Zettler, *Die frühen Klosterbauten*, p. 174-175.

⁸⁸ Per un esame generale dei lavori v. *ibid.*, p. 174-180.

⁸⁹ V. A. Zettler, *Das Reichskloster Reichenau*.

delle indicazioni di questa pianta avrebbero a loro volta diretto i lavori di ristrutturazione e ampliamento del complesso di San Gallo, avviati nell'830 e terminati con la consacrazione della nuova basilica nell'835⁹⁰.

b. Il Liber vitae di Reichenau.

La prima metà del IX secolo fu, per Reichenau, anche un momento di estrema vivacità culturale; o, almeno, questa è l'impressione restituita dalle fonti augiensi risalenti a quest'epoca e conservatesi, certo più numerose e varie di quelle relative al secolo precedente. Una vivacità dovuta alla convergenza di molteplici fattori, ed espressasi in molteplici modi e campi, non di rado strettamente connessi alla contemporaneità, al contesto – anzitutto quello, politico, descritto sopra – entro cui l'abbazia si trovava a operare. Non potendo qui descrivere nel dettaglio tutte le testimonianze e i prodotti augiensi che ce ne conservano il ricordo, ci si limiterà a un rapido *excursus*, soffermandosi con particolare attenzione sugli elementi che torneranno poi più utili nell'analisi della *Commemoratio* di Genesio.

L'inserimento dell'abbazia e dei suoi uomini (come Waldo e Heito) nei meccanismi politici dell'impero carolingio, in posizioni per altro di vertice, all'interno della più generale strategia di coinvolgimento dell'Alemannia, portò Reichenau a livelli di prestigio e notorietà pari a quelli dei principali enti monastici del regno franco. Dei rapporti instaurati con il monastero parigino di Saint-Denis, per il tramite di Waldo, e dei conseguenti scambi di codici e testi tra Alemannia e Neustria si è brevemente parlato, e ancora si parlerà più avanti. Ma lo *scriptorium* augiense, già ben avviato a inizio secolo, sembra legarsi anche, grosso modo nello stesso periodo, al centro di produzione manoscritta più importante di Francia, Saint-Martin di Tours, dove, fino all'804 (anno in cui morì), operò Alcuino di York⁹¹. Anche con Tours si sarebbero dunque avviati contatti e scambi, non solo di codici, ma anche di memorie liturgiche: prova ne sarebbe, tra le altre, il ricordo cultuale di santi franchi, come lo stesso Martino – ma anche Ilario di Poitiers, per altro legato alla vicenda biografica del santo nativo della Pannonia, e Genoveffa di Parigi –, operato nella liturgia augiense⁹², che

⁹⁰ Sulla pianta di San Gallo, oltre ai lavori di Alfons Zettler citati alle note precedenti, v. anche Id., *Der St. Galler Klosterplan*. Da segnalare inoltre l'esistenza di un sito internet, gestito dalla University of California, Los Angeles e dalla University of Virginia, sullo stato delle ricerche sulla pianta di San Gallo e non solo; esso è consultabile all'indirizzo <http://www.stgallplan.org/en/index.html>

⁹¹ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 70, e Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 324.

⁹² San Martino viene nominato, insieme allo stesso Ilario e altri, in una litania, tramandata dal codice Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, *Aug. perg.* CCLIV, prodotta a Reichenau durante il regno di Ludovico il Pio; essa è edita in Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 577-578. Il nome del santo compare però anche nel più antico martirologio augiense noto, degli inizi dell'VIII secolo, attualmente il codice San Gallo, Stiftsbibliothek, 914, e ritorna in un altro martirologio di Reichenau, della seconda metà del IX sec., riportato nel manoscritto Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, *Aug. perg.* CXXVIII. Di Genoveffa, patrona di Parigi, a Reichenau si possedeva quantomeno la *passio*, copiata nel passionario Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, *Aug. perg.* XXXII, della prima metà del secolo.

proprio da questa fase inizia a rendersi meglio indagabile, grazie alla sopravvivenza dei relativi manoscritti e ai cataloghi della biblioteca del monastero.

La rete di relazioni e scambi in cui *Augia* era inserita andava dunque espandendosi. Fonte privilegiata per comprenderne le diramazioni, e in parte anche le fasi cronologiche di sviluppo, è senza dubbio il noto *liber fraternitatum* di Reichenau, ora conservato alla Zentralbibliothek di Zurigo⁹³. Nelle sue pagine trovarono posto le liste dei membri delle comunità religiose, in massima parte monastiche, con cui l'abbazia alamanna strinse rapporti di fratellanza spirituale, basati sullo scambio reciproco di preghiere in favore delle anime dei fratelli defunti; ma anche quelle dei benefattori, laici ed ecclesiastici, di Reichenau, suddivisi – la cosa si verifica, ma non regolarmente, anche nelle liste di religiosi – tra vivi e morti. In tutto, 38232 nomi, in alcuni casi accompagnati dalla qualifica (*comes, eps, abbas* ecc.), in 164 fogli⁹⁴. Avviato verso l'820, forse a opera del bibliotecario del monastero, Regimberto, esso doveva in origine comprendere, come mostra l'indice al f. 2r, 53 (o forse 52: l'ultima registrazione risulta lievemente scostata dalla precedente, pur nella comunanza di mano) enti ecclesiastici, dei quali 50 monasteri e 3 canoniche cattedrali – Costanza, Basilea, Strasburgo. Col tempo, ma già dagli anni '20-'30, il *liber* andò arricchendosi di liste sempre nuove e di aggiornamenti a quelle preesistenti, man mano che le generazioni di monaci si susseguivano e Reichenau instaurava nuovi rapporti fraterali. Il più antico patto di preghiera di cui siamo a conoscenza per il monastero (ma anche il più antico in generale) riguarda, e non poteva essere altrimenti⁹⁵, San Gallo, e risalirebbe all'anno 800⁹⁶, quando il fenomeno delle comunità di preghiera aveva alle spalle già quasi un mezzo secolo di storia documentata: i primi esempi si riferiscono infatti alla sinodo di Attigny del 762, quando venne sancito un generale affratellamento tra i monasteri del regno franco. “Perhaps the purest example of the genre of the confraternity book”⁹⁷, il *liber* di Reichenau, aldilà dei suoi scopi liturgici – che condivideva con gli altri esemplari noti, sette per i secoli VIII e IX – e memoriali, ampiamente noti e abbondantemente studiati, dà, come si diceva, un'idea della rete di relazioni che il monastero lacustre era andato procurandosi nel secolo circa della sua storia che ne precede la redazione. Alle liste dei monaci augiensi, anch'essi distinti tra vivi e defunti, seguono quelle del gruppo dei monasteri retici, geograficamente i più prossimi: San Gallo, Pfäfers, Disentis. Quindi vengono due monasteri italici, San Benedetto di Leno e San Silvestro di Nonantola⁹⁸. Vi è poi l'area bavarese attorno e a nord di

⁹³ Zürich, Zentralbibliothek, *Rheinau Hist.* 27.

⁹⁴ V. la più recente edizione del *Liber*: Autenrieth – Geuenich – Schmid (hrsg.), *Das Verbrüderungsbuch*.

⁹⁵ Per la vicinanza geografica, ma anche per i contatti già da tempo avviati tra i due monasteri, all'epoca (soprattutto San Gallo) ancora alle prese con il comune sforzo verso la totale autonomia dal vescovo di Costanza.

⁹⁶ V. Geuenich, *Le fratellanze di preghiera di San Gallo*.

⁹⁷ McKitterick, *History and Memory*, p. 165.

⁹⁸ Sui rapporti tra monasteri alamanni e italici v. Ludwig, *I libri memoriali*.

Salisburgo, quindi il consistente gruppo renano; un ultimo gruppo piuttosto omogeneo è poi costituito dai monasteri propriamente franchi, tra cui Saint-Denis⁹⁹. Nel *liber* di Reichenau trova posto la quasi totalità dei principali monasteri dell'impero carolingio, da Fulda a Lorsch, da Saint-Médard-de-Soissons a Saint-Denis, da Prüm a Gorze. Si tratta certo di legami formatisi col tempo, parallelamente alla crescita del monastero e al suo inserimento nelle preesistenti reti interabbaziali; la loro istituzionalizzazione tramite redazione di un apposito *liber*, forse lo sviluppo finale di forme memoriali in precedenza autonome (liste singole), sancisce non solo la necessità di fare il punto su tali rapporti, cresciuti a tal segno da comportare forse difficoltà nella loro gestione e ordinazione, ma anche l'avvenuto innesto di Reichenau in tali circuiti monastici. E non solo: l'inserimento dei nomi dei benefattori, vivi e morti, di Reichenau costituiva un investimento, da parte del monastero, sul suo stesso ruolo memoriale, e sulla sua capacità di attirare sempre nuovi benefattori. Come è stato osservato, infatti, il *liber vitae*, contenente nomi di monaci, gli eletti e i perfetti per eccellenza, voleva essere trasposizione terrena e materiale del Libro della Vita, in cui Dio registra coloro che sono destinati alla salvezza¹⁰⁰; e infatti il *liber* veniva comunemente usato nella liturgia per commemorare i fratelli delle altre comunità. Affiancarvi le liste dei benefattori significava dunque non solo e non tanto pregare per loro nella liturgia monastica, cosa che già si faceva (i *libri vitae* sarebbero pronipoti dei dittici, tavolette di cera in cui erano riportati i nomi da ricordare durante la messa¹⁰¹), bensì porli sullo stesso piano dei monaci, dei quali avrebbero più facilmente condiviso il destino di salvezza. L'inserimento nel *liber vitae* terreno voleva insomma essere preludio alla registrazione nel libro celeste dei salvati. Senza contare il prestigio di far parte di un gruppo aperto dalla dinastia carolingia al gran completo, da Carlo Martello in giù. L'operazione aveva dunque come conseguenza, se non come scopo, la manifestazione dei benefici spirituali ottenuti dai benefattori materiali del monastero; benefici che avrebbero potuto attrarre sempre nuovi benefattori, *ergo* sempre nuovi introiti e donazioni.

I *libri vitae* – non solo quello di Reichenau – costituiscono fonti di elevato valore per la ricostruzione delle reti monastiche e, più in generale, religiose che attraversavano l'impero carolingio; essi offrono naturalmente informazioni sugli enti che li produssero, ma, se sottoposte ad adeguate riflessioni critiche, le loro liste contribuiscono anche a illuminare persone e vicende delle altre comunità registrate¹⁰².

⁹⁹ Manca invece, nel novero iniziale, Tours.

¹⁰⁰ V. McKitterick, *History and Memory*, p. 163.

¹⁰¹ V. Huyghebaert, *Les documents nécrologiques*, p. 13.

¹⁰² I legami di affratellamento monastico hanno già alle spalle una lunga tradizione di studi, particolarmente coltivata nei paesi germanofoni (si ricordi che buona parte dei *libri* superstiti proviene dall'area attualmente a cavallo tra Svizzera e Germania) soprattutto a partire dagli anni '50 del secolo scorso. Gli approfondimenti condotti su singole liste o su un numero limitato di esse, soprattutto se arricchiti da confronti incrociati tra i diversi libri fraterali, sono stati in

c. Scuola, biblioteca, produzione letteraria.

Sempre alle reti di relazioni ad ampio raggio che Reichenau seppe intrecciare, a cavallo tra VIII e IX secolo, con i principali enti monastici del mondo carolingio, le quali trovarono espressione, tra le altre, anche nel *liber fraternitatum* augiense, si dovette con ogni probabilità, in virtù di frequenti scambi di uomini, notizie, libri e conoscenze, l'importante stagione culturale vissuta dal monastero nella prima metà del secolo; a testimoniare la vivacità e la complessità contribuisce una variegata serie di fonti, tra cui racconti di visioni, scambi epistolari, componimenti poetici, cataloghi della biblioteca monastica, ecc., prodotte da e/o concentrate su singole personalità particolarmente attive e, non a caso, particolarmente studiate, ma anche in grado, tutte insieme, di restituire un quadro della vita intellettuale interna a Reichenau¹⁰³. Da una loro analisi, che qui non potrà essere condotta che per sommi capi, è possibile non solo rendersi conto della posizione, di assoluta centralità, assunta dal monastero insulare nel panorama culturale carolingio, ma anche delineare un primissimo quadro di almeno alcuni degli usi e degli scopi, che si potrebbero definire latamente politici, per i quali tali prodotti, nel cui novero va considerata senza dubbio anche la scrittura agiografica, venivano pensati e diffusi.

Legame fondamentale che unisce questi testi e i loro autori è naturalmente l'appartenenza a una medesima comunità monastica, e dunque a uno stesso ambiente culturale. A conformare e cementare ancor più profondamente tale ambiente concorreva poi la locale scuola interna al monastero, che forniva istruzione, soprattutto in campo teologico-liturgico e retorico, ai giovani oblati, e in questo modo favoriva l'instaurarsi di rapporti di stima, collaborazione, amicizia – ma in qualche caso emergono anche freddezza e critiche – tra maestri e allievi, o anche all'interno degli stessi corpi docente e discente; su questi rapporti le fonti augiensi dell'epoca si soffermano frequentemente e con particolare consapevolezza, tanto da permettere di seguire la successione di una serie di generazioni di allievi divenuti maestri, e dunque assurti alla guida della scuola per preparare nuovi allievi, a loro volta futuri maestri¹⁰⁴. Va fin da subito notato come il ruolo di maestro della scuola di Reichenau fosse di norma preludio a prestigiosi incarichi monastici, tanto all'interno della comunità quanto presso altre abbazie: i già nominati Waldo e Heito, cui si attribuisce tra l'altro un'azione di promozione e consolidamento della scuola augiense, furono,

grado di accrescere le nostre conoscenze su istituzioni ecclesiastiche su cui le altre fonti a disposizione si dimostrano poco numerose – quando non del tutto inesistenti – o poco attendibili. Ampia parte di quanto è al momento noto, ad esempio, sul monastero alamanno di Schienen, citato nel testo che verrà analizzato in questa sezione, deriva proprio dallo spoglio comparato delle liste dei suoi monaci contenute in vari *libri fraternitatum* e redatte in momenti diversi del IX secolo; su di esse lavorò Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, e id., *Kloster Schienen*.

¹⁰³ Per una rapida visione d'insieme rimando a Berschin, *Eremus und insula*.

¹⁰⁴ V. Hartig, *Die Klosterschule und ihre Männer*.

prima di divenire abati, maestri; Tatto e Grimaldo, formati dapprima a Reichenau, inviati poi nel monastero di Inden, presso Aquisgrana, nei primi anni di regno di Ludovico il Pio, al fine di perfezionare i loro studi, e in seguito tornati sul lago di Costanza a prestare servizio di insegnanti, avrebbero successivamente percorso carriere rilevanti, che avrebbero portato il primo all'abbazia del limitrofo monastero di Kempten, l'altro alla guida dell'ancora più vicina San Gallo, oltretutto all'incarico di arcicancelliere per Ludovico il Germanico. La scuola di Reichenau formava dunque quelli che sarebbero divenuti i quadri dirigenti sia della stessa comunità augiense, sia, più in generale, del monachesimo, soprattutto alamanno, ma non solo: sebbene il suo funzionamento rimanga sotto molti aspetti scarsamente documentato, sembra assodata una sua apertura anche a membri delle *élites* aristocratiche (dai cui ranghi provenivano del resto anche gli abati e i maestri sin qui citati) destinati a incarichi pubblici o comunque a posizioni di potere, oltretutto a chierici e sacerdoti secolari¹⁰⁵. E, soprattutto, i protagonisti della vasta produzione letteraria augiense della prima metà del secolo furono tutti in reciproco collegamento proprio grazie ai rapporti instaurati ai tempi della scuola, i quali, nella maggior parte dei casi, vennero mantenuti per l'intero arco delle loro vicende biografiche e vennero non di rado integrati, in virtù degli spostamenti da un monastero all'altro – di cui quello di Tatto e Grimaldo non è che uno dei molteplici casi –, con nuove conoscenze, e, con esse, un inserimento sempre più capillare e plurilivellare negli ambienti culturali del mondo carolingio.

Fortemente legata all'attività della scuola, ma anche, più in generale, agli altri aspetti della vita quotidiana dell'abbazia (soprattutto le celebrazioni liturgiche), è la biblioteca monastica, nella prima metà del IX secolo già estremamente ricca, e ai nostri occhi, a differenza di molte altre biblioteche dell'epoca, fortunatamente ben nota, grazie al catalogo dei libri che i bibliotecari augiensi stilavano a partire dall'821/822, aggiornandolo progressivamente fino alla seconda metà del secolo, quando ne venne redatto uno del tutto nuovo¹⁰⁶. Grazie a questo primo e più antico catalogo, anzi il primo catalogo carolingio noto, sopravvissuto nella trascrizione che ne fece il monaco e priore di Reichenau Johann Egon nel XVII secolo (l'originale è andato perduto)¹⁰⁷, veniamo a conoscenza della consistenza e della composizione del patrimonio librario augiense nell'anno *VIII Hludowici imperatoris*, come recita il titolo, e delle acquisizioni effettuate in seguito da singoli abati o bibliotecari, elencate in liste separate e aggiunte successivamente, man mano che la biblioteca si espandeva; acquisizioni che potevano avvenire tanto nella forma di veri e propri acquisti o scambi di volumi già prodotti all'esterno del monastero, oppure attraverso l'attività del

¹⁰⁵ V. *ibid.*

¹⁰⁶ V. sopra, nota 72.

¹⁰⁷ Egon, *De viris illustribus Augiae Divitis*, ed. Pez.

locale *scriptorium*, indirettamente testimoniata già nella seconda metà dell’VIII secolo e destinata a significativa fioritura a cavallo dei secoli VIII e IX e poi per tutta l’epoca carolingia e oltre. Biblioteca e *scriptorium* lavoravano anzi in stretta correlazione reciproca: la prima forniva materiale al secondo per produrre nuove copie di testi già posseduti, a uso interno o destinate all’esportazione in altre biblioteche, ma veniva anche da questo progressivamente implementata; non è un caso che i bibliotecari fossero di norma, al contempo, anche copisti, né si deve forse porre una distinzione troppo marcata tra le due funzioni, entrambe attinenti all’universo del libro, alla sua produzione, alla sua conservazione e fruizione. Chiaro, dunque, che lo sviluppo dello *scriptorium*, legato anche ai rapporti intessuti con altre grandi officine librerie caroline ai tempi di Waldo e Heito, comportò un forte accrescimento della biblioteca, che però, stando al numero dei volumi – ben 415, contando anche le aggiunte posteriori – riportati nel catalogo dell’821, doveva aver cominciato ad accumulare libri, secondo Rosamund McKitterick, almeno mezzo secolo prima¹⁰⁸. Tanto la lista originaria che quelle inserite in seguito mostrano un ordinamento per argomento; all’interno di ogni argomento, poi, si procede grosso modo in ordine alfabetico, non rigidissimo, degli autori. Ad aprire le liste sono i testi biblici, seguiti da quelli patristici, da quelli agiografici e, infine, da opere di varia natura, anche profana; vi si trovano raccolte di leggi, libri medici, classici cristiani altomedievali (come Beda). Grosso spazio ha però il settore liturgico, naturalmente legato alla quotidiana attività di culto della comunità monastica. I vari aggiornamenti successivi recano i nomi di coloro per il cui interessamento avvennero gli ampliamenti: vi è una lista a nome dell’abate Erlebaldo, cui per questo è stato riconosciuto un forte impulso allo sviluppo della biblioteca; una riferita a Ruadhelm, l’abate che, secondo Ermanno Contratto e il tardo catalogo degli abati, avrebbe retto il monastero dopo Erlebaldo e prima di Walafrido; e una attribuita a Regimberto, noto bibliotecario augiense attivo sino all’846. Proprio la figura di Regimberto ha attirato, e continua ad attirare, l’attenzione degli studiosi, che lo considerano il principale artefice della fioritura tanto della biblioteca, quanto dello *scriptorium* della Reichenau della prima metà del secolo¹⁰⁹. Su molti manoscritti egli apportò il proprio segno identificativo, un *ex-libris*, preservatosi in due versioni (una in prosa, l’altra in versi), in cui egli rivendica la paternità del volume e ne stabilisce modi e fini del suo utilizzo, prevedendone la possibilità di prestito al di fuori del monastero dietro corresponsione di un pegno¹¹⁰; altra testimonianza, questa, di una circolazione di libri, in questo caso nel senso di un’esportazione verso l’esterno, forse più agevole, come in passato affermato, tra comunità relativamente vicine (come potevano essere la stessa Reichenau e San Gallo), ma di cui non

¹⁰⁸ V. McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, p. 179.

¹⁰⁹ V. Worstbrock, *Reginbert von Reichenau OSB*.

¹¹⁰ V. Heinzer, *Ego Reginbertus scriptor*.

mancono esempi a più lunga distanza. Ma anche più in generale la biblioteca augiense della prima metà del IX secolo, e il catalogo che ce la illustra, documentano una volta di più l'inserimento di Reichenau in un "wide network of contacts with the great houses of western Francia and those of Alemannia"¹¹¹.

Anche per questo, probabilmente, alcune delle opere prodotte nel monastero insulare conobbero grande successo e rapida diffusione. È il caso, ad esempio, della nota *Visio Wettini*, trasposizione scritta di un'esperienza visionaria vissuta dal monaco augiense Wetti, anch'egli maestro della scuola monastica, qualche giorno prima di morire, nell'824¹¹². Colpito dalla malattia che lo avrebbe portato alla morte, il monaco, in una notte di acuta sofferenza, sarebbe stato accompagnato in sogno da un messaggero celeste lungo un percorso che lo avrebbe portato nei diversi luoghi dell'aldilà, a osservare tanto le beatitudini riservate ai giusti, quanto le punizioni riservate ai peccatori, con particolare riguardo per le colpe di natura sessuale e per quegli ecclesiastici, soprattutto secolari, che di tali colpe si erano macchiati; al termine del viaggio ultraterreno, l'angelo avrebbe ordinato a Wetti di svegliarsi, raccontare la sua visione e, in questo modo, apportare il suo contributo per una riforma dei costumi del clero e dei monaci, anch'essi esposti al rischio dei castighi divini. Il monaco, secondo quanto affermano i compilatori della sua visione, si sarebbe scrupolosamente attenuto agli ordini dell'angelo e, una volta sveglio, avrebbe raccontato il suo sogno ai confratelli che lo avevano assistito durante la notte e ai vertici stessi della comunità monastica, l'abate Erlebaldo e l'ex-abate dimissionario Heito, convocati in infermeria. Poco dopo, lo stesso Heito provvide a stendere una prima versione, in prosa, della *Visio Wettini*, cui ne sarebbe seguita, nell'827, una seconda, in versi, ad opera di quello che era allora un giovane monaco, formatosi a Reichenau ma giusto in quell'anno spostatosi a Fulda per perfezionare la propria istruzione e coltivare i propri interessi poetici, ossia il futuro abate di Reichenau Walafrido Strabone¹¹³. Ma già il testo di Heito si era rapidamente diffuso, grazie anche alla rete di conoscenze che egli aveva annodato nel periodo in cui era stato vescovo di Basilea; secondo Dutton, che di questa come di altre visioni dell'aldilà di epoca carolingia si è approfonditamente occupato, il successo del testo di Heito sarebbe anzi alla base della biografia che Eginardo dedicò a Carlo Magno, dallo studioso interpretata (anche) come risposta apologetica, in favore del defunto imperatore, alla *Visio Wettini*¹¹⁴. Perché, seppur senza venir mai espressamente nominato, Carlo viene raffigurato, nel sogno del monaco di Reichenau, nell'atto di scontare una pena purgatoria, in vista certo di un futuro

¹¹¹ McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, p. 179.

¹¹² V. Heitonis *Visio Wettini*, ed. Dümmler.

¹¹³ V. Walahfridi *Visio Wettini*, ed. Dümmler. Francesco Stella ne ha recentemente curato una riedizione con traduzione italiana: v. id., *La visione di Vetti*.

¹¹⁴ V. Dutton, *The Politics of Dreaming*, in partic. il cap. 3, p. 50-80.

ingresso tra le schiere dei beati, a causa della sregolata vita sessuale condotta in particolare nell'ultimo decennio della sua vita. Che di Carlo e non di altri si tratti lo ammette esplicitamente Walafrido, del resto anch'egli presente al capezzale di Wetti: nella sua *Visio* poetica, le iniziali dei versi che descrivono quest'episodio, prese una di seguito all'altra, formano le parole *Carolus imperator*¹¹⁵. Entrambe le versioni della *Visio*, secondo l'analisi di Dutton, si inserirebbero in un clima, quello del primo quindicennio di regno di Ludovico il Pio, in cui lo stesso imperatore, diretto successore di Carlo, si sarebbe presentato come riformatore della moralità della corte di Aquisgrana, corrotta appunto dalla condotta del padre e del suo *entourage*, sdoganando in questo modo, seppur gradualmente, la possibilità di critica nei confronti di un sovrano che i membri della scuola palatina, in vita come in morte, non cessavano di elogiare; vero obiettivo di questa strategia ludoviciana di delegittimazione del predecessore sarebbero stati proprio i più stretti collaboratori di quest'ultimo, intellettuali di spicco come Adalardo e Wala di Corbie o Teodolfo d'Orléans, che Ludovico considerava troppo ingombranti e comunque troppo legati alla memoria del padre¹¹⁶. Strumento, particolarmente potente e per certi versi estremo, di tale strategia sarebbero dunque, tra gli altri, le visioni, che trovarono in Reichenau una feconda fucina di produzione: oltre alle due versioni della *Visio Wettini*, infatti, il monastero insulare, secondo un'ipotesi già avanzata da Houben e calorosamente accolta da Dutton, sarebbe il luogo di origine anche di un'altra *visio*, di qualche anno successiva e di carattere e scopi profondamente diversi, che narra il viaggio nell'aldilà compiuto, questa volta, da una povera e anonima contadina di Laon¹¹⁷. In questo testo, il bersaglio polemico si sposta notevolmente, andando a centrare colui che sarebbe stato l'artefice primo della campagna di screditamento di Carlo Magno, ossia lo stesso Ludovico. La contadina di Laon, infatti, oltre ad assistere alle punizioni infernali cui sono sottoposti alcuni membri, già trapassati, dell'*entourage* dell'imperatore (il conte di Parigi Bego e la moglie Ermengarda), viene recata dinanzi a un muro che segna l'inizio del paradiso e sul quale sono segnati, a lettere dorate, i nomi dei beati: tra questi, particolarmente luminoso è il nome di Bernardo, figlio e successore di Pipino sul trono del regno italico, ma escluso dagli onori e dall'*Ordinatio* imperiale dell'817 da parte di Ludovico, il cui nome, pur inizialmente presente sul muro dei giusti, appare invece eraso. Chiaro il riferimento alla cosiddetta rivolta di Bernardo, voluta e combattuta forse più dai suoi *fideles* che da lui stesso, contro le decisioni di Ludovico, e al suo successivo accecamento, che lo condusse, in

¹¹⁵ V. Walahfridi *Visio Wettini*, p. 318-319, e Dutton, *The Politics of Dreaming*, p. 66.

¹¹⁶ V. *ibid.*, p. 50-80.

¹¹⁷ V., per l'edizione del testo e la sua attribuzione a Reichenau, Houben, *Visio cuiusdam pauperulae mulieris*, p. 31-42, e, per un suo commento e inquadramento, Dutton, *The Politics of Dreaming*, p. 67-80.

pochi giorni, alla morte¹¹⁸: la visione della donna di Laon, dove pure Carlo compare ancora una volta tra coloro che soffrono in attesa della redenzione, sposterebbe però l'attenzione da questi a Ludovico, ritenuto colpevole, insieme ai suoi consiglieri, dell'ingiusta morte di Bernardo. Ecco dunque che la strategia di Ludovico il Pio, volta a sdoganare la possibilità di critica verso il padre, “had cleared the way for the criticism of Carolingian kings”, legalizzando dunque al contempo la possibilità più generale di critica nei confronti di qualunque sovrano carolingio, lui compreso; e lo strumento della visione gli si sarebbe così ritorto contro¹¹⁹. Per tornare però a Reichenau, l'attribuzione al monastero del lago di Costanza di questa catena di narrazioni oniriche segnala la volontà, da parte della comunità monastica, di far sentire la propria voce, tramite elaborazioni letterarie di quelli che venivano però considerati veri e propri messaggi di Dio (appunto le visioni), nel panorama macropolitico del tempo, con evidenti slittamenti di posizioni a seconda del momento e dell'opportunità; un impegno politico, dunque, che passava, oltretutto per le stesse posizioni eminenti degli uomini di punta del monastero in seno alla gerarchia carolingia, anche attraverso il consapevole utilizzo della produzione letteraria interna, sostenuta dall'attività formativa della scuola.

Proprio il caso di Walafrido Strabone, uno degli autori di questi testi, universalmente riconosciuto come uno dei maggiori intellettuali della sua epoca, ben mostra lo stretto rapporto tra attività culturale e letteraria e impegno politico, e persino le possibilità di carriera che tale rapporto apriva a chi sapeva maneggiarne i meccanismi¹²⁰. Molteplici furono i generi in cui Walafrido si cimentò, dall'esegesi alla teologia, dall'agiografia alla poesia, sempre operando una commistione di più messaggi e livelli di lettura, di carattere tanto politico, quanto religioso; non si dimentichi però che, così come la nozione di “genere letterario”, anche la netta distinzione tra piano politico e piano religioso è un'elaborazione moderna, particolarmente inadatta ai secoli altomedievali, dove i due aspetti, più che compenetrarsi, costituivano semplicemente un discorso unitario. Tuttavia, nell'impossibilità di passare qui in rassegna la totalità dei suoi scritti, molti e variegati nonostante una vicenda biografica non lunga, mi limito a un rapido *excursus* su alcune delle opere walafridiane che più esplicitamente esemplificano questa sua capacità di muoversi sulla scena politica attraverso il mezzo letterario¹²¹. Si è infatti ipotizzata una correlazione tra la composizione della sua *Visio*

¹¹⁸ Della rivolta di Bernardo parlano in particolare gli *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 147-148, *ad annum* 817, e il *Chronicon Moissiacense*, ed. Pertz, p. 312-313, *ad annum* 817. V. inoltre il classico Noble, *The Revolt of King Bernard*.

¹¹⁹ V. Dutton, *The Politics of Dreaming*, p. 78. V. anche le più recenti considerazioni di De Jong, *The Penitential State*, p. 135-141, che, pur tendendo a ridimensionare il valore politico della letteratura di visioni, accoglie in buona sostanza le tesi di Dutton.

¹²⁰ Per un rapido *excursus* sulla vita e le opere di Walafrido v. G. Bernt, *Walahfrid Strabo*.

¹²¹ La bibliografia sulla produzione letteraria, e in particolare sulle composizioni poetiche, di Walafrido è molto vasta, grazie anche alle numerose edizioni di esse approntate nelle varie lingue; mi limito dunque a rinviare, per uno sguardo

Wettini poetica, risalente all'827, quando l'ancor giovane monaco era appena giunto a Fulda per studiare sotto la guida di Rabano Mauro, e la sua convocazione, pochi anni dopo (829), a corte, presso Ludovico il Pio, che ne fece un proprio fidato collaboratore, al servizio in particolare dell'imperatrice Giuditta e del principe Carlo¹²². La *Visio* era infatti stata dedicata e inviata a Grimaldo, all'epoca cappellano di corte di Ludovico, e, per questo tramite, e forse anche per interessamento dello stesso arcicappellano Ilduino, poté certo pervenire all'imperatore, che verosimilmente ne apprezzò, stanti le posizioni polemiche già assunte nei confronti di Carlo Magno, i passaggi critici verso quest'ultimo, più direttamente affermati, come detto, che non nella prima versione della *Visio*, quella di Heito. Il che non impedì a Walafrido di qualificare Carlo Magno, nel prologo da lui stilato per quella stessa *Vita Karoli* di Eginardo che Dutton ipotizza essere una risposta apologetica alle visioni di Wetti, come *gloriosissimus imperator*¹²³. Allo stesso 829, anno di arrivo di Walafrido a corte, risalirebbe poi un poemetto, in forma dialogica, intitolato *De imagine Tetrici*, ispirato da una statua equestre, ritenuta raffigurare il re dei goti Teodorico, collocata presso il palazzo imperiale di Aquisgrana; qui il monaco augiense gioca sulla contrapposizione tra il malvagio re del passato e il giusto e pio sovrano del presente, Ludovico¹²⁴. Del resto, Walafrido, sin dai tempi della sua formazione a Reichenau, aveva esperienza di gestione e mantenimento di contatti con alcuni dei protagonisti della vita politica di allora: per conto di Tatto, egli compose lettere celebrative all'indirizzo di Ebbone, vescovo di Reims¹²⁵, e di Thegan¹²⁶, intellettuale di corte, con cui Walafrido mantenne sempre rapporti di amicizia, collaborando alla stesura e alla diffusione dei suoi *Gesta Hludowici imperatoris*, una biografia di Ludovico il Pio. Corrispondenze poetiche, testimonianze tanto delle suddette reti di relazioni in cui erano inseriti i monaci di Reichenau, quanto dell'uso walafridiano delle sue doti letterarie per coltivare, e possibilmente accrescere, tali relazioni, egli tenne anche con altri grandi dignitari dell'epoca, come Drogone, vescovo di Metz e fratellastro dell'imperatore¹²⁷, o Agobardo, vescovo di Lione¹²⁸. L'esperienza a corte durante gli anni '30 e lo speciale rapporto che lo legava alla famiglia imperiale risultò nella composizione di versi elogiativi dedicati a Ludovico¹²⁹, all'imperatrice Giuditta¹³⁰ e a Carlo, poi

complessivo sui temi che interessano qui, a Önnersfors, *Walahfrid als Dichter*, e Brooke, *The Prose and Verse Hagiography*.

¹²² V. Dutton, *The Politics of Dreaming*, p. 75-76.

¹²³ V. Einhardi *Vita Karoli Magni*, ed. Waitz – Holder-Egger, p. XXVII.

¹²⁴ V. Herren, *The De imagine Tetrici*, e id., *Walahfrid Strabo's De imagine Tetrici*.

¹²⁵ V. Walafridi Strabi *Carmina*, p. 350-351.

¹²⁶ V. *ibid.*, p. 351-353.

¹²⁷ V. *ibid.*, p. 353-355.

¹²⁸ V. *ibid.*, p. 356-357.

¹²⁹ V. *ibid.*, p. 380.

¹³⁰ V. *ibid.*, p. 382.

detto il Calvo¹³¹. E che la celebrazione in versi sia rimasta sempre espressione privilegiata dell'arte retorica e insieme dell'impegno politico di Walafrido lo dimostra il carne composto in occasione della visita di Lotario a Reichenau nell'838, nel momento in cui i rapporti tra l'allora sovrano del regno italico e il padre e imperatore andavano incontro alla riappacificazione di cui si è detto¹³². Pur non potendo condurre nel dettaglio l'analisi di ogni singolo testo, appare evidente sin da questa rapida panoramica come Walafrido, durante la sua carriera, che lo porterà a detenere l'abbaziale di uno dei monasteri più potenti del regno franco orientale, abbia sovente disposto della propria erudizione retorico-poetica come mezzo per rivolgersi a interlocutori di spicco, ricercarne il patrocinio, sostenerne le istanze o anche rispondere a delle loro richieste o sollecitazioni. In questo, egli non inventava beninteso nulla: tutti i maggiori intellettuali della prima metà del IX secolo esprimevano frequentemente, tramite opere letterarie e non solo, le proprie opinioni politiche, anche perché in molti casi essi svolgevano veri e propri incarichi politici¹³³; lo stesso dicasi per l'intero ambiente augiense, fucina di testi letterari a più o meno accentuata vocazione propagandistica o politica al pari di tutti i principali centri culturali dell'Europa carolingia. Tuttavia, proprio perché caso del tutto emblematico di una tendenza generale, la produzione poetica di Walafrido, che a Reichenau trovò avvio e primi sviluppi, dimostra una volta di più l'inserimento e la posizione eminente del monastero lacustre nelle logiche del gioco politico carolingio e in tutta una serie di reti relazionali. Bisogna, è chiaro, tenere attentamente distinte le reti personali incentrate sui singoli personaggi usciti o transitati per il monastero da quelle che esso, in quanto comunità, seppe allacciare con altre comunità o istituzioni, monastiche e non. Le stesse fonti in grado di gettare luce su questi diversi piani differiscono: per quanto riguarda Walafrido e Reichenau, occorre infatti nel primo caso rivolgersi in particolar modo, come visto, agli scambi epistolari e alle dediche preposte alle varie opere, mentre, nel secondo, fonte primaria è senza dubbio il *liber fraternitatum*. Va però ugualmente notato come i due livelli di relazioni spesso si sovrappongano e si confondano, così che le reti personali si formano anche, in parte, sulla base di quelle comunitarie già avviate, ma possono a loro volta istituirne di nuove, in un continuo gioco di alterne composizioni, scomposizioni e ricomposizioni.

Il *liber fraternitatis*, la biblioteca con il suo catalogo, l'attività dello *scriptorium*, i racconti di visioni e l'opera di Walafrido, che pure qui sono stati illustrati per sommi capi e senza pretese di esaustività, costituiscono solo una parte della produzione culturale, nel senso più lato che si possa

¹³¹ V. *ibid.*, p. 382-383. Nonostante il recente ridimensionamento, da parte di Fees, *War Walafrid Strabo*, delle tesi che volevano Walafrido come maestro di Carlo, una sua presenza e un suo ruolo a corte, in particolare al servizio di Giuditta e dello stesso Carlo, non sono in discussione.

¹³² V. Walafridi Strabi *Carmina*, p. 405-406.

¹³³ Si pensi, solo per fare qualche esempio, a Rabano Mauro, Lupo di Ferrières, Floro di Lione, Ermoldo Nigello, Sedullio Scoto.

attribuire al termine, della Reichenau della prima metà del IX secolo, ma ben rappresentano, a mio parere, la vivacità, la complessità ma anche la relativa omogeneità, pur nelle differenze tra le singole personalità, di certi elementi di fondo, come lo sforzo di elaborare o rielaborare mezzi ritenuti appropriati per far sentire la propria voce nelle vicende politiche dell'epoca, o il persistente inserimento, su cui ho creduto di dover insistere, della comunità monastica e dei suoi uomini di punta in una serie di reti relazionali a molteplici livelli, grazie al quale i messaggi concepiti a Reichenau trovarono modo di diffondersi. Anche per il tramite dei testi agiografici.

Cap. 2. Il culto e la memoria di Genesio a Reichenau.

La *Commemoratio brevis de miraculis sancti Genesii martyris Christi* (BHL 3314), testo agiografico composto a Reichenau da un anonimo monaco locale al tempo e per volere dell'abate Erlebaldo (822-838), racconta che, all'incirca verso l'anno 800, una reliquia del martire gerosolimitano Genesio, in particolare il suo femore destro, venne traslata da Gerusalemme, luogo di sepoltura originaria del santo, a Schienen, piccolo e poco noto monastero alamanno sito a pochi chilometri a ovest del lago di Costanza e, quindi, della stessa Reichenau, dopo che il resto del corpo, insieme a quello del compagno di martirio di Genesio, Eugenio, era stato recato a Treviso¹. La narrazione pone dunque in collegamento questo martire Genesio con Schienen, ma anche con Reichenau, cosa a prima vista forse più sorprendente, giacché la reliquia era stata portata, e quindi apparteneva, alla prima, non alla seconda; certo, la prossimità geografica tra i due enti religiosi costituisce già dipersé un primo elemento di spiegazione dell'interessamento augiense per il *pignus* genesiano, e d'altra parte l'agiografo stesso attribuisce la propria operazione compositiva a un legame di *caritas* nei confronti dei *fratres* di Schienen². Tuttavia, proprio a Reichenau il culto e la memoria di Genesio, santo del quale null'altro conosciamo al di fuori delle testimonianze augiensi, andranno incontro, nel corso di più secoli, a continui processi di sviluppo, definizione e ridefinizione (con notevoli alti e bassi), che interesseranno l'identità stessa del santo, addirittura il suo nome, attorno al quale andranno accumulandosi tradizioni diverse, parallele, in apparenza reciprocamente contraddittorie³. Ritengo dunque necessario un discorso preliminare sulle tracce – perché di sole tracce si può parlare – lasciate da san Genesio nelle fonti augiensi, in particolare quelle liturgiche e storiografico-cronachistiche, attraverso le quali è forse possibile delineare l'andamento di tali processi e analizzare l'investimento (se ci fu, e in quale misura) devozionale, cultuale e identitario (nel senso ora espresso, ma anche in quello della formazione di un'identità propria del monastero) di Reichenau nei confronti di questo santo orientale. Occorre tuttavia tener presente l'estrema complessità di questi fenomeni, dalla natura e dall'interpretazione non sempre univoche, e dunque passibili di letture diverse. L'intreccio di dati, fonti, versioni e rielaborazioni non è sempre agevole da ricostruire e da seguire; alcune questioni dovranno inoltre, per forza di cose, rimanere aperte, e si vedrà perché, mentre altri temi non verranno trattati che superficialmente, per non allontanarsi troppo dalla questione che interessa qui: scopo del paragrafo è infatti solo

¹ La sola edizione integrale del testo è quella pubblicata in Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 8-21, cui sempre si farà riferimento nella presente analisi. L'edizione curata da George Waitz per gli *MGH, SS*, 15/1, p. 169-172 e quella di Bortolotti, *Antica vita di Anselmo*, p. 310-317 ne tralasciano parti più o meno ampie, soprattutto nella sezione dei miracoli, successiva alla *translatio* vera e propria.

² "Fratrum illic deo famulantium caritas cohortetur": *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 9.

³ Basta consultare la voce *Sineto* nella *Bibliotheca Sanctorum*, 11, col. 1215, redatta da F. Caraffa, per rendersi conto della totale oscurità che circonda la sua figura, la sua vicenda personale e il suo martirio.

quello di fornire una visione d'insieme, la più omogenea e coerente possibile, delle fonti prodotte a Reichenau sul lungo periodo (dal IX al XII-XIII secolo, con cenni a epoche ancor più tarde) legate, in vari modi, a san Genesio, nel tentativo di comprendere il rapporto tra questo misterioso santo e il monastero insulare.

A questo discorso preliminare va però anteposta una domanda ancor più preliminare: cosa sappiamo del culto e della memoria di Genesio a Schienen? Perché è con Schienen che, secondo la *Commemoratio*, la sua reliquia avrebbe instaurato un rapporto, fondato sulla propria presenza fisica. Facile, sebbene sconsigliato, rispondere: pressoché nulla. Così come nulla sappiamo della vita liturgica e cultuale di Schienen in generale. La situazione delle fonti che ci tramandano notizie su Schienen è, in termini quantitativi, estremamente precaria, come si vedrà nel dettaglio più avanti; tuttavia, non di precarietà, ma di assenza quasi assoluta si deve parlare per quanto riguarda le fonti liturgiche⁴. Tutto ciò che sappiamo deriva dalla stessa *Commemoratio*, che allude al culto, praticato nel piccolo monastero, per i santi Vito e Michele, cui era dedicato un altare per ciascuno all'interno della chiesa locale originaria⁵; i miracoli che si sarebbero qui verificati all'indomani dell'arrivo della reliquia genesiana ne avrebbero inoltre prevedibilmente fatto, secondo il ritratto fornito dall'agiografo, il fulcro della devozione a san Genesio per la regione circoscrivita, oltreché una ricercata meta di pellegrinaggio⁶. Un altro, indiretto barlume indiziario viene dal noto accordo di preghiera istituito nella prima metà del IX secolo con Reichenau e testimoniato dal *Liber fraternitatum* di quest'ultima, dal quale si può dedurre che, così come l'abbazia lacustre era tenuta a commemorare nelle sue preghiere i monaci di Schienen, questi avessero il compito di fare altrettanto per la comunità augiense⁷. E questo è quanto. Nessuna testimonianza liturgica di diretta derivazione schinense si è, allo stato attuale delle conoscenze, conservata, e dunque un discorso sulle forme e sui prodotti del culto locale di san Genesio resta purtroppo impossibile. Anche la storia degli sviluppi successivi dei rapporti tra Schienen e Reichenau, inizialmente espressi nella forma dell'affratellamento di preghiera di cui sopra e tramite inserimento della lista dei nomi dei monaci di Schienen nel *Liber* augiense, presenta lacune tali da non permettere di seguirne l'andamento nel dettaglio: su di essa pesa infatti, come del resto sull'intera vicenda di Schienen posteriore alla fine del IX sec., un'assenza di fonti interrotta solo verso l'inizio del XIII secolo, quando l'ex-monastero,

⁴ Un breve bilancio delle fonti a disposizione su Schienen è stilato da Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 469, e id., *Kloster Schienen*, p. 305-6; v. inoltre, per ulteriori approfondimenti, oltre, cap. 5.

⁵ Queste informazioni si trovano nella sezione dei miracoli: v. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 15 (san Vito) e p. 19 (san Michele).

⁶ Nell'edizione di Wattenbach, i miracoli si trovano alle p. 13-21.

⁷ Per la lista dei *fratres* di Schienen nel *Liber fraternitatum* di Reichenau v. *Libri fraternitatum*, ed. Piper, p. 37; una riproduzione anastatica del *Liber* è stata curata da Autenrieth – Geuenich – Schmid (hrsg.), *Das Verbrüderungsbuch*. Nel *Liber* si è conservata la registrazione dell'accordo di affratellamento stretto tra Schienen e Reichenau nell'845: v. *ibid.*, p. 86. Per un esame delle liste dei membri della comunità di Schienen v. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, e id., *Kloster Schienen*.

allora riconvertitosi (ma da quando?) a comunità di canonici regolari, figura per la prima volta come prepositura, sottoposta ufficialmente a Reichenau; da questo momento, pur con alterne vicende, i destini di Schienen dipenderanno sempre dalle evoluzioni, istituzionali e politico-religiose, di quella che era ormai la sua casa-madre⁸. La prima attestazione documentaria di un fenomeno non coincide però sempre con la sua origine: si pone dunque la questione della cronologia alla quale si instaurò un simile rapporto di dipendenza.

Anche a questo proposito la cultura augiense ha prodotto una tradizione, codificata nella cronaca del monaco locale Gallus Öhem, di inizio XVI secolo, e accettata da diversi studiosi, che vuole Schienen sottoposta a Reichenau già all'inizio del X secolo, per iniziativa del re Ludovico il Fanciullo⁹. Sino all'anno scorso, tuttavia, non si era a conoscenza di alcuna conferma documentaria (né di qualsivoglia altra natura) di tale notizia, che pure trova forse indiretto sostegno nei noti rapporti tra lo stesso Ludovico e l'allora abate di Reichenau, nonché arcivescovo di Magonza, Hatto, suo arcicancelliere¹⁰; ora, però, grazie agli studi di Pokorny sui documenti augiensi contenuti in una raccolta di copie compilata nel XVI sec. dall'editore e bibliofilo H. Peutingger, sembra essere emersa, stando all'interpretazione datane dallo stesso studioso, una fonte documentaria in grado di confermare la versione dell'Öhem¹¹. Si tratta proprio di un diploma di Ludovico il Bambino, datato al marzo 905 (si tratterebbe, però, di un errore per 902), noto appunto solo tramite la copia di XVI sec. e sicuramente interpolato, forse anche a più riprese, tra XII e XIII sec., nello *scriptorium* augiense, prolifica officina, in quel periodo, di documenti falsi o falsificati; ma non abbastanza interpolato, secondo il suo editore, da snaturarne l'originario contenuto giuridico, ossia la conferma, da parte del re, di un diploma – perduto – rilasciato da suo padre Arnolfo a Kerhelm, abate di Schienen e discendente dei fondatori del monastero, nel quale questi otteneva dal predecessore di Ludovico l'assegnazione vita natural durante dell'istituzione, ma anche la sua sottomissione, alla propria (di Kerhelm) morte e per sua stessa richiesta, alla vicina Reichenau¹². Il falsificato diploma di conferma si dilunga poi in una serie di clausole, sicuramente aggiunte successivamente, sulla libera elezione dell'abate di Schienen, il passaggio di monaci da una comunità all'altra, la corresponsione di due censi annui a Reichenau e via discorrendo; la sottomissione di Schienen a Reichenau viene però ritenuta da Pokorny notizia fondata e attendibile, in grado quindi di confermare le tradizioni augiensi riferite da Gallus Öhem e di rispondere alla domanda sulla

⁸ V. Müller, *Schienen*.

⁹ La cronaca è pubblicata in Brandi, *Die Chronik des Gallus Öhem*. Sull'autore, Gallus Öhem, v. Hillenbrand, *Gallus Öhem, Geschichtsschreiber*. In favore di tale soluzione si sono espressi Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 2; Schmid, *Kloster Schienen*, p. 303-304; Borst, *Mönche am Bodensee*, p. 119; Müller, *Schienen*, p. 556; Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 29.

¹⁰ Su Hatto v. Knöpp, *Hatto, Abt von Reichenau* e, più recentemente, Staab, *Das Erzstift Mainz*.

¹¹ V. Pokorny, *Augiensia*.

¹² Il diploma è pubblicato *ibid.*, p. 53-55. Il legame di Kerhelm con Schienen venne già esaminato da Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, e *id.*, *Kloster Schienen*.

cronologia d'origine della dipendenza di Schienen¹³. Se, però, questa nuova acquisizione sembra in grado di illuminare il punto d'avvio di tale rapporto, il vuoto di fonti che la segue, e che arriva fino al XIII sec., nega, come detto, qualsiasi ricostruzione delle sue fasi intermedie; non è perciò possibile percorrere questa pista per delineare modi e tappe della costruzione della memoria (delle memorie) e del culto di Genesio a Reichenau. Non resta, allora, che rivolgersi alle stesse fonti augiensi.

Sarà forse utile un breve *status quaestionis*, per dare un'idea di chi e come si è espresso in passato sul tema, e delle tendenze interpretative più diffuse a riguardo. Molti di coloro che si sono occupati della *Commemoratio* e della memoria di Genesio a Reichenau hanno infatti giustamente sottolineato come le fonti augiensi vadano elaborando, nel corso dei secoli, versioni diverse sulla vicenda del santo e sui suoi legami col monastero del lago di Costanza; in particolare, il suo ricordo incrocia talora, ma più spesso si alterna, a quello di un altro santo dal nome molto simile, Senesio, anch'egli sovente citato nei testi, di vario tipo, prodotti dal e nel monastero. La compresenza di questi due santi, accomunati dalla somiglianza onomastica ma non solo, nella memoria augiense medievale è stata nella maggior parte dei casi interpretata nei termini di una reciproca compenetrazione identitaria, tale da portare a una totale fusione tra le due figure, che, a un certo punto, sarebbero risultate pressoché impossibili da distinguere; i monaci di Reichenau avrebbero insomma confuso tra di loro i due santi – volontariamente o meno, non si sa, ma si propende talora per un processo inconscio dovuto al passare del tempo, all'offuscarsi della memoria o a un semplice scambio di iniziali; si è anche parlato, a più riprese, di una possibile, precoce acquisizione, da parte del monastero del lago di Costanza, della reliquia in precedenza trasferita a Schienen, con riferimento ad altri eventi traslativi ampiamente attestati nelle fonti e riguardanti sicuramente Reichenau¹⁴. Già Wattenbach, pubblicando per primo il testo intero della *Commemoratio*, notava questo “festsamen Namenswechsel” (strano scambio di nomi), e affermava risolutamente che “i santi sono chiaramente gli stessi”, vedendo inoltre in Genesio una mera variante di Senesio¹⁵. Circa cinquant'anni dopo, Manser e Beyerle, in quella che resta tutt'ora l'unica sintesi sulla vita liturgica di Reichenau nel Medioevo, traevano, dall'alternanza e dalla compresenza dei due santi nelle fonti augiensi medievali (soprattutto martirologi, lezionari e annali), spunto per sostenere non solo che “a Reichenau si identificava san Genesio con Senesio”¹⁶, ma anche una traslazione di reliquie

¹³ Le argomentazioni dell'editore si basano soprattutto sulla menzione del diploma di Arnolfo, che il falsario, se il suo scopo fosse stato solo quello di dimostrare la dipendenza di Schienen dal suo monastero, non avrebbe avuto necessità alcuna di inventare. V. Pokorny, *Augiensia*, p. 56-61.

¹⁴ Raramente la critica si è espressa con chiarezza sulle cause di questi fenomeni, preferendo concentrarsi piuttosto sui modi in cui essi si presentano e si sviluppano.

¹⁵ “Die Heiligen sind doch offenbar dieselben, wie denn auch sonst für Genesius die Variante Senesius vorkommt”: Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 7.

¹⁶ “Zu Reichenau den hl. Genesius identifizierte mit Senesius”: Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 351.

genesiane nel monastero del lago verso l'830, traslazione che verrà tra poco esaminata e che le fonti, contemporanee e non, documentano a più riprese, ma fornendo versioni discordanti, in particolare sui nomi dei santi coinvolti; le menzioni, nelle successive fonti liturgiche di Reichenau, di altri santi di nome Genesio, venivano poi lette come ciclici, ma evidentemente fallimentari, tentativi di distinguerlo da Senesio¹⁷. Meno di un decennio dopo, P.E. Schramm curò per gli MGH l'edizione della *Translatio et miracula sanctorum Senesii et Theopontii*, un testo agiografico nonantolano dell'XI secolo, in cui si narra la traslazione dei corpi di questi santi da Treviso al monastero sito nel modenese, al tempo dell'abbaziato di Pietro (909-911). Il curatore, oltre a postulare una derivazione di questa *translatio* dalla *Commemoratio* augiense di Genesio, dava per certa un'interpolazione dei nomi di Senesio e Teopontio, al posto di quelli, "antichi e genuini", di Genesio ed Eugenio, nelle fonti agiografiche augiensi di X secolo (di cui si parlerà tra breve), scorrendo già in quelle del secolo precedente i prodromi della confusione e accogliendo, pur senza escludere altre soluzioni, l'ipotesi già avanzata da Manser e Beyerle, che cioè nell'830 il monastero del lago abbia ricevuto "un'altra parte del corpo di san Genesio oppure una parte di un altro santo, chiamato Senesio"¹⁸. Un nuovo interesse per la questione Senesio/Genesio, ma posizioni interpretative grosso modo simili a quelle già espresse, emersero negli anni '60. Dodwell e Turner, nel loro studio sulla produzione libraria augiense di epoca ottoniana (ma con profonda attenzione alla storia culturale del monastero tra IX e XI secolo), riaffermarono l'idea di una traslazione di Genesio a Reichenau nell'830, così come quella di una precoce confusione, addirittura di uno sdoppiamento, tra Genesio e Senesio¹⁹. Pochi anni dopo, Caraffa, nella voce dedicata al martire gerosolimitano (ma non solo) inserita nella *Bibliotheca Sanctorum*, si limitò a riproporre la problematicità della stessa identificazione di Genesio, accogliendo le posizioni di Manser e Beyerle, e dunque sostenendo, ancora una volta, la confusione con Senesio²⁰. Verso la fine degli anni '70, Wolfgang Haubrichs tracciò un succinto ma utile quadro delle principali fonti augiensi medievali che menzionano Genesio e Senesio nel suo più ampio studio sul martirologio poetico di Wandalberto di Prüm e le modifiche che esso subì nel monastero insulare; ricordando le congruenze narrative tra la *Commemoratio* e la *translatio* di Senesio e Teopompo a Nonantola, e ipotizzando la cessione a Reichenau di un frammento della reliquia di Schienen in cambio dell'aiuto augiense nei confronti del neonato monastero, egli spiegava quella che anche ai suoi occhi apparirebbe come una

¹⁷ "Zeitweilig muss man in Reichenau versucht haben, Genesius und Senesius auseinanderzuhalten und damit den hl. Genesius von der Radolfzeller Hausherren abzulösen". *Ibid.* Manser e Beyerle, nella loro vasta e per molti aspetti ancora utile sintesi, parlano del culto augiense di Genesio alle p. 345-352.

¹⁸ "Anno autem 830. aut alia pars corporis s. Genesii aut pars alterius sancti Senesii nominati Augiam translata esse videtur": Schramm (ed.), *Translatio et miracula sanctorum Senesii et Theopontii*, p. 984.

¹⁹ "According to reliable tradition relics of St. Genesius were given to Reichenau about 830 by Bishop Ratold of Verona. [...] At Reichenau Genesius was early confused and 'doubled' with Senesius": Dodwell – Hunter, *Reichenau reconsidered*, p. 47.

²⁰ V. Caraffa, *Sineto*.

confusione tra Genesio e Senesio sulla base di un “Prozess der Angleichung an die Heiligen von Treviso und Radolfszell [...] und in Absetzung von dem Reliquienheiligen des benachbarten Schienen”, dunque come un semplice accostamento a Senesio e Teopompo e una “degradazione” della reliquia di Schienen²¹. Di lì a poco, Theodor Klüppel, nella sua disamina dell’agiografia prodotta a Reichenau tra IX e XI secolo, pur non entrando espressamente nel merito della questione identitaria di Genesio e Senesio, ripropose, seppur in via puramente ipotetica, l’idea di Manser e Beyerle, ovvero di una traslazione a Reichenau di reliquie di Genesio; anzi, della stessa reliquia in precedenza recata a Schienen²². Klüppel si discostava, qui, dai due autori precedenti, che propendevano invece, per l’arrivo a Reichenau di resti del martire, per altri canali, quelli suggeriti dalla versione agiografica, di X sec., della traslazione dell’830 circa²³. Di parere molto diverso sia da Klüppel, sia da Manser e Beyerle fu, ormai nella seconda metà degli anni ’90, Brian Møller Jensen, che tentò di stabilire la data della festa annuale di Genesio a Reichenau. Riesaminando i martirologi augiensi di IX secolo e introducendo la testimonianza di un sequenziario/tropario redatto a Reichenau nel 1001, egli arrivava a postulare la distinzione tra Genesio, traslato a Schienen verso l’800, e Senesio, i cui resti giunsero a Reichenau verso l’830, e tra le rispettive date di commemorazione liturgica, controbattendo così implicitamente alla teoria di una (con)fusione tra i due santi²⁴. Infine, sull’argomento si è espressa recentemente Martina Caroli, con un nuovo riepilogo delle fonti, augiensi e non solo, a nostra disposizione sugli eventi legati a Genesio e Senesio, e delle versioni che esse ne offrono. Constatando il problema della totale assenza di notizie sulla traslazione dell’800 circa negli annali, tanto locali quanto sovralocali, l’autrice, pur riconoscendo validità, sotto certi aspetti, alle tesi di Møller Jensen, si “pone il problema di una costruzione di fonti narrative e annalistiche progettate e composte in stretta contiguità temporale quali sono gli annali [*Augienses*] e la *translatio* [ossia la *Commemoratio* di Genesio]”²⁵, sostenendo così una coincidenza tra Genesio e Senesio e ipotizzando, pur con estrema cautela, “una doppia traslazione del corpo di Genesio a Reichenau: il femore nei primi anni del secolo IX; nell’830 altre reliquie [...] che si trovano a viaggiare con quelle di Teompompo [*sic*, con ogni probabilità un semplice errore di stampa] e di Marco”²⁶. Di molte delle riflessioni che seguiranno sono debitore

²¹ V. Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 32.

²² V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 19, in cui lo studioso sembra basarsi sulla stessa – erronea – lettura degli *Annales Augienses* proposta da Manser e Beyerle, e p. 25, dove cita invece i martirologi augiensi di IX secolo.

²³ V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 348.

²⁴ V. Møller Jensen, *The feastday(s) of Genesius*.

²⁵ Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, p. 138.

²⁶ *Ibid.* Occorre tuttavia ricordare che lo scopo principale del contributo di Martina Caroli non è esaminare la questione dell’identità tra Genesio e Senesio, bensì ripercorrere i processi di costruzione e ricostruzione memoriale cui una traslazione di reliquie può andare incontro nel corso del tempo; la *Commemoratio* di Genesio è uno dei casi presentati.

proprio nei confronti di tutti questi studi, da cui traggio inoltre ampia parte dei riferimenti alle fonti augiensi, che costituiranno qui l'oggetto pressoché esclusivo della mia analisi²⁷.

Cominciamo dalla storia e dalle fonti liturgiche, che, come si è visto, proprio dalla prima metà del IX secolo diventano meglio indagabili, in virtù di una maggiore conservazione (e forse produzione) dei codici approntati nel monastero a uso cultuale. I martirologi prodotti a Reichenau in quel periodo offrono, a proposito di san Genesio, dati interessanti ma di non semplice interpretazione. Il più antico di essi, oltretutto il più antico esemplare noto di martirologio geronimiano abbreviato alla maniera di Reichenau, contenuto nell'attuale codice San Gallo, Stiftsbibliothek, 914, ma redatto nel monastero insulare tra la fine dell'VIII e gli inizi del IX secolo, non nomina alcun santo con questo nome, né col nome di Senesio²⁸. In un altro martirologio augiense, della seconda metà del IX secolo, ora conservato a Karlsruhe, al 24 agosto si reca la notizia *Romae Genesii martyris*, mentre il giorno seguente compare, come prima indicazione, *In Arelato Genesii martyris*²⁹. Al 20 aprile, poi, le commemorazioni del giorno sono chiuse da un generico *Alibi sancti Genesii martyris*³⁰. Qualcosa di simile si trova in un altro martirologio augiense, sempre un geronimiano abbreviato, sempre di IX secolo ma leggermente posteriore al precedente (è stato datato tra 896 e 899) e ora a Zurigo; solo, il martire romano compare al 25, anziché al 24, agosto, mentre al 20 aprile si annota *Alibi sancti Senesii martyris*³¹. Il novero dei geronimiani abbreviati augiensi di IX secolo si completa poi con quello, ora conservato all'Osterreichische Nationalbibliothek di Vienna e facente parte del codice 642, redatto verso fine IX-inizi X secolo, ma esemplato, secondo Haubrichs, su un modello della prima metà del IX³². Come nel manoscritto di Zurigo, anche qui, al 20 aprile, compare un *Senesius*. Se, dunque, all'inizio del IX secolo, la liturgia augiense sembra ancora non conoscere santi di nome Genesio o Senesio, successivamente se ne presentano ben tre: un martire romano, un

²⁷ Per arrivare a delineare un quadro effettivamente completo del culto augiense di san Genesio e delle sue fonti, occorrerebbe analizzare anche le attestazioni di questo santo in centri culturali extraaugiensi ma vicini abbastanza a Reichenau da poterne essere influenzati, anzitutto San Gallo e Costanza: attestazioni passibili di derivazioni da modelli, anche strettamente testuali, insulari, come già dimostrato, per esempio, da Dodwell – Turner, *Reichenau reconsidered*, e Haubrichs, *Neue Zeugnisse*. Poiché, tuttavia, il punto di vista che si intende qui assumere è esclusivamente quello di Reichenau, i riferimenti a prodotti non augiensi, condotti solo nel caso di apporti diretti al discorso su Genesio, saranno estremamente limitati.

²⁸ Il manoscritto contiene forse, inoltre, la copia della regola benedettina, esemplata su quella che Carlo Magno aveva fatto giungere ad Aquisgrana direttamente da Montecassino, eseguita dai monaci di Reichenau Tatto e Grimaldo, in visita nella capitale, e poi spedita al loro monastero di appartenenza. V. *ibid.*, p. 6-7. Il codice è interamente riprodotto e consultabile online sul sito dei *Codices electronici Sangallenses* (<http://www.e-codices.unifr.ch/en>). Per una descrizione, corredata di bibliografia, del codice, v. la pagina <http://www.e-codices.unifr.ch/en/description/csg/0914>. V. inoltre Munding, *Die Kalendarien von St. Gallen*, p. 5-6.

²⁹ V. Karlsruhe, BLB, *Aug. perg.* CXXVIII, f. 89r. Per una descrizione v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 313-320. Anche questo martirologio fa parte della famiglia dei geronimiani abbreviati augiensi: v. Haubrichs 1978, p. 4-21.

³⁰ V. Karlsruhe, BLB, *Aug. perg.* CXXVIII, f. 80v.

³¹ Si tratta dell'attuale codice Zurigo, Zentralbibliothek, *Rheinau Hist.* 28; la datazione è stata proposta da Haubrichs 1978, p. 2-12. Per una descrizione del codice v. L.C. Mohlberg, *Katalog der Handschriften*, 1, p. 258-260.

³² V. Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 11-12.

altro martire di Arles³³ e un terzo martire, venerato *alibi*, un altrove solitamente impiegato per tutte le commemorazioni non situate nei grandi santuari della cristianità (Roma, Gerusalemme, Alessandria), o comunque non originariamente presenti nel geronimiano; nella sua genericità, questa terza indicazione è anche l'unica che potrebbe, ipoteticamente, essere associata al santo di Schienen, come in effetti postulato da tutti coloro che si sono occupati della questione, sulla base, nella maggior parte dei casi, dell'interessamento dimostrato da Reichenau per la reliquia e del suo impegno a istituire una memoria agiografica tramite la *Commemoratio*³⁴. E proprio questo terzo martire Genesio, nei prodotti liturgici augiensi della seconda metà del secolo, sembra andare incontro a un processo di ridefinizione identitaria tale da mutarne il nome in Senesio; la comunanza del giorno di commemorazione, la forte somiglianza onomastica e il parallelismo tra le formule dei vari martirologi, tutte introdotte dall'*alibi*, sembrano in effetti argomenti sufficienti a vedere, in quel cambio di iniziale, due forme diverse di una stessa notizia³⁵.

In questo modo, l'unica attestazione a noi nota della forma *Genesii* resta però quella del martirologio di Karlsruhe³⁶. Soprattutto se si accoglie l'interpretazione che Manser e Beyerle diedero alla ricorrenza di un san Genesio in una litania augiense datata agli anni di regno di Ludovico il Pio: appunto per la sua collocazione cronologica alta, per la compresenza, nella stessa litania, di un consistente gruppo di santi venerati nel regno franco occidentale, e infine per i rapporti che a inizio IX secolo Reichenau seppe intrecciare con Tours, i due studiosi preferirono identificare questo Genesio con un qualche omonimo personaggio di quelle regioni, come il già nominato, e in seguito di nuovo attestato, martire di Arles, il vescovo di Laon o il fondatore del monastero di Man-Lieu³⁷. Nella stessa direzione vanno inoltre le versioni del martirologio poetico di Wandalberto di Prüm compilate in area alamanna (tra Reichenau e San Gallo) nel IX secolo e studiate da Haubrichs. Al testo originario del monaco austrasiano, in questi esemplari vennero aggiunti alcuni versi, dedicati a santi particolarmente cari a Reichenau; tra di essi, di nuovo al 20 aprile, si ricorda

³³ Il culto di entrambi è attestato e diffuso sin dall'età tardoantica; esistono, per ciascuno, diverse redazioni delle rispettive *passiones*. Rinvio solo a S. Prete, *Genesio di Arles*, e id., *Genesio di Roma*.

³⁴ V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, e Haubrichs, *Neue Zeugnisse*. Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 6-7, ricorda però dei martirologi che, a questa data, riportano il martire romano, abitualmente collocato, come detto, ad agosto, rinviando alle segnalazioni fornite dagli AASS *Aprilis*, 2, p. 749.

³⁵ O almeno questi sembrano essere i fondamenti, mai davvero esplicitati (forse perché costantemente dati per scontati), delle considerazioni sin qui avanzate dalla critica.

³⁶ Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 11-12, ipotizza che anche l'archetipo sulla base del quale venne stilato il codice di Vienna riportasse Genesio, anziché Senesio, e che il compilatore del martirologio viennese, preferendo questa seconda forma, si sia in ciò discostato, unico e spettacolare caso, dal suo modello; in assenza dell'archetipo, tuttavia, non si possono condurre riscontri.

³⁷ V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 341. La litania è contenuta nel manoscritto Karlsruhe, BLB, *Aug. perg.* CCLIV. Si tratta di un codice composito, le cui parti vennero confezionate in momenti diversi, tra VIII e IX secolo; a testi liturgici, come la stessa litania, se ne affiancano altri patristici, secondo una commistione che caratterizza anche il manoscritto della *Commemoratio genesiana*. Argomento fondante la datazione della litania al regno di Ludovico il Pio è la menzione di quest'ultimo al suo interno. Per una sua descrizione v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 573-579, e CLA, ed. Lowe, 8, n. 1110, p. 26. Il manoscritto è consultabile *online* sul sito <http://www.stgallplan.org/stgallmss/index.html>.

che le *Festaque Senesii celebrantur martyris almi*³⁸. Se però, come detto, la sola *Commemoratio* sembra sufficiente a istituire un legame tra il santo traslato a Schienen e il monastero insulare, tale da comportarne una celebrazione apposita nella liturgia augiense, cosa aveva a che fare, questo Senesio, con Reichenau?

Per comprenderlo, occorre allargare lo sguardo alle altre fonti, in particolare annalistiche e poetiche, ivi prodotte nel corso del IX secolo. La *Continuatio Augiensis* degli *Annales Alamannici* all'anno 830 riferisce, oltre all'inizio dei lavori di edificazione della nuova basilica monastica di San Gallo, che *corpora sanctorum Valentis et Centsii Augiam deveniunt*³⁹. Si parla dunque di una traslazione di corpi, cioè di reliquie, di santi, in particolare san Valente e questo enigmatico *Centsius*, a Reichenau, nell'830. Aldilà del valore intrinseco della notizia, la prima in ordine cronologico a segnalare l'acquisizione di reliquie da parte del monastero, bisogna tuttavia render conto delle particolari condizioni in cui essa ci è pervenuta: dei tre codici sui quali si basa l'edizione della *Continuatio* inserita negli *MGH*, uno la riporta come aggiunta di mano posteriore, un altro non la riporta, mentre il terzo presenta una lacuna proprio in corrispondenza di *Centsii*⁴⁰. A gettare forse un po' di luce per comprendere il passo, e soprattutto il suo ruolo nel discorso su Genesio e Senesio, interviene un esemplare, ora conservato allo Staatsarchiv di Zurigo, della continuazione sangallese (cronologicamente immediatamente posteriore a quella augiense) degli stessi annali, in cui la notizia sulla traslazione dell'830 figura, ancora una volta, come aggiunta posteriore, datata tra 882 e 911 ed effettuata nello stesso monastero di San Gallo, di cui il codice è originario; ma, soprattutto, a quel *Centsii* si sostituisce *Senesii*⁴¹. A cavallo tra IX e X secolo, dunque, a Reichenau – e da qui la notizia sarebbe passata a San Gallo – appare essersi codificata una tradizione memoriale incentrata sull'arrivo nel monastero di reliquie di san Valente e di san Senesio. La notizia trova conferma negli *Annales Augienses*, compilati ancora una volta a Reichenau a partire dalla prima metà del IX secolo e fortemente legati, dal punto di vista testuale e contenutistico, agli stessi *Alamannici*, tanto da indurre, in passato, a vedere nella loro prima parte una semplice riproposizione di questi ultimi⁴². All'anno 829, essi riportano: *Pretiosa corpora sancti Valentini et sancti Senesii in Augiam insulam venerunt V. idus aprilis*⁴³. Indubbia la parentela con la corrispondente notizia, postdatata però di un anno, degli *Alamannici*, che viene anzi implementata con l'indicazione del giorno preciso

³⁸ V. Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 28.

³⁹ *Annalium Alamannicorum Continuatio Augiensis*, ed. Pertz, p. 49, *ad annum* 830. Un'ulteriore edizione è stata più recentemente approntata da Lendi, *Untersuchungen zur fruhalemannischen Annalistik*.

⁴⁰ V. *Annalium Alamannicorum Continuatio Augiensis*, ed. Pertz, p. 49, nota k. Per un riepilogo della tradizione manoscritta degli *Annales* e delle considerazioni critiche v. l'introduzione all'edizione redatta dal curatore G.H. Pertz, in *MGH, SS*, 1, p. 19-23.

⁴¹ V. Zurigo, Staatsarchiv, C. II 21, scatola 1. V. inoltre Lendi, *Untersuchungen zur fruhalemannischen Annalistik*, p. 82, e Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 31.

⁴² V. l'introduzione all'edizione degli *Annales Sangallenses, Augienses et Weingartenses*, p. 62.

⁴³ *Annales Augienses*, p. 67, *ad annum* 829.

dell'evento, il 9 aprile, segno, forse, di uno sforzo di migliore codificazione memoriale (anche in funzione culturale) dell'evento. Ritorna, comunque, il nome di Senesio, mentre Valente viene mutato in Valentino, cosa che, a livello interpretativo, non ha mai sollevato grandi questioni⁴⁴. Le due formule concordano dunque nell'attestare una traslazione di reliquie a Reichenau, negli anni 829 o 830, e nell'identificare uno dei due santi traslati in Senesio. Ora, i *Tituli* – o *Versus* – *Augienses*, componimenti poetici in passato attribuiti a Walafrido Strabone⁴⁵, ma più probabilmente semplici trascrizioni di iscrizioni che ornavano i diversi altari della basilica monastica augiense (e comunque redatti a Reichenau nel IX secolo), nominano talora il san Valente degli *Alamannici*, ponendo sotto la sua protezione l'abbazia ed eventuali ospiti di riguardo che le fecero visita, come fa del resto lo stesso Walafrido con Lotario, che passò per il monastero nell'838 recando in dono una reliquia di san Gennaro⁴⁶; inoltre, a Valente, in uno dei casi in cui egli viene citato nei *Tituli*, viene associato, sempre in funzione di patrono del monastero (sebbene in posizione in qualche modo defilata rispetto a Valente, che forse appariva come un santo più prestigioso), proprio Senesio⁴⁷. L'evento traslativo dell'829/30, di rilevanza del resto prettamente locale, sarebbe così comprovato dalla rapida elevazione dei due santi, Valente/Valentino e Senesio, a patroni dell'abbazia⁴⁸. Nonostante le incertezze onomastiche annalistiche, su Valente la produzione martirologica augiense si mostra concorde: tanto il martirologio di Karlsruhe, quanto quello di Zurigo, quanto quello di Vienna lo nominano al 21 maggio, per identificazione col Valente sacerdote di Auxerre, celebrato a quella data nel martirologio geronimiano⁴⁹; che, tuttavia, non a questo santo si riferissero i copisti augiensi lo prova l'indicazione del luogo di martirio, di nuovo il generico *alibi*: giusto il giorno dopo, infatti, il manoscritto di Karlsruhe commemora il martirio, proprio ad Auxerre (*Autisiodoro*), della vergine Elena, il che induce a credere che nulla avrebbe impedito di nominare tale città anche nel caso di Valente⁵⁰. Quell'*alibi*, applicato qui a un santo il cui culto patronale sulla Reichenau di IX secolo è, come visto, variamente documentato, potrebbe allora sottintendere un *in Augia*, soprattutto se si tiene presente la sua comparizione anche in riferimento a Senesio, altro santo venerato nel monastero. Valente e, quel che più interessa qui, Senesio avevano dunque un fortissimo legame con

⁴⁴ Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, parlando di “variazioni (solo ortografiche?) dei nomi dei due santi ricordati” (p. 137), sembra porsi il problema, senza però svilupparlo.

⁴⁵ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 78.

⁴⁶ Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 353-354, riportano i singoli passi dei *Versus Augienses* in cui si cita san Senesio. L'edizione dei *Tituli* è suddivisa tra Walafridi Strabi *Carmina*, ed. E. Dümmler, *MGH, Poet. lat.*, 2, p. 259-473, in partic. l'*appendix*, alle p. 423-428, e R. Strecker (ed.), *Versus Augienses*, *MGH, Poet. lat.*, 4, p. 1112-1116. V. inoltre F. Stella, *La poesia carolingia latina*, p. 191. Il *carmen* di Walafrido in onore di Lotario (*In adventu Hlotharii imperatoris*) è pubblicato in Walafridi Strabi *Carmina*, p. 405-406.

⁴⁷ V. *Versus Augienses*, n. 1, p. 1112. Una gerarchizzazione tra Valente e Senesio è ipotizzata da Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 353-354.

⁴⁸ Lo dimostra la sua assenza dagli annali cosiddetti maggiori, come gli *Annales regni Francorum* e le loro prosecuzioni fuldense e bertiniana. V. Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, p. 137-138.

⁴⁹ V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 352, e Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 33-34.

⁵⁰ V. Karlsruhe, BLB, *Aug. perg.* CXXVIII, f. 81v.

Reichenau, venutosi formando a partire da una traslazione di reliquie la cui storicità, oltretutto dalle testimonianze annalistiche, sembra, sola, spiegare i riferimenti al patronato di questi santi nel carne di Walafrido e nei *Tituli Augienses*, in grado a loro volta di comprovare l'attendibilità delle notizie degli *Annales* e render conto, con queste, dell'immediato investimento cultuale e culturale di Reichenau sulle neoacquisite reliquie. Di Genesio, in tutto ciò, nessuna traccia: le sue attestazioni restano ferme alla *Commemoratio* e al martirologio di Karlsruhe. Sul quale si possono condurre alcune osservazioni.

La sua unicità nel menzionare Genesio al posto di Senesio, unita alla sua maggiore altezza cronologica rispetto agli altri martirologi augiensi sopravvissuti, potrebbe essere letta in due modi pressoché opposti. Essa potrebbe non essere, infatti, che una mera variante grafica, non prolungatasi nei martirologi successivi perché questi, come dimostrato da Haubrichs, non ne furono dirette derivazioni⁵¹; ma potrebbe anche rappresentare l'unica traccia superstite di quel fenomeno di progressiva sovrapposizione tra Genesio e Senesio generalmente sostenuto dalla critica. In base ai dati sin qui esposti, non sembra possibile esprimersi con fermezza in favore dell'una piuttosto che dell'altra ipotesi: la prima pare mal adeguarsi all'interesse dimostrato da Reichenau per la reliquia di Schienen e culminato nella stesura della *Commemoratio*; la seconda si basa appunto sulla notizia di Karlsruhe, cui, sola, spetta il compito di fornire una versione alternativa alle attestazioni di Senesio e quindi il necessario antefatto per il passaggio da un santo all'altro. Né sembra decisiva, per sostenere la fusione tra le due figure, la già da altri sottolineata "assenza della traslazione di Genesio dall'annalistica augiense", per risolvere la quale si è proposto che la traslazione degli anni 829/30 coinvolgesse la reliquia di Schienen, e che l'identificazione Genesio/Senesio fosse già stata operata, a Reichenau, a quest'altezza cronologica⁵²: tanto gli *Alamannici*, nella loro sezione augiense, quanto gli stessi *Augienses* si occupano soltanto di reliquie traslate nel monastero insulare; i primi riferiscono solo di Valente e *Centsius*/Senesio, i secondi, oltre a Valentino e Senesio, ricorderanno anche, nel X sec., l'arrivo sul lago di Costanza del Sacro Sangue di Cristo, altra vicenda reliquiale non poco complessa, elaborata a Reichenau giusto in quel secolo, sulla quale non mi dilungo (se ne parlerà brevemente a proposito della *translatio* di Marco, per la probabile, comune appartenenza a una stessa stagione culturale e agiografica augiense)⁵³. Nessun riferimento neppure alle grandi traslazioni, di interesse imperiale, di IX secolo, come quelle di Sebastiano, di

⁵¹ V. Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 4-12.

⁵² La citazione e le relative considerazioni sono tratte da Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, p. 138.

⁵³ "Preciosissimus thesaurus sanguinis Domini in Augiam venit 6. Idus Novembris": *Annales Augienses*, ed. Pertz, p. 68, *ad annum* 923. Su tutta la questione della traslazione del sangue di Cristo a Reichenau v. comunque, preliminarmente, Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*.

Marcellino e Pietro, di Vito⁵⁴. Il femore di Genesio era stato portato, del resto, a Schienen, non a Reichenau, come gli annalisti augiensi non potevano non sapere, avendo in biblioteca, come si vedrà, il corrispondente testo agiografico: l'assenza della notizia dagli annali appare dunque del tutto in linea con le direttrici d'interesse che ne guidarono la composizione, e anzi potrebbe perfino sottintendere la conoscenza e il rispetto dei dati forniti dalla *Commemoratio* di Genesio.

Una conferma indiretta del processo di ridefinizione onomastica cui san Genesio sarebbe andato incontro nel IX secolo, e dunque un elemento forse decisivo in favore della seconda ipotesi, sembra però provenire dal calendario che apre il ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 566, già esaminato nella sezione precedente in quanto il più antico testimone della *Passio* di Fermo e Rustico (BHL 3020) oggi conosciuto⁵⁵. La mano originaria che compilò il calendario, datata al primo quarto del X secolo, registrò infatti, nello stesso giorno in cui i martirologi augiensi nominano Genesio/Senesio, la notizia “Genesii vel Senesii martyris in collectariolo cuius principium est Vita Silvestri”. L'anonimo scriba, che Von Scarpatetti ha definito come “sicher nicht sanktgallische” ma che – lo si è visto – redasse un'opera dai fortissimi legami con la liturgia e la biblioteca stesse di San Gallo, nell'incertezza sulla forma da adoperare decise dunque di riportarle entrambe, dimostrandone nella maniera più esplicita possibile l'intercambiabilità. La testimonianza di questo calendario, scritto forse da un autore non sangallese ma con ogni probabilità ideato in funzione sangallese, mostra come, nel monastero alamanno non distante da Reichenau, tra la fine del IX secolo e gli inizi del X l'identità di questo santo non si fosse ancora definita nella forma che proprio a Reichenau, e già da qualche decennio, stava acquisendo. San Gallo, che con la vicina comunità augiense intratteneva costanti rapporti e che da questa potrebbe aver importato il testo della *Commemoratio* di Genesio – lo si vedrà –, sembra limitarsi a riflettere, e forse fotografare, un processo che nel monastero del lago potrebbe essere stato, all'epoca di stesura del calendario, ancora in divenire, avviato ma ancora non completo; la forma *Senesius* non si era forse ancora del tutto imposta. Questo dato appare comunque in grado di comprovare come non di semplici errori o corruzioni testuali si sia trattato, bensì di precise strategie, di riletture onomastiche funzionali a più profonde riletture identitarie.

Una domanda cui risulta però ugualmente difficile rispondere è: perché il 20 aprile? Non sono noti altri santi di nome Genesio o Senesio a questa data, né al 20, bensì al 9 aprile, rimanda la notizia della traslazione degli *Augienses*. Essa rimase però sempre la data di celebrazione di Senesio – e di un altro santo che gli verrà affiancato nel X secolo – nella liturgia del monastero del lago.

⁵⁴ Tra l'ingente massa bibliografica dedicata a queste traslazioni e relative *translationes*, ricordo solo il posto di primaria importanza loro riservato da Heinzelmann, *Translationsberichte*, l'esame della *Translatio sancti Viti* a Corvey da parte di Röcklein, *Reliquientranslationen*, (in proposito v. sotto, sez. 3, cap. 3) e la recente edizione italiana della *translatio* di Marcellino e Pietro a cura di Stella, *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro*.

⁵⁵ V. sopra, sez. 2, cap. 3.

Perché, nel X secolo, quando – si ricordi –, secondo le recenti contribuzioni di Pokorny, Schienen potrebbe esser già divenuta una dipendenza di Reichenau, si verifica qualcosa di nuovo. A subire un cambiamento d'identità, del tutto esplicito, consapevole e anzi fortemente cercato, non è né Genesio, né Senesio, bensì Valente, che d'improvviso viene ripresentato al mondo come Marco, l'evangelista. Tramite di questa operazione è il testo agiografico, redatto a Reichenau – si pensa – nella prima metà del secolo, forse attorno agli anni '30, noto come *Miracula sancti Marci*, una *translatio* in piena regola, seguita da una raccolta di *miracula*⁵⁶. Insieme a Valente/Marco, tuttavia, oggetto della traslazione sono anche i *corpora* dei santi Senesio e Teopontio, che il vescovo di Verona Ratoldo – personaggio dalla plurisecolare carriera agiografica (lo si vedrà) e che a Reichenau conoscevano bene, poiché, dopo l'episcopato, egli si sarebbe ritirato, tra gli anni '30 e '40 del IX secolo, nella vicina cella di Radolfzell, da lui fondata – avrebbe prelevato da Treviso nell'830, recandole, insieme alle reliquie di Marco, nel monastero alamanno⁵⁷. L'anno e i santi chiamati in causa, Valente e Senesio, rimandano chiaramente alle notizie annalistiche di IX secolo e ai dati dei *Tituli*, qui rivisitati con l'aggiunta di particolari, la rilettura delle identità delle reliquie e la creazione di un contesto storico; tutte operazioni che verranno anch'esse esaminate più avanti⁵⁸. Ciò che qui conta, a Senesio viene affiancato un compagno, Teopontio, e assegnato un luogo di riposo precedente alla traslazione, Treviso, quella stessa Treviso dove la *Commemoratio* colloca la deposizione finale dei corpi di Genesio ed Eugenio. Si afferma inoltre che Ratoldo non consegnò le reliquie della coppia Senesio-Teopontio ai monaci augiensi, bensì che le tenne per sé, collocandole nella cella personale che egli già aveva fatto edificare, col consenso dell'abate, nei dintorni di Reichenau, e che da lui trasse il nome di Radolfzell; i due santi sarebbero così divenuti patroni della nuova fondazione (e infatti come tali, insieme allo stesso Ratoldo, li venera tuttora la cittadina di

⁵⁶ Per una rapida e ancora provvisoria analisi di questo testo, dei suoi motivi di interesse e delle molte questioni ancora non del tutto chiarite – come la sua datazione – che lo riguardano, rimando alla prossima sezione. Come si vedrà, la questione della datazione di quest'agiografia non è ancora del tutto risolta; la proposta degli anni '30 del IX secolo deriva soprattutto dai dati interni al testo. La più recente edizione integrale dei *Miracula* si trova, col titolo di *De miraculis et virtutibus s. Marci evangelistae*, in Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 143-151; l'edizione degli MGH, SS, 4, p. 449-452, che va sotto il nome di *Ex miraculis Sancti Marci* e venne curata da G. Waitz, non riporta buona parte dei miracoli.

⁵⁷ Negli AASS *Aprilis*, 2, p. 748, Godefroy Henschen riporta, discutendo dell'identità di Genesio/Senesio, una notizia tratta dal martirologio di Usuardo (seconda metà del IX secolo) e riferita al 20 aprile: *In Nicomedia SS. Senesii et Theophanti; hi sunt translati in cellam Ratolfi*. Se la notizia provenisse dalla penna di Usuardo, essa segnalerebbe l'esistenza di una tradizione legata alla traslazione di Senesio e Teopontio (qui "Teofanto") a Radolfzell ben anteriore alla redazione del testo agiografico di X sec. In realtà, essa è stata tratta, come lo stesso Henschen indica, dalla versione dello stesso martirologio prodotta da Veit Krentzelin, compilatore alsaziano di fine XIV-XV secolo, opera largamente basata sul martirologio di Usuardo ma con aggiunte da altre fonti. Nessuna notizia si trova, nell'originale martirologio di Usuardo, su Genesio, né su Senesio, né su Teoponto, né su Valente. Su Krentzelin v. la stringatissima e anonima notizia riportata in Kintz (dir.), *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*; per il martirologio di Usuardo v. l'edizione, ormai canonica, di Dubois, *Le martyrologe d'Usuard*. A proposito di Ratoldo e del suo ritiro sul lago di Costanza v. sopra, sez. 2, cap. 1.

⁵⁸ V. sotto, sez. 4, cap. 2.

Radolfzell)⁵⁹. La traslazione, non solo e non tanto di reliquie, ma di significati e identità, rispetto alle fonti di IX secolo è evidente: sulla base di queste si costruisce una tradizione del tutto nuova, volta non a cancellare quella precedente, legata a Valente e Senesio, bensì a rileggerla da capo a piedi. Quel che però più conta ai fini del presente discorso è che i *Miracula* di Marco sembrano palesare dei richiami all'agiografia traslativa di Genesio: di Treviso si è detto, ma a ritornare è anche la figura di Ratoldo, che, nella *Commemoratio*, viene designato come sacerdote di corte di re Pipino d'Italia e, come tale, viene da questi incaricato di verificare, proprio a Treviso, autenticità e consistenza delle reliquie ivi giunte⁶⁰. Entrambi i testi mettono dunque in scena un Ratoldo (non tutti concordano per un'identificazione delle due figure), all'opera, a Treviso, in rapporto ai resti di una coppia di santi; un collegamento, a mio avviso – e non solo al mio –, difficilmente casuale⁶¹. Tuttavia, se un collegamento ci fu, e se dunque l'agiografo dei *Miracula*, parlando di Senesio e Teopontio, intendeva davvero riferirsi a Genesio ed Eugenio, egli lo fece all'insegna di una sostanziale rilettura anche della tradizione genesiana, secondo un procedimento simile ma in un certo senso inverso rispetto a quanto fatto con Valente: mentre, in quel caso, una tradizione culturale da tempo radicata e attestata nel monastero insulare veniva ridefinita a partire dal santo stesso, Valente, per arrivare a un altro santo completamente diverso (Marco), qui si sarebbe piuttosto proceduto in senso contrario, mantenendo ferma l'identità della figura già venerata a Reichenau fin dal secolo precedente e modificando, su tale base, quella del santo della *Commemoratio* e del suo compagno⁶². Il passo dei *Miracula* su Senesio e Teopontio è tuttavia estremamente breve, e anzi sembra tradire, da parte dell'autore, un totale (artificioso?) disinteresse nei confronti delle loro reliquie, che inoltre, come detto, non a Reichenau, bensì nella vicina Radolfzell sarebbero state, secondo la sua versione, collocate; occorre, dunque, mantenersi cauti nell'esprimersi sulla vera natura dell'operazione culturale e culturale attuata nei riguardi di Senesio, e sulla sua parentela col Genesio di Schienen. Difficile, però, negare che la *Commemoratio* abbia potuto quantomeno suggerire un'ambientazione (Treviso) e un protagonista (Ratoldo) per costruire un contesto agiografico attorno alle memorie liturgiche e annalistiche augiensi di IX secolo, che funsero da base di partenza – si potrebbe dire, da coordinate agiografiche – per i *Miracula*⁶³. Difficile anche, invero, andare più in là di così, supponendo magari una volontaria identificazione, o meglio un volontario

⁵⁹ “Corpus vero beati Marci collocavit in Augiensi insula s. Senesium et Theopontum in cella sua”. *De miraculis et virtutibus*, ed. Klüppel, p. 146. Sul ruolo di Senesio e Teopontio come patroni di Radolfzell v. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, e Hlawitschka, *Ratold, Bischof von Verona*.

⁶⁰ V. Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 12-13.

⁶¹ V. Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, p. 137 e 140.

⁶² Sostiene esplicitamente un'identificazione delle coppie Genesio-Eugenio e Senesio-Teopontio Schramm (ed.), *Translatio et miracula sanctorum Senesii et Theopontii*; più sfumati i pareri degli altri studiosi sin qui citati.

⁶³ Uso qui impropriamente la celebre espressione coniata da Delehay, *Les coordonnées hagiographiques*, tradotto in italiano sotto il titolo di *Problemi di metodo agiografico: le coordinate agiografiche e le narrazioni*, in Boesch Gajano (a cura di), *Agiografia altomedievale*, p. 49-56.

cambio di identità, tra Genesio e Senesio; ma già questa serie di prestiti, volta alla creazione di una nuova tradizione capace di sviluppare, ma senza negare, quelle precedenti, denota, a mio parere, un elevato grado di consapevolezza dei propri fini, di conoscenza di tali tradizioni pregresse e di capacità di manovra al loro interno da parte dell'agiografo. La cui rielaborazione fu immediatamente recepita nella liturgia augiense: lo si vedrà in particolar modo nel caso di san Marco, ma lo si vede anche a proposito di Teopontio, registrato, insieme a Senesio, al giorno a quest'ultimo dedicato fin dal IX secolo nelle celebrazioni del monastero, il 20 aprile, nel calendario del manoscritto Heidelberg, Universitätsbibliothek, *Cod. Sal. IX b*⁶⁴.

L'affiancamento di Senesio a Teopontio (o, come altrove lo si definisce, Teopompo) e la loro comune menzione al 20 aprile risultano inoltre passibili di alcune osservazioni. G. Henschens, nel secondo volume degli *Acta Sanctorum* di aprile, riporta le notizie di alcuni menologi greci, che, a quella data, ricordavano, insieme ad altri cristiani martirizzati a Nicomedia di Bitinia al tempo di Diocleziano, anche un *Theonas*⁶⁵. Ora, nella *passio* di Senesio e Teopompo (*BHL* 8118), anch'essa di derivazione orientale, si racconta che, sempre a Nicomedia, il mago pagano Teona, incaricato di contrapporre le sue arti magiche al potere miracoloso del vescovo locale Teopompo, fu da questi sconfitto, e, convertitosi al cristianesimo, assunse il nuovo nome di Senesio, per venir poi martirizzato insieme al vescovo⁶⁶. Si farebbe allora strada l'ipotesi che, a Reichenau, il Teona del 20 aprile fosse stato identificato in colui che sarebbe poi divenuto Senesio, ma in proposito bisogna esercitare la massima cautela. Se, da un lato, occorrerebbe infatti indagare l'eventuale conoscenza, nel monastero insulare, delle fonti greche citate da Henschens, dall'altro la critica ha escluso la presenza di un esemplare della *passio* di Senesio (Teona) e Teopontio nella biblioteca augiense fino al tardo medioevo⁶⁷; il che, beninteso, non esclude dipersé che i monaci fossero comunque al corrente della vicenda agiografica dei martiri di Nicomedia, pur senza possederne i relativi testi, e anzi l'accostamento di Teopontio a Senesio, operato nei *Miracula sancti Marci*, comporta evidentemente una qualche forma di conoscenza, da parte della comunità monastica, del legame agiografico e culturale che li univa. La mia resta dunque un'ipotesi, bisognosa certo di ulteriori approfondimenti, ma forse in grado di fornire elementi chiarificatori, soprattutto se si tiene conto del forte interesse dimostrato a Reichenau nel X secolo per la santità e i culti orientali⁶⁸. Da notare inoltre, sempre sulla base della testimonianza del calendario di Heidelberg, che il mutamento di

⁶⁴ Si tratta di un sacramentario, noto anche come sacramentario di Petershausen per la sua appartenenza, sin dal XII secolo, al monastero bavarese. Il calendario ebbe probabilmente un luogo d'origine e una vicenda iniziale staccata e indipendente dal corpo centrale del manoscritto, appunto il sacramentario, cui venne unito, si ritiene, proprio a Petershausen; Turner lo attribuì allo *scriptorium* di Reichenau, datandolo al X secolo. V. Dodwell – Turner, *Reichenau reconsidered*, p. 39-51.

⁶⁵ *AA SS Aprilis*, 2, p. 748.

⁶⁶ Per un'edizione della *passio* v. Bortolotti, *Antica vita dell'abate Pietro*, p. 18-19.

⁶⁷ V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 351.

⁶⁸ Mi limito a rinviare, per il momento, a Berschin, *Eremus und insula*.

identità non comportò l'esclusione di Valente dal novero delle ricorrenze liturgiche augiensi: il suo nome viene regolarmente registrato al 21 maggio. Come su Valente, dunque, anche su Senesio la Reichenau di X secolo investì notevolmente, in termini tanto culturali, quanto memoriali. Lo stesso, per questo periodo, non sembra potersi dire per Genesio, che anzi, proprio nel momento in cui il suo santuario alamanno di Schienen sembrerebbe esser pervenuto sotto il controllo augiense, va incontro a una pressoché totale scomparsa dalla documentazione liturgica del monastero lacustre. Con una, importante, eccezione.

Si tratta di un codice attualmente collocato a Bamberg, un tropario e sequenziario prodotto a Reichenau nel 1001⁶⁹. Esso contiene, tra le altre, una sequenza dedicata a un san Genesio, che viene indicato come martire gerosolimitano e cui ci si rivolge qualificandolo come *hospes transmarine*, un ospite giunto d'oltremare e concretamente (fisicamente, vien da dire) presente nell'area – un ritratto perfettamente calzante con quello offerto dall'agiografia di IX secolo, e che anzi, prendendo quell'*hospes* alla lettera, potrebbe addirittura sostenere le posizioni di quanti hanno postulato una precoce acquisizione della reliquia di Schienen da parte di Reichenau⁷⁰. Se, però, se ne accoglie la testimonianza, e si accetta la proposta, avanzata da Møller Jensen, di collocare la festa di Genesio al 25 giugno (il testo corrispondente è infatti inserito tra un componimento in onore di Giovanni Battista, la cui festa cade il 24 giugno, e uno per i santi Giovanni e Paolo, celebrati il 26), l'identificazione tra il Genesio venerato *alibi* al 20 aprile nel martirologio di Karlsruhe e il santo della *Commemoratio*, pur non potendo escludere spostamenti calendariali nel secolo abbondante che separa il tropario di Bamberg da queste testimonianze, né una compresenza di più giorni festivi dedicati a Genesio nella liturgia augiense, risulta però ancor più fragile, e forse lievemente meno peregrina l'idea che il Genesio di Karlsruhe possa essere un semplice errore di trascrizione⁷¹. In verità, alcune delle fonti augiensi sin qui viste commemorano un san Genesio in una data non lontana da quella indicata da Møller Jensen, il 21 giugno. Il calendario di Heidelberg, per quel giorno, riporta, tra le altre notizie, *Albani et Genesii*, ma già nel martirologio di Zurigo, alla stessa data, si riesce a leggere un *–enesii*⁷². La menzione della coppia di martiri formata da Albano e Genesio, il cui culto si manterrà anche in seguito vivo a Reichenau, deriva con ogni probabilità dai legami tra il monastero lacustre e Mainz, città in cui i due santi erano venerati come patroni, e in particolare col locale monastero – appunto – di Sankt Alban, anch'esso, al pari di Reichenau, potente e prestigiosa abbazia imperiale carolingia⁷³. Che, però, la sequenza di Bamberg non a loro si

⁶⁹ Bamberg, Staatliche Bibliothek, *Liturg. Hs. 5*. Per una descrizione v. Husmann, *Tropen- und Sequenz-handschriften*, p. 58-61 (traggo la notizia da Møller Jensen, *The feastday(s) of Genesius*, p. 274, nota 15).

⁷⁰ Dell'intera sequenza ha dato una riedizione Møller Jensen, *ibid.* p. 276.

⁷¹ Per la collocazione della festa di Genesio al 25 giugno v. *ibid.*, *passim*.

⁷² V. Dodwell – Turner, *Reichenau reconsidered*, p. 47.

⁷³ Su Sant'Albano di Mainz v. Dobras, *Mainz, St. Alban*.

riferisca, lo dimostrano il mancato ricordo di Albano e soprattutto la caratterizzazione di Genesio come martire gerosolimitano, che invece trova pieno riscontro nella *Commemoratio*. Il codice di Bamberg testimonia dunque, agli estremi inizi dell'XI secolo, una rinnovata (o del tutto inedita?) attenzione liturgica per il santo di Schienen da parte di Reichenau.

Un'attenzione che sembrerebbe comprovata dalla cronaca del monaco augiense Ermanno Contratto, scritta verso la metà dell'XI secolo⁷⁴. Per l'anno 830, egli annota: *Corpus sancti Marci euangelistae sub nomine Valentis martyris Ratoltus Veronensis episcopus a duce Venetiae impetravit et cum corpore Genesii martyris in Augiam insulam attulit*⁷⁵. La notizia riassume gli eventi descritti nei *Miracula sancti Marci*, aggiungendovi però un particolare nuovo e di estrema importanza e apportandovi un'altrettanto importante modifica. La novità consiste nell'identificazione dell'anonimo veneziano, che, nell'agiografia, avrebbe consegnato le reliquie a Ratoldo, nel *dux* di Venezia, un espediente dai più interpretato come volto a legittimare la traslazione e confermare il possesso dei resti marciari da parte di Reichenau⁷⁶. La modifica tocca invece più da vicino il nostro discorso: insieme a quelle dell'evangelista, Ratoldo avrebbe portato *in Augiam insulam* (Ermanno sembrerebbe qui negare, o perlomeno non rilevare, il successivo passaggio a Radolfzell) reliquie non di Senesio e Teopontio, bensì di Genesio. È, questa, la prima, chiara testimonianza dell'incrocio delle due tradizioni agiografiche, quella di IX secolo su Genesio e quella di X su Marco, Senesio e Teopontio. Ed è una testimonianza che avrà fortuna: sarà infatti ripresa alla lettera, nella seconda metà dell'XI secolo, dal cronista Bernoldo di Sankt Blasien e, più in là (inizio XIII secolo), dagli *Annales Marbacenses*⁷⁷. Non molto tempo dopo, però, altre fonti annalistiche, questa volta extra-augiensi, trasmetteranno, in proposito, notizie diverse, e più fedeli, riguardo alla questione Genesio/Senesio, alla versione dei *Miracula sancti Marci*. Eccheardo di Aura, che compone il suo *Chronicon Universale* a cavallo tra XI e XII secolo, all'anno 831 scrive: *Corpora sanctorum Valentis, Senesii et Theopontii in Augiam insulam deferuntur*⁷⁸. Non è il caso di soffermarsi sulla pur interessante assenza di Marco, o meglio, sulla mancata ricezione, da parte dell'autore, dell'identità costruita a Reichenau attorno alle reliquie di Valente, un'identità che certo Eccheardo conosceva (se non avesse avuto presente il testo, o una qualche fonte da esso derivante, non avrebbe potuto sapere di Teopontio) e che dunque sembra scientemente rifiutare. Va invece notata, appunto, la menzione di Senesio e Teopontio, derivante dall'agiografia di X secolo ma in

⁷⁴ Su Ermanno v., da ultimo, Berschin – Hellmann, *Hermann der Lahme*, in partic. il contributo di Berschin, *Hermann der Lahme. Leben und Werk in Übersicht*.

⁷⁵ Herimanni Augiensis *Chronicon*, ed. Pertz, p. 103, *ad annum* 830.

⁷⁶ V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 97, nota 350, il quale vede nel bisogno di conferire legittimità e credibilità alla traslazione augiense delle reliquie di Marco lo scopo forse principale della redazione del testo (v. in partic. p. 94-95); e Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, p. 141.

⁷⁷ V. risp. Bernoldi *Chronico*, ed. Pertz, p. 400-467, in partic. p. 420, *ad annum* 830, e *Annales Marbacenses*, ed. Bloch, p. 151, *ad annum* 830.

⁷⁸ V. Eccheardi *Uraugiensis Chronicon Universale*, ed. Waitz, p. 172, *ad annum* 831.

conflitto con la versione offerta da Ermanno; l'Annalista Sassone riporterà poi alla lettera la formula di Eccheardo⁷⁹. La tradizione sulla traslazione dell'829/30 (ma Eccheardo e l'Annalista Sassone la pongono addirittura nell'831), insomma, sembra sdoppiarsi, forse più per opposizione, o semplice incredulità, alle pretese augiensi di possedere le prestigiose reliquie dell'evangelista, ormai da tempo – e anzi dalla fine dell'XI secolo con rinnovato vigore – rivendicate *in toto* da Venezia, che per cosciente adesione alle fonti anteriori ai *Miracula*⁸⁰. Siccome però il punto di vista che qui preme esaminare è quello augiense, e l'unica tra tutte queste fonti a provenire dall'ambiente di Reichenau è la cronaca di Ermanno Contratto, non si può che constatare come, alla metà dell'XI secolo, all'interno del monastero sia in atto un nuovo processo, dopo quello già messo in luce nel secolo precedente e testimoniato dai *Miracula*, di ridefinizione di quegli stessi culti e di quelle stesse tradizioni già rivisitate dall'agiografia marciana; i rapporti di concordia e collaborazione che, secondo gli studiosi che si sono occupati della cronaca del Contratto, vigevano tra il suo autore e gli abati augiensi sotto i quali egli operò, Bernone e Udalrich, e l'attenzione che egli presta alle vicende interne al suo monastero portano infatti a escludere una libera interpretazione o un'iniziativa personale di Ermanno⁸¹. Nulla, sia chiaro, ci garantisce che la prima attestazione a noi nota di una notizia coincida con la sua prima attestazione in assoluto; non possiamo, insomma, sapere se Ermanno abbia elaborato egli stesso tale versione o se si basasse su qualche fonte a lui precedente e oggi perduta⁸². Tuttavia, quand'anche egli non fosse stato l'originario artefice dell'associazione tra Valente/Marco e Genesio, ne fu comunque un propagatore, e un propagatore estremamente influente, come dimostrano i passi di Bernoldo e dei *Marbacenses*. Sui motivi di quest'operazione non si possono che avanzare ipotesi; si è tuttavia osservato già a inizio secolo, nella sequenza di Bamberg, un rinnovato interesse, da parte di Reichenau, verso il martire di Schienen, e l'istituzione di questo artificioso legame con Marco sembra andare, con ancor maggior decisione, nella stessa

⁷⁹ V. *Annalistas Saxonis Chronicon*, ed. Waitz, p. 574, *ad annum* 831. Per le notizie tratte dalle cronache di Bernoldo, Eccheardo e l'Annalista e dagli *Annales Marbacenses* sono debitore nei confronti di Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, p. 141; per un riepilogo schematico delle fonti annalistiche su Genesio, così come di tutte le altre notizie di traslazioni dell'occidente medievale, v. ead., *Le traslazioni reliquiali*.

⁸⁰ Nella seconda metà del secolo, la basilica veneziana dedicata a san Marco venne ricostruita e ampliata su iniziativa del doge Domenico Contarini; in occasione della sua consacrazione, nel 1094, si sarebbe verificata quella che le fonti locali definiscono come l'*apparitio* di san Marco, ovvero il rinvenimento delle sue reliquie, sulla cui esatta posizione all'interno della basilica si era persa memoria dai tempi dell'incendio del palazzo ducale e dell'adiacente basilica, nel 976. Tornerò brevemente sull'argomento trattando della *translatio* veneziana di Marco, e in particolare del culto lagunare dell'evangelista: v. sotto, sez. 4, cap. 1.

⁸¹ V. l'introduzione di I.S. Robinson a id. (ed.), *Eleventh-Century Germany*, p. 1-57, in partic. p. 1-10, in cui si ipotizza che Ermanno abbia avviato la composizione della cronaca grosso modo verso il 1048, anno di morte di Bernone. Di quest'ultimo, in occasione della sua elevazione all'abbazia di Reichenau nel 1008, Ermanno parla con toni elogiativi, descrivendolo come "virum doctum et pium", "magna insignis scientia et pietate": Herimanni Augiensis *Chronicon*, ed. Pertz, p. 119, *ad annum* 1008. V. inoltre Berschin – Hellmann, *Hermann der Lahme*, p. 22-23.

⁸² Manser e Beyerle propongono una derivazione dai già considerati *Annales Augienses*, che però essi riportano in maniera non del tutto esatta, leggendo *Genesii* laddove l'edizione reca *Senesii*. V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 349. Haubrichs, invece, ritiene che Ermanno abbia tratto la forma *Genesii* direttamente dal martirologio di Karlsruhe, e che abbia dunque rigettato, in favore di quella più antica, la versione dei *Miracula*; che egli però fa sua nell'identificazione tra Valente e Marco. V. Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 32.

direzione. Tra la fine del X secolo e la prima metà dell'XI, per iniziativa degli abati Witigowo e Bernone, il culto marciano vivrà a Reichenau un potente rilancio, che passò anche per la ristrutturazione e la ridedicazione all'evangelista della basilica monastica⁸³: è possibile che, in questo contesto, anche Genesio fosse oggetto di un rilancio, diretto magari a farne, al pari di Marco, un patrono del monastero; non si dimentichi inoltre il comune riferimento a Treviso, che, unito alla somiglianza onomastica, potrebbe aver fornito a Ermanno una base d'appoggio per la sua (ammesso che fosse davvero sua) operazione di rilettura delle tradizioni augiensi. Un'operazione che comunque, unita appunto alla testimonianza del codice di Bamberg, sembra inserita in una strategia di più ampio respiro, volta all'appropriazione e all'esaltazione del culto di Genesio da parte di Reichenau. Stando al documento recentemente edito da Pokorny, Schienen doveva a quell'epoca costituire già da tempo una dipendenza augiense, dunque un'iniziativa di rilancio cultuale del suo patrono per opera di Reichenau non stupisce; la storia architettonica della basilica monastica di Schienen, attualmente ancora esistente, sembrerebbe inoltre segnata, proprio nell'XI secolo, da lavori di ricostruzione e restauro di una certa portata⁸⁴. Occorrerebbe certo approfondire il contesto culturale e cultuale entro cui tale operazione si inseriva, quello, cioè, della Reichenau di XI secolo, percorsa dalle istanze riformatrici promosse, con l'appoggio degli imperatori Salii (soprattutto Enrico II ed Enrico III, meno Corrado II), dal monastero di Gorze, da cui provenivano due degli abati augiensi della prima metà del secolo, Immo (1006-1008) e il suo successore Bernone (1008-1048)⁸⁵; sembra comunque possibile già da ora parlare, anche in questo caso, di una cosciente rielaborazione di alcune delle tradizioni cultuali proprie di Reichenau, accompagnata, tra l'altro, da uno sforzo di produzione liturgica (la sequenza di Bamberg): tutti processi dotati di un elevato grado di consapevolezza, e bisognosi di un'altrettanto elevata padronanza di tali tradizioni. Anche perché ulteriori fonti augiensi, prettamente liturgiche, dell'epoca mostrano come questo rilancio genesiano non abbia affatto comportato un assopimento del culto per Senesio e il suo ormai stabile compagno, Teopontio, ma forse anche come l'operazione di Ermanno possa non avere avuto effetti particolarmente duraturi.

Un calendario prodotto a Reichenau nell'XI sec., ma poi passato nel vicino e affiliato monastero di Rheinau e ora conservato a Zurigo, riporta infatti normalmente, ancora al 20 aprile, i due martiri; mentre l'unico Genesio nominato è quello che fa coppia con Albano, al 21 giugno⁸⁶. Una litania augiense della prima metà del secolo, ora conservata a Parigi, nomina poi Senesio e Teopontio, ma nessun Genesio, e così pure un'altra litania, strettamente imparentata alla parigina, forse non

⁸³ V. oltre, sez. 4, cap. 2.

⁸⁴ V. Borst, *Mönchtum am Bodensee*, p. 119, citato anche da Maier, *Die ehemalige Kapelle*, p. 158.

⁸⁵ V. F. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, in partic. p. 112/25-121, e Wollasch, *Monasticism*.

⁸⁶ Si tratta del codice Zurigo, Zentralbibliothek, *Rheinau* 71; per una descrizione v. Mohlberg 1936, p. 189-190.

originaria di Reichenau ma in uso nel monastero nell’XI secolo e quindi riadattata alla liturgia locale con l’inserimento dei santi propri⁸⁷. Sebbene, a detta degli stessi Turner e Dodwell, che tali fonti studiarono, le litanie siano per loro natura eclettiche, e dunque i loro dati non vadano considerati espressione stretta degli usi cultuali del luogo che le produsse e/o utilizzò, la loro testimonianza, insieme a quella del calendario di Zurigo, attesta da un lato la persistenza della venerazione, a Reichenau, per Senesio e Teopontio, dall’altro la mancata ricezione del culto genesiano⁸⁸. Il quale d’altra parte, dopo questo, si direbbe effimero, tentativo di rilancio, verrà definitivamente accantonato: l’unico Genesio che ancora troverà posto nelle fonti augiensi sarà proprio il compagno di Albano di Mainz.

Tali, infatti, le indicazioni delle fonti augiensi posteriori, in particolare di XII-XIII secolo. Mi limito ad alcuni esempi. Un lezionario, prodotto nel monastero e datato a cavallo tra i due secoli, reca infatti la festa dei santi Senesio e Teopontio, per il cui ufficio sono previste letture generiche, tratte da Agostino e Fulgenzio; essa si colloca, in perfetta continuità con le testimonianze altomedievali, al 20 aprile⁸⁹. La stessa indicazione compare in un altro lezionario augiense, della fine del XIII sec., il manoscritto Karlsruhe, BLB, *Aug. perg. CLI*⁹⁰; anche in questo caso vengono indicate, per l’ufficio, letture generiche, ragione per la quale si è in passato ipotizzato che ancora a questa data Reichenau non possedesse copia della loro *passio*. Tuttavia, anche in questa fase le tradizioni augiensi su Marco/Valente e Senesio/Genesio vanno incontro a nuove ridefinizioni, nel senso, sembrerebbe, di un recupero dell’agiografia di X secolo. A dimostrarlo è una lista degli abati di Reichenau, redatta da mano ancora una volta di XIII secolo e riportata sul verso del primo foglio dell’attuale manoscritto San Gallo, Stiftsbibliothek, 453, la quale afferma che, negli anni di abbaziato di Erlebaldo, *pretiosa corpora sanctorum Marci evangeliste de Venetiis Senesii et Theoponti martyrum de Tarvisio in Augiam translata sunt per Ratolfum episcopum anno Domini DCCCXXX*⁹¹. Chiaro appare il riferimento ai *Miracula sancti Marci*, nel richiamo ai luoghi di provenienza, all’identità delle reliquie e all’azione di Ratolfo, ma anche la presa di distanza dalla notizia di Ermanno, rispetto alla quale Genesio viene risostituito con Senesio e soprattutto si sorvola

⁸⁷ Le litanie sono inserite risp. nei manoscritti Parigi, Bibliothèque Nationale de France, *Lat.* 18005 e Firenze, Biblioteca Nazionale, *B.R.* 231. Per indicazioni bibliografiche su questi codici e sulle loro descrizioni rinvio a Dodwell – Turner, *Reichenau Reconsidered* p. 75-76.

⁸⁸ V. *ibid.*, p. 73.

⁸⁹ È l’attuale codice Karlsruhe, BLB, *Aug. perg.* XXI. Una descrizione è fornita da Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 79-102.

⁹⁰ Per una descrizione del ms v. *ibid.*, p. 362-365.

⁹¹ Martina Caroli ha posto questa notizia in relazione con quelle, già viste, riportate da Eccheardo di Aura e dall’Annalista Sassone, di cui si è ipotizzato possa costituire un modello: v. Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, p. 141. Le differenze di formulazione, oltre alla mancata identificazione, presso questi ultimi, di Valente con Marco sembrerebbero invece, a mio avviso, escluderlo. Il manoscritto è consultabile *online* sul sito dei *Codices electronici Sangallenses*. Un’edizione della lista è stata fornita dal Von Arx in *MGH, SS*, 2, p. 37-39, sotto il titolo di *Abbatess monasterii Augiensis*.

sul modo in cui Ratoldo (o Ratolfo, come lo si chiama qui) si sarebbe appropriato delle reliquie, eliminando il riferimento al *dux* di Venezia. La necessità di investire sul martire gerosolimitano, che ai tempi di Ermanno appare tanto sentita da portarlo a costruire – o quantomeno propagandare – un legame tra questo santo e l’evangelista Marco, doveva insomma, a quest’epoca, esser venuta meno, e gli strumenti per assolvere a tale necessità, ossia la stessa versione attestata dalla sua cronaca, dovevano apparire non più utili; il che contribuisce forse, inoltre, a rafforzare l’ipotesi secondo cui questa stessa versione farebbe parte di una più articolata strategia, legata a un momento e a scopi precisi e condotta con strumenti culturali e memoriali appositamente concepiti ma, proprio per questo, messi da parte una volta esauritesi le ragioni storiche del loro utilizzo. Anche qui, la questione necessiterebbe di approfondimenti sul contesto augiense di XIII secolo; eppure, di nuovo, la rilettura di cui il cataolgo degli abati si fa portatore sembra suggerire che, a Reichenau, si avesse chiara coscienza delle tradizioni che tramandavano la memoria dei culti propri del monastero: il richiamo ai *Miracula* costituisce a mio avviso un rifiuto delle costruzioni cronachistiche di XI secolo, di cui era con ogni probabilità nota la funzione propagandistica, e dimostra la capacità dei monaci augiensi di orientarsi e operare delle scelte tra versioni contrastanti di uno stesso passato, il loro passato.

Un ultimo elemento – cronologicamente il più recente – utile forse per mettere alla prova quella che da molti è stata interpretata come una confusione tra Genesio e Senesio nelle fonti e nella memoria del monastero del lago è costituito da una notizia inserita, come aggiunta di molto posteriore, nel più volte nominato martirologio di Karlsruhe, della seconda metà del IX secolo – l’unico, si ricordi, ad attestare, al 20 aprile, Genesio. Ebbene, allo stesso giorno, giusto in apertura delle notizie martirologiche, una mano ritenuta genericamente bassomedievale (o addirittura della prima età moderna) inserì, tramite un richiamo a forma di piccola croce, la formula *Tarvisii sanctorum Senesii et Teoponti martyrum*, in linea con le tante attestazioni del culto augiense di Senesio e Teopontio sin qui viste⁹²; e, d’altra parte, proprio la segnalazione di Senesio e Genesio in uno stesso giorno, insieme all’identificazione di questi con il martire traslato a Schienen, è stata uno degli argomenti con cui si è sostenuta, in passato, la reciproca identificazione, a Reichenau, dei due santi⁹³. Vorrei però proporre alcune osservazioni. La mano che apportò l’aggiunta fu infatti la stessa che, nella parte inferiore dello stesso foglio (e sempre sul *verso*), annotò la notizia della traslazione dell’830 con la formula *Anno Domini octingentesimo tricesimo corpus ipsius sanctissimum per Ratoldum veronensem episcopum ad nos in insulam translatum est regnante Ludovico imperatore magni Karoli filio anno regni eius decimo septimo* e la collegò, tramite il consueto richiamo a croce,

⁹² L’aggiunta si trova al f. 80v. Per la sua datazione, v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 315, e Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 351.

⁹³ V. *ibid.*

alla memoria, già inserita dalla mano che redasse originariamente il martirologio, della passione alessandrina di Marco, al 25 aprile. Non sono, questi, i soli interventi di tale mano sul martirologio, né è questa la sola mano a intervenire. Essa si mostra però particolarmente attenta alla santità alamanna e alle vicende reliquiali che riguardarono Reichenau: sue le aggiunte o le correzioni a proposito del santo eremita alamanno Meginrado⁹⁴, di san Gennaro di Napoli⁹⁵ (una reliquia del quale venne donata al monastero da Lotario, nell'838⁹⁶), del santo fondatore Pirmino⁹⁷, della traslazione del sangue di Cristo⁹⁸; oltre, come detto, a Marco, Senesio e Teopontio. Nel riferire la traslazione marciiana, questo scriba bassomedievale riprende le medesime parole di datazione che si trovano nei *Miracula sancti Marci*, modificandone lievemente l'ordine e aggiungendo i riferimenti a Ratoldo e alla discendenza di Ludovico da Carlo Magno⁹⁹. Anche qui, dunque, punto di riferimento per l'aggiunta marciiana sembra essere il testo dei *Miracula*, ormai evidentemente accettato come versione pressoché ufficiale della memoria della traslazione dell'830. L'accostamento di Genesio e Senesio al 20 aprile sembrerebbe però escludere, almeno a quest'epoca tarda, l'ipotizzata confusione tra i due martiri, piuttosto che sostenerla: poiché all'aggiunta di Senesio e Teopontio non corrisponde alcuna cancellazione o correzione della notizia su Genesio, si deve pensare che un eventuale lettore del martirologio così modificato constatasse la semplice compresenza, nello stesso giorno, dei tre santi, peraltro piuttosto distanziati (Senesio e Teopontio vengono inseriti all'inizio, mentre Genesio è l'ultimo santo citato), e la interpretasse nel senso di un comune ricordo, esteso a tutti i tre santi. Non si può avere la certezza che il martirologio fosse ancora in uso nella liturgia del monastero al momento di queste modifiche; ma, in caso contrario, perché apportarle? Qualora esse fossero davvero, allora, indice di un utilizzo liturgico del martirologio ancora a quest'epoca, e se dunque la notizia del 20 aprile venisse effettivamente letta durante l'ufficio di tale giorno, i tre santi sarebbero stati anche ufficialmente ricordati e onorati insieme. Ma quand'anche il martirologio avesse perso la sua funzionalità liturgica propriamente detta, esso restava pur sempre a disposizione dei monaci nella biblioteca, e chiunque, leggendolo anche solo per interesse personale, avrebbe scorto con ogni probabilità un accostamento, non una confusione, tra Genesio e Senesio, anche perché in altri punti la stessa mano non esita a depennare alcune parole o formule per sostituirle con altre. Non sembra dunque possibile parlare di identificazione sulla base di questa notizia.

⁹⁴ L'aggiunta si trova in Karlsruhe, BLB, *Aug. perg.* CXXVIII, f. 73v. Su san Meginrado v. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 45-56.

⁹⁵ V. Karlsruhe, BLB, *Aug. perg.* CXXVIII, f. 93r.

⁹⁶ V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 57-59.

⁹⁷ V. Karlsruhe, BLB, *Aug. perg.* CXXVIII, f. 93v. Su Pirmino v. da ultimo Antoni, *Leben und Taten des Bischofs Pirmin*.

⁹⁸ V. Karlsruhe, BLB, *Aug. perg.* CXXVIII, f. 94r e Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 106-118.

⁹⁹ I *Miracula sancti Marci* datano così la traslazione: "Anno incarnationis domini octingentesimo tricesimo regnante ludouuico imperatore anno septimo decimo" (*Miracula sancti Marci*, ed. Klüppel, p. 146).

Sarà forse il caso di ricapitolare brevemente i molti dati sin qui ammassati. Per il IX secolo, si è potuta constatare, nelle diverse tipologie di fonti elaborate a Reichenau su Genesio e Senesio (liturgia, annali, composizioni poetiche) e rimasteci, una forte attenzione sul secondo, dei resti del quale si afferma a più riprese la traslazione nel monastero; egli venne anche molto rapidamente elevato a patrono della comunità augiense, e la sua festa venne inserita nella liturgia locale. Le attestazioni di Genesio si limitano invece alla notizia del martirologio di Karlsruhe, sulla quale, come detto, sembra necessario sospendere il giudizio, e alla stessa *Commemoratio*. Le vicende riguardanti le reliquie dell'uno e dell'altro sono diverse, e come tali vengono trattate nelle fonti: Genesio venne traslato, secondo quanto afferma il testo, a Schienen nei primissimi anni del IX secolo; Senesio pervenne a Reichenau, insieme a Valente, verso l'830. Senesio fu subito oggetto di una forte campagna di lancio culturale, che vide impegnate le migliori forze intellettuali del monastero (tra cui Walafrido); di Genesio ci si occupò, stando alla *Commemoratio*, su richiesta degli stessi *fratres* di Schienen, e il suo inserimento nella liturgia di Reichenau è attestato solo dal detto martirologio, poiché i successivi menzionano sempre Senesio¹⁰⁰. Il che, come in passato da più parti proposto, potrebbe anche trovare spiegazione nella fusione dell'uno nell'altro, nell'identificazione di Genesio in Senesio, che dunque ne avrebbe preso il posto nei martirologi e calendari augiensi. Quel che, però, non può essere a mio avviso affermato è che tale passaggio, se davvero ci fu, sia avvenuto a causa di errori, sviste, o di una non perfetta conoscenza, da parte dei monaci, delle loro stesse tradizioni¹⁰¹. Gli sviluppi successivi sembrano dimostrare infatti il contrario. Nel X secolo, la memoria della traslazione di Valente e Senesio andò incontro alla rielaborazione di cui si è parlato: Valente divenne Marco, a Senesio venne affiancato Teopontio. I legami, indiretti ma effettivamente esistenti, tra i *Miracula sancti Marci*, prodotto scritto di tale operazione, e la *Commemoratio*, ossia i comuni riferimenti a Treviso e a (un) Ratoldo, possono certo tradire una rilettura anche della tradizione genesiana, contrassegnata però dallo stesso grado di consapevolezza che caratterizza la ridefinizione identitaria di Valente; la costruzione di una nuova forma per la memoria culturale dei santi augiensi mostra infatti di voler rispettare, quasi giustificare, le forme precedenti, attestate dalle fonti più antiche, procedendo non a una loro negazione, ma a un loro aggiornamento: tale sembra essere il significato dell'espedito per cui la vera identità di Marco, secondo i *Miracula*, sarebbe rimasta per lungo tempo nascosta¹⁰². Tutto ciò implica una perfetta conoscenza e padronanza della memoria culturale, agiografica e liturgica augiense.

¹⁰⁰ Anche Møller Jensen, *The feastdays of Genesius*, p. 274, sottolinea la problematicità dell'inserimento di Genesio nella liturgia di Reichenau.

¹⁰¹ Così, pur con diverse sfumature di giudizio, Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*; Dodwell – Turner, *Reichenau Reconsidered*; Caraffa, *Sineto*.

¹⁰² V. oltre, sez. 4, cap. 2.

Lo si vede ancor meglio quando, nella prima metà dell'XI secolo, si assiste a un recupero di Genesio, che passa per la riproposizione, a fini liturgici, della vicenda narrata nella *Commemoratio* (la sequenza di Bamberg), e per un'associazione, che lo stato delle fonti a nostra disposizione rende inedita sino a quel momento, di Genesio a Marco (la cronaca di Ermanno Contratto): soprattutto il codice di Bamberg indica come l'estensore della sequenza fosse perfettamente a conoscenza delle fonti da cui trarre i dati per la sua opera, oltrech  una piena capacit  di distinguere tra quelle che gli parlavano di Genesio e quelle incentrate su Senesio. Comunque si voglia poi interpretare il passo di Ermanno, come rielaborazione personale nell'ottica di una strategia culturale nuova o come recupero di tradizioni pi  antiche (ma perdute), anche la sua testimonianza presuppone la capacit  di conoscere, vagliare, selezionare, perfino manipolare le fonti del suo monastero, una capacit  del resto nient'affatto sorprendente per uno storiografo¹⁰³. Indubbiamente, i codici liturgici augiensi di XI secolo, col loro silenzio su san Genesio e le loro unanimi menzioni di Senesio, gettano da un lato luce sulla continuit  del culto di quest'ultimo nel monastero insulare sul lungo periodo, dall'altro, ombre sulla reale esistenza, o quantomeno sui suoi effetti, di una strategia di rilancio del culto genesiano nella Reichenau dell'epoca, come si ipotizzava cautamente in precedenza. Il catalogo degli abati di XIII secolo dimostra per  nuovamente di saper distinguere tra le fonti, e dunque tra le varie forme, della tradizione legata alla traslazione dell'830: la sua fedelt  alla versione dei *Miracula*, che lo porta a rifiutare gli sviluppi apportati da Ermanno, costituisce a mio avviso un'ulteriore prova della conoscenza, all'interno della comunit , di ogni fase di elaborazione e rielaborazione delle tradizioni monastiche. La tarda testimonianza del martirologio di Karlsruhe, con la sua aggiunta tardomedievale, sembrerebbe infine, pur con tutte le cautele necessarie, opporsi anche all'ipotesi di una sovrapposizione tra Genesio e Senesio; n  a suo sostegno va, a ben guardare, la coesistenza dei due santi magari non proprio nelle stesse fonti, ma in fonti contemporanee, attestata almeno per la prima met  del IX secolo e la prima met  dell'XI. E comunque, se sovrapposizione ci fu, ripeto, essa venne operata con cognizione di causa e totale padronanza dei mezzi di produzione e diffusione della memoria, in modo da poter costruire le versioni ritenute volta per volta pi  utili nelle diverse situazioni contingenti.

Restano, certo, delle questioni aperte, e degli aspetti che necessiterebbero di ulteriori approfondimenti, prima tra tutti la ricostruzione dei contesti che generarono ogni singola fonte, con particolare riferimento a quelle centro e bassomedievali. Scopo del presente *excursus* era per  semplicemente quello di fornire uno specchio delle vicende, in verit  molto complesse, vissute dal culto di san Genesio nel monastero che si fece carico di trasporne per iscritto la traslazione in Alemannia, e ripercorrere gli sviluppi di tale culto, e della memoria a esso legata, a Reichenau, nel

¹⁰³ Gi  Haubrichs, *Neue Zeugnisse*, p. 32, vedeva nell'operazione di Ermanno un metodo latamente storiografico.

corso del secoli medievali, sulla base delle fonti a disposizione. A tal proposito, però, resta un ultimo, importante fattore di cui render conto.

Nell'unico codice medievale che ci ha tramandato la *Commemoratio*, il manoscritto Karlsruhe, BLB, Aug. perg. CCII, che verrà analizzato nel dettaglio in uno dei prossimi paragrafi, alcune mani, posteriori a quella che copiò (o redasse) il testo, aggiunsero, negli spazi – soprattutto marginali – rimasti liberi dei fogli che lo riportano, delle annotazioni, volte a riassumere, commentare, talora addirittura contestualizzare l'agiografia genesiana. Datate tra XI e XIII secolo, tali aggiunte, in molti casi focalizzate a reperire origini e sviluppi del monastero di Schienen sulla base della *Commemoratio* stessa, rappresentano un'ulteriore espressione – diversa, per i mezzi coi quali si esplicita, da quelle viste sinora – dell'interesse di Reichenau nei confronti dell'istituzione vicina e in seguito da lei dipendente, e dunque un nuovo elemento per indagare la costruzione augiense di una memoria di Genesio e del suo culto, sebbene, dopo Wattenbach, che le trascrisse interamente nel commento in apertura all'edizione del testo, esse non abbiano più attirato l'attenzione di alcuno¹⁰⁴.

Nell'ordine di impaginazione del testo, la prima nota che si incontra è quella, registrata da una mano di XI/XII secolo, del foglio, originariamente bianco, 109r, sul cui verso si trova il titolo, in lettere maiuscole e in inchiostro rosso, della *Commemoratio*. Vi sono riportati passi tratti dal *Chronicon* di Reginone di Prüm, relativi all'anno 801, sebbene il copista li riferisca invece all'800¹⁰⁵; egli si limita perlopiù, appunto, a ricopiare, rielaborando tuttavia, in alcuni punti, la versione originale sulla base delle informazioni ricavate dal testo agiografico. Le notizie riguardano l'intervento romano di Carlo Magno in favore del deposto papa Leone III nell'800/801, in seguito al quale egli ricevette l'incoronazione imperiale, e l'arrivo al porto di Pisa degli ambasciatori carolingi inviati, già quattro anni prima, presso il califfo arabo Harun-al-Rashid (*Aaron*), e di ritorno col regalo di quest'ultimo per Carlo, ossia un elefante. Come si vedrà, tutte queste vicende vengono ugualmente ricordate nella *translatio* di Genesio, di cui costituiscono anzi una sorta di contesto macropolitico con funzione, con ogni probabilità, legittimante¹⁰⁶; che le lievi modifiche apportate dallo scriba, in particolare a proposito dell'elefante, siano desunte dal testo agiografico lo dimostra poi il fatto che egli faccia durare la spedizione carolingia in Oriente non 4 anni, come vuole Reginone, bensì tre e mezzo, come affermato nella *Commemoratio*. Nelle registrazioni della famosa cronaca si cerca dunque riscontro alle indicazioni storiche riferite dalla vicenda traslativa genesiana, che però, laddove la sua versione non combaci alla perfezione con quella di Reginone, viene a

¹⁰⁴ Per la datazione di tali annotazioni v. Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 2-5, e Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 461-463.

¹⁰⁵ V. Reginonis *Chronicon*, ed. Kurze, p. 62-63, *ad annum* 801. L'annotazione è stata pubblicata da Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 3-4.

¹⁰⁶ V., intanto, Caroli, *Bringing Saints*.

quest'ultima preferita, segno, forse, che nel confronto coi dati cronachistici non si cercava tanto una conferma dell'avvenuta traslazione o dell'affidabilità del testo (che sembrerebbe non essere in discussione, e anzi godere di un credito maggiore rispetto alla stessa cronaca di Reginone), quanto piuttosto un aggancio temporale per datare con precisione l'arrivo della reliquia di Genesio a Schienen: la *Commemoratio* rimanda infatti al *tempus* "quo Carolus rex inclitus miro sub regimine...", senza indicare una data specifica¹⁰⁷.

Sul verso del foglio 109, aldisotto del titolo della *Commemoratio*, una mano molto simile alla precedente, e come questa datata tra XI e XII secolo, apportò ulteriori annotazioni sui dati storici contenuti nel testo, introducendole con la frase, rubricata, "Argumentum quo tempore fundata sit skynensis ecclesia denotabis per chronicam". La *chronica* in questione sembra essere, ancora una volta, quella di Reginone, da cui vengono desunte (anche qui perlopiù trascrivendo, con lievissime aggiunte e modifiche) notizie riguardanti in questo caso la spartizione dell'impero tra i figli di Carlo Magno, dell'806; la morte, nell'810, dell'elefante donato all'imperatore dal califfo arabo e quella, nello stesso anno, del figlio di Carlo e re d'Italia Pipino¹⁰⁸; la morte dello stesso Carlo, collocata, tanto nella cronaca quanto nella registrazione augiense, nell'813 – anziché nell'814 –, la sua sepoltura nella basilica di S.ta Maria ad Aquisgrana e la successione imperiale da parte di Ludovico il Pio¹⁰⁹. Sono tutte informazioni legate indirettamente a quanto si narra nella *Commemoratio*: la *divisio* dell'806 richiama, rafforza ma anche in parte modifica quella del 781, cui l'agiografo accenna nel prologo; al ruolo dell'elefante e della missione diplomatica franca che lo trasportò in Europa si è accennato, e vi si tornerà ancora; Pipino, nella traslazione della reliquia genesiana, avrà un ruolo attivo di supervisione e certificazione della sua autenticità; lo stesso Carlo, come detto, viene ritratto, sempre nel prologo, nella sua azione in favore di Leone III (e non solo). L'impressione, desumibile in particolare dai riferimenti alle morti dell'elefante, di Pipino e di Carlo, è che il copista che li annotò fosse in cerca di ulteriori precisazioni cronologiche sul momento in cui la reliquia venne traslata a Schienen; le morti di personaggi (se così può essere definito l'elefante) presenti e attivi nella *Commemoratio* dovevano senza dubbio costituire dei *terminus ante quem* in questa direzione¹¹⁰. Molto interessante è poi la trascrizione, per lunghi tratti parola per parola, della notizia di Reginone sulla spartizione dell'806¹¹¹. Nel testo agiografico, infatti, non ve n'è traccia, e

¹⁰⁷ Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 8.

¹⁰⁸ Tale notizia, nella formula "Eodem anno quando elephans periit Pipinus rex Italiae VIII idus Iulii de corpore migravit" (ripresa pari pari dalla cronaca, con semplici aggiustamenti grammaticali per mutarla da subordinata, come la si trova nel testo di Reginone, a principale), si trova in verità in verticale lungo il bordo esterno; venne trascritta con ogni probabilità con lo stesso inchiostro impiegato per le altre aggiunte del foglio 109, da mano molto simile, verosimilmente la stessa: né Wattenbach, *Die Uebertragung*, né Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, rilevano differenze.

¹⁰⁹ Le note sono state edite sempre in Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 4.

¹¹⁰ In questo senso si esprime, ancora una volta, Wattenbach, *ibid.*

¹¹¹ V. Reginonis *Chronicon*, ed. Kurze, p. 65-66, *ad annum* 806.

anzi si ricorda solo quella del 781, riportata anche da Reginone: qualora lo avesse desiderato, il copista avrebbe tranquillamente trovato riscontro alle parole dell'agiografo nella sua fonte cronachistica; il suo disinteresse nei confronti della notizia reginoniana potrebbe suggerire che non di semplici riscontri egli andasse in cerca. Inoltre, la sua fedeltà alla versione originaria della cronaca si interrompe nel momento in cui egli deve ricostruire i termini specifici della divisione, almeno per quel che riguarda Pipino e Ludovico (il Pio), i figli di Carlo nominati dall'agiografia: e, siccome Reginone, su questo punto, non si sofferma, lo scriba augiense, prima di proseguire la sua trascrizione con una notizia su una missione carolingia contro gli Slavi, si sente in dovere di ricordare quale regno fosse toccato a ciascuno dei due: *Pipino in Italiam Lodewico in Aquitaniam*, secondo quanto già affermato nel 781 e nel prologo della *Commemoratio*, probabile fonte per quest'unica modifica alla versione di Reginone. Le nuove disposizioni dell'806 avevano però in parte mutato, in parte meglio definito, le sfere di dominio di ciascun sovrano, assegnando a Pipino, in particolare, la porzione di Alemannia a meridione del Danubio, oltre alla Baviera; il resto della regione spettava invece al fratello Carlo¹¹². Si tratta della prima attestazione di un dominio, almeno di diritto se non di fatto, di Pipino sulla regione che comprendeva San Gallo, Costanza ma soprattutto Reichenau e la stessa Schienen; le fonti precedenti in nostro possesso, in particolare quelle sull'incoronazione del 781, non permettono infatti di stabilire i confini precisi dei regni assegnati a Pipino e a Ludovico¹¹³. L'affermazione della sovranità del primo sull'Alemannia meridionale nel capitolare dell'806 assume un significato particolare nell'economia della vicenda traslativa di Genesio: uno dei suoi episodi narra infatti una visita ufficiale di Pipino a Schienen¹¹⁴, dunque in pieno territorio alamanno, al fine di verificare l'autenticità della reliquia ivi collocata, un atto che, proprio per la sua ufficialità e per gli scopi inquisitori che lo avrebbero motivato, sembra presupporre un'autorità di Pipino sull'area, di cui però, per gli anni in cui l'agiografo ambienta la traslazione (800-801: l'autore non menziona date precise, ma fa fede il riferimento alla contemporaneità con la missione franca in Oriente), nelle fonti a noi note non v'è traccia. Quest'intervento pipiniano in terra transalpina sarà oggetto di ulteriore approfondimento nelle conclusioni dell'analisi della *Commemoratio*, ma non si può nascondere, sin da ora, che esso crea problema. E forse, come si potrebbe pensare sulla base dell'interesse del copista di XI-XII sec. per la spartizione dell'806, creava problema anche a lui, e alla comunità augiense dell'epoca; letta in questi termini, la notizia potrebbe essere interpretata come il tentativo di fornire un sostegno

¹¹² V. *MGH, Capit.*, 1, n. 145, p. 126-130.

¹¹³ Di questa prima assegnazione di sovranità non permane infatti alcun diploma; ciò che sappiamo in proposito deriva dalle notizie annalistiche, in particolare dagli *Annales regni Francorum*, tanto nella loro versione più antica (gli *Annales Laurissenses*), quanto nella loro rielaborazione detta di Eginardo, e dai *Laureshamenses*: v. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 56-59, *ad annum* 781 e *Annales Laureshamenses*, ed. Pertz, p. 31-32, *ad eundem annum*.

¹¹⁴ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 12-13.

documentario a questo passo dell'agiografia. Altri elementi, tuttavia, sembrano spingere in direzioni diverse. Che la dimostrazione della veridicità del racconto non costituisca la preoccupazione principale dello scriba centromedievale lo dice egli stesso quando afferma di voler rintracciare, attraverso la cronaca di Reginone, un *argumentum quo tempore fundata sit skynensis ecclesia*: la *Commemoratio* e i riscontri cronachistici gli servono solo per reperire notizie sulle origini di Schienen. D'altra parte, nella sua trascrizione della notizia dell'806, non vi è alcun riferimento, così come non ce ne sono nella cronaca, alla divisione dell'Alemannia e alla sua parziale assegnazione a Pipino; né gli sarebbe probabilmente sfuggito che una spiegazione della visita di Pipino a Schienen sulla base della spartizione di quell'anno avrebbe introdotto un evidente anacronismo con gli altri elementi cronologici indicati dall'agiografo. Altra doveva essere dunque la funzione di questa registrazione, una funzione volta a soddisfare le espresse esigenze di conoscenza sulle origini di Schienen. Alla luce del più che probabile valore cronologizzante delle altre aggiunte del foglio 109v, si può ipoteticamente ritenere che anche questa serva da *terminus ante quem*: l'interesse dell'agiografo per la spartizione del 781 potrebbe aver indotto il copista a credere che, qualora gli eventi si fossero verificati dopo l'806, nel testo sarebbe comparso un qualche riferimento alla corrispondente *divisio*. E comunque, al di là di tale ipotesi, non vedo ragione per dubitare delle indicazioni che guidano la raccolta tanto di queste notizie, quanto, molto probabilmente, di quelle riportate sul *recto* del foglio, ossia la volontà di stabilire il momento in cui venne fondata Schienen.

Al foglio 115r, di nuovo una mano di XI-XII secolo, quasi sicuramente la stessa delle annotazioni precedenti, trascrisse, in inchiostro rosso e in due posizioni diverse, due notizie desunte (non però, questa volta, semplicemente copiate) dal *Chronicon* di Ermanno Contratto e relative agli anni 781 e 786-806. Lungo il margine esterno, verticalmente, il copista ricordò l'elevazione di Eginone al soglio episcopale di Costanza, appunto nel 781, e la durata del suo episcopato, 32 anni; sul bordo inferiore, egli si concentrò invece sulla figura di Waldo, eletto abate di Reichenau nel 786, rimasto in carica per 20 anni e in seguito trasferito, nell'806, a Saint-Denis¹¹⁵. Le registrazioni si trovano nella parte dei *miracula*, in corrispondenza, non a caso, con due episodi che chiamano in causa proprio i due personaggi nominati, il vescovo di Costanza Eginone e l'abate di Reichenau Waldo, entrambi intervenuti, uno di seguito all'altro, a Schienen, per constatare di persona la presenza e l'autenticità della reliquia di Genesio, in maniera simile a quanto già fatto da Pipino¹¹⁶. A queste notizie sembra

¹¹⁵ Sul margine laterale esterno: "Anno dominice incarnationis septingentesimo octuagesimo primo Eginone preficitur Constanciensi ecclesie episcopus et prefuit triginta duobus annis". Sul margine inferiore: "Anno ab incarnatione domini DCC°LXXX°VI° Waldo constituitur augensis abbas et prefuit XX annis XX° institutionis sue anno transfertur in Franciam ad regendum sancti Dyonisii cenobium". V. Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 4-5. Le rispettive notizie su Eginone e Waldo nella cronaca di Ermanno si trovano in Herimanni Augiensis *Chronicon*, ed. Pertz, p. 100-101, *ad annos* 781, 786 e 806.

¹¹⁶ Per i passi della *Commemoratio* in questione v. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 14-15 (i due episodi si trovano uno di seguito all'altro).

si possa dunque attribuire la stessa funzione esercitata da quelle precedenti, una funzione cioè di riscontro cronologico al fine di datare con esattezza traslazione e miracoli di Genesio. Il cambio di fonte è reso necessario dalla totale mancanza di tali informazioni nella cronaca di Reginone, esclusivamente concentrata su eventi di livello imperiale; la cronaca di Ermanno, che, in Alemannia, ebbe un'importante diffusione, e che aveva giusto il pregio di registrare anche avvenimenti locali come la successione degli abati di Costanza e degli abati di Reichenau (ma anche di San Gallo), doveva sembrare la fonte più adeguata da cui attingere, ponendo tra l'altro un *terminus post quem* per la stesura delle aggiunte del codice CCII – ma le datazioni offerte da Wattenbach e Holder andavano già in questa direzione¹¹⁷. Da notare come, nei riguardi di Ermanno, il copista opti per una parziale rielaborazione dei dati cronachistici, discostandosi dall'elevata fedeltà dimostrata nei confronti di Reginone; ma ciò può derivare semplicemente dalla necessità di estrapolare dal discorso di Ermanno le informazioni ricercate, spesso congiunte e rapportate ad altre. Ancora una volta, però, le fonti cronachistiche vengono consultate allo scopo di definire meglio la cronologia della vicenda genesiana: le forcelle temporali costituite dall'episcopato di Eginone e dall'abbaziato di Waldo offrono al copista altri *terminus ante e post quem* per la sua ricerca.

Sul margine esterno del foglio 118v, una mano non dissimile da quelle viste sinora, e forse ugualmente ascrivibile all'XI-XII secolo, inserì poi, in inchiostro rosso e scrittura verticale, un'aggiunta non poco enigmatica: “In Shynensi ecclesia que olim abbatis pollebat regimine et prediorum multorum florebat dotata redditibus pre dilapidatione prediorum defecit ordo monachorum. Ex quo deposita cadit monastica vita. Et duodenorum datur ordo canonicorum. Sex successorum numerus vix mansit eorum”. La prima parte, fino a *monachorum*, venne trascritta di seguito, occupando una linea lunga quasi quanto l'altezza dello specchio di scrittura della pagina, e proseguendo a capo; le tre brevi frasi successive sono invece incolonnate una sotto l'altra, con le ultime due che iniziano al punto della riga in cui termina la frase più lunga e inizia la prima di questo terzetto. In queste poche frasi l'anonimo scriba fornisce la sua versione sull'intera parabola esistenziale di Schienen: dalle origini, in cui essa era retta da un abate (e quindi vi si conduceva vita monastica) ed era dotata di ricche rendite, all'abbandono, proprio a causa della *dilapidatio prediorum*, del regime monastico in favore di quello canonico, praticato da dodici chierici, fino al dimezzamento, da dodici a sei, dei membri della comunità. Non conosciamo se e di quali fonti il commentatore si sia avvalso; il passaggio dalla vita monastica a quella canonica è, per la Schienen bassomedievale, fatto noto, come si diceva sopra, ma non vi sono certezze sull'epoca in cui esso ebbe luogo. Riguardo ai beni di Schienen, nulla sappiamo, mentre solo grazie agli accurati studi di Schmid si è potuta constatare già verso la fine del IX secolo una riduzione dei membri della

¹¹⁷ Su Ermanno e la sua cronaca v., oltre al recente Berschin – Hellmann, *Hermann der Lahme* e a quanto detto in precedenza, anche Schmale, *Die Reichenauer Weltchronistik*.

comunità¹¹⁸; ma non è dato sapere se il monaco augiense si riferisca a quest'epoca e a questo fenomeno. Una circostanza forse non casuale, ma allo stato attuale nemmeno approfondibile, riguarda l'*abbatis regimen* sotto cui Schienen avrebbe avuto origine nelle parole del copista: la pagina che reca la sua annotazione riporta infatti un miracolo in cui, per la prima volta nella *Commemoratio*, si afferma la presenza di un abate nel santuario genesiano¹¹⁹. Difficile, tuttavia, andare più in là di così, sebbene la registrazione, forse non esente da uno sforzo compositivo retoricamente, magari anche poeticamente, impegnato, dia l'impressione di derivare da qualche fonte tutto sommato ben informata sulle condizioni della Schienen dell'epoca, anche qualora si trattasse di semplici considerazioni personali del copista, cui egli avrebbe potuto connettere i dati desumibili, sulle sue origini, dalla *Commemoratio* (anche se questa, sulla presunta ricchezza del santuario di Genesio, non usa certo i toni vagamente iperbolici del copista).

Un'ultima, breve nota di commento, ancora una volta a carattere cronologico, correda il testo della *Commemoratio*. Collocata giusto in chiusura dei *miracula*, alle ultime due righe, originariamente bianche, del foglio 122r, essa recita: "Octingentesimo Christi natalis ab anno ecclesie primo Shinensis cepit origo". Diverse le proposte di datazione di quest'ultimo intervento avanzate da Wattenbach, propenso a vedervi una mano di XI-XII secolo, e da Holder, che la situa invece tra XII e XIII¹²⁰; comunque sia, essa sembra degnamente concludere la ricerca cronologica avviata dai monaci che trascrissero le notizie cronachistiche da loro reperite in Reginone e in Ermanno, e concluderla con la definizione di una data per la traslazione, ossia l'800. Nonostante le incertezze e l'inevitabile imprecisione nella loro collocazione cronologica, questi commenti e aggiunte, che pure sembrano prodotti in momenti in cui le altre fonti di Reichenau smettono di occuparsi di Genesio e della sua agiografia, dimostrano invece come l'interesse della comunità augiense nei confronti di questo *hospes transmarinus* non fosse venuto meno, mentre lo sforzo di datazione della vicenda, sulla base dei riscontri cronachistici, può forse rafforzare ulteriormente le impressioni emerse dall'analisi delle fonti annalistiche e liturgiche di Reichenau, cioè che i monaci conoscessero, maneggiassero e rielaborassero testi e tradizioni a loro disposizione con assoluta padronanza, anche dopo secoli dalla loro produzione.

¹¹⁸ V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*.

¹¹⁹ Si tratta di un miracolo di guarigione cui l'abate avrebbe personalmente assistito. V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 17-18.

¹²⁰ V. *ibid.*, p. 3, e Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 462.

Cap. 3. La tradizione manoscritta: il codice Aug. perg. CCII della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe.

1. La vicenda narrata: viaggio e miracoli di un femore tra Gerusalemme e Schienen.

Non è forse fuori luogo ripercorrere brevemente la trama della *Commemoratio*; sarà così fin da subito possibile rilevarne i nuclei di interesse. La narrazione si apre con un prologo volto a collocare gli eventi raccontati nel tempo, nello spazio e in un primo, sintetico quadro del loro senso e delle ragioni che spingono l'agiografo a scrivere: l'epoca è quella di Carlo Magno, il quale, dopo aver riunito molte genti sotto il suo comando e aver già provveduto a una prima spartizione del suo regno tra i figli Pipino e Ludovico, era poi intervenuto a Roma per riportare la pace in città e il papa, Leone III, nella sua legittima posizione; in seguito a ciò, questi lo aveva insignito dell'*imperiale diadema*. Siamo, insomma, verso l'800/801, quando un *fidelis vir*, Scrot, che poi si scoprirà essere – secondo le parole dell'autore – conte di Firenze ma alamanno di origine, recò appunto in Alamannia delle reliquie di san Genesio martire, e le collocò a Schienen, piccolo monastero sulle Alpi al confine tra Svizzera e Germania, non lontano dal Reno ma soprattutto dalla potente Reichenau. E proprio l'abate di Reichenau, Erlebaldo, impone a un suo monaco, colui che scrive, di stendere su pergamena i fatti relativi a tale traslazione, e i successivi miracoli operatisi a Schienen, per venire incontro a una richiesta della stessa comunità di Schienen.

La parte del testo definibile *stricto sensu* come *translatio* (seguirà quella sui miracoli) prende le mosse da Treviso, il cui conte, *Gebahardus*, uomo potente in terra ma desideroso di costruirsi un tesoro in cielo, viene a sapere che dei mercanti veneziani (con ciò si intenda l'insieme delle lagune, ché una nozione di "Venezia" in senso cittadino era ancora di là da venire) avevano importato alcune reliquie dei santi Genesio ed Eugenio da Gerusalemme, e che queste si erano messe a compiere miracoli. Convocati presso di sé i mercanti, egli si informa sul modo in cui procurarsi anch'egli dei resti dei due potenti martiri; alla sua proposta di acquistarle, i Veneziani lo consigliarono invece di farne semplicemente richiesta al patriarca gerosolimitano. Il conte prepara allora subito una delegazione, formata da quegli stessi mercanti (veri professionisti dei collegamenti tra Gerusalemme e Occidente), tramite la quale garantisce di esser pronto a edificare un *monasterium permagnificum* per ospitare le reliquie. Il patriarca, di cui viene taciuto il nome, acconsente alla traslazione, a patto che a venire a prendere le reliquie siano un sacerdote e un diacono inviati dallo stesso conte, poiché occorre che esse fossero maneggiate da personale specializzato. *Gebahardus* esegue gli ordini, e la sua delegazione va a unirsi a quella spedita

contemporaneamente da Carlo presso il califfo *Aaron* (Harun-al-Rashid)¹. Ma, poiché la permanenza di quest'ultima in Oriente va prolungandosi, e il sacerdote, durante il soggiorno gerosolimitano, muore, il solo diacono decide di riprendere il mare senza aspettare gli ambasciatori di Carlo. Si dirige però non verso le lagune, bensì a Roma, dove, appena sbarcato, viene a sapere che il committente della traslazione, il conte *Gebahardus*, è morto anch'egli. Molto imbarazzato, il diacono (anche di lui, come del sacerdote, non apprendiamo mai il nome) non sa bene che fare del suo prezioso carico; ma, in quei giorni, a Roma si trova il conte di Firenze Scrot, in pellegrinaggio con la moglie. Al suo servizio, per puro caso, egli ha un fratello del diacono, che manda al porto ad accogliere le navi in arrivo dalla Palestina (forse i due fratelli erano in contatto, e l'uno sapeva dell'arrivo dell'altro, ma su questo l'autore non si sofferma). Il diacono si rivolge subito a Scrot, che lo reindirizza dal papa Leone, *quia valde ei familiaris erat*. Leone apre le casse delle reliquie, le prende in mano, le benedice e le riconsegna al diacono, ordinandogli di portarle là dove dovevano arrivare fin da principio, ossia a Treviso. Il diacono e il conte si rimettono allora in cammino verso nord, facendo tappa a Firenze, sede comitale del conte Scrot; qui il diacono lascia momentaneamente le reliquie per recarsi a Treviso e accertarsi che tutto sia pronto per il loro arrivo. Durante la sua assenza, matura, nel conte e nel suo *entourage*, l'idea di farsi consegnare una parte dei sacri resti; naturalmente, il diacono, tornato presso Scrot, non ha obiezioni a riguardo, a patto che anche il papa sia d'accordo. Il *legatus celer* spedito a Roma a sentire il parere di Leone torna con una risposta positiva, con la clausola che anche Scrot, come *Gebahardus*, avrebbe dovuto preparare un luogo degno per ospitare le reliquie. La consegna del femore destro di Genesio al conte da parte del diacono avviene con tutti i crismi della solennità liturgica, e qui le strade dei due (nonché del corpo di Genesio) si dividono: mentre il diacono prosegue per Treviso a completare la traslazione, Scrot, dopo aver ottenuto dal re Pipino il permesso di assentarsi da Firenze, si mette in viaggio per Schienen, terra di sua proprietà. Ma l'arrivo della reliquia oltralpe suscita reazioni scettiche sia tra la popolazione, sia *in sacerdotali gradu*; re Pipino, allora, incarica il *princeps palatii sui sacerdos*, Ratoldo, di verificare l'autenticità e soprattutto la consistenza dei corpi recati a Treviso, i quali in effetti si mostrano integri a eccezione di quel femore destro donato a Scrot. In seguito, Pipino e Ratoldo si riuniscono per raggiungere Schienen e constatare la presenza dell'unica parte mancante. Ma segni molto più grandi avrebbero di lì a poco fugato ogni dubbio: l'anonimo passa infatti a elencare i vari miracoli verificatisi a Schienen per opera di Genesio. Si tratta soprattutto, almeno inizialmente, di miracoli punitivi nei confronti di chi aveva osato mettere in dubbio l'autenticità e il potere salvifico della reliquia: un contadino che, per fare meno strada, si

¹ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 114-117, *ad annos* 801-802, in cui si descrive l'approdo degli ambasciatori al porto di Pisa.

reca in un'altra chiesa viene colpito da paralisi, e guarito solo al cospetto del santo femore; un altro arriva addirittura a prenderlo in giro, e per questo dalla conseguente paralisi non viene mai curato del tutto. Subentrano poi episodi in cui sono coinvolti personaggi delle *élites* ecclesiastiche e laiche della zona: Egino, vescovo di Costanza, si reca a Schienen per verificare lui pure l'autenticità della reliquia, e, una volta fatto, certificarla al culto, prendendola in mano (come già fatto dal papa e dal diacono). In seguito, anche l'abate Waldo di Reichenau, predecessore – indiretto – di quell'Erlebaldo che commissionerà il testo agiografico, visita Schienen con alcuni confratelli, i quali, avendo assistito a un miracolo (una candela accesi da sola per rimediare alla dimenticanza del custode della chiesa), lo annunciano subito al loro abate: è così che i dubbi di Waldo vengono in un attimo fugati. Un episodio simile, sempre con l'accensione prodigiosa di una candela, vede protagonista anche l'aristocratico Cozberto, un colono del quale aveva sollevato una disputa col monastero per questioni confinarie: il miracolo convince Cozberto della potenza della reliquia, della buona fede dei monaci e di quella cattiva del suo dipendente. Seguono numerosi altri miracoli, soprattutto guarigioni ed esorcismi, in grado, come si vedrà, di darci alcune informazioni aggiuntive su Schienen e sul modo in cui l'agiografo ne parla; il testo si chiude piuttosto bruscamente, senza formule particolari, il che potrebbe perfino metterne in dubbio un eventuale utilizzo liturgico. In termini quantitativi, la parte relativa ai miracoli è lunga circa il doppio di quella della traslazione.

Filo rosso dell'intero testo sono quindi le vicende delle reliquie di Genesio ed Eugenio, il loro trasferimento e gli eventi miracolosi che esse originano nel luogo di arrivo, con particolare attenzione per il femore del primo, trasferito a Schienen. Tuttavia, tra la *translatio* e i *miracula* si percepiscono importanti differenze di orizzonti, metodologie compositive e finalità, certo in parte derivanti dalle peculiarità proprie ai due generi (ciò che giustifica anche eventuali differenze di stile senza dover pensare a un cambio di autore tra una parte e l'altra), ma anche legate ai diversi livelli, tanto sociali quanto geografici, di pubblico cui il testo era rivolto. Non si tratta certo di una particolarità della *Commemoratio* di san Genesio: proprio le regole di massima, per la verità alla nostra altezza cronologica ancora in fase di perfezionamento² ma – si può credere – già empiricamente praticate, che presiedevano alla redazione di questi componimenti favorivano, con l'affiancamento di parti dai caratteri diversi, anche la predisposizione di messaggi e proposte interpretative diversi, a loro volta destinati a pubblici diversi, sia per livello sociale, sia per collocazione geografica. Ne risulta una stratigrafia di significati, parallela e corrispondente a quella delle scale di ricezione e fruizione del testo, da quella locale a quella continentale (altrimenti

² Rispetto alla cronologia che la critica comunemente indica per l'affermazione delle *translationes* come genere agiografico autonomo, ossia l'epoca carolingia e in particolare il IX secolo, il testo genesiano si colloca in effetti piuttosto in alto, tanto da rappresentare probabilmente uno dei primissimi esemplari del genere, insieme alla *translatio* eginardiana di Marcellino e Pietro. Vedi Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 94-99.

definibile, in questo caso, come imperiale, poiché l'impero carolingio era, all'epoca in cui il testo venne redatto e nella mente di chi lo compose, la massima struttura politica), che dunque, come già osservato nell'introduzione, necessita di un'analisi condotta secondo il criterio dell'incrocio delle scale e dei dati che emergono a ogni livello e che tutti insieme, e solo tutti insieme, restituiscono il complesso valore storico del testo (dei testi). Nel caso della *Commemoratio*, ciò che maggiormente differenzia le due parti è il mutevole rapporto tra un discorso maggiormente centrato sulle strutture politico-amministrative imperiali, che nella prima parte costituiscono il contesto entro cui la traslazione viene ambientata, e uno più attento alle ricadute politico-ecclesiastiche, oltretutto prettamente religioso-culturali, sul più ristretto panorama alamanno, caratteristico della parte dei *miracula*. Detto molto brutalmente, il cambiamento più immediato e percettibile riguarda l'orizzonte geografico in cui si ambientano le vicende. Nella *translatio*, le reliquie e i loro accompagnatori compiono un lungo viaggio, da Treviso, a Gerusalemme, a Roma, a Firenze, a Schienen: un viaggio che quindi coinvolge le due parti, occidentale e orientale, del Mediterraneo, e soprattutto due imperi, quello franco carolingio e quello abbaside, in un quadro di rinnovati contatti diplomatici testimoniati dalla storiografia ufficiale franca, gli *Annales regni Francorum*, che non a caso servirono da fonti privilegiate per l'anonimo agiografo augiense. Alla positiva conclusione del trasferimento reliquiale collaborano funzionari carolingi di ogni grado, dai conti – loro è l'iniziativa, loro il diritto, alla fine, di godere dei sacri resti – al re d'Italia Pipino, con allusioni financo a Carlo Magno, la cui creatura politica (l'impero) fa da sfondo e da cornice della traslazione. Al loro fianco compaiono poi altri attori, chiamati anch'essi a contribuire, con ruoli diversi, al successo dell'impresa, quali il papa e il patriarca di Gerusalemme. Un intreccio di persone e istituzioni dal significato politico certo complesso, che qui si cercherà di spiegare; dalla prima parte della *Commemoratio* emergono però anche interessanti spunti per quel che riguarda la concezione stessa di una traslazione di reliquie e il modo in cui esse vanno trattate prima e durante il viaggio. Il dopo è infatti lasciato ai *miracula*, nei quali assume una posizione centrale il progressivo inserimento, invero non privo di contrasti e dubbi, della reliquia genesiana nel suo nuovo contesto di residenza e azione; il riconoscimento ufficiale della sua autenticità, e con essa della liceità del suo culto, da parte delle autorità ecclesiastiche locali (il vescovo di Costanza e l'abate di Reichenau) e poi il succedersi di episodi che coinvolgono semplici fedeli delineano i processi che conducono all'instaurarsi di un rapporto tra il santo e la sua nuova comunità. Per forza di cose l'orizzonte geografico, rispetto alla parte traslativa, si riduce notevolmente, limitandosi al luogo di culto stesso (Schienen) e alle sue immediate vicinanze, intese entro il raggio della diocesi (Costanza) cui il monastero appartiene. L'elemento religioso, devozionale e culturale, pur nella topicità di molti aspetti del testo, è dunque quello che, in questa parte, l'agiografo sottolinea di più,

non annullando del tutto le connotazioni politiche (interessanti soprattutto i rapporti tra Schienen, Reichenau e Costanza) ma certo ridimensionandone fortemente la portata. Si dirà: ovvio che in una *translatio*, che prevede per sua natura un viaggio, l'orizzonte spaziale sia più ampio che non in una raccolta di *miracula*, sempre per sua natura concentrata sui prodigi verificatisi nella nuova dimora delle reliquie. Vero. Meno ovvia è tuttavia la dimensione transmediterranea del viaggio in questione, e ancor meno ovvia è l'insistenza sul rispetto delle gerarchie e della correttezza della traslazione: in una fase in cui il più ricercato serbatoio di reliquie era Roma, al centro di un intenso traffico di esportazione verso le regioni settentrionali dell'impero franco³, il riferimento alla santità vicinorientale, addirittura gerosolimitana, richiama inevitabilmente alla mente i preziosi doni ricevuti da Carlo Magno in persona in occasione della sua incoronazione imperiale (il richiamo, lo si è visto e ancora lo si vedrà, è nella *Commemoratio* tutt'altro che ideale); mentre il modo di descrivere una traslazione, costruito attorno ai buoni rapporti diplomatici e al rispetto delle gerarchie, rappresenta un modello narrativo non poco distante da quello, che proprio in quegli anni era in corso di elaborazione e che avrebbe riscosso notevole successo, dei *furta sacra*⁴. E, a voler ben vedere, non è poi così ovvio nemmeno il carattere locale dei *miracula*: esistono testi, tra cui alcuni di quelli di cui mi occuperò nelle prossime pagine, in cui le reliquie agiscono prodigiosamente anche a distanze elevate, istituendo così rapporti di varia natura coi luoghi in cui avvengono i miracoli. Perché nemmeno il differente peso specifico dell'elemento religioso e di quello politico nelle due parti del testo è connotato a rigidi schemi agiografici: anche i *miracula* possono essere potenti vettori di messaggi politici, mentre nelle *translationes* la devozione, anche solo come pretesto o giustificazione di atti tecnicamente poco legali, è comunque sempre presente. Non dunque dalle sole regole dei generi deriva l'impostazione data dall'agiografo alle due parti della sua opera, ma anche, evidentemente, a precise scelte, personali o impartite dall'alto, vale a dire dalla committenza, ossia da quell'abate Erlebaldo di Reichenau in obbedienza al quale l'autore dice di scrivere, sollecitato anche dalle richieste dei monaci di Schienen. Nell'un caso come nell'altro, si può certamente assumere il presupposto che i messaggi e i significati veicolati dal testo, quali che siano, rispecchino una voce e una posizione augiensi ufficiali, approvate cioè all'interno del monastero, se non altro, dai suoi vertici, abate *in primis*, cui si attribuisce la paternità ideale della *Commemoratio*. E proprio questo carattere di ufficialità è, insieme alle differenze di prospettiva tra *translatio* e *miracula* (che però non mettono in dubbio l'organicità del testo, corroborata proprio dal costante, seppur mutevole, intreccio tra religione e politica), l'elemento che emerge con più forza da un'analisi generale della struttura della *Commemoratio*; di ciò occorrerà

³ V. Bullough, *Roman Books and Carolingian Renovatio*, p. 10-11, e Smith, *Old Saints, New Cults*.

⁴ Scontato il riferimento al classico Geary, *Furta sacra*.

tener presente al termine dell'analisi, che, a seconda dei temi, procederà ora più trasversalmente, senza soluzione di continuità tra le due parti, ora più settorialmente.

2. Il codice Aug. perg. CCII della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe.

Come si sarà notato, per riferirmi al testo genesiano ho optato per il termine *Commemoratio*. *Commemoratio brevis de miraculis sancti Genesii martyris Christi* è infatti il titolo sotto cui esso viene presentato nell'unico – allo stato attuale delle conoscenze – manoscritto medievale ad avercelo tramandato, il ms. Aug. perg. CCII della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe.

Si tratta di un manoscritto membranaceo, ben conservato, risalente al IX secolo e composto di almeno due sezioni ben distinte, forse in origine due codici diversi, legati insieme in un secondo momento⁵. Entrambe queste parti vennero confezionate a Reichenau, e lì rimasero, a uso interno, fino al 1805, quando i manoscritti augiensis furono traslati in blocco alla Badische Landesbibliothek, dove costituiscono un ricco fondo a sé. La prima parte, consistente nei ff. 1-86, contiene opere di Girolamo (*Aliqua exceptio de tractatu super libro Aecclesiastico*, ff. 1v-66v, e i *Testimonia de libello beati Ieronimi ad Eustochiam* [sic, in realtà *Eustochium*] *virginem de servanda virginitate* [sic], ff. 66v-68v) e di Gregorio Magno (*l'Expositio Cantici Cantorum*, ff. 69r-75v, e il *De concordia testimoniorum*, ff. 75v-86r). Testi patristici, dunque, con ogni probabilità destinati allo studio personale dei monaci, come suggerirebbero le frequenti notazioni a margine che punteggiano soprattutto le opere geronimiane. La seconda parte, che comprende i ff. 87-152, ascrivibile alla prima metà del secolo, è anche quella più propriamente agiografica, in cui si trova la *Commemoratio*. Tra i testi in essa riportati, in tutto sette, prevalgono le *passiones*, cinque: *Passio sancti Christophori* (BHL 1766), ff. 87v-92v; *Passio sancti Clementis episcopi* (BHL 1848), ff. 93r-98r; *Passio sancti Ciriaci diaconi* (BHL 2056), ff. 100r-108r; *Passio sanctorum Viti Modesti atque Crescentiae* (BHL 8713d), ff. 123v-131r; e la *Conversacio Iustinae et Cypriani* (BHL 2047), ff. 131v-137v. A completare la raccolta concorrono per l'appunto la *Commemoratio*, ai ff. 110r-122r, e la *Vita* (sic, in realtà *Passio*) di san Leodegario, vescovo di Autun (BHL 4851)⁶, ff. 137r-152r. Al f. 87r del codice, il primo di questa seconda parte, Regimberto, bibliotecario di Reichenau attivo nella prima metà del secolo⁷ – da qui la datazione –, stese di proprio pugno⁸ un indice dei testi e appose una sottoscrizione, rivendicando la paternità (intellettuale, se non materiale) del volume e

⁵ Così suggerisce, senza fornire un'ipotesi cronologica per questa unione, Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 458-464, in partic. 458.

⁶ Si tratta della seconda delle due *passiones* di epoca merovingia relative a Leodegario. V. Heinzelmann, *L'hagiographie mérovingienne*, p. 51.

⁷ Su Regimberto v. Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 2; McKitterick, *The Carolingians*, p. 179; e soprattutto Heinzer, Ego Reginbertus scriptor, alle cui note 1 e 4 rinvio per il materiale bibliografico sulla biografia del personaggio.

⁸ L'identificazione è stata proposta da Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, ed è ormai accettata. V. Heinzer, Ego Reginbertus scriptor.

stabilendone la possibilità di prestito al di fuori dell'abbazia solo dietro corresponsione di un pegno. Proprio dall'indice veniamo a sapere che la raccolta prevedeva in origine dieci testi; gli ultimi tre, ossia l'*Inventio corporis sancti Stephani protomartyris*, la *Passio sanctae Pelagiae virginis* e la *Conversacio et penitentia aliae sanctae Pelagiae*, sono stati però cancellati con un tratto di penna, e infatti attualmente essi non compaiono nel codice. Impossibile dire quando si sia verificata tale perdita⁹, né si può escludere che l'indice regimbertiano rispecchiasse solo il piano iniziale della raccolta, e che quindi gli ultimi tre testi non siano effettivamente mai entrati a farvi parte (in questo caso il loro depennamento sarebbe contestuale al momento stesso di produzione del volume)¹⁰. E tuttavia, almeno nei piani di partenza, altre due *passiones* (tale la natura della *conversacio* di Pelagia, che richiama nel titolo un altro testo del volume, la *conversacio* di santa Giustina) e l'universalmente nota *inventio* del corpo del primo martire avrebbero dovuto rientrare nel novero delle agiografie del CCII. Se si pensa che anche nella *Commemoratio* le reliquie traslate appartengono a due martiri, e che anche il santo vescovo di Autun, Leodegario, morì martire¹¹, la raccolta acquista allora carattere fortemente martiriale. Non è forse appropriato parlare di un passionario *tout-court*¹², ma è indubbia in esso l'attenzione per la santità martiriale, attenzione del resto abbondantemente comprovata dalla compilazione a Reichenau, proprio nella prima metà del IX secolo, di un grande passionario, attualmente il codice Aug. perg. XXXII della Badische, contenente circa ottanta testi agiografici (molti in forma abbreviata), in larghissima maggioranza *passiones*, di origine geografica e cronologica molto diversa¹³. E in effetti, con la sola eccezione della *Conversacio* di Giustina, presente nel XXXII sotto il titolo di *Passio beatissimi Cypriani ac Iustinae*, nessun testo del CCII è riportato nel grande passionario, tanto da far pensare, tra i motivi della sua produzione, a una volontà di aggiornamento del patrimonio agiografico augiense – ma questa resta una mia ipotesi. La mancanza, nel CCII, della divisione in *lectiones* e dell'ordine *per circulum anni* (l'ordine preposto alla raccolta resta anzi oscuro, non essendo rispettato nemmeno quello alfabetico) induce inoltre a escluderne un uso liturgico, facendo pensare piuttosto alle letture comuni al momento dei pasti e/o a letture individuali, a scopo formativo.

⁹ Nemmeno su questo si esprime Holder, *Die Reichenauer Handschriften*.

¹⁰ Il catalogo regimbertiano dei manoscritti posseduti da Reichenau, edito nel primo volume dei *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, a cura di P. Lehmann, p. 240-252, riassume il contenuto della raccolta, citando anche l'*Inventio corporis sancti Stephani*.

¹¹ Il testo riportato nel ms. è quello della seconda *passio* merovingia di Leodegario. Per una datazione e un inquadramento di entrambe le *passiones* v. Poulin, *Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes*, e, più recentemente, Heinzelmann, *L'hagiographie mérovingienne*, in partic. p. 51.

¹² L'indice al f. 87r lo designa come *libellus passionum*.

¹³ Per una descrizione del ms v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 118-131.

Perché due parti apparentemente così diverse vennero unite a formare un solo codice? Difficile rispondere¹⁴. Scrittura, *mise en page* e dimensioni dei fogli suggeriscono, nella reciproca somiglianza tra le due parti, una cronologia di confezionamento simile, pur nella diversità delle singole mani dei copisti (ma la cosa riguarda anche, come si vedrà, la stessa raccolta agiografica). Soprattutto le dimensioni dei fogli potrebbero aver portato, per semplice comodità, a una rilegatura comune, ulteriormente motivata magari dal medesimo utilizzo, per studio e lettura personali, delle due parti; ma qui si resta nel campo delle mere ipotesi, così come a proposito dell'altezza cronologica di tale sovrapposizione. Interessanti spunti di riflessione sembra suggerire invece l'analisi della parte agiografica, e in particolare della sua composizione materiale.

Scorrendo i ff. della sezione, ci si accorge subito della varietà, in quanto a mani, inchiostri e modalità grafiche nella compilazione dei titoli, che la caratterizza. Almeno quattro mani diverse sembrano aver contribuito alla redazione dei testi, con differenti livelli di abilità: in alcuni casi una mano successiva, forse quella dello stesso Regimberto¹⁵, intervenne a più riprese segnalando e correggendo errori di trascrizione. La composizione codicologica del manoscritto è forse in grado di fornire preziose informazioni sui modi e le fasi della sua produzione. Il terzo testo, la *Passio* di Ciriaco, occupa un fascicolo autonomo, un quinione (ff. 99-108), che si apre tuttavia con un foglio, il f. 99, completamente bianco; la narrazione prende avvio solo al f. 100r, e termina al f. 108r. Il testo precedente, la *Passio* di Clemente, si conclude al f. 98r, il cui *verso* rimane bianco. La *Commemoratio*, che segue immediatamente la *Passio* di Ciriaco, inizia in un nuovo fascicolo, al f. 109v, che riporta solo il titolo, mentre il corpo del testo esordisce al f. 110r; in questo modo, parte del *recto* e tutto il *verso* del f. 108, che chiude il quinione di Ciriaco, rimasero liberi da scrittura. Si può allora ipotizzare che al fascicolo della *Passio sancti Ciriaci diaconi*, originariamente un quaternione, sia stato aggiunto successivamente, a causa dell'eccessiva lunghezza del testo, un bifoglio esterno, che lo fece divenire un quinione; ma ciò comporta che il fascicolo circolasse autonomamente, e che l'intenzione iniziale di chi lo copiò fosse che esso rimanesse autonomo, poiché, altrimenti, nulla avrebbe vietato al copista di proseguire la scrittura su un nuovo fascicolo, anziché aggiungere un bifoglio a quello che aveva appena terminato.

Osservazioni interessanti si traggono anche dalla fascicolazione della *Commemoratio* e del testo che la segue, la *Passio sanctorum Viti, Modesti atque Crescentiae*. Come detto, il testo di Genesio inizia in un fascicolo nuovo, anche in questo caso un quinione, in cui però il primo foglio, il f. 109,

¹⁴ Né Wattenbach, *Die Uebertragung*, né Waitz nel commento introduttivo alla sua parziale edizione della *Commemoratio*, né Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, né Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, si esprimono in proposito.

¹⁵ Lo propone Holder, *Die Reichenauer Handschriften*.

era originariamente interessato da scrittura solo sul verso¹⁶, dove, rubricato e in lettere maiuscole, si trova il solo titolo; la narrazione comincia infatti al f. 110r. L'altra parte del bifoglio di cui faceva parte il f. 109, l'originario f. 118, risulta tagliata; il testo prosegue normalmente all'attuale f. 118, che apre un nuovo fascicolo, e si conclude al f. 122r. Lungo ciò che rimane dell'originario f. 118, una sottile striscia di pergamena, furono poi operati dei tagli all'altezza dei passaggi del filo che legava, e tuttora lega, il fascicolo; la striscia venne poi incollata al foglio precedente, il f. 117 (v. fig. 1). Quando si concepì il progetto di inserimento del titolo, il fascicolo doveva essere già stato assemblato, e si dovette optare per il mantenimento della legatura originaria; l'originario f. 118, che comunque andava eliminato perché d'intralcio alla lettura continuativa del testo, fu allora lavorato, tramite le piccole incisioni nei punti di passaggio del filo, al fine di unire il titolo al fascicolo pur non alterando la legatura. Il bifoglio del titolo non era dunque, originariamente, previsto, né nella fase di copiatura della *Commemoratio* – che altrimenti sarebbe proseguita sul foglio tagliato –, né in quella di legatura del fascicolo, poiché in questo caso non sarebbe stato necessario operare le incisioni.

Anche altri elementi parlano in favore di un'aggiunta posteriore della pagina del titolo. La *Commemoratio* prosegue su un secondo fascicolo, la cui struttura presenta qualche particolarità. Nel suo catalogo, Holder lo presenta come un quinione con un foglio mancante, il quarto, che effettivamente risulta essere stato anch'esso tagliato (v. fig. 2). In realtà, allo stato attuale, il fascicolo si presenta piuttosto come un quaternione, all'interno del quale sarebbe stato incollato, giusto lungo la sottile striscia di pergamena rimanente dal foglio tagliato, un bifoglio autonomo, in cui termina la *Commemoratio*. In questo modo il bifoglio parzialmente tagliato viene a costituire il centro del fascicolo. Tuttavia, è ancora ben visibile il segno (un leggero annerimento, dovuto al contatto continuo) lasciato dalla corda al centro del bifoglio incollato, che dunque doveva, in passato, trovarsi in posizione centrale di fascicolo. La prosecuzione del testo della *Commemoratio* su questo bifoglio incollato – attualmente i ff. 121 e 122 – e l'eliminazione della seconda parte dell'attuale bifoglio centrale indicano che anche quest'ultimo dovette essere aggiunto successivamente, a fascicoli già confezionati e a testo già redatto; anche qui, il taglio si rese necessario per questioni di consequenzialità nella scrittura e nella lettura. A differenza del fascicolo precedente, tuttavia, la striscia di pergamena sopravvissuta all'asporto del foglio non mostra tagli all'altezza dei passaggi del filo. Al che due possono essere le spiegazioni: o la decisione di aggiungere il bifoglio sopravvenne prima di legare i fogli (ma comunque dopo la stesura della *Commemoratio*); oppure al momento dell'aggiunta si optò per una sostituzione del filo. Insomma,

¹⁶ Mani successive dei secoli centro e bassomedievali hanno aggiunto, ai f. 109r e 109v (in quest'ultimo caso al disotto del titolo), dei riassunti della vicenda narrata nella *Commemoratio*.

anche questo quinione era in origine un quaternione, in cui venne inserito un bifoglio, in maniera simile (seppur in posizione diversa) a quello precedente. Restano però poco chiari i motivi del cambiamento nella fascicolazione, con conseguente necessità di incollare il bifoglio in precedenza centrale, anziché far ripassare il filo per le sue fenditure: l'ordine di lettura non ne sarebbe risultato compromesso, e il fascicolo avrebbe assunto a tutti gli effetti i caratteri di un semplice quinione; difficile pensare a una rilegatura erronea, o a una mera dimenticanza, se si tiene conto della familia-

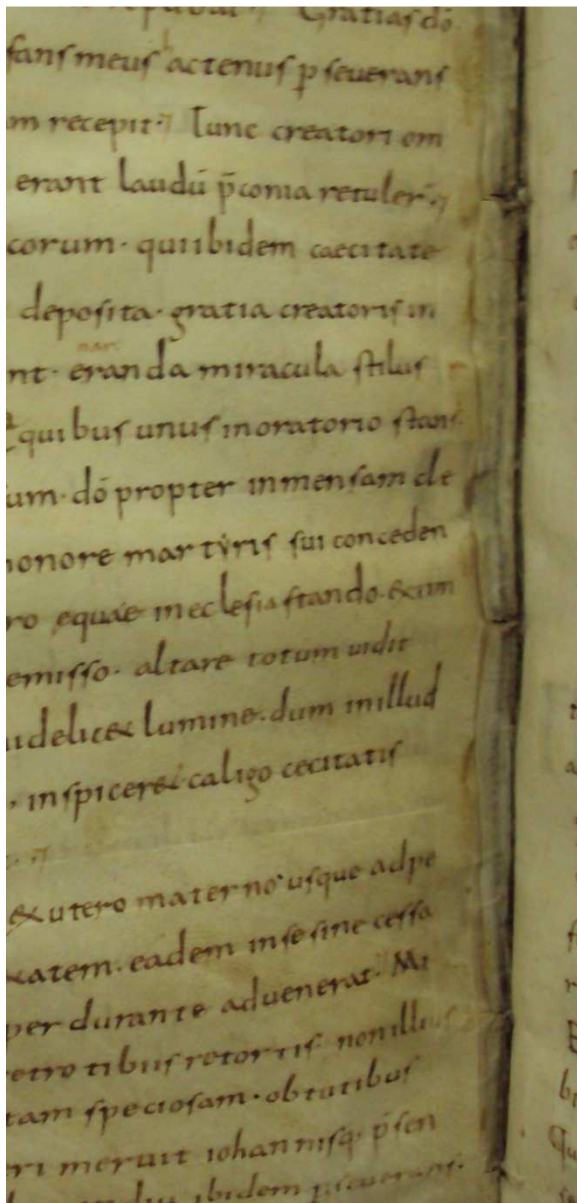


Fig. 1 – Particolare del f. 117v del ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. CCII. Sul bordo interno sono visibili i resti dell'originario f. 118 e i tagli operati per inserire il f. 109 pur mantenendo la legatura originaria.

rità dei monaci augiensi col mondo del libro e della sua fabbricazione fin dalla fine dell’VIII-inizi IX secolo¹⁷.

Ciononostante, tutto questo discorso acquista interesse se si considera che anche questo bifoglio aggiuntivo ha il solo scopo di riportare, di nuovo rubricato e in lettere maiuscole, il titolo del testo successivo alla *Commemoratio*, appunto la *Passio* di Vito, Modesto e Crescenza. Scrittura, inchiostro e decorazione dell’iniziale¹⁸ sembrano affermare una contemporaneità di stesura dei due testi, a opera di una stessa mano; come la *Commemoratio*, anche la *passio* inizia sul *recto* di un nuo-

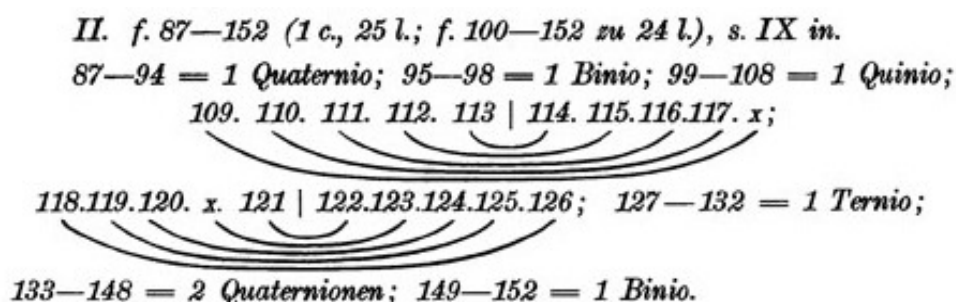


Fig. 2 - Divisione in fascicoli della parte agiografica del codice Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. CCII proposta da Holder. *Die Reichenauer Handschriften*, p. 460. Il bifoglio 121-122, qui presentato al centro di un fascicolo, risulta in realtà semplicemente incollato al bifoglio successivo, per il quale passa lo spago.

vo foglio, lasciando bianco il *verso* di quello che, prima dell’aggiunta del titolo, era il foglio precedente (sul cui *recto* si conclude la narrazione di Genesio). Il che lasciava lo spazio per l’operazione di inserimento dei titoli in fogli a parte, con i necessari accorgimenti tecnici di cui si è finora diffusamente parlato. Vien da sé che questa operazione, per la congruenza formale di impaginazione e scrittura tra i due titoli, dovette avvenire in un unico momento, a opera di un’unica mente pianificatrice. Ma quale momento, e quale mente? La questione è fondamentale, poiché l’aggiunta di titoli che si intende mettere in risalto graficamente e per i quali si adoperano due bifogli di pergamena indica la volontà di esaltare, nell’ambito della raccolta, questi due testi, e soltanto loro, visto che solo loro presentano tali titoli. Altri testi, è vero, mostrano titoli rubricati, probabilmente redatti (e forse successivamente alla copiatura dei testi) dalla stessa mano, che però, in quei casi, si accontenta di spazi molto più contenuti. Risalire alla paternità di questa iniziativa significherebbe dunque capire chi aveva interesse a che la *Commemoratio* e la *passio* risaltassero

¹⁷ V. McKitterick, *The Carolingians*, p. 179.

¹⁸ In inchiostro rosso, in maiuscola capitale, sobria ma elegante.

nel manoscritto, fossero lette e conosciute, magari anche diffuse, data la possibilità di prestito esterno¹⁹.

Un aiuto per rispondere a tali domande viene forse dall'analisi delle lettere dei titoli aggiunti, identiche, nonostante le variazioni del modulo, a quelle dell'*incipit* della raccolta agiografica, in rosso: *Incipiunt capitula libelli huius passionum*. Nel suo catalogo, Holder attribuì tale frase, come tutto ciò che reca il f. 87r, alla mano dello stesso Regimberto²⁰; se così fosse, sua sarebbe la paternità tanto degli altisonanti titoli a tutta pagina, quanto di quelli, di minore impatto, che punteggiano questo e altri codici agiografici augiensi prodotti nel IX secolo, quali il già nominato grande passionario (Aug. perg. XXXII) e un'altra piccola raccolta di testi, il codice Aug. perg. CXXXVI, che presenta importanti somiglianze con il CCII (e infatti si ritiene facciano entrambi parte di uno stesso progetto di messa a punto del patrimonio agiografico di Reichenau²¹). L'identificazione con Regimberto risultava la più semplice e la più ovvia: egli, in quanto bibliotecario del monastero, aveva un ruolo di primo piano nella progettazione e poi nella concreta produzione dei codici confezionati dallo *scriptorium* interno²². Il problema insito in tale identificazione sta però nel fatto che titoli del medesimo tipo compaiono anche in compilazioni agiografiche, sempre augiensi, datate però al X secolo, con parti risalenti anche a epoca ben posteriore. Si tratta del leggendario Aug. perg. LXXXIV, di cui si parlerà diffusamente più avanti, perché riporta il testo della *translatio* di san Marco in Alemannia, oltre a una serie di altri testi agiografici composti a Reichenau nel X sec.²³ A meno di non voler retrodatare importanti parti di questo codice alla prima metà del IX secolo (cosa che, a quanto so, nessuno ha mai proposto²⁴), tale circostanza rappresenta un problema, e anzi sembrerebbe quasi costringere a postdatare l'insieme di questi titoli al X secolo. Pur non potendo, infatti, escludere che i titoli cosiddetti regimbertiani – qualora fossero davvero suoi – abbiano esercitato un influsso tale sullo *scriptorium* augiense da essere imitati anche nei secoli successivi, non va neppure dimenticato quanto osservato a proposito della memoria e del culto di Genesio a Reichenau: proprio nel X secolo, e proprio attraverso la compilazione della *translatio* di Marco, venne istituzionalizzandosi, nel monastero e nei suoi immediati dintorni (precisamente a Radolfzell), una tradizione culturale parallela, ma in chiara continuità con quella della *Commemoratio*, che voleva le reliquie di Senesio (e sulla

¹⁹ Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, cita un catalogo sangallese di IX secolo in cui compare menzione della *Commemoratio*; sebbene egli la identifichi in una tradizione parallela, e comunque perduta, a quella augiense, è forse più economico pensare a un passaggio di testi tra un monastero e l'altro. V. più oltre in questo stesso capitolo.

²⁰ V. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 460.

²¹ V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 340. Per la descrizione del ms v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 334-337.

²² V. Heinzer, *Ego Regimbertus scriptor*.

²³ Per la descrizione del ms v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 227-234.

²⁴ Holder, *ibid.*, e Manser – Beyerle, *Aus dem Liturgischen Leben*, si esprimono con decisione per il X secolo.

sovrapposizione Senesio/Genesio le successive fonti augiensi giocarono con gran gusto) e Teopontio traslate insieme a quelle dell'evangelista sul lago di Costanza, a partire da Treviso, luogo in cui il testo genesiano collocava l'arrivo dei corpi di Genesio ed Eugenio. Senesio non è Genesio, e soprattutto Teoponto non è Eugenio, ma la *Commemoratio* poteva sempre tornare utile per ribadire a eventuali scettici (e a proposito della traslazione di san Marco non ne mancavano) come Treviso potesse fungere da deposito di reliquie di cui appropriarsi. Ecco dunque affacciarsi, nel contesto del X secolo, un possibile movente per dotare il testo genesiano di un nuovo, prestigioso titolo: esso poteva esaltare il valore del testo, e contemporaneamente del libro, e dunque indirettamente sostenere le rivendicazioni augiensi su Senesio e Teopompo, e soprattutto, per loro tramite, su san Marco. Sono tutte questioni di cui si è già brevemente discusso e su cui si tornerà diffusamente, che potrebbero giustificare un investimento di pergamena e inchiostro rosso in favore di san Genesio, ma che nulla hanno a che vedere con l'agiografia di Vito, Modesto e Crescenza. Se la *Commemoratio* fosse l'unico testo del CCII a presentare tale importante integrazione, nulla permetterebbe di escludere, in parallelo con la testimonianza del codice LXXXIV, un intervento risalente al X secolo, ma l'uguale trattamento cui fu sottoposta la *Passio* di Vito costituisce argomento sufficiente a scartare quest'ipotesi, poiché non v'è traccia, nei prodotti agiografici augiensi di X secolo, di un interessamento alla vicenda del martire bambino Vito. L'unica pista possibile resta dunque quella di datare l'aggiunta dei titoli al IX secolo, cui rimanda la datazione stessa del manoscritto.

Torniamo alla fascicolazione del codice, che, dopo i due casi particolari visti, tutto sommato procede regolare: la *Passio* di Vito, Modesto e Crescenza si conclude nel ternione successivo, al f. 131r, lasciando bianco, oltre che il f. 132, anche il f. 131v, che viene occupato dall'inizio del testo successivo, la *Conversacio* di Giustina. Si susseguono poi due quaternioni e un binione finale, in cui i testi vengono copiati senza soluzione di continuità tra un fascicolo e l'altro. Tra la *Passio* di Vito e Modesto e la *Conversacio* di Giustina si nota un evidente cambio di mano e di inchiostro, che resteranno gli stessi anche per la *Vita* di Leodegario; si tratta in verità della mano e dell'inchiostro già attestati nella redazione della *Passio* di Ciriaco, che risulta dunque in fase con queste altre due agiografie. Altre due mani, diverse tra di loro e dalle due viste sinora, copiano i primi testi della raccolta, le *Passiones* di Cristoforo e Clemente, tra le quali emergono anche differenze nelle caratteristiche grafiche del titolo (rubricato quello di Cristoforo, in nero quello di Clemente). Anche in questo caso si tratta di un'unità codicologica pensata e realizzata come autonoma, formata da un quaternione e da un binione. Un dato può poi essere utile: la *passio* di Cristoforo inizia al f. 87v, ossia al verso del foglio che riporta, sul recto, la sottoscrizione di Regimberto e il sommario del volume. Due, anche qui, le ipotesi che si possono avanzare in

proposito. Il testo poteva iniziare sul *verso* perché il *recto* era già occupato dalla scrittura regimbertiana, e dunque la *passio* di Cristoforo sarebbe stata copiata quando il piano del codice era già stato approntato. Ma sottoscrizione e indice potrebbero anche essere successivi al testo, che però sarebbe allora stato copiato lasciando consapevolmente libero il *recto* del suo primo foglio, certo in previsione di un futuro riempimento; in questo caso, se già si sia saputo cosa vi sarebbe stato scritto, o se Regimberto abbia semplicemente utilizzato uno spazio rimasto libero, non è dato sapere. Tuttavia, nell'un caso come nell'altro, la scelta del f. 87r per le annotazioni del bibliotecario è sufficiente a motivare la posizione iniziale del testo di Cristoforo all'interno della raccolta agiografica.

Ricapitoliamo i dati sin qui raccolti. La sezione agiografica del codice CCII è composta da almeno tre nuclei di testi, corrispondenti ad altrettanti gruppi di fascicoli: le *passiones* di Cristoforo e Clemente (ff. 87v-98r, fascicoli 1-2); quella di Ciriaco (ff. 100r-108r, fascicolo 3); i testi di Genesio, Vito e Modesto, Giustina, Leodegario (ff. 109r-152r, fascicoli 4-9). Per un totale di almeno quattro mani: una per Genesio e la *passio* di Vito e Modesto; una per Ciriaco, Giustina e Leodegario; una a testa per Cristoforo e Clemente. Tra questi testi, in corrispondenza del passaggio da un nucleo all'altro, la scrittura si interrompe, lasciando spazi bianchi anche di consistente entità (interi fogli, a volte), i quali peraltro non mancano neanche all'interno dei singoli nuclei. Due possono essere allora le ipotesi sul procedimento di composizione della raccolta. L'autonomia dei vari nuclei di testi, i cambiamenti di scrittura da un gruppo testuale all'altro, le diverse maniere di collocare e ornare titoli e iniziali potrebbero deporre a favore di una redazione delle agiografie in momenti diversi, da parte di copisti diversi (e questo è appurato), che si succedettero nel tempo, riempiendo man mano parti di fascicoli lasciate libere dagli scribi precedenti e aggiungendone altri, qualora necessario. Tale potrebbe essere il caso della *passio* di Clemente rispetto a quella di Cristoforo, e della *conversacio* di Giustina rispetto alla *passio* di Vito e Modesto (contemporanea della *Commemoratio*). Si farebbe allora strada l'ipotesi di un'iniziale compilazione di *libelli* agiografici, contenenti originariamente non più di uno o due testi, ma venutisi progressivamente ad arricchire, soprattutto nel caso del gruppo della *Commemoratio*, dove, ai due testi iniziali, ne sarebbero stati affiancati altri due. La raccolta agiografica del codice CCII non sarebbe dunque altro che l'assemblaggio di questi preesistenti *libelli* autonomi, che magari, proprio in vista della loro unione in un volume più corposo, potrebbero essere stati implementati con nuovi testi. In questo caso, l'intervento di Regimberto si limiterebbe a un peraltro molto contenuto sforzo di omogeneizzazione dei *libelli*, tramite l'aggiunta di eventuali titoli mancanti e la rilettura dei testi alla ricerca di altrettanto eventuali errori, ma nel rispetto dell'originaria autonomia dei vari gruppi. La corrispondenza di mano tra la *passio* di Ciriaco, volontariamente collocata in un fascicolo a sé, e

i testi di Giustina e Leodegario, che invece completano un fascicolo già scritto, sembrerebbe rafforzare quest'ipotesi: se detta *passio* non fosse stata concepita per essere fruita autonomamente (tanto da obbligare ad aggiungere un bifoglio esterno, pur di non iniziare un nuovo fascicolo), il copista non avrebbe avuto motivo di spezzare così la sua opera scrittoria in due parti²⁵. D'altra parte, il fenomeno della produzione di *libelli* agiografici, di modesta estensione, e quello della loro successiva unione in veri e propri codici più ampi (passionari, leggendari, lezionari), sono entrambi ampiamente attestati; proprio nel IX secolo il passaggio dai *libelli* ai codici, già avviato nel periodo precedente, si generalizzò, vuoi tramite raccolta di diversi *libelli* in un unico volume (questo sarebbe anche il caso del CCII, stando all'ipotesi avanzata), vuoi copiandone il contenuto in manoscritti nuovi, appositamente confezionati – il che ha portato tra l'altro alla distruzione di interi patrimoni di *libelli*, ormai non più utili²⁶.

Ma c'è anche un'altra possibile ricostruzione, che attribuirebbe a Regimberto una ben maggiore responsabilità nella pianificazione e direzione dei lavori. L'intensa attività dello *scriptorium* di Reichenau, attestata con certezza almeno dall'inizio del IX secolo, e la molteplicità di copisti su cui esso poteva contare rendevano infatti, si può credere, pienamente realizzabile la produzione pressoché contemporanea di sette testi agiografici; chiaro, poi, che ogni copista, pur rifacendosi a un modello grafico comune e canonizzato, aveva la propria scrittura, e anche il proprio modo di impaginare i testi e di realizzare i titoli. Tutti fattori che spiegherebbero le differenze nella scrittura e nei titoli riscontrabili nel manoscritto, e ne circoscriverebbero la realizzazione in un unico momento, sotto la direzione dello stesso Regimberto, che dunque l'avrebbe curata e diretta in ogni fase della sua preparazione.

L'ipotesi sembra però scontrarsi con le osservazioni appena fatte sulla composizione materiale della raccolta. Un'opera concepita in modo unitario e da una sola mente, per quanto la sua realizzazione concreta possa essere affidata, per maggior rapidità, a diversi copisti contemporaneamente attivi, difficilmente presenterebbe gli spazi bianchi tra un gruppo di testi e l'altro, le aggiunte di titoli, i rimaneggiamenti (l'eliminazione di fogli) sin qui esaminati. Un'assoluta contemporaneità d'azione tra le varie mani sembra anzitutto smentita dalla loro successione all'interno di uno stesso nucleo, come in quello di Cristoforo e Clemente e in quello della *Commemoratio*, e in uno stesso fascicolo: per sapere da dove iniziare la copiatura, le seconde

²⁵ Non regge, infatti, l'idea, cui pure si potrebbe pensare, che la *passio* di Ciriaco fosse stata progettata per essere posta in immediata successione della *Vita* di Leodegario, per poi essere spostata al momento della creazione del CCII: si ricordi che il bifoglio esterno aggiunto al suo fascicolo comportò che il primo foglio dello stesso rimanesse bianco; se la *passio* fosse stata collocata dopo la *Vita*, tale foglio bianco, di ostacolo alla lettura, sarebbe stato eliminato, come nei casi già esaminati.

²⁶ I *libelli*, tanto agiografici quanto liturgici, sono stati al centro di una forte attenzione storiografica, anche di recente; v. Martimort, *Les lectures liturgiques*, e, da ultimo, Poulin, *Les 'libelli' dans l'édition hagiographique*.

mani dovevano già sapere, in entrambi i casi, dove terminava il lavoro delle mani precedenti. Certo, si potrebbe ipotizzare che queste seconde mani si siano messe al lavoro subito dopo la conclusione dell'opera delle prime; non si tratterebbe di contemporaneità totale, ma poco ci mancherebbe, e comunque si lascerebbe aperta la possibilità di una progettazione comune e unitaria. Perché, però, la mano che trascrisse i testi di Giustina, Leodegario e Ciriaco avrebbe allora ritenuto necessario copiare quest'ultima *passio* in un fascicolo autonomo, anziché riunirla alle altre due narrazioni, poste di seguito alla *passio* di Vito e su un fascicolo già parzialmente scritto?²⁷ Proprio il nucleo testuale di Ciriaco, un *unicum* all'interno della raccolta per la sua totale autonomia codicologica e grafica, costituirebbe il principale elemento a sostegno di una redazione dei testi in contemporanea e con l'apporto di più copisti, ognuno al lavoro su fascicoli a sé; le differenze di realizzazione rispetto agli altri nuclei, autonomi dal punto di vista codicologico ma non internamente omogenei da quello grafico, suggeriscono tuttavia diversi metodi – e, con essi, forse diversi momenti e diverse istanze – di creazione delle varie unità. Senza contare che, per quanti e quanto autonomi potessero essere i copisti augiensi, nel monastero esisteva pur sempre una scuola scrittoria, che tendeva alla maggiore standardizzazione possibile dei suoi prodotti librari, e in cui un maestro insegnava a tutti allo stesso modo²⁸: diventa allora difficile spiegare in termini sincronici la varietà grafica che caratterizza il manoscritto, e che invece trova una spiegazione più convincente in termini diacronici, nella successione di copisti, di mani e, dunque, di maestri.

Ulteriori elementi in grado di sostenere un'ipotesi piuttosto che l'altra potrebbero venire, credo, solo da un'analisi puntuale dell'intera produzione manoscritta augiense del periodo, impossibile da condurre in questa sede, perché esulerebbe dal tema della presente ricerca. Vi è tuttavia un altro argomento, a mio avviso decisivo, che depone in favore della prima delle due ipotesi, ed è il già esaminato spostamento dello spago di rilegatura nel fascicolo terminale della *Commemoratio*. Come si è cercato di dimostrare, l'inserimento del titolo della *passio* di Vito, una volta fugati i dubbi sul X secolo, avvenne al più tardi al momento della creazione del codice: lo dicono il fatto stesso che, per il modo in cui vennero eseguite, queste modifiche poterono essere effettuate al più tardi al momento della sua realizzazione, e la storia culturale di Reichenau, con particolare riguardo al culto di san Vito. Se, però, il manoscritto fosse stato redatto tutto in una volta, i titoli non figurerebbero come aggiunta, bensì come parti originarie, e, soprattutto, il bifoglio che ora risulta incollato e che un tempo era al centro del fascicolo non recherebbe i segni da usura dell'antica rilegatura. La quale non può dunque che risalire a un momento anteriore alla fabbricazione del codice. *Commemoratio* e

²⁷ Non sembrano entrarvi ragioni di ordine alfabetico, perché, se è vero che Ciriaco (per altro nella forma *Cyriacus*, diversa da quella, *Ciriacus*, usata nel ms) andrebbe a porsi tra Clemente e Genesis, Pelagia e Leodegario, che vengono dopo Vito, risultano comunque fuori posto.

²⁸ V. Hartig, *Die Klosterschule*.

passio ebbero dunque una vita precedente a esso; sebbene sia forse azzardato dare per scontato un simile destino per gli altri testi, quest'indizio rafforza notevolmente la prima delle due ipotesi avanzate sopra, ossia quella dell'unione di preesistenti *libelli* agiografici. E, soprattutto, offre importanti spunti di riflessione sul testo genesiano. La sua appurata trascrizione in un momento anteriore a quello della confezione dell'intero codice presuppone infatti un intervallo di tempo, non lungo in verità, entro cui può essersi verificata l'aggiunta dei fogli dei titoli: l'inserimento del testo nel CCII è infatti solo il punto d'arrivo, ma nulla ci assicura che proprio quello sia stato il momento in cui il testo venne dotato del nuovo titolo. Intervallo non lungo, si diceva, perché la *Commemoratio*, come afferma il suo anonimo autore, venne redatta durante l'abbaziale di Erlebaldo (822-838)²⁹. Il manoscritto, opera di Regimberto, è databile al massimo entro l'846, anno della sua morte³⁰. Si tratta dunque di 24 anni al più (probabilmente meno), che coincidono grosso modo con l'attività di Regimberto nella biblioteca monastica. Si torna, insomma, sempre a lui. Con due possibili scenari, che conducono entrambi alla stessa conclusione. Qualora i titoli siano stati inseriti prima della confezione del CCII, non si può immaginare che Regimberto, capo della biblioteca e quindi addetto alla conservazione dei manoscritti, ne fosse all'oscuro. E neanche contrario, perché, in questo caso, forse li avrebbe addirittura espunti dal suo codice. Se, invece, i titoli non c'erano ancora, sarebbe stato egli stesso, durante la preparazione del manoscritto, a commissionarli, forse addirittura a redigerli di persona, se l'identificazione di Holder è giusta. Come si vede, in entrambi i casi emerge il ruolo centrale di Regimberto nella valorizzazione del testo genesiano, certo all'interno di una prospettiva culturale e culturale pianificata dai vertici del monastero: si ricordi che la *Commemoratio* viene redatta su ordine dell'abate. Vediamo dunque se è possibile, tramite i dati forniti dal manoscritto, fare un po' più di luce su questa pianificazione.

Sembra a questo punto provato il rapporto speciale che lega, nel codice, il testo genesiano a quello di Vito, Modesto e Crescenza: identica mano, identica *mise en page*, identica esaltazione della loro importanza per mezzo dei titoli aggiunti. La domanda, ora, è: quale relazione sussiste tra la *Commemoratio* di Genesio con la *Passio* di Vito? Perché i due testi vengono accostati? Dal punto di vista contenutistico, le due narrazioni non presentano somiglianze: appartengono a generi agiografici diversi, raccontano vicende diverse, senza corrispondenze cronologiche, né geografiche (Vito viene martirizzato in Sicilia al tempo di Diocleziano), e furono composte a notevole distanza – di tempo e di luogo – l'una dall'altra³¹. La *passio* riporta *topoi* molto comuni al suo genere: l'opposizione del padre di Vito, pagano, alla fede del figlio; l'esorcismo, da parte di questi, del

²⁹ V. Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 9. Sull'abbaziale di Erlebaldo v. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte des Klosters*, p. 85-92.

³⁰ V. Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 2.

³¹ La critica tende a datare la *passio* al V-VI sec. V. Königs, *Der heilige Vitus*.

figlio dell'imperatore, posseduto da un demonio; gli interrogatori, con profferte di ricchezza e potere in cambio del sacrificio agli dei; i molteplici patimenti, prima della morte – ossia del trionfo finale del martire³². Una comune, topica *passio* eroica, insomma. Diverse anche le modalità con cui i due testi pervennero nella biblioteca augiense. La *Commemoratio*, lo si è detto, è prodotto interno allo *scriptorium* di Reichenau. Più difficile precisare quando e per quali vie la *passio* sia arrivata nel monastero alamanno. Certo, vengono subito alla mente i rapporti instaurati con Saint-Denis al tempo dell'abbaziate di Waldo. Il monastero parigino era infatti molto vicino al luogo in cui, nel 755/6, il corpo del giovane martire era stato deposto in seguito alla sua traslazione da Roma, e ne sarebbe anzi in seguito divenuto il centro di gestione e diffusione culturali in quell'area³³. Logico quindi che esso disponesse del testo agiografico relativo alla gloriosa morte del santo; conferma ci viene dalla *Translatio sancti Viti*, narrazione della successiva traslazione delle sue reliquie a Corvey, nell'836, secondo la quale ai monaci sassoni, al momento della consegna del corpo, i religiosi di Saint-Denis avrebbero donato anche una copia della stessa *passio*³⁴. È logico anche pensare che dal monastero parigino, attraverso lo scambio di codici con Reichenau avviato da Waldo, il testo sia giunto sul lago di Costanza, in un arco di tempo compreso tra l'806 (inizio dell'abbaziate sandoniana di Waldo) e l'846 (data di morte di Regimberto, limite ultimo per la confezione del manoscritto CCII)³⁵. Tuttavia, esiste almeno un altro possibile tramite per quest'acquisizione, un tramite in grado forse di spiegare cosa accomuna la *Commemoratio* alla *passio* di Vito.

Infatti, leggendo attentamente il testo genesiano, un legame di contenuto al culto di san Vito, se non direttamente alla sua *passio*, emerge. Al capitolo 7, nella sezione dedicata ai miracoli genesiani, si viene a sapere che i monaci di Schienen erano scesi a contenzioso con un certo colono, *perversae mentis vir*, che lavorava terre confinanti con quelle del monastero e appartenenti a un certo Cozberto, *vir ex stirpe ortus nobilium*³⁶. Poiché costui voleva veder chiaro nella faccenda, diffidando del suo stesso sottoposto, si recò un giorno a Schienen a chieder colloquio ai monaci.

³² Il testo è edito in AASS Iunii, 2, p. 1021-1026.

³³ V. H. Königs, *Der heilige Vitus*.

³⁴ L'edizione più recente del testo della *translatio* è quella offerta da Schmale-Ott, *Translatio sancti Viti martyris*; il testo è alle pp. 30-70.

³⁵ L'assenza della *passio* dal grande passionario augiense di inizio IX sec., il già ricordato codice XXXII, può verosimilmente indicare che i monaci, al tempo della sua compilazione, ancora non ne erano entrati in possesso: difficile, infatti, che l'abbiano volutamente esclusa, soprattutto se si considera che Vito, Modesto e Crescenza trovarono menzione (al 16 giugno, anziché al 15, data comunemente assegnata a questi santi) già nel più antico martirologio prodotto a Reichenau, ora contenuto nel codice Sankt Gall, Stiftsbibliothek 914 e grosso modo contemporaneo al passionario, forse anzi lievemente più antico (v. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 338); il testo dovette dunque arrivare nel monastero in un momento successivo (ma sempre anteriore, si ricordi, all'846). Per la descrizione del codice rimando alla pagina dedicatagli sul sito dei *Codices electronici Sangallenses*: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/description/csg/0914>.

³⁶ V. Wattenbach, *Die Uebertragung*, p. 15. V. anche *infra*.

Egli dunque si ritirò con i *fratres* di Schienen in sacrestia per meglio parlare, lasciando nella chiesa due suoi servitori. Fu davanti ai loro occhi che, presso un altare dedicato proprio a san Vito, una candela si accese da sola, per opera della potenza divina e dell'intercessione di Genesio. Il miracolo, naturalmente, contribuì a chiudere la vicenda in favore dei monaci³⁷, ma ciò che più interessa qui è la notizia che, nel santuario di Schienen, dunque in una località molto vicina a Reichenau, il culto di Vito fosse noto e praticato. Non vi è d'altra parte ragione di dubitare dell'indicazione fornita dall'agiografo augiense, anche perché essa sembra trovare conferma per altre vie.

San Vito, si accennava prima, venne traslato due volte nel giro di circa ottant'anni. Una prima volta, nel 755/6, Fulrado, abate di Saint-Denis, in missione diplomatica a Roma per conto di re Pipino, ottenne dal papa di traslare nel suo monastero i preziosi resti dei santi Alessandro e Ippolito; un suo anonimo parente, che lo accompagnava nel viaggio, si rese invece degno delle reliquie di Vito, che, una volta riattraversate le Alpi, depose in una chiesa di sua fondazione e proprietà alle porte di Parigi, non lontano da Saint-Denis. Quindi, nell'836, Ilduino, tornato a capo dell'abbazia parigina dopo un breve periodo di disgrazia ed esilio grazie all'intercessione presso Ludovico il Pio dell'abate di Corvey Warino, trasmise allo stesso abate il corpo del martire bambino; egli gli aveva infatti promesso di procurargli importanti reliquie qualora la sua opera di convincimento presso il sovrano avesse avuto successo. Entrambe le traslazioni, sia quella di VIII che quella di IX secolo, sono raccontate nella *Translatio sancti Viti*, cui già si è fatto riferimento, composta, si ritiene, a Corvey, non molto dopo gli eventi dell'836. La critica si è a più riprese cimentata nel tentativo di identificare colui che, secondo il racconto agiografico, a metà dell'VIII secolo avrebbe accompagnato Fulrado a Roma e traslato Vito a Parigi. Alain Stoclet propose di vedere in questo anonimo parente di Fulrado quel Raicho che sottoscrisse il testamento dell'abate di Saint-Denis³⁸; alto funzionario regio, conte, Raicho possedeva molte terre nei dintorni di Parigi, ed era molto legato al suo *consanguineus* Fulrado e al monastero di cui era a capo³⁹. Secondo un'altra ipotesi, avanzata già da Karl Schmid⁴⁰, rifiutata da Stoclet⁴¹ ma più recentemente ripresa e sostenuta da Hedwig Röckelein⁴², a traslare le reliquie di Vito presso Parigi potrebbe invece essere stato Gozberto, fratello di Fulrado, attestato nella documentazione alamanna della seconda metà dell'VIII secolo come conte in un primo tempo del Nibelgau (a ovest del lago di Costanza), poi dell'intera

³⁷ Per una disamina più approfondita dell'episodio, interessante sotto molti punti di vista, v. sotto, sez. 3, cap. 5.

³⁸ V. Stoclet, *Autour de Fulrad*.

³⁹ V. *ibid.*

⁴⁰ V. Schmid, *Königtum, Adel und Klöster*.

⁴¹ V. Stoclet, *Autour de Fulrad*. La sua contrarietà all'ipotesi di Schmid deriva dal termine *consanguineus*, ossia fratello per parte di uno solo dei genitori, che l'agiografo della *translatio* adopera per designare la parentela tra Fulrado e il traslatore; Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen*, p. 179-180, tramite un esame del lessico altomedievale dei rapporti di parentela e in riferimento alle pratiche poligamiche dell'aristocrazia alamanna di VIII sec., arriva però a confutare questa posizione.

⁴² V. *ibid.*

regione⁴³. A una sua iniziativa va ricondotta, sempre secondo Schmid, l'edificazione di una chiesa, costruita su terre confiscate all'abate di San Gallo Otmaro, in località Eschenz, pochi chilometri a sud di Schienen; per sapere però a quale santo essa fosse dedicata, occorre attendere il 958, data di rilascio di un diploma di Ottone I, in cui la si indica come *basilica sancti Viti martyris*⁴⁴. Tuttavia, la testimonianza della *Commemoratio* attesta quantomeno la conoscenza di questo santo in area alamanna già nella prima metà del IX secolo; di più: protagonista del miracolo avvenuto dinanzi all'altare di Vito a Schienen è proprio un *Cozpertus*, descritto come proprietario *iure paterno*⁴⁵ di ampi possedimenti nell'area attorno al monastero. Contrariamente alla tesi di Schmid e Röckelein, che sembrerebbero sottintendere un'identificazione tra i due Gozberti (quello agiografico e il conte alamanno)⁴⁶, occorre pensare quantomeno che il primo sia un omonimo discendente del secondo, per questioni meramente cronologiche, prima ancora che patrimoniali: se, come Röckelein stessa afferma, l'assenza del conte nel testamento di Fulrado starebbe a indicarne una scomparsa anteriore al 777/8, data di redazione del documento⁴⁷, egli non può essere la stessa persona che avrebbe assistito a un miracolo posteriore alla traslazione di Genesio a Schienen, dunque all'800 – stando ai dati offerti dal testo; un rapporto di discendenza tra i due personaggi spiegherebbe inoltre quel diritto ereditario sulle terre confinanti con Schienen che contrasta con la loro acquisizione, tramite confisca, da parte del Gozperto attivo nella seconda metà dell'VIII secolo⁴⁸. Tuttavia, operati questi aggiustamenti, l'identificazione proposta da Schmid tra il conte alamanno e il traslatore di san Vito si dimostra utile ai fini del nostro discorso, soprattutto se si considera il legame tra questo personaggio e una chiesa dedicata, seppur sulla base di una documentazione tardiva, al martire siciliano: quand'anche non si voglia accettare tale identificazione, la parentela tra Gozberto e Fulrado comporta comunque, se si presta fede alle indicazioni della *Translatio sancti Viti*, che anche tra il primo e il reale traslatore delle reliquie di Vito (chiunque egli sia) sussistesse un rapporto di parentela, una reciproca conoscenza, e dunque un canale di comunicazione sufficiente a spiegare l'introduzione in Alemannia del culto del santo martire. Occorre sottolineare che, forse, il culto di Vito non fu l'unico a essere importato nella regione in quel periodo e per questo tramite: a Öhningen, giusto a metà strada tra Schienen ed Eschenz, si trovava infatti una chiesa dedicata ai santi Pietro, Paolo e Ippolito; come si ricorderà, reliquie di quest'ultimo vennero traslate, insieme a

⁴³ Traggo queste notizie sempre *ibid.*, cui rimando per le precise indicazioni bibliografiche, reperibili in particolare alle note 185-193.

⁴⁴ Il documento è edito in *MGH, DD O I*, n. 189, p. 271 (958 gennaio 6).

⁴⁵ V. *Commemoratio brevis*, ed. Wattenbach, p. 15.

⁴⁶ V. Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen*, p. 179-180.

⁴⁷ V. *ibid.*

⁴⁸ La stessa precisazione dell'ereditarietà dei possedimenti gozbertiani nel testo, non strettamente necessaria ai fini della narrazione, sembra escludere la possibilità di un semplice, grossolano errore cronologico da parte dell'agiografo.

quelle di Alessandro, proprio da Fulrado, nel 755/6⁴⁹. Né si può escludere che, insieme al culto, Gozberto abbia importato, sempre da Saint-Denis, anche il supporto liturgico necessario alla celebrazione della festa del santo, a cominciare dalla *passio*, che potrebbe esser giunta a Reichenau per il tramite di Eschenz: ecco, dunque, l'ipotetica via, alternativa ai rapporti diretti Reichenau-Saint-Denis, per la quale il monastero potrebbe esser venuto in possesso della narrazione agiografica dedicata al martire Vito.

Ed ecco, soprattutto, il possibile punto di contatto tra Genesio e Vito: si trattava di santi noti e venerati nell'area immediatamente a ovest del lago di Costanza, santi di introduzione in verità ancora piuttosto recente, al momento della redazione della *Commemoratio*. Come recenti sembrerebbero le chiese loro dedicate, a Schienen e a Eschenz, facenti con ogni probabilità funzione di centri di irradiazione dei loro culti. Le incertezze sulla provenienza della *passio* di Vito costringono a rimanere cauti sulle ragioni del suo accostamento materiale alla narrazione genesiana; qualora si riuscisse a dimostrare il suo diretto passaggio da Saint-Denis a Reichenau, si potrebbe ipotizzare che sia Schienen, sia Eschenz si siano rivolti al vicino e già prestigioso monastero, dotato di una collaudata officina scrittoria e di personale esperto nelle narrazioni agiografiche⁵⁰, per ottenere testi in onore dei loro patroni, e che lo *scriptorium* abbaziale, prima di licenziare le copie richieste, ne abbia prodotta una di entrambi, riunendo poi i due testi, per conservarle all'interno della biblioteca locale. Il discorso filerebbe alla perfezione per la *Commemoratio*, testo originale augiense (non, cioè, semplice copia di un'opera più antica prodotta altrove), meno per la *passio*: se i monaci di Reichenau se n'erano già procurata una copia da Saint-Denis, perché produrne un'altra? L'unica certezza che deriva dalla contemporaneità e omogeneità di redazione tra i due testi del CCII resta allora il loro comune legame con l'area immediatamente a ovest del lago di Costanza. Per qualunque tramite – Saint-Denis o Eschenz – sia arrivata, la *passio* venne subito copiata e fatta propria da Reichenau; insieme alla *Commemoratio*, diede vita a una piccola raccolta del materiale agiografico in uso nel territorio situato immediatamente a occidente del monastero, che se ne fece depositario e, nel caso del testo di Genesio, addirittura esecutore materiale. L'analisi di quest'ultimo porterà forse nuovi elementi per meglio delineare caratteri e scopi dell'interesse augiense nei confronti delle due composizioni, ma mi sembra possibile già a questo punto avanzare perlomeno l'ipotesi di una strategia volta certo alla conoscenza, molto probabilmente all'appropriazione, di culti di recente diffusione (e magari dal promettente avvenire) in un'area che Reichenau, per mera

⁴⁹ V. Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen*, p. 179-180, ma anche Berner (hrsg.), *Ohningen 1988*.

⁵⁰ Lo provano i manoscritti agiografici compilati in quegli anni e, più ancora, la stessa redazione della *Commemoratio*.

vicinanza geografica, non poteva non considerare di sua stretta competenza, soprattutto dopo l'allentamento, dalla fine dell'VIII secolo, dei legami col vescovo di Costanza⁵¹.

Questo lungo discorso sulla composizione del ms. CCII e la stretta parentela tra la *Commemoratio Genesii* e l'agiografia di san Vito era tanto più necessario in quanto si può dire che, a conti fatti, la tradizione del testo genesiano si esaurisca qui. Non sono al momento noti altri esemplari manoscritti di epoca medievale; ne esistono invero tre di epoca moderna, due di XVII e uno di XVIII secolo, tutti conservati al Generallandesarchiv di Karlsruhe⁵². Sopravvive, invece, un catalogo, di metà IX secolo, della biblioteca di San Gallo, recante un'interessante indicazione. Sotto il generico titolo di *De vita sanctorum patrum*, che doveva designare senza dubbio una raccolta agiografica, uno dei codici del cenobio riportava, tra gli altri testi, la *Passio sanctorum Viti, Modesti, Crescentiae atque Goaris confessoris*, la *Passio sancti Christofori martiris* e la *Commemoratio de miraculis sancti Genesii martiris*, in questa esatta successione⁵³. Di nuovo l'accostamento tra *Commemoratio*⁵⁴ e *Passio*, sebbene l'annotazione del catalogo sembri riunire in un solo testo quest'ultima e l'agiografia di Goario. Non solo: di nuovo *Commemoratio*, *Passio* di Vito e *Passio* di Cristoforo, tutte compresenti anche nel codice CCII. Con in più, appunto, la *Vita* di Goario, santo sacerdote di Treviri⁵⁵, non inserito nel codice della *Commemoratio* ma ugualmente ben noto a Reichenau, come dimostra il ms CXXXVI, regimbertiano anch'esso, cui si è già accennato, e che riporta, insieme ad altri, la *Vita sancti ac beatissimi Goaris confessoris* (BHL 3565). La perdita del manoscritto in questione non consente purtroppo ulteriori approfondimenti; tuttavia, i ben noti rapporti tra i due monasteri, attestati dal passaggio di monaci dall'uno all'altro (valga per tutti l'esempio, già negli anni '80 dell'VIII secolo, di Waldo) e dai legami spirituali istituiti attraverso i rispettivi *libri confraternitatum*⁵⁶, bastano certamente a ipotizzare uno scambio di codici e testi, cui del resto lo stesso Regimberto, prevedendo il loro prestito su pegno, lasciava aperta la porta. Si tratta però anche, indubbiamente, di un indizio a sostegno del ruolo, sopra supposto, di Reichenau nella diffusione del culto genesiano (e pure di quello di Vito, sebbene qui interessi soprattutto il primo),

⁵¹ V. sopra, sez. 3, cap. 1.

⁵² Si tratta rispettivamente dei manoscritti 65/1100, f. 87 e s.; 65/1102, f. 144 e s.; 65/1097, f. 441 e s. V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 18.

⁵³ Il catalogo è edito in Lehmann (hrsg.), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge*, 1, n. 16, p. 21.

⁵⁴ Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 18, senza esplicitare le basi della sua affermazione, sembra considerarla una tradizione diversa e parallela a quella augiense; l'estrema somiglianza di titolo induce invece a credere, a mio avviso, che si trattasse di un'altra copia del testo di Reichenau.

⁵⁵ Il testo risale forse agli anni 765-768, nell'ambito di un conflitto tra il vescovo di Treviri e il monastero di Prüm, che aveva progressivamente esteso il proprio controllo sull'originario luogo di culto del santo. Esso è pubblicato, a cura da Krusch, in *MGH, SS rer Merov.*, 4, p. 402-423.

⁵⁶ Entrambi editi in *MGH, Necr. Germ., Supplementum*, a cura di Piper; il *liber* di Reichenau è stato oggetto di nuova edizione, con riproduzione *fac-simile*, in Autenrieth – Geuenich – Schmid (hrsg.), *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*.

così come delle resistenze che esso poté incontrare: a fianco dell'indicazione della *Commemoratio*, lo stesso catalogo sangallese riporta, aggiunto da altra mano, *mendacissima et cetera inutilia*.

L'esiguità della tradizione del testo genesiano, relegata al solo IX secolo e alla sola area in cui ebbe origine, costringe a porsi serie domande, che risulteranno ancor più motivate sulla scorta di quanto si dirà a proposito degli sviluppi del culto del martire gerosolimitano. Ovviamente, non bisogna mai dimenticare l'eventualità di perdite, che anzi costituiscono abitualmente la regola, rispetto alle sopravvivenze. Ma, soprattutto, bisognerà interrogarsi sui veri scopi del testo, sui motivi della sua redazione, sui messaggi che vi vengono trasmessi (o che si cerca di trasmettere), e sul suo reale impatto; in una parola, su quella che si potrebbe chiamare la sua vitalità, ossia la sua capacità di sopravvivere al mutamento delle condizioni contestuali alla sua produzione, capacità di solito legata tanto al modo in cui avvengono tali mutamenti, quanto alle caratteristiche intrinseche del racconto: più esso è ancorato alla sua contemporaneità, più difficile può risultare il suo adattamento nel momento in cui tale contemporaneità cessa di esistere. A queste domande, e quindi alla questione della vitalità – o meno – della *Commemoratio*, si cercherà di rispondere nelle prossime pagine.

Cap. 4. Personaggi e persone della *Commemoratio*.

1. Persone o personaggi?

La *Commemoratio brevis de miraculis Genesii* è ricca di personaggi, che agiscono, a vario titolo, attorno alle reliquie, tanto durante il loro trasferimento, quanto dopo il loro arrivo a Schienen. Alcuni, cui pure spetta un ruolo molto importante nello svolgimento della vicenda, rimangono anonimi¹, non sappiamo se per precisa scelta o per semplice ignoranza dell'autore; di altri, invece, e perlopiù di coloro che ricoprono una qualche funzione istituzionale, si dà il nome. In molti di questi ultimi casi, abbiamo la certezza, per il tramite di fonti e testimonianze esterne al testo, che tali attori, inquadrati in un discorso narrativo e agiografico (per l'appunto, personaggi), siano il risultato di una trasposizione sul piano letterario di figure storiche realmente esistite (persone), naturalmente reinterpretate, forse anche interamente ridefinite, da parte dell'agiografo, per essere calate nelle logiche e nei messaggi della narrazione. Nulla di strano, in ciò: l'agiografia e la lipsanografia, pur esulando da intenti prettamente storiografici o comunque di fedele aderenza alla realtà storica, tentano molto spesso di assicurare credibilità a se stesse e a ciò che raccontano chiamando in causa, con ruoli talora anche di primo piano, personaggi di rango elevato e universalmente noti (re, imperatori, grandi dignitari, papi, vescovi, abati), perlomeno al pubblico cui i testi si rivolgono². A queste figure vengono allora attribuite azioni e iniziative consone, in qualche caso, alla loro reale vicenda biografica e/o istituzionale, oppure, più frequentemente, all'immagine che di tale vicenda viene creandosi nel corso del tempo, tanto per fisiologici processi di ridefinizione di memorie condivise dovuti al mutare delle epoche e dei contesti, quanto per consapevole iniziativa di chi ha un qualsiasi interesse a manipolarne, con intenti celebrativi o spregiativi, il ricordo, soprattutto quando si tratta di persone appartenenti a un passato lontano rispetto all'epoca di composizione del testo: si pensi, giusto per fare due esempi fra i più famosi, agli imperatori tardoantichi, inevitabilmente legati al *topos* della persecuzione anticristiana³, o ai sovrani merovingi, spesso dipinti a tinte fosche nelle scritture o riscritture agiografiche di epoca carolingia⁴. Il riferimento a persone-personaggi di spicco, del presente come del passato, serve dunque, da un lato, a costruire un contesto attorno alla storia principale che viene raccontata, e che viene così calata nell'epoca e

¹ È il caso, ad esempio, del sacerdote e del diacono che compiono il viaggio fino a Gerusalemme per prelevarvi le reliquie.

² V. Dubois – Lemaitre, *Sources et méthodes*, p. 179-190.

³ V., da ultimo, Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica*.

⁴ Le costruzioni agiografiche sui re merovingi si inseriscono in una più ampia strategia di legittimazione della dinastia carolingia tramite denigrazione di quella precedente. V. Goullet – Heinzelmänn – Veyrard-Cosme (éd.), *L'hagiographie merovingienne à travers ses réécritures*, e Hen, *Crushing Pagans in Merovingian Hagiography*.

nel raggio d'azione di tali personaggi; dall'altro, e proprio in virtù di questa contestualizzazione, a fondarne l'attendibilità, quindi a legittimarla.

Non è tuttavia raro il caso in cui un testo trovi la sua ragion d'essere proprio nei personaggi di cui parla. E non mi riferisco solo ai santi, ovvi, inevitabili ma talvolta completamente eterei protagonisti dell'agiografia. Un testo può infatti essere prodotto al solo scopo di esaltare o denigrare – o tutti e due – coloro che vi vengono ritratti, per ragioni chiaramente propagandistiche, legate alla volontà di divulgare una certa immagine, elaborata per l'occasione, dei personaggi di cui si parla. Tale immagine, costruita da chi il testo redige o (più spesso) commissiona, è di norma pensata per essere sfruttata nell'immediato, e, tramite la sua circolazione, diffondere messaggi favorevoli a chi se ne fa divulgatore, legittimarne la posizione sociale o le ambizioni di posizionamento sociale, creare o affermare identità, costruire consenso attorno a sé o dissenso attorno a eventuali rivali, aumentare il proprio prestigio, non di rado a scapito di quello altrui; funge, insomma, come strumento di lotta politica⁵.

Entrambe queste funzioni, contestualizzante/legittimante e politico/identitaria, che i personaggi possono rivestire all'interno dei testi agiografici illustrano, a mio avviso, l'importanza e la necessità di condurre un'analisi degli attori disposti sulla scena della *Commemoratio*, da effettuare tramite il continuo confronto con le altre fonti a noi giunte che ci parlino delle persone di cui essi sono trasposizione, in maniera simile a quanto si farà più avanti esaminando i luoghi del testo. Scopo dell'indagine è quello di comprendere non solo quale ruolo venga loro assegnato nella vicenda, ma soprattutto la distanza tra la rappresentazione offertane dall'agiografo e quella che emerge dalle altre testimonianze⁶; una distanza che, criticamente vagliata, può restituire la misura, e anche la forma, dei messaggi che l'anonimo voleva trasmettere per il tramite dei personaggi da lui descritti. Risulta purtroppo impossibile, salvo rari e comunque incerti casi, verificare se le persone che si celano dietro a essi abbiano avuto, nella realtà, un effettivo ruolo nella traslazione o concreti legami col culto di Genesio, così come vengono ricostruiti nel testo, a causa della povertà o dell'ambiguità dei riscontri individuabili in altre fonti sulla vicenda delle reliquie traslate. Poiché, tuttavia, non è sull'attendibilità storica del testo che ci si vuole interrogare qui, bensì sui motivi e gli scopi della sua composizione, tale circostanza, per altro comune in agiografia, non sembra porre particolari

⁵ La questione si lega, naturalmente, a quella, più complessiva, dell'impiego del mezzo agiografico come strumento propagandistico e politico. La bibliografia, in proposito, è sterminata: basti qui il rimando ai classici Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger*, e Patlagean, *À Byzance*, cui viene abitualmente riconosciuto il merito di aver avviato allo studio dei testi agiografici come specchi della società che li ha prodotti.

⁶ Occorre non dimenticare infatti come ogni fonte, scritta e non, anche quelle generalmente considerate le più oggettive (i documenti, per esempio), sia il prodotto di una rappresentazione della realtà, che riflette con un grado maggiore o minore di fedeltà, ma anche con un grado maggiore o minore, ma comunque sempre presente, di distorsione, dovuto alla soggettività di chi la compone, al pubblico cui si rivolge, alle circostanze della sua produzione. Nessuna fonte può dunque essere esentata da un'opportuna analisi critica; ma qui non scopro certo nulla di nuovo.

difficoltà: ciò che conta è infatti comprendere, contestualizzandole, le scelte tematiche e retoriche compiute dall'agiografo in merito ai suoi personaggi, e i loro rapporti con fenomeni storici noti per il periodo e il contesto di composizione dell'opera.

Un'ultima osservazione preliminare. Si diceva, in apertura, che per molti dei personaggi citati nel testo per nome abbiamo la certezza della loro esistenza storica. Per molti, ma non per tutti. Questi casi particolari, che riguardano tra l'altro quelli che possono essere considerati i protagonisti della narrazione (i conti *Gebahardus* e *Scrot*), pur necessitando, proprio in ragione di questa loro natura sfuggente, di un grado di approfondimento forse maggiore rispetto agli altri, verranno nondimeno analizzati in base agli stessi criteri e con gli stessi scopi, soffermandosi sul loro ruolo e sui potenziali messaggi che l'autore intese veicolare tramite le loro figure; per poter analizzare la loro immagine agiografica, sarà tuttavia giocoforza interrogarsi anche sulle possibilità di una loro effettiva storicità.

Per comodità, la trattazione procederà per ordine di comparizione dei personaggi nel testo.

2. I vertici dell'impero e le relative fonti.

Stricto sensu, i primi personaggi che incontriamo sono quelli che permettono all'anonimo di collocare nel tempo il suo racconto: Carlo Magno, i suoi figli Pipino re d'Italia e Ludovico re d'Aquitania, Leone (III) papa. Chiaro, tutte le *translationes* recano, nel prologo, nell'epilogo o in tutti e due, una qualche formula datante collegata al periodo di governo di questa o quella autorità civile o ecclesiastica⁷; ma il passo in questione merita qualche approfondimento, sia perché in grado di indicarci alcune delle fonti da cui l'anonimo dovette attingere per redigere il testo, sia perché almeno Pipino, e in misura molto minore Carlo, compaiono anche nel prosieguito della narrazione con un ruolo attivo. Nel prologo, dunque, si traccia un bilancio, nettamente positivo e anzi celebrativo, del governo di Carlo Magno; in particolare, vengono ricordati alcuni eventi ben precisi, compresi tra il 781 e l'800/801: la programmata divisione del regno del 781, con l'assegnazione dell'Italia a Pipino e dell'Aquitania a Ludovico; le difficoltà di papa Leone III a causa dell'opposizione interna delle famiglie aristocratiche romane; l'intervento a Roma di Carlo, la sua riconferma della dignità papale di Leone e l'incoronazione imperiale⁸. Prima di riflettere sugli scopi che l'agiografo poteva avere inserendo nella sua opera questi dati, occorre interrogarsi preliminarmente sulle fonti da cui li poté desumere, per comprendere come lavorò, con quali materiali e con quale metodo. Sono tutte notizie legate direttamente a Carlo e alla famiglia reale,

⁷ La precisione con cui si indica il momento in cui si collocano gli eventi è anzi carattere tipico del genere delle *translationes*: v. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 56-62.

⁸ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 8.

dunque gli ambiti entro cui cercare possono essere di due tipi: le fonti per l'appunto scaturite dall'ambiente di corte (*Annales regni Francorum*, nella duplice diramazione tra *Laurissenses* e *Annales qui dicuntur Einhardi*⁹), a cui vanno aggiunte le fonti storiche che l'agiografo poteva reperire, per il periodo da lui trattato, nella biblioteca del suo monastero, ossia gli *Annales Alamannici*, per lo meno la loro prima parte – avviata, secondo Pertz, nella fondazione pirminiana di Murbach¹⁰ –, che arriva fino all'800 esatto e fu poi impiegata appunto a Reichenau come base per la locale *Continuatio Augiensis*¹¹. Sappiamo tuttavia che nella biblioteca augiense, verso l'835, si trovava molto probabilmente anche un esemplare, ora a Vienna, degli *Annales Laureshamenses*, o Annali di Lorsch¹², anch'essi strettamente collegati agli *Alamannici*, di cui costituiscono una delle tante derivazioni: anche di loro occorre dunque tener conto, data la contemporaneità della notizia con gli anni di composizione della *Commemoratio*. Una considerazione preliminare: non si tratta mai di riprese letterali; l'autore riporta le notizie con parole sue, spesso parafrasando le registrazioni annalistiche ma facendo sforzo, se non altro, di rielaborazione personale. Solo in un caso, e vedremo quale, una spia terminologica, rintracciabile solo in alcune fonti e non in altre, sembra chiaramente presa a prestito, e aiuta a meglio definire le preferenze dell'anonimo all'interno dell'insieme di riferimenti a sua disposizione.

La notizia dell'incoronazione regia di Pipino del 781, col conseguente conferimento a lui del governo dell'Italia, e a Ludovico di quello dell'Aquitania, ricorre naturalmente negli *Annales regni Francorum*¹³, ma anche in quelli di Lorsch¹⁴; non ne fanno parola, invece, gli *Alamannici*. Si può poi ulteriormente osservare come, dei due rami degli annali del regno, uno, quello laurissense, indichi Pipino come *rex in Italiam*, l'altro, la rielaborazione detta eginardiana, in *Langobardia*¹⁵, con una differenza terminologica dai non trascurabili risvolti ideologici e politici, come ricerche

⁹ Imprescindibili, per l'analisi e la comprensione della storiografia ufficiale carolingia, gli studi di Rosamond McKitterick: *The Carolingians*; ead., *Political ideology in Carolingian historiography*; ead., *History and Memory*; e il più recente *Charlemagne*, in partic. il cap. 1, *Representations of Charlemagne*.

¹⁰ V. l'introduzione di Pertz all'edizione degli *Annales Laureshamenses, Alamannici, Guelferbytani et Nazariani* in *MGH, SS*, 1, p. 19-23, in partic. p. 19.

¹¹ Non vanno invece considerati gli *Annales Augienses*, sempre redatti a Reichenau, ma in un momento successivo, almeno a partire dall'860; da questo momento, infatti, le notizie, fino ad allora riprese proprio dai *Murbacenses* e dalla loro *Continuatio augiensis*, divengono autonome, e, per la precisione di alcune di esse, sono forse il prodotto di un aggiornamento progressivo. V. l'introduzione all'edizione, *ibid.*, p. 61-62 e poi, per il testo, p. 67-69.

¹² V. McKitterick, *History and Memory*, p. 107.

¹³ "Et ibi [scil. Romae] baptizatus est domnus Pippinus, filius supradicti domini Caroli magni regis, ab Adriano papa, qui et ipse eum de sacro fonte suscepit; et duo filii supradicti domni Caroli regis uncti sunt in regem supradicto pontifice, hi sunt domnus Pippinus et domnus Hludowicus reges, domnus Pippinus rex in Italiam et domnus Hludowicus rex in Aquitaniam". *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 56, *ad annum* 781.

¹⁴ "Perrexit rex Carlus Romam, et baptizatus est ibi filius eius, qui vocabatur Carlomannus; quem Adrianus papa mutato nomine vocavit Pippinum, et unxit in regem super Italiam, et fratrem eius Hludowicum super Aquitaniam". *Annales Laureshamenses*, ed. Pertz, p. 31-32, *ad eundem annum*.

¹⁵ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 57, *ad eundem annum*.

anche molto recenti hanno illustrato¹⁶; poiché la *Commemoratio* riporta la dicitura *Italia(m)*, e poiché anche gli annali di Lorsch ci mostrano *Pippinum [...] regem super Italiam*, tali, ossia *Annales Laurissenses* e *Laureshamenses*, sembrano essere state le fonti cui l'autore augiense si rifece; vero è, però, che, in un altro passo, l'anonimo attribuisce a Pipino il titolo di *rex Langobardorum*¹⁷, espressione che tuttavia non si trova, esplicitamente riferita a lui, né nei *Laurissenses*, né negli eginardiani. Gli *Alamannici* non si dimostrano utili nemmeno a proposito delle lotte intestine romane in cui fu coinvolto Leone III, mentre, anche in questo caso, sia gli annali del regno che quelli di Lorsch ci presentano la scena con dovizia di particolari¹⁸; ancora da questi, quindi, l'anonimo monaco dovette attingere, sebbene sia qui più difficile reperire espressioni indicative sulla preferenza per questo o quel ramo. Direi quindi che già da queste considerazioni si può ragionevolmente sostenere un impiego di queste due fonti, annali del regno e annali di Lorsch, con esclusione dei d'altra parte molto stringati annali d'Alemannia. Ma c'è almeno un'altra notizia, poco più avanti nel testo, che può darci ulteriori informazioni in proposito, vale a dire il riferimento all'ambasceria che Carlo inviò al califfo Harun-al-Rashid e che fece ritorno recandogli in dono un elefante; a detta dell'autore, gli inviati del conte *Gebahardus* compirono il viaggio di andata insieme a quelli di Carlo, i quali si fermarono però tanto a lungo in Oriente, che i primi (anzi, il solo diacono, ché nel frattempo il sacerdote era morto) si videro costretti a intraprendere la via del ritorno prima di loro¹⁹. Ancora una volta, gli *Annales Alamannici*, del resto concentrati sulle cose di Alemannia, tacciono in proposito, ma in questo caso la notizia manca anche nei *Laureshamenses*, mentre gli *Annales regni Francorum*, in entrambe le loro ramificazioni, descrivono, pur sommariamente, l'arrivo al porto di Pisa degli ambasciatori franchi e dei loro accompagnatori orientali, mandati dal califfo insieme all'elefante e ad altri doni, i preparativi per ricevere loro e l'ingombrante animale e la loro sosta italiana in attesa che si sciogliessero le nevi che bloccavano i passi alpini²⁰.

Dai dati raccolti sin qui, appare dunque piuttosto evidente come l'agiografo si avvalga prevalentemente, per contestualizzare il suo racconto, della storiografia ufficiale di corte, gli

¹⁶ Giovanna Tondini ha infatti dimostrato l'utilizzo ideologico dell'alternanza, nelle fonti caroline tanto narrative quanto documentarie, tra le espressioni, riferite a Pipino, di *rex Italiae* e *rex Langobardorum*, nell'ambito della legittimazione del dominio franco sul regno che era stato, fino al 774, dei Longobardi. I Carolingi, per favorire l'integrazione delle élites sociali – aristocratiche – del regno nell'allargato contesto imperiale, insistettero tanto sulla continuità rispetto al passato longobardo, del quale essi si presentavano come legittimi successori (Pipino come *rex Langobardorum*), quanto sull'autonomia dell'antica compagine, certo sottoposta al controllo imperiale ma dotata di un suo proprio re (Pipino come *rex Italiae*, riprendendo in questo un'espressione già elaborata da Teodorico). V. Tondini, *Un modello per il regno*, p. 151-166.

¹⁷ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 12.

¹⁸ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 106-113, *ad annos 799 et 800*; *Annales Laureshamenses*, ed. Pertz, p. 37-38, *ad eosdem annos*.

¹⁹ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 10.

²⁰ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 114-117, *ad annos 801 et 802*.

Annales regni Francorum; non si può escludere che abbia per lo meno consultato anche i *Laureshamenses*, magari solo come controprova delle notizie reperite nei primi, ma l'episodio dell'ambasceria franca tradisce, a mio avviso in maniera decisiva, la preferenza per i prodotti storiografici ufficiali del regno. A voler essere più precisi, poi, si può aggiungere che il particolare dell'impiego di *Italia*, anziché *Langobardia*, sposta ulteriormente la bilancia verso il ramo laurissense degli annali regi, quello di origine più antica, precedente alla revisione comunemente attribuita a Eginardo. Una scelta, quella dell'agiografo, forse non priva di risvolti ideologici: rifacendosi alla storiografia ufficiale carolingia, egli intendeva probabilmente veicolare un messaggio di fedeltà, da parte sua e del suo abate (committente della *Commemoratio*) se non del monastero tutto, alla corte; e chissà che non pensasse anche, in questo modo, alla possibilità di una più estesa diffusione (che poi storicamente non si verificò) della sua agiografia così come del culto genesiano, di cui evidentemente Reichenau si presentava come cassa di risonanza e supervisore. Altri indizi depongono per una collocazione dell'agiografo in un orizzonte filofranco e filocarolingio. Tutto il racconto della traslazione trasmette un'immagine di solidità ed efficienza delle strutture statali, allora in mano franca, italiane: i conti transalpini inviati per volere sovrano nella penisola vi agiscono e vi si muovono con disinvoltura, hanno libertà di manovra ma rispettano scrupolosamente le gerarchie istituzionali, trovano nel papa un interlocutore affidabile e condiscendente (non è forse un caso che, in apertura, l'autore ricordi quello che in sostanza è il debito di Leone nei confronti di Carlo, che intervenne per difenderlo), e sono d'altra parte uomini pii e devoti ai santi. Ma lo stesso argomento narrativo del viaggio a Gerusalemme del sacerdote e del diacono trova sorprendenti paralleli, ancora una volta, con alcune notizie degli *Annales regni Francorum*: all'anno 800, un sacerdote di palazzo di Carlo, Zaccaria, venne da questi inviato a Gerusalemme in risposta alla precedente ambasceria di un monaco gerosolimitano in rappresentanza del patriarca; sulla via del ritorno, recando i solenni doni di quest'ultimo²¹, il sacerdote, come il diacono della *Translatio*, fece tappa a Roma, dove in quel momento si trovava Carlo, in procinto di essere incoronato imperatore²²; nel testo, invece, il diacono, a Roma, trova Scrot, che diverrà suo signore²³. La morte in missione del sacerdote ambasciatore di *Gebahardus*, poi, richiama quella dei due franchi, Lantfrido e Sigimondo, che avevano guidato l'ambasceria presso Harun-al-Rashid²⁴. Da segnalare infine un ultimo – in verità labile – indizio, che sembrerebbe corroborare ulteriormente l'ipotesi dell'utilizzo degli annali del regno come fonti per

²¹ Tra queste, le chiavi del sepolcro di Cristo, che ricordano da vicino quelle di san Pietro, che i papi inviavano da Roma a mo' di reliquie rappresentative.

²² V. *ibid.*, p. 110, *ad annum* 800, per la partenza di Zaccaria, e p. 112, *ad eundem annum*, per il suo (rapidissimo) arrivo a Roma.

²³ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 10-11.

²⁴ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 116, *ad annum* 801.

la *Commemoratio*: nel ricostruire le trattative in preparazione della traslazione, mai nel testo si fa il nome del patriarca gerosolimitano²⁵, cui pure viene riconosciuto un ruolo decisivo nell'acconsentire allo spostamento delle reliquie; tale mancanza ben si spiegherebbe pensando appunto che l'autore abbia attinto dagli annali regi, dove ugualmente compare la figura del patriarca, ma non il suo nome. Insomma, l'agiografo costruisce il percorso delle reliquie e di chi le accompagna sulla falsariga dei rapporti diplomatici e dei viaggi che trovò attestati negli annali del regno, rispettandone le modalità concrete e perfino gli imprevisti²⁶. Ce n'è abbastanza, io credo, per avvalorare ulteriormente l'ipotesi dell'impiego, da parte dell'autore, delle fonti annalistiche regie; come accennavo prima, ritengo che tale constatazione permetta anche di definire meglio almeno alcuni dei messaggi politici trasmessi dal testo genesiano, ma per ora mi limito, per l'appunto, a constatare, rimandando le considerazioni che da ciò si possono trarre a un momento successivo, in cui si tireranno le somme dell'analisi della *Commemoratio*. Una cosa, però, non posso non sottolinearla subito. Un monaco augiense che scriveva al tempo dell'abate Erlebaldo, quindi in piena epoca ludoviciana, ben sapeva com'era andata a finire la questione della successione a Carlo, e come i suoi piani di divisione del 781 si fossero infranti contro il volere della sorte, che aveva fatto premorire Pipino al padre. Perché, allora, ricordare quella spartizione? È vero che Pipino, nel bel mezzo del racconto traslativo, torna in scena con funzioni arbitrali e nell'esercizio della sua sovranità sull'Italia, ma ciò basta a render conto dell'utilità di questa notizia? Stesso discorso per papa Leone: anch'egli giocherà un ruolo importante nei passaggi di mano che riguardano le reliquie, certificandone l'autenticità e approvandone la divisione tra Treviso e Schienen; ma era proprio necessario, ai fini del racconto, ricordarne le vicissitudini, che provocarono l'intervento di Carlo? Ci tornerò.

3. Due conti alamanni in Italia: Gebahardus e Scrot.

Fin dal prologo, facciamo la conoscenza dell'artefice principale della traslazione, il *fidelis vir* Scrot, un aristocratico alamanno investito, secondo l'agiografo, della carica comitale fiorentina²⁷. Alla sua figura si associa, per equivalenza di dignità, quella di *Gebahardus*, conte di Treviso, motore primo della traslazione. Al fine di comprendere meglio il ruolo agiografico dei due, e gli eventuali scopi che l'autore persegue presentandoceli e descrivendoceli all'opera, vediamo di far parlare anzitutto il testo, ripercorrendo brevemente le espressioni in esso impiegate per riferirsi a

²⁵ Era all'epoca patriarca di Gerusalemme Giorgio.

²⁶ Tale intreccio di persone, eventi e date era già stato colto da Schmid, *Aachen und Jerusalem*.

²⁷ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 8.

Gebahardus e *Scrot*. È in questo caso la parte della vera e propria *translatio* quella che interessa qui, poiché solo in essa compaiono i due personaggi.

Spesso, nei racconti di traslazioni, il fatto che colui che prende l'iniziativa di effettuare il trasferimento di reliquie non sia poi anche colui che la porta a termine sta a indicare una sorta di gerarchizzazione morale e sacrale tra i due, col secondo che prevale sul primo: le reliquie, accettando di farsi manipolare e trasportare fin nel luogo di arrivo, ne riconoscono e al tempo stesso certificano il valore sacrale, la capacità cioè di porsi in contatto con realtà (anche) spirituali e di agire dunque da ponte tra aldiqua e aldilà²⁸; ciò deriva abitualmente dalle accertate qualità morali del personaggio, non presenti, o non in misura sufficiente, in chi per primo si era messo all'opera per traslare le reliquie²⁹. Non questo sembra essere il discorso del nostro agiografo. *Gebahardus* è infatti presentato come uomo “relegiosus in fide. Qui cum dives opum foret terrestrium, non tamen terris thesaurizare studuit, sed ut fertur fideliter dispensando, cuncta in caelestibus collocare festinavit”³⁰. Una descrizione che, dal punto di vista morale, lungi dall'aver alcunché da invidiare, sovrasta nettamente quelle di *Scrot*, *fidelis vir*, *vir religiosus* e poco altro. Né sono direttamente le reliquie, come di solito capita, a opporsi alla traslazione, magari tramite un miracolo. L'improvvisa morte di *Gebahardus*, la cui notizia giunge al diacono traslatore poco prima che questi sbarchi a Roma, risulta insomma piuttosto ardua da inquadrare. Di questo conte trevigiano, poi, l'anonimo sottolinea sempre e solo, per l'appunto, l'ufficio comitale, poiché, aldilà della già menzionata descrizione morale introduttiva, l'unico termine col quale egli si riferisce a *Gebahardus* è precisamente quello di *comes*, con l'unica eccezione di un *dominus*, relativo però ai rapporti tra il conte e il diacono³¹. Decisa preponderanza della qualifica di *comes* anche nel caso di *Scrot*, con, di nuovo, sporadico uso di *dominus* quando il punto di vista adottato è quello del diacono. Ma di lui l'agiografo ci aveva anche affermato, nel prologo, la nobile origine, d'altra parte forse già implicita nella sua ascesa al rango comitale; e, più oltre, ne mette in luce i rapporti di familiarità (*ei familiaris erat*³²) con papa Leone, e ci dà perfino un rapidissimo ritratto del suo *entourage*, composto dalla *coniunx* (figura significativa, che già accompagna *Scrot* a Roma) e dai *necessariis amicis*: col loro

²⁸ V. Caroli, *Bringing saints*, e Ead., *Le traslazioni reliquiali*.

²⁹ Un caso simile si verifica, ad esempio, nella *Translatio Calixti Cysonium* (BHL 1525), dove un primo tentativo di trasferimento del corpo di papa Callisto I, per opera del vescovo di Brescia Notingo, si scontra col dissenso del santo, che accetta di farsi traslare solo da Everardo, duca del Friuli, per esaltare il quale (più che per denigrare Notingo, con cui anzi Everardo ebbe in vita rapporti costanti e amichevoli) venne composto il testo. La *Translatio* è pubblicata, a cura di O. Holder-Egger, in *MGH, SS*, 15/1, p. 418-422, ed è stata recentemente studiata da Mériaux, *La Translatio Calixti Cisonium* (BHL 1525).

³⁰ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 9.

³¹ “Qui [scil. diaconus] dum cum thesauro pretioso, adiutorio Christi precibusque sanctorum, e longinquis partibus evecto, tandem portum attigisset Romanum, carmen lugubre de morte *domini* sui, in litore continuo audivit”. *Ibid.*, p. 10.

³² *Ibid.*, p. 11.

aiuto e assenso il conte prende la decisione di richiedere al diacono una parte dei sacri corpi. Il dato di fondo resta però quello della ripetizione frequente, e del tutto maggioritaria, del suo ruolo di *comes*, così come per *Gebahardus*. Il trattamento riservato ai due dall'anonimo è dunque grosso modo lo stesso. Ciò che sembra davvero e quasi esclusivamente interessare all'autore è l'ufficio comitale, svolto da due personaggi certo di nobile stirpe e dotati di sana e robusta fede, ma i cui connotati personali non vengono granché approfonditi. In particolare, manca l'indicazione esplicita della loro origine familiare e geografica. Certo, indizi in questo senso non mancano: Scrot porta la reliquia a Schienen, dove deteneva possedimenti personali; e *Gebahardus*, nelle sue varianti (*Gebhardus*, *Gevardus*), è nome certo molto diffuso in area alamanna³³. Mi rendo conto della pericolosità degli argomenti *ex-silentio*, e pure della possibilità che l'agiografo abbia taciuto notizie al suo pubblico note abbastanza da renderne superflua la menzione. Tuttavia, il mancato reperimento di chiare indicazioni sulle origini alamanne dei due conti, nella fonte che da più parti è stata utilizzata come sostegno per inserirli tra le file dei funzionari pubblici alamanni attivi in Italia a cavallo tra VIII e IX sec.³⁴, sinceramente colpisce; ma, per il momento, occorre prender atto di questo dato, rimandandone la spiegazione (il tentativo di spiegazione) a una fase successiva, in cui sarà possibile porlo in relazione agli altri dati emersi nell'analisi. Vale perciò la pena fin da ora volgere lo sguardo alle informazioni che altre fonti possono restituirci su Scrot e *Gebahardus*, e chissà che così non si riesca a delineare meglio messaggi e obiettivi che l'anonimo persegue presentandoci i due personaggi.

Come nel caso di Schienen³⁵, il panorama è sconcertante, soprattutto per quel che riguarda *Gebahardus*. Se, infatti, nessuna traccia documentaria (ve ne sono in verità di altro tipo, come tra breve dirò) ne illustra l'eventuale operato come conte trevigiano, l'esistenza stessa di tale comitato, che avrebbe sostituito il precedente ducato di matrice longobarda, non è in alcun modo documentata fino all'829, ossia fino al testamento del duca veneziano Giustiniano Particiaco³⁶, né si conosce il nome di alcun rappresentante pubblico nella città (foss'egli duca o conte) dai tempi del duca Stablinio, in carica al momento della conquista franca e negli anni immediatamente successivi³⁷; proprio a lui sarebbe succeduto il nostro *Gebahardus*, secondo una tradizione che la critica storica

³³ Basta scorrere le liste dei *libri fraternitatum* alamanni di IX sec. per rendersene conto: v., a titolo esemplificativo, Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, e Hlawitschka – Schmid – Tellenbach, *Liber memorialis von Remiremont*, entrambi dotati di comodi indici dei nomi nelle loro molteplici varianti.

³⁴ V. Hlawitschka, *Franken, Alamannen, Bayern*, p. 30, nota 22.

³⁵ V. sopra, sez. 3, cap. 2. La questione delle fonti su Schienen sarà ripresa nel prossimo paragrafo.

³⁶ Il testamento, in verità pervenuto in copia tardomedievale, è edito in Lanfranchi – Strina (a cura di), *SS. Ilario e Benedetto*, n. 2, p. 17-24.

³⁷ Egli sostenne infatti il conte friulano Rotgaudio nella sua rivolta anticarolingia del 776. La notizia proviene dagli *Annales Petaviani*, ed. Pertz, p. 16, *ad annum* 776, ed è stata interpretata come prova del fatto che Stablinio fosse allora duca di Treviso da Gasparri, *I duchi longobardi*, p. 61-62.

fonda abitualmente appunto sulla testimonianza della *Commemoratio*³⁸, corroborandola con un'altra fonte, sempre agiografica e prodotta nell'XI secolo, in cui compare un duca di Treviso di nome *Gevardus*, presentato nell'atto di fondare, insieme alla moglie, un monastero nel 780.

Mi riferisco a un testo che con le agiografie traslative augiensi qui considerate presenta molteplici punti di contatto, già sottolineati dalla critica³⁹: la nonantolana *Translatio et miracula sanctorum Senesii et Theopontii* (BHL 8115), che racconta la traslazione dei corpi di questi due martiri dal monastero trevigiano di S.ta Maria e S.ta Fosca a Nonantola, effettuata verso il 910-911 da alcuni monaci del famoso cenobio nel modenese, e i miracoli ivi (e altrove) operati dalle reliquie⁴⁰. Il testo, trasmesso da almeno sei manoscritti non più antichi di fine XI-XII sec.⁴¹, venne composto, secondo la critica, a Nonantola, da un anonimo monaco locale, nella prima metà dell'XI sec. (sebbene probabilmente a più riprese proseguito, con aggiunte di miracoli, lungo tutto l'arco dello stesso)⁴², dunque a due secoli e più di distanza dalla vicenda principale in esso narrata, ossia la traslazione stessa. Siccome, però, il trasferimento delle reliquie è preceduto da un antefatto ambientato "anno [...] Christi septingentesimo octuagesimo", nel quale si parla della fondazione del monastero di S.ta Maria da parte di un "quidam dux [...] nomine Gevardus", della sua decisione di sottoporre fin da subito il neonato ente a Nonantola e della conferma di tali provvedimenti da parte della sua vedova *Albegunda*⁴³, la distanza cronologica aumenta a tre secoli e mezzo, con gli inevitabili problemi di interpretazione che ciò comporta. Sia chiaro, la maggiore o minore distanza cronologica di un testo dai fatti che racconta non è per forza indice di maggiore o minore fedeltà agli stessi: ogni testo, anche il più fedele e immediato, è infatti comunque una rappresentazione e un'interpretazione di tali eventi, e soprattutto è un prodotto culturale scaturito da un contesto storico (in questo caso la Nonantola di XI sec.), al quale va ricondotto per essere compreso appieno, e sul quale, più che sulle vicende narrate, il testo è in grado di informarci. Ciò non toglie che i testi agiografici possano avere anche un valore come fonti per la ricostruzione degli eventi (in questo caso l'operato del *dux Gevardus*) e delle epoche di cui parlano, un valore certamente molto variabile, da vagliare criticamente con la massima attenzione e sul quale – qui sì – la distanza cronologica pesa notevolmente, per questioni di conservazione nel tempo della memoria e delle fonti relative a quelle vicende; ed è infatti come fonte su *Gevardo* e/o sul monastero di S.ta Maria

³⁸ V. Gasparri, *Dall'età longobarda al secolo X*, p. 23-24.

³⁹ V. Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, p. 139-140.

⁴⁰ Il testo è edito a cura di P.E. Schramm, in *MGH, SS*, 30/2, Hannover 1934, p. 984-992.

⁴¹ All'elenco fornito da Schramm, *ibid.*, p. 985, comprendente cinque testimoni, va aggiunto almeno il codice Bologna, Biblioteca Universitaria, 1605, composto tra la seconda metà dell'XI e la prima del XII secolo. La *Translatio* fu poi inserita anche, nel XII secolo, nel *Legendarium Austriacum* e nel *Legendarium Windbergense*.

⁴² V. P. Golinelli, *Agiografia e culto dei santi*, p. 39; Caroli, *Traslazioni delle reliquie*, e ead., *Translationes e culto delle reliquie*, p. 139-140.

⁴³ Entrambe le citazioni sono tratte da *Translatio et miracula*, p. 986.

che è spesso stata consultata la *Translatio* di Senesio e Teopontio⁴⁴. Di questi tre secoli e mezzo che separano la narrazione nonantolana da *Gevardus*, ma anche dei tre secoli circa che la separano dalla *Commemoratio*, andrà dunque tenuto conto nell'analisi degli eventuali contatti e passaggi da un testo all'altro.

Così come bisognerà tener presente la funzione pratica del *dux* e della sua fondazione all'interno della *Translatio*: il riferimento a Treviso e al monastero gevardiano ha il compito di istituire legami tra l'abbazia anselmiana e il luogo da cui, a detta del testo, i corpi dei due santi sarebbero stati prelevati; grazie alla donazione del monastero trevigiano a Nonantola, decisa dallo stesso Gevardo e poi confermata dalla vedova alcuni anni dopo (sempre secondo la ricostruzione del testo), l'agiografo ha infatti modo di presentare la traslazione come un atto del tutto lecito, basato sui diritti acquisiti dal suo cenobio al momento stesso della fondazione di S.ta Maria⁴⁵. Sugli esordi del rapporto di dipendenza tra questo monastero e l'abbazia modenese, ben documentato in una serie di bolle papali a partire dal XII-XIII sec.⁴⁶, non abbiamo, come spesso succede, altra testimonianza che quella, per l'appunto, dell'agiografia di Senesio e Teopontio. Una carta di VIII o IX sec., sicuramente falsificata ma, secondo Schiaparelli, "fabbricata sulla base di un documento autentico (una *charta dotis*)"⁴⁷, farebbe risalire gli inizi della penetrazione patrimoniale nonantolana nel trevigiano, tramite l'acquisizione per donazione della chiesa di S. Paolo di Lanzago, addirittura al 726, vale a dire circa un quarto di secolo prima che il duca del Friuli Anselmo fondasse Nonantola (752); abbiamo, tuttavia, la certezza di possedimenti nonantolani in Veneto, in particolare nel veronese, fin dai primi decenni del IX secolo, quando, attorno a tali terreni e soprattutto alla selva di Ostiglia, si accesero delle dispute, risolte nell'827 con un placito favorevole a Nonantola, tra il monastero e il conte veronese *Waradus*⁴⁸. Il cenobio anselmiano, già estremamente potente e ricco, si interessò dunque precocemente al Nord-Est del regno, come dimostrerebbe anche la sua scelta in qualità di luogo di stipula della *charta donationis* del 762 (pervenuta però in copia) con cui i fratelli longobardi Marco, Erfo e Anto dotavano i neofondati monasteri friulani di S.ta Maria di Salt e di S.ta Maria di Sesto al Reghena⁴⁹, e anche nel trevigiano avrebbe presto, sebbene certo non nel 726,

⁴⁴ V. Passolunghi, *Il monachesimo benedettino*, p. 136-143, in partic. p. 137; Fedalto, *Dalle origini alla dominazione veneziana (1388)*, p. 40-41, e Passolunghi, *Il monachesimo in diocesi di Treviso*, p. 312-313; id., *Origini e sviluppi del monachesimo veneto*, p. 3.

⁴⁵ V. Caroli, *Traslazioni delle reliquie*.

⁴⁶ V. Passolunghi, *Il monachesimo benedettino*, p. 137.

⁴⁷ V. Schiaparelli, *CDL*, 1, p. 134-137.

⁴⁸ Il placito è edito in Manaresi, *I placiti del "Regnum Italiae"*, n. II, p. 566-568. Sulla vicenda, e per un suo inquadramento nelle vicissitudini della selva di Ostiglia fra IX e XIII sec., v. Castagnetti, *Il conte Anselmo I*, p. 14-31. Su *Waradus*, conte di Verona tra gli anni '20 e '30 del IX sec., v. inoltre Hlawitschka, *Franken, Alamannien, Bayern*, p. 282-283.

⁴⁹ V. Passolunghi, *Presenza benedettina nella Venezia orientale*, p. 31, e Menis – Tilatti (a cura di), *L'abbazia di Santa Maria di Sesto*.

acquisito beni e terreni, se si prende per buono il giudizio di Schiaparelli; ma i rapporti di Nonantola con S.ta Maria e S.ta Fosca, che pure sembrano trovare in questi dati perlomeno una base di plausibilità, restano non direttamente documentati, cosicché le parole della *Translatio* costituiscono ai nostri occhi il loro unico fondamento.

Oltre a queste due testimonianze di natura agiografica (sulle quali si tornerà a breve), su un *Gebahardus/Gevardus* conte di Treviso a cavallo tra VIII e IX sec. null'altro sappiamo. Così come del tutto oscure sono le vicende del comitato. L'azione espansiva verso ovest attuata dai duchi friulani in quel periodo potrebbe suggerire un'acquisizione, da parte di questi ultimi, del controllo sull'area trevigiana⁵⁰, come indicherebbe anche il fatto che Everardo, duca del Friuli a partire probabilmente dall'inizio degli anni '30 del IX sec., scelse Musestre sul Sile, nel trevigiano, come luogo di redazione del suo testamento, nell'863/4⁵¹. Ma, nell'828, il grosso ducato, terra di frontiera con gli Ungari e dunque regione militarmente strategica, era stato smembrato, come ci ricordano gli *Annales regni Francorum*, in quattro sezioni più piccole, a causa dell'inefficienza del suo titolare, Baldrico, in quell'occasione rimosso dall'incarico⁵²; impossibile, per la mancanza di riscontri nelle fonti, capire in che modo fosse avvenuta tale spartizione e a quali circoscrizioni amministrative avesse dato vita⁵³, anche se la notizia del testamento del Particiaco potrebbe sottintendere il ripristino (ammesso che mai vi fosse stato un inglobamento da parte friulana) di un autonomo comitato di Treviso. Resta il fatto che, per il periodo in cui il comitato avrebbe dovuto essere retto da *Gebahardus*, la sua stessa esistenza ci sfugge. Se a queste considerazioni aggiungiamo che egli, ai nostri occhi, si presenta esclusivamente tramite due attestazioni agiografiche, di cui la seconda non poco distante cronologicamente dagli eventi, siamo obbligati a riconoscere la labilità storica dell'eventuale persona sottesa a questo personaggio.

Occorre tuttavia indagare meglio sulla possibilità – o meno – che tra i due testi agiografici, la *Commemoratio* di Genesio e la *Translatio* di Senesio e Teopontio, siano intercorsi rapporti diretti, e in particolare se il monaco nonantolano potesse avere sotto mano o quanto meno conoscere le tradizioni augiensis su Genesio; nel qual caso, risulterebbe plausibile una derivazione diretta da queste delle notizie sul conte trevigiano, mentre, nel caso contrario, le due testimonianze risulterebbero indipendenti l'una dall'altra. Sarà anzitutto utile analizzare l'immagine che del *dux Gevardus* offre la *Translatio*, per confrontarla con quella del *comes Gebahardus* della

⁵⁰ V. Gasparri, *Dall'età longobarda al secolo X*, p. 26.

⁵¹ Per l'edizione del testamento v. De Coussemaker (éd.), *Cartulaire de l'Abbaye de Cysoing*, n. 1, p. 1-5; per un suo inquadramento critico e storico v. La Rocca – Provero, *The Dead and their Gifts*.

⁵² “[...] Baldricus dux Foroiuliensis, cum propter eius ignaviam Bulgarorum exercitus terminos Pannoniae superioris inpune vastasset, honoribus, quos habebat, privatus et marca, quam solus tenebat, inter quattuor comites divisa est”. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 174, ad annum 828.

⁵³ V. Krahwinkler, *Friaul im Frühmittelalter*, p. 194-196.

Commemoratio. Immagine tutta racchiusa nel solo capitolo due dei 15 totali in cui il testo fu suddiviso nell'edizione di Schramm, ch , in seguito, del duca non si fa pi  parola;   solo un caso, ma anche nell'edizione di Wattenbach della *Commemoratio* il conte trevigiano assolve per intero la sua funzione nel capitolo due per poi sparire, causa decesso.   solo un caso, ma ha il risultato di assegnare ai due personaggi funzioni simili, nell'economia delle narrazioni: entrambi fungono da motori iniziali di vicende che verranno portate a termine da altri.

La prima cosa che salta all'occhio   la differenza di titolazione: la qualifica di *dux* per *Gevardus* richiama quella attribuita dalle fonti a Stabilinio⁵⁴, l'ultimo amministratore pubblico – longobardo – a noi noto prima del vuoto protocarolingio. Va in primo luogo notato come il testo non lo affermi mai esplicitamente duca di Treviso: come tale   sempre stato ritenuto dagli studiosi solo in base alla collocazione della chiesa da lui fondata, che “sita est in quadam insula duobus fluminibus Caniano et Sylo circumdata, tercia stadii parte ab urbe Tervisio distans”⁵⁵. Ora, a partire dal testamento di Giustiniano Particiaco dell'829, e poi in una serie di pur sporadici documenti pubblici di IX e X secolo⁵⁶, fino all'assunzione della carica comitale da parte del capostipite della famiglia dei Collalto, Rambaldo, verso il 970 circa⁵⁷, Treviso viene sempre designata come centro di comitato, anche dopo il suo inserimento nella Marca veronese; l'utilizzo del termine *dux* per *Gevardus*, sicuramente non legato alla situazione politica trevigiana all'epoca di redazione della *Translatio*, appare dunque effettivamente riconducibile solo al passato longobardo, ed   stato spiegato, cos  come tutta la parte del testo relativa a Treviso e al monastero di S.ta Maria, sulla base di perduti documenti che i monaci nonantolani dovettero possedere e consultare in vista della composizione del testo⁵⁸. Comunque stiano le cose, l'agiografo nonantolano mostra qui o di non conoscere, o di non recepire, il modo in cui la *Commemoratio* intitola *Gebahardus*.

Lo stesso dicasi per la formula elogiativa che descrive *Gevardus* come “vir Deo per omnia deditus”⁵⁹, non tratta dalla *Commemoratio*; ma il dato   troppo labile (potrebbe essere sotteso a semplici ragioni stilistiche) per essere significativo.

La *Translatio*, a proposito del duca di Treviso, prosegue ricordando la sua iniziativa di fondare una chiesa, dedicata a santa Maria e a santa Fosca, su terreno privato, la sua immediata subordinazione a Nonantola e l'avvio della vita monastica al suo interno. Se la notizia della fondazione di un monastero nel trevigiano   comune con la *Commemoratio*, tutto il resto, dalla

⁵⁴ Cos  il *Liber Pontificalis*,  d. Duchesne, 1, p. 492, definisce lo *Stabilis* inviato come messo da re Desiderio presso papa Adriano I e identificato da Gasparri, *I duchi longobardi*, p. 61, nello Stabilinio che gli *Annales Petaviani* collegano a Treviso.

⁵⁵ *Translatio et miracula*,  d. Schramm, p. 987.

⁵⁶ I documenti sono elencati in Castagnetti, *Dalla distrettuazione pubblica di et  longobarda*, p. 40-41.

⁵⁷ V. Bustreo, *I conti di Treviso*, p. 69-84.

⁵⁸ V. Golinelli, *Agiografia e culto dei santi*, p. 42.

⁵⁹ *Translatio et miracula*,  d. Schramm, p. 986.

titolazione, al legame con Nonantola, alla proprietà privata del terreno, è frutto dell'inventiva o delle fonti a disposizione dell'agiografo nonantolano. Nemmeno le notizie successive trovano corrispettivo nel testo augiense. Si dice infatti che, dopo la morte di *Gevardus*, la vedova Albegunda, tenendo fede alle volontà del marito, cedette tutti i suoi beni al monastero, dove passò il resto della sua vita. Il passo merita attenzione. La rinuncia di Albegunda ai propri beni e il suo ritiro in monastero sembrano infatti sottintendere – e questo doveva essere l'interesse dell'autore – anche la rinuncia a ogni eventuale rivendicazione successiva di diritti sulla chiesa e il monastero da parte della donna, ma soprattutto della sua discendenza, che non viene nominata forse proprio perché il ricordo delle volontà della coppia appare sufficiente a cautelare Nonantola contro tentativi di questo tipo. S.ta Maria, da cui sarebbero state prelevate le reliquie, doveva insomma figurare, aldilà di ogni ragionevole dubbio, come una dipendenza nonantolana, affinché la traslazione potesse essere presentata come un atto regolare, un trasferimento, in un certo senso, interno, per di più giustificato dalla necessità di mettere al riparo i corpi dei santi dalle incursioni ungariche, che già una volta avevano devastato la loro chiesa di residenza⁶⁰. Ad Albegunda si attribuisce così, implicitamente, la facoltà di tornare sulle decisioni e le donazioni del marito, o, meglio, si ritiene necessario render noto il suo consenso alla transazione. Tale aspetto sembra riflettere quanto osservato da Régine Le Jan a proposito delle spose dei conti franchi a partire dal X secolo: mentre, nei due secoli precedenti, l'uomo disponeva liberamente dei propri beni ed era libero di donarli a chi voleva senza dover chiedere il parere a nessuno, in seguito, sebbene andasse rafforzandosi il controllo maschile sui possedimenti della moglie, si affermò la pratica di chiederne il consenso anche in caso di donazione di beni personali del marito⁶¹. Certo, il contesto esaminato dalla Le Jan differisce da quello di produzione della *Translatio*, ma la preoccupazione per il parere della moglie sembra comunque il portato di una coscienza giuridica più vicina alla Nonantola di XI secolo che alla Treviso di fine VIII, e rafforza la tesi che l'intero antefatto gevardiano, che si basi davvero su perdute fonti documentarie o meno, abbia il solo scopo di fondare i diritti del monastero modenese sulla chiesa trevigiana. Non serve nemmeno dire che tali scrupoli, così come tutta la questione dei rapporti tra S.ta Maria e Nonantola, nella *Commemoratio* mancano: la fondazione monastica di *Gebahardus* interessa all'agiografo augiense soltanto nella misura in cui essa si collega al successivo arrivo del femore di Genesio a Schienen, e poco gli importa di specificarne il destino o lo statuto giuridico.

⁶⁰ La traslazione di Senesio e Teopontio viene infatti preceduta e causata, nel testo, dalle incursioni ungariche dell'inizio del X secolo, che avevano raggiunto Treviso, devastando la chiesa in cui i corpi erano custoditi. L'abate di Nonantola, Pietro (909-911), ordinò allora ad alcuni suoi monaci di recarsi sul posto e recuperare le reliquie, per poi trasferirle nella casa madre.

⁶¹ V. Le Jan, *L'épouse du comte*.

Posti a confronto, i ritratti del *Gebahardus* augiense e del *Gevardus* nonantolano, e delle loro vicissitudini con reliquie e monasteri, presentano, a conti fatti, alcune somiglianze, ma decisamente maggiori differenze. Alcune di queste ultime trovano certo spiegazione nella diversità di ruoli loro assegnati all'interno delle due agiografie e, soprattutto, nella fondamentale funzione legittimante svolta da *Gevardus* nella *Translatio* di Senesio e Teopontio; in altri casi, come a proposito dell'attenzione per le decisioni della vedova, si può forse riconoscere l'influenza di mutate pratiche e mentalità giuridiche all'interno dell'*élite* comitale di X-XI sec. Resta il fatto che l'agiografo nonantolano non appare recepire, ammesso che ne fosse a conoscenza, la versione della *Commemoratio*, bensì fornirne una propria, da essa distinta non solo in questi elementi, di carattere contestuale o strumentali ai messaggi di fondo del suo testo, ma anche in altri, più semplicemente narrativi: il rapporto tra fondazione monastica e appropriazione di reliquie risulta infatti rovesciato, con la seconda che segue nel tempo la prima, senza avervi particolari connessioni, laddove, nel testo di Reichenau, il monastero sorge proprio per ospitare le reliquie; *Gevardus* non ha anzi alcun legame con reliquie o traslazioni, poiché a deporre i corpi di Senesio e Teopontio in S.ta Maria sarebbero stati dei non meglio specificati *sancti viri*⁶². Il monaco nonantolano non segue, dunque, il collega augiense. Semplice ignoranza o voluto distacco? Per cercare di comprenderlo, occorre ampliare un po' lo sguardo.

Tenendo a mente quanto detto sulla fortuna (si fa per dire) della *Commemoratio*, la sua sopravvivenza in un solo codice, molto vicino all'epoca di composizione del testo e originario del luogo stesso in cui esso fu redatto, ne suggerisce una diffusione estremamente limitata, nel tempo come nello spazio; per quel che qui interessa, nessuna traccia permane nei manoscritti nonantolani (liturgici come agiografici) né del testo, né di un eventuale culto genesiano nel monastero modenese⁶³. Per contro, rapporti tra i monasteri di Reichenau e Nonantola sono attestati fin proprio dal IX sec., come dimostra il *Liber fraternitatum* augiense, ove si trovano anche gli elenchi dei monaci nonantolani⁶⁴, e nulla esclude che vi sia stato un passaggio di testi agiografici tra le due ricche e potenti fondazioni, i cui abati funsero, nei primi decenni del IX sec., da ambasciatori imperiali a Costantinopoli⁶⁵. Non possediamo dunque, in linea di principio, argomenti decisivi per

⁶² V. *Translatio et miracula*, ed. Schramm, p. 987.

⁶³ Per una panoramica sulla produzione manoscritta nonantolana v. Gullotta, *Gli antichi cataloghi e i codici*, da implementare con gli indici forniti da Ruysschaert, *Les manuscrits de l'abbaye de Nonantola*.

⁶⁴ V. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 20-23.

⁶⁵ Heito di Reichenau fu scelto, insieme ad altri funzionari imperiali, per condurre a Costantinopoli, nell'811, Leone spatario e Obelerio, ex-duca venetico; Pietro di Nonantola fu invece inviato nella capitale bizantina due anni dopo, insieme al vescovo di Treviri Amalario, per discutere la conferma degli accordi di pace con l'imperatore orientale. Un altro abate di Nonantola, Ansfrido, avrebbe svolto ancora missioni diplomatiche per conto di Ludovico il Pio a Costantinopoli, insieme al vescovo di Cambrai Alitgario, nell'828. V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, risp. p. 133, *ad annum* 811; p. 137, *ad annum* 813; p. 174, *ad annum* 828.

negare, come nemmeno per affermare, che il monaco di Nonantola autore primo⁶⁶ della *Translatio* di Senesio e Teopompo abbia usufruito anche, se non proprio della *Commemoratio*, di una qualche tradizione augiense su Genesio, e soprattutto sul conte *Gebahardus*. Da quale altro serbatoio avrebbe potuto altrimenti attingere? Ovvio: da Treviso stessa, con cui Nonantola sembra aver avuto, nonostante le incertezze della documentazione, rapporti diretti e di antica data, per via dei suoi possedimenti fondiari nella zona. Proprio da Treviso dovette radicarsi nel monastero la devozione per santa Fosca⁶⁷, copatrona del cenobio trevigiano da cui, secondo la *Translatio*, sarebbero state prelevate le reliquie di Senesio e Teopompo: quello stesso cenobio che *Gevardus* avrebbe fondato. La conoscenza, a Nonantola, di tradizioni e culti trevigiani appare dunque certa, e innegabile un suo ruolo nel radicamento della devozione per Senesio e Teopompo nel monastero. Ciò non esclude però la possibilità di un qualche rapporto tra *Commemoratio* e *Translatio* sulla questione di *Gebahardus*. Né decisivo appare un altro argomento che si potrebbe addurre per negare tale rapporto, ossia il silenzio delle fonti nonantolane sulle ulteriori tradizioni agiografiche augiensi, di X sec. (dunque precedenti alla *Translatio*), relative a Senesio e Teopompo e alla loro traslazione, insieme alle reliquie di Marco, sul lago di Costanza⁶⁸: tale silenzio potrebbe anzi essere interpretato come segno di un'esplicita volontà di ignorare, e quindi delegittimare, tali tradizioni, sulla base della competizione che il testo nonantolano istituiva con Reichenau in merito al possesso delle reliquie dei due santi⁶⁹.

L'insieme di dati qui raccolto propone un quadro complesso. Le differenze contenutistico-terminologiche e la distanza cronologica tra i due testi, la continuativa presenza di interessi nonantolani nel trevigiano, l'apparente (ma forse interessata) ignoranza, da parte nonantolana, delle agiografie augiensi sembrano deporre da un lato per la reciproca indipendenza tra i due testi, e/o per una possibile derivazione di entrambi da autonome, ma ignote, tradizioni trevigiane (Treviso, insieme a *Gebahardus*, è il punto d'incontro tra le due agiografie). Dall'altro lato, i rapporti tra Nonantola e Reichenau proprio nel periodo in cui montava l'interesse augiense per Genesio lasciano aperta la questione. E anche quella dell'esistenza di *Gebahardus* deve restare aperta, sebbene gli elementi che più rendono problematica la derivazione, nel testo nonantolano, della sua figura dalle notizie della *Commemoratio* istituirebbero un rapporto di indipendenza tra le due fonti,

⁶⁶ Come detto, il testo sarebbe stato proseguito nella seconda metà dell'XI secolo (difficile essere più precisi) con l'aggiunta di nuovi *miracula*.

⁶⁷ Risulta in verità difficile dire a quale altezza cronologica tale culto si sia sviluppato a Nonantola; non risulta, infatti, dalla consultazione di Gullotta, *Gli antichi cataloghi*, che la biblioteca monastica sia mai venuta in possesso della relativa *passio* (BHL 3222). V. comunque Marchesi, *I santi nonantolani*.

⁶⁸ BHL 5285. L'edizione più recente è quella approntata da Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 143-151, sotto il titolo, desunto dal ms Karlsruhe, BLB, Aug. perg. LXXXIV, di *De miraculis et virtutibus sancti Marci evangelistae*.

⁶⁹ Mentre Golinelli, *Agiografia e culto dei santi*, p. 42, propende per una pura e semplice ignoranza, a Nonantola, della vicenda marciiana augiense, Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, sottolineando i punti di contatto tra i due testi, sembra invece almeno ventilare l'ipotesi di legami tra BHL 8115 e BHL 5285.

redatte in momenti e luoghi diversi, entrambe attestanti il suo operato con termini molto simili. Esse sembrerebbero dunque corroborarsi a vicenda. Un indizio, ma solo un indizio, di storicità.

Il discorso sui rapporti *Commemoratio/translatio* era necessario per caratterizzare in tutta la sua complessità storica e documentaria la figura del conte trevigiano, che forse, dall'esame appena proposto, esce pur parzialmente rafforzata; tuttavia, per meglio inquadrarne il ruolo nel disegno agiografico dell'anonimo augiense, appare necessario accostarne il *dossier* a quello del collega Scrot.

Le attestazioni di un conte Scrot, legato in qualche modo a Reichenau e Schienen (non abbiamo invece alcuna notizia sul suo operato a Firenze), sono tutto sommato molteplici, ma, anche in questo caso, confuse. La più antica sembrerebbe quella reperibile nel *Liber fraternitatum* di San Gallo, ove uno Scrot è segnato in una delle prime (in senso cronologico) registrazioni, effettuata verso l'814, insieme ad altri aristocratici⁷⁰. Sempre nel *Liber* sangallese, aldisopra della terza e della quarta colonna della lista dei *Nomina fratrum de Scina*⁷¹, figurano, uno per colonna, ben due Scrot, probabilmente già deceduti al momento dell'inserimento dei loro nomi⁷². Un conte Scrot compare anche nel *Liber fraternitatum* di Reichenau come benefattore (defunto) del monastero in una lista generalmente datata verso l'824⁷³; sempre nel *Liber* augiense, uno Scrot compare, privo però del titolo comitale, tra i *Nomina defunctorum* di Schienen, immediatamente dopo il più antico abate noto del monastero, Hetti, in una lista datata anch'essa piuttosto precocemente, secondo Schmid verso l'835/40⁷⁴. Altri Scrot compaiono in documenti sangallesi, bavaresi e norditaliani a cavallo tra VIII e IX secolo⁷⁵, senza che si possa, tuttavia, avere la certezza che si tratti sempre della stessa persona, né – tantomeno – del conte del testo genesiano. Poiché, come già da altri sottolineato, il nome Scrot risulta piuttosto diffuso nella società alamanna⁷⁶, o perlomeno ai suoi livelli maggiori, la più antica testimonianza della lista sangallese, nella sua genericità, ci sa dire poco sul nostro conte. Più interessanti le altre attestazioni sangallesi del nome, e le notizie derivanti dal libro di Reichenau: mentre lo Scrot benefattore del monastero insulare è esplicitamente definito conte⁷⁷, quelli delle liste di Schienen, pur privi di titolo, risaltano per la loro stessa posizione, ovvero in corrispondenza a liste di defunti (non si opera distinzione, sembrerebbe, tra monaci e laici) del piccolo monastero che il testo vuole dallo stesso Scrot fondato. Esistette, dunque, uno Scrot dotato

⁷⁰ V. Piper (ed.), *Libri confraternitatum*, p. 20.

⁷¹ Datata da Karl Schmid all'846, anno di affratellamento spirituale tra i monasteri di San Gallo e Schienen. V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 473.

⁷² Essi sono infatti sovrastati dalla formula *De eodem monasterio defunctorum*.

⁷³ V. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 115.

⁷⁴ V. *ibid.*, p. 87, e Schmid, *Gebetsverbrüderungen*, p. 473.

⁷⁵ V. Borgolte, *Die Grafen Alemanniens*, p. 239-240, e Hammer, *From ducatus to regnum*, p. 235.

⁷⁶ V. Borgolte, *Die Grafen Alemanniens*, p. 239-240.

⁷⁷ Manca la specificazione del luogo in cui avrebbe ricoperto tale carica.

di legami con Schienen, forti abbastanza da collocarlo alla testa della lista augiense, subito dopo l'abate Hetti, in una posizione dunque privilegiata, che potrebbe implicarne un ruolo in qualche modo di dirigenza all'interno dell'ente⁷⁸. Le liste dei membri della comunità di Schienen contenute nei *libri vitae* alamanni di IX sec. saranno esaminate nel dettaglio, sulla base delle proposte interpretative avanzate da Karl Schmid negli anni '50 del secolo scorso, nel prossimo paragrafo; occorre tuttavia anticipare qui i legami che da tali liste emergono fra queste attestazioni del nome *Scrot* e il gruppo familiare aristocratico alamanno, facente capo al conte Ato e a suo figlio – poi abate di Schienen – Lantbret (o Lantbert), che avrebbe detenuto diritti di proprietà sul santuario genesiano almeno dagli anni '30 del IX sec. e fino al suo definitivo passaggio alle dipendenze di Reichenau, all'inizio del secolo successivo. Nel *Liber fraternitatum* di Remiremont, infatti, nella lista dei monaci di *Skinunwald*⁷⁹ – monastero da Schmid identificato con Schienen⁸⁰ –, ricorre un elenco di laici interpretato come una sorta di breve genealogia della famiglia di Ato e Lantbert, il quale compare giusto in testa alla lista, in caratteri capitali (mentre gli altri nomi sono in corsivo)⁸¹. Tra le registrazioni di questo elenco, figura, oltre ad Ato⁸², uno *Scroht*, quasi sicuramente non il presunto fondatore di Schienen, bensì un suo discendente, forse della stessa generazione di Lantbert, a giudicare dalla successione dei nomi; avremmo così, se non altro, conferma che il nome *Scro(h)t* faceva parte del repertorio onomastico della famiglia di Ato e Lantbert. Su tali basi è stata anche ipotizzata, in passato, una parentela tra questo gruppo aristocratico e lo *Scrot* del *liber vitae* augiense, ritenuto un avo del conte Ato⁸³.

L'esistenza di conti alamanni di nome *Scrot* non è dunque in discussione; le ripetute attestazioni di questo nome nelle liste monastiche di Schienen sembrano inoltre garantire che vi sia stata davvero una persona di questo nome legata, e anche precocemente, al santuario di Genesio⁸⁴. A complicare il quadro interviene però, come nel caso di *Gebahardus*, la storia istituzionale del comitato che *Scrot*, nelle parole dell'agiografo, avrebbe dovuto reggere: vale a dire quello fiorentino. Una lettera di papa Adriano I a Carlo Magno, databile tra 784 e 791 e riportata nel *Codex*

⁷⁸ Scelgo questo termine proprio in forza della sua genericità: lo statuto di Schienen, soprattutto nel periodo iniziale della sua storia, presenta infatti larghi margini di incertezza, che verranno esaminati nel prossimo capitolo.

⁷⁹ Che Schmid data alla fine del IX sec. V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 472-473.

⁸⁰ V. *ibid.* e Schmid, *Kloster Schienen*, p. 292-293.

⁸¹ V. Hlawitschka – Schmid – Tellenbach, *Liber memorialis von Remiremont*, p. 43.

⁸² Per la verità gli *Ato* sono due, uno di seguito all'altro; i due potrebbero essere fratelli, oppure l'uno il padre dell'altro.

⁸³ V. Schmid, *Kloster Schienen*, p. 296-298.

⁸⁴ A tale proposito, potrebbe tuttavia sorgere un'ulteriore domanda: è la *Commemoratio* a trarre tali rapporti tra *Scrot* e Schienen dai *libri vitae*, o viceversa? Difficile dirlo. L'unica attestazione memoriale di *Scrot* sicuramente anteriore alla stesura del testo è quella più antica, e del tutto generica, del libro sangallese, che dunque non permette di cogliere relazioni tra questo *comes* e Schienen. Tutte le altre registrazioni, nel migliore dei casi contemporanee all'agiografia ma spesso successive, potrebbero averne tratto spunto.

*Carolinus*⁸⁵, nomina un *Gudibrandus dux civitatis Florentinae*, contro cui il papa scaglia i suoi strali, accusandolo di vessazioni nei confronti del monastero di Sant'Ilario di Galeata⁸⁶. Poi, però, la storia fiorentina conosce un vuoto documentario fino alla metà circa del IX secolo, quando sulla città si esercita già il dominio del marchese di Tuscia⁸⁷. In passato, la testimonianza della *Commemoratio* è stata impiegata per istituire, come tra *Gebahardus* e Stabilinio, una successione diretta di Scrot a Gudiprando, e dunque il conte genesiano è stato a lungo considerato parte integrante della storia di Firenze⁸⁸; ma la totale assenza di fonti alternative induce alla prudenza. È però vero, come hanno dimostrato gli studi di Hammer, che uno Scrot, da lui identificato, pur con le dovute cautele, nel conte fiorentino, aveva intessuto importanti rapporti con alcuni dei maggiori esponenti dell'aristocrazia d'oltralpe impiantata in Italia tra VIII e IX secolo (il marchese del Friuli Cadalo, il bavarese Andrea, vescovo di Vicenza)⁸⁹; legami che ben si adattano a un alamanno giunto in Italia con un importante incarico amministrativo.

Le situazioni documentarie dei nostri due conti sono dunque fortemente diverse. Mentre *Gebahardus* può contare solo su attestazioni agiografiche, forse fra di loro indipendenti⁹⁰ ma di cui una, la *Translatio* nonantolana, scritta sicuramente a grande distanza cronologica dai fatti, Scrot è personaggio non solo ricordato tramite fonti documentarie e memoriali, ma anche strettamente legato, proprio in forza della testimonianza di tali fonti, a Schienen. Tuttavia, i *dossier* su di loro, anche nel caso di Scrot, restituiscono troppo poco della loro azione e della loro rete di rapporti per permettere di comprendere se e quali intenzioni particolari potesse perseguire l'agiografo nel ritrarli all'opera. Certo, il conte fiorentino sembra esemplificare puntualmente il modello del funzionario pubblico transalpino attivo nel regno italico in quel periodo, inserito in una rete di relazioni costituita dapprima dai suoi colleghi di carica e compagni di origine geografica, ma capace in seguito, man mano che aumentava il loro padroneggiamento delle realtà locali italiane, di aprirsi a elementi da tali realtà emersi o emergenti, fino ad arrivare a una compenetrazione reciproca; un funzionario però sempre in contatto con le sue terre natali, dove anzi mantiene di norma la base, anche economico-fondiarie, del suo potere, per meglio agire nel nuovo contesto in cui si trova a operare. Tuttavia, proprio quest'esemplarità del ritratto di Scrot, dettata dalla pochezza e dall'ambiguità delle nostre fonti, impedisce di cogliervi eventuali particolarità, strategie o scelte sue personali, che l'anonimo avrebbe potuto trovare congeniali ai messaggi ch'egli intendeva

⁸⁵ Si tratta di una raccolta di lettere inviate dai papi, da Gregorio III ad Adriano I, ai Carolingi, da Carlo Martello a Carlo Magno, e da quest'ultimo riunite in un unico codice nel 791.

⁸⁶ V. *MGH, Epp.*, 3, p. 623-624 (n. 87 della serie del *Codex Carolinus*).

⁸⁷ V. Davidsohn, *Storia di Firenze*, 1: *Le origini*, p. 129.

⁸⁸ V. *ibid.*, p. 120-121.

⁸⁹ V. Hammer, *From ducatus to regnum*, p. 233-236.

⁹⁰ Ma come escludere l'esistenza di anelli intermedi, oggi a noi ignoti, nella catena di passaggi agiografici?

trasmettere con il suo testo. Se, dunque, l'analisi delle figure dei due conti della *Commemoratio* e il confronto con i dati provenienti dalle altre fonti mi sembrano apportare qualche miglioramento nella nostra conoscenza su di loro e sulla loro storicità, ben più limitati appaiono i risultati in senso opposto, ai fini cioè di una migliore comprensione della *Commemoratio*.

Tali, apparentemente frustranti, conclusioni suggeriscono però, a un'attenta rilettura d'insieme, una domanda: cos'è che l'autore ci presenta, tramite *Gebahardus*, *Scrot* e il modo in cui essi vengono raffigurati? Meglio: ci sono davvero loro, al centro del suo interesse, o il loro non è piuttosto il ruolo di ingranaggi all'interno della rappresentazione di qualcosa di più complesso? Non mi riferisco qui all'impianto generale del racconto, entro il quale è ovvio che essi non siano che due ingranaggi, bensì alla macrostruttura politica in cui si trovano inseriti tanto nel testo, quanto nella realtà dei loro tempi e delle loro vicende. In una parola, l'impero.

Lo si è visto, retorica e terminologia dispiegate nei loro confronti non differiscono granché. Conti, è questo che conta; conti in Italia, capaci di rapportarsi con l'ambiente italico, l'uno per mettersi in contatto coi *mercatores* veneti e per loro tramite col patriarca gerosolimitano, l'altro per sbrogliare la vicenda della traslazione a suo vantaggio grazie ai suoi buoni rapporti col papa e al rispetto dell'autorità di re Pipino. Con buona probabilità, a mio avviso e a quello di molti altri studiosi, si tratta di due alamanni, o comunque di due transalpini, e si può anche pensare alla volontà, da parte dell'autore, di mettere in luce i meriti del corpo diplomatico alamanno in Italia per il buon funzionamento dell'impero, soprattutto nei suoi rapporti col regno italico. Uno scopo che però, ammesso che ci fosse, non era l'unico, né il principale, tra quelli perseguiti nel e dal testo: è perfettamente possibile, come già accennato, che l'anonimo dia per scontate cose che al suo pubblico erano senz'altro note, ma la totale assenza di esaltazioni o elogi particolari per sottolineare vuoi l'origine alamanna dei due, vuoi in generale l'importanza dell'Alemannia e dei suoi funzionari sembrerebbe ridimensionare notevolmente un suo impegno in questo senso. I suoi piani sono allora, forse, di più ampia portata: a essere esaltata è l'intera macchina imperiale, quella costruita da Carlo tramite battaglie, sagge decisioni e interventi risolutivi a sostegno del papato (è quanto si ricorda nel prologo); quella che, attraverso la conquista del regno longobardo e il suo assegnamento a Pipino, era riuscita a espandersi verso sud-est, aprendo nuove strade alla comunicazione con Roma e le sue reliquie, ma anche con la santità orientale⁹¹: è grazie a questi canali che una prestigiosa reliquia arriva a Schienen. L'impero raffiguratoci dalla *Commemoratio* è un impero potente, ordinato,

⁹¹ I traffici di reliquie italiane, e soprattutto romane, verso il regno franco, avviati sin dall'instaurazione di rapporti privilegiati tra i Carolingi e i papi ai tempi di Pipino il Breve e poi favoriti dalla conquista franca del regno italico, vantano una lunga tradizione di studi. V. Guiraud, *Le commerce des reliques*; Geary, *Furta sacra*; McCormick, *Origins of the European Economy*, in partic. il cap. *Hagiographical horizons: collecting exotic relics in early medieval France*; e Bozóky, *La politique des reliques*, p. 174-177.

capillarmente presente sul territorio, e anche, aggiungerei, un nuovo inquilino del Mediterraneo, capace di intrattenere rapporti da pari a pari con l'Oriente gerosolimitano e arabo; un altro messaggio, questo, che l'agiografo di Genesio condivide con, e anzi molto probabilmente trae da, gli annali del regno. I funzionari imperiali lavorano nel rispetto delle gerarchie, contribuendo all'equilibrio del tutto, in cambio di una libertà di manovra, sia fisica che politica, grazie alla quale possono perseguire piani personali, a patto che non confliggano con le direttive del potere centrale, costantemente chiamato in causa vuoi tramite Pipino, vuoi direttamente tramite Carlo, che, facendo capolino qua e là nel testo, funge da continuo richiamo alla provenienza di ogni autorità politica all'interno dell'impero. In questo modo, tutti i gradi della macchina politica e amministrativa imperiale vengono coinvolti nella traslazione, certo anche per certificarne la liceità e garantire l'autenticità delle reliquie⁹²; ma l'attenzione, quasi l'ossessione per la regolarità di ogni passaggio rafforza il quadro di ordine con cui l'anonimo tratteggia l'Impero, sul quale vige una sorta di *pax carolina*⁹³. I due conti si inseriscono allora in tale quadro come le membra ultime del corpo imperiale; l'iniziativa spetta a loro, ma senza il consenso di tutta una serie di autorità, prodotto dalla solidità dell'impero e dai rinnovati rapporti con l'Oriente mediterraneo, la traslazione non potrebbe aver luogo. Il loro ruolo sembra dunque ridursi a quello di tramite materiali delle reliquie, e di tramite ideali, ma non unici, di un più generale messaggio di esaltazione dell'unità e dell'ordine dell'impero.

4. Leone III, simbolo della collaborazione tra impero e papato.

Il vescovo di Roma compare in tre momenti del racconto. Nel prologo, il *pater Leo apostolicus* figura alla testa della Chiesa di Roma, dopo aver “superato”, grazie alla misericordia divina, la *ferocia* e la *rabies* dei Romani, e nell'atto di imporre sul capo di Carlo l'*imperiale diadema*. Il richiamo, pur breve, ai disordini che scossero Roma nel 799, col rapimento di Leone nel monastero di S. Silvestro in Capite, la sua fuga e la missione transalpina a Paderborn presso Carlomagno, il rientro del papa in città, il successivo intervento di Carlo in Italia e la sua incoronazione imperiale⁹⁴, merita alcune considerazioni. Anche queste notizie sembrano tratte dalle fonti annalistiche già

⁹² Lo svolgimento della traslazione, così come descritto dall'autore, differisce in effetti molto da altri modelli di agiografia traslativa che proprio negli anni cui il testo risalirebbe ('20-'30 del IX sec.) erano in fase di elaborazione e avrebbero in seguito conosciuto un ampio successo, ossia i *furta sacra*, nei quali la possibilità di fraintendimenti di carattere morale (si tratta di veri e propri furti, non di rado operati a mano armata e con l'uso della forza) diviene lo scotto da pagare in cambio della garanzia dell'identità delle reliquie, assicurata dalla necessità stessa di impossessarsene tramite un furto, senza il quale mai la comunità che le gestisce se ne priverebbe.

⁹³ Molti di questi aspetti sono già stati sottolineati da Bozoky, *La politique des reliques*, p. 177, e Vocino, *Le traslazioni di reliquie*, p. 217-218.

⁹⁴ Per tutti questi eventi e una loro interpretazione vedi da ultimo Delogu, *Leone III*, p. 490-492.

indicate, gli *Annales regni Francorum* e i *Laureshamenses*⁹⁵, ma solo alcuni dei fatti ivi riportati vengono riferiti dall'autore. Volontaria limitazione ai fini della *brevitas*, nessun bisogno di ricordare cose universalmente note, oppure scelta accurata? Per come si esprime l'agiografo, sembrerebbe che Leone avesse ripreso il controllo della situazione con le sue sole forze, o al più grazie all'immane misericordia di Dio, ma senza alcun aiuto esterno; non si menzionano né il duca di Spoleto, il primo a venire in aiuto del pontefice e ad accoglierlo sotto la sua protezione, né il viaggio di Leone a Paderborn⁹⁶. E neanche il processo cui egli si sottopose, già tornato a Roma, di fronte a Carlo, sceso in Italia per sistemare gli affari beneventani ma fermatosi in città appunto per fare chiarezza sulle accuse che pendevano sul papa⁹⁷. In questo modo, l'incoronazione imperiale, che nella realtà e nelle fonti annalistiche è invece consequenzialmente collegata a questi eventi, perde tale legame di causa/effetto, e risulta accostata a ciò che la precede nel prologo⁹⁸ per semplice giustapposizione. L'agiografo non si esime tuttavia dal sottolineare il ruolo papale nell'elevazione di Carlo a imperatore (*Leone papa inponente*⁹⁹), delineando così la genesi della dignità imperiale carolingia come un gesto forte, e molto concreto, del pontefice. Con ciò si completa il quadro idilliaco presentato nel prologo, con un impero romano rinato, ordinato e forte e una Chiesa cattolica finalmente pacificata: è questo il contesto entro cui si inserisce la traslazione, resa possibile, così sembra dirci l'anonimo, solo grazie alla pace che regnava in quella fase e alla collaborazione tra impero e Chiesa romana. Gli eventi contingenti che portarono a tale concordia passano allora in secondo piano: ciò che conta è solo il loro risultato.

Leone riappare nella *Translatio* nel momento in cui i santi corpi giungono a Roma. Tappa, in verità, piuttosto bizzarra, da un punto di vista meramente pratico: perché passare per Roma, se la destinazione teorica doveva essere Treviso? Il viaggio d'andata è riassunto troppo rapidamente per permettere una ricostruzione del percorso¹⁰⁰, ma tutto (a cominciare dal ruolo di intermediazione dei mercanti veneti) farebbe pensare a una navigazione adriatica, per poi piegare verso Oriente. Nelle parole dell'agiografo, il diacono apprende della morte di *Gebahardus* proprio mentre si appresta a

⁹⁵ V. risp. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 106-115, *ad annos* 799-801, e *Annales Laureshamenses*, ed. Pertz, p. 37-38, *ad eosdem annos*.

⁹⁶ Dell'azione del duca di Spoleto Winigiso parlano solo gli *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 106, *ad annum* 799, la missione transalpina del papa è ricordata da entrambi: v. *ibid.* e *Annales Laureshamenses*, ed. Pertz, p. 37, *ad eundem annum*.

⁹⁷ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 112, *ad annum* 800, e *Annales Laureshamenses*, ed. Pertz, p. 38, *ad eundem annum*.

⁹⁸ Ossia il regno di Carlo e l'incoronazione di Pipino e Ludovico del 781.

⁹⁹ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 8.

¹⁰⁰ L'agiografo cela forse sotto le istanze della *brevitas* ("ut paucis verbis pelagi itinera lata perstringam": *ibid.*, p. 10) una mancanza di conoscenze relativamente ai viaggi per mare.

sbarcare sulle spiagge laziali¹⁰¹: dunque egli si era imbarcato a Gerusalemme intenzionato ad andare a Roma, o quantomeno consapevole che quella sarebbe stata la direzione. Neanche il colloquio col papa era inizialmente nei suoi piani: sarà Scrot a indirizzarlo in tal senso. Non vi era dunque, ferdandoci alla lettera del testo, ragione apparente di far vela verso Roma, cosa che induce a ritenere che tale passaggio, poi effettivamente decisivo per il prosieguo della vicenda, nasconda messaggi extranarrativi, da ricollegare con ogni probabilità alle notizie del prologo. E l'azione di Leone si configura in due modi: aprendo gli scrigni delle reliquie, rendendo lode a Cristo, elevando alcuni frammenti con le proprie mani e benedicendoli, egli svolge una funzione pienamente culturale, liturgica, una *elevatio* che sancisce la santità dei corpi e le rende il dovuto onore; affidando la protezione del diacono e del suo prezioso carico al conte perché li conducesse con ogni cautela al luogo di arrivo previsto, egli scioglie l'imbarazzo provocato dalla morte del conte trevigiano e dà modo alla traslazione di riprendere. Successivamente, il suo parere viene nuovamente richiesto quando si tratta di assegnare a Scrot una parte delle reliquie; il suo consenso non tarda ad arrivare, e suona perfino scontato, in uno svolgimento in cui tutto, se si rispettano le gerarchie, fila liscio (a parte quando ci si mette di mezzo la morte). Con ciò si esaurisce il ruolo di Leone III, sul quale si possono trarre dunque alcune considerazioni.

Pater apostolicus, guida di una Chiesa romana rappacificata, mano che poggia la corona imperiale sul capo di Carlo Magno, plenipotenziario nelle questioni riguardanti le reliquie: così Leone III viene descritto nella *Commemoratio* genesiana. La componente politica va di pari passo con quella religiosa; anzi, proprio le sue prerogative ecclesiastiche e spirituali individuano il posto del papa sia nell'economia del testo, sia, soprattutto, nella struttura imperiale, che ha d'altra parte contribuito a generare. Ancora una volta l'ottica dominante è quella dell'armonia, dell'ordine, del rispetto delle reciproche competenze, con l'occhio però sempre puntato sul buon funzionamento dell'impero, che passa anche per la collaborazione della Chiesa romana, gestore unico del campo spirituale, sebbene, noi sappiamo, le autorità laiche potessero influenzarne pesantemente vita e regolamenti interni¹⁰². E quale esempio migliore di collaborazione, se non l'apogeo politico di Carlo, ossia la nascita (o rinascita) stessa di quell'impero che tanto sembra stare a cuore all'agiografo? Il ruolo della Chiesa, nella sua visione, è dunque anch'esso subordinato all'esaltazione del buon funzionamento imperiale, e la funzione certificatrice di Leone III può certo essere letta, da un lato, come espediente per corroborare la traslazione di Genesio a Schienen e accrescerne il prestigio, legandola alla figura

¹⁰¹ "Qui [*scil.* diaconus] dum cum thesauro pretioso, adiutorio Christi precibusque sanctorum, e longinquis partibus evecto, tandem portum attigisset Romanum, carmen lugubre de morte domini sui, in litore continuo audivit": *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 10.

¹⁰² Per un quadro generale della situazione del papato in epoca carolingia v. Noble, *The papacy in the eighth and ninth centuries*.

del papa dell'incoronazione; dall'altro, appunto, come esemplificazione di come dovrebbero essere i rapporti tra papa e impero, col perfetto inserimento del primo nei meccanismi e nella vita del secondo tramite il suo ruolo religioso. Anche al papa l'autore assegna insomma una parte nel suo messaggio macropolitico, forse in rappresentanza dell'intero corpo ecclesiastico istituzionale: ciò costituirebbe una prima, parziale spiegazione per l'assenza, nella vicenda della reliquia genesiana, di alcune figure che ci si sarebbe forse aspettati di trovare, vale a dire i vescovi locali, di Treviso e Firenze; assenza su cui tornerò dopo aver analizzato le restanti presenze della *Commemoratio*, in grado – almeno alcune di loro – di gettar luce anche su tale silenzio.

5. L'anacronismo pipiniano.

Altri personaggi ci vengono presentati nel prosieguo della vicenda. Oltre al diacono e al sacerdote, figure in apparenza dotate di un puro e semplice ruolo narrativo (tanto che l'autore non si sente in dovere di comunicare – inventare? – il nome di nessuno dei due), il testo ci mostra all'opera la coppia Pipino-Ratoldo, con funzioni inquirenti e certificanti la probità delle reliquie e del loro culto. Di Pipino, e di come ne tratta l'agiografo, ho già brevemente parlato, con particolare riguardo per la sua incoronazione regia del 781; senza però soffermarmi molto sul suo ruolo nell'economia del racconto. Due sono i suoi atti precipui, entrambi motivati e giustificati dalla sua carica regale: anzitutto egli permette a Scrot di lasciare Firenze per Schienen; quindi, come detto, verifica e avvale l'identità delle reliquie nello stesso santuario oltralpino. Ancora una volta, vien da dire, un idilliaco quadretto di collaborazione tra funzionari imperiali, nell'assoluto rispetto delle gerarchie e del corretto funzionamento della macchina pubblica; di più: il primo riferimento a Pipino mette implicitamente in luce i buoni rapporti tra gli ufficiali alamanni in Italia e il loro più diretto superiore, d'altra parte mezzo alamanno anche lui, figlio di un'alamanna e circondato da un *entourage* in gran parte formato da Alamanni¹⁰³. Tuttavia, le successive mosse di Pipino pongono qualche problema. Se, infatti, l'invio di Ratoldo a Treviso rientrava certo tra i suoi poteri, l'intervento a Schienen, ossia in Alemannia, non costituisce forse, in certo senso, uno sfioramento dei limiti territoriali del suo dominio? Si ricordi che le coordinate fornite dall'autore al suo pubblico sono quelle del prologo, in cui si menziona la spartizione operata da Carlo nel 781, e l'intera vicenda traslativa ha luogo ben prima dell'806, data della *Divisio Imperii* che assegnerà al sovrano italico anche una parte del territorio alamanno, quella, in particolare, a sud del Danubio (ivi comprese anche Reichenau e Schienen). L'anacronismo è evidente; ma si tratta di un semplice errore di calcolo, di ignoranza, o c'è dell'altro?

¹⁰³ V. Manacorda, *Ricerche sugli inizi*, p. 1-30.

Una spiegazione sulla base della semplice ignoranza, per quanto possa apparire semplicistica, non va tuttavia scartata, visto soprattutto l'uso massivo, da parte dell'autore, degli *Annales regni Francorum* per la costruzione della sua narrazione: essi, infatti, non nominano nemmeno la divisione dell'806, che trovò spazio solo nella più tarda cronaca di Reginone di Prüm¹⁰⁴. Resta quindi possibile che il monaco augiense, non trovando, nella sua fonte, notizie precise sull'avvio della sovranità italica sull'Alamannia, la abbia indebitamente retrodatata; da questo punto di vista, l'anacronismo pipiniano sosterebbe ulteriormente la dipendenza della *Commemoratio* dagli annali del regno.

Il passo presenta però anche altri motivi d'interesse, che possono forse aiutare a datare il testo con maggior precisione. Certo, al re d'Italia, anche prima dell'806, non erano imposti limiti di circolazione (e ci mancherebbe); la sua visita a Schienen è tuttavia presentata come un atto ufficiale, politico e religioso insieme. Altre autorità, come il vescovo di Costanza (che infatti interverrà nei miracoli), avrebbero potuto occuparsi, al posto di Pipino – e di Ratoldo, su cui si tornerà tra poco –, dell'accertamento dell'autenticità delle reliquie. Che tale azione abbia davvero avuto luogo o meno, la sostanza non cambia: nella visione dell'anonimo, l'intervento pipiniano Oltralpe rientra perfettamente, senza sollevare problemi di sorta e senza necessitare di spiegazione alcuna, nei poteri del *rex Langobardorum*, il cui dominio è già esteso, ai suoi occhi, almeno all'Alemannia meridionale. Egli proietta dunque a ritroso una situazione sancita a livello istituzionale, come detto, solo nell'806, rafforzata con l'attribuzione dell'intera regione a Lotario nell'*Ordinatio* dell'817¹⁰⁵ e mantenutasi inalterata, a quanto sappiamo, fino all'829, quando l'Alamannia tutta, insieme ad altre regioni limitrofe, venne assegnata, per volere di Ludovico il Pio, al suo ultimo nato, Carlo. Nel decennio seguente, e fino al trattato di Verdun, la zona sarebbe stata aspramente contesa tra Ludovico il Germanico e lo stesso Carlo, sempre sostenuto dal padre, tanto per mezzo di manovre politiche volte all'inserimento di propri fedeli ai suoi vertici politico-ecclesiastici, quanto tramite vere e proprie campagne militari, in corrispondenza delle ripetute rivolte dei figli dell'imperatore contro Ludovico il Pio. Il quadro istituzionale tracciato dall'agiografo sembra quindi riflettere la situazione precedente all'829. Vi fu, è vero, un altro momento in cui l'Alamannia si ritrovò nuovamente unita al regno italico, ma fu soltanto a partire dall'838, anno della riconciliazione tra Ludovico il Pio e Lotario, e poi grosso modo fino al trattato di Verdun, sebbene quest'ultimo avesse già perso il controllo della regione l'anno prima, a causa delle sconfitte militari inflittele da Carlo il

¹⁰⁴ V. Reginonis *Chronicon*, ed. Kurze, p. 65-66, *ad annum* 806.

¹⁰⁵ Quand'anche l'*Ordinatio* avesse comportato o comunque ventilato un cambio dinastico, tra Bernardo, figlio di Pipino, e Lotario, primogenito di Ludovico il Pio, in merito alla corona italica (idea contro la quale si esprime Jarnut, *Ludwig der Fromme, Lothar I.*), l'unione dell'Alamannia al regno non venne comunque messa in discussione.

Calvo e Ludovico il Germanico¹⁰⁶: poiché la *Commemoratio* si data all'abbaziato di Erlebaldo, che ebbe fine proprio nell'838, credo si possa escludere che l'autore scrivesse con già in mente le ripartizioni di quell'anno. L'ipotesi più plausibile, soprattutto la più economica, sembrerebbe allora quella di collocare la redazione del testo tra l'822, anno di elevazione abbaziale di Erlebaldo, e lo stesso 829, quando l'ordine descritto dall'agiografo si infranse.

Tali considerazioni, a mio avviso di estrema importanza per comprendere il quadro istituzionale che l'autore intende delineare ed esaltare, prima ancora che per questioni di datazione (a esso strettamente legate), verranno riprese tirando le somme dell'analisi della *Commemoratio*; anche perché la spiegazione più economica non sempre è quella giusta. Ora, però, vorrei soffermarmi sull'altro termine del binomio enunciato sopra, Ratoldo, *princeps palatii sui* (scil. Pippini) *sacerdos*¹⁰⁷.

6. Un nuovo garante dell'identità delle reliquie: Ratoldo.

Prima di inoltrarmi nell'analisi di questo personaggio, ritengo necessario fare una premessa. La sua figura, talora associata a quella dello stesso Pipino, ha avuto una lunga fortuna in agiografia, e soprattutto nell'agiografia legata a spostamenti di reliquie. Oltre alla fugace apparizione nella *Commemoratio*, un Ratoldo, presentato come vescovo di Verona attorno all'830, funge da protagonista della *Translatio* di san Marco da Venezia a Reichenau (BHL 5285), composta nella prima metà del X sec. (si ritiene attorno agli anni '30) nello stesso monastero; nelle sue immediate vicinanze, sulla riva settentrionale del Lago di Costanza, egli avrebbe in quell'occasione fondato – sempre secondo la *Translatio* – la cella di Ratolfzell, che da lui trasse il nome e dove egli si sarebbe ritirato al termine della carriera episcopale¹⁰⁸. Lo si ritrova però all'opera, sempre in veste agiografica e sempre come vescovo di Verona all'inizio del IX secolo, anche nel racconto dell'elevazione del corpo di san Zeno (BHL 9011), vescovo e patrono della città, successivamente alla riedificazione della chiesa a lui intitolata e dell'attiguo monastero, eseguita in accordo con Pipino nell'807 (stando al testo)¹⁰⁹. Occorre tuttavia tenere presenti i grossi problemi di datazione che riguardano questa *elevatio*, e le altrettanto importanti discordanze nelle proposte avanzate in merito dagli studiosi – si va dal IX al XII secolo, con una forte propensione, soprattutto negli studi

¹⁰⁶ V. Goldberg, *Struggle for Empire*, p. 99-101.

¹⁰⁷ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 12.

¹⁰⁸ Il suo sepolcro, risalente, nelle forme attuali, al 1538, si trova ancor oggi nella basilica monastica di Radolfzell. V. Hlawitschka, *Ratold, Bischof von Verona*, p. 29-30; a p. 35 è riportata un'immagine del coperchio di età moderna.

¹⁰⁹ Di questo testo ho già avuto modo di discutere in precedenza, in merito alla questione della ricostruzione della basilica di S. Zeno da parte di Ratoldo e Pipino: v. sopra, sez 2, cap. 1.

più recenti, per questo secondo estremo¹¹⁰. Appare quindi ben probabile che l'opera risalga a un'epoca non di poco posteriore ai fatti che pretende di raccontare, il che, se, da un lato, pone severamente in guardia sul suo valore come fonte su Ratoldo (e in particolare sulla sua sbandierata concordia col re), dall'altro conferma la spendibilità agiografica del personaggio, anche a distanza di secoli.

Ma chi era costui, ricordato ugualmente a Reichenau e a Verona come spostatore di reliquie? Il pensiero corre veloce a un celebre Ratoldo, protagonista della vita politica norditaliana – e non solo – della prima metà del IX secolo, vicinissimo a Pipino ma poi, dopo la morte di questi, fedelissimo di Ludovico il Pio, cui per primo avrebbe denunciato la rivolta di Bernardo¹¹¹: vale a dire quel Ratoldo che fu vescovo di Verona tra 802 e 834/40¹¹², personaggio ampiamente attestato, come si è visto, per via documentaria¹¹³. In lui la critica ha identificato la base storica di riferimento per le trasposizioni agiografiche sopra ricordate, *Commemoratio*, *Translatio* ed *elevatio*, pur non esitando a effettuare anche il percorso inverso, mutuando cioè dalle agiografie spunti e ipotesi per la ricostruzione del Ratoldo storico¹¹⁴. Le molteplici incarnazioni agiografiche di questo personaggio (almeno tre, come detto) obbligano allora a distinguere con la massima attenzione la figura storica del presule veronese da quelle, appunto agiografiche, dei testi in cui egli compare, e a distinguere queste ultime tra di loro, poiché le differenti intenzioni dei redattori di ogni testo portarono a differenti interpretazioni e usi di uno stesso personaggio, con legami di volta in volta mutevoli (per quantità e qualità) con la realtà storica. Il che, da un lato, rende l'analisi di questi quattro Ratoldi (quello storico più quelli agiografici) estremamente complessa, ma dall'altro vorrebbe garantire una corretta ricostruzione del significato e del contesto operativo di ciascuno di loro. Ecco perché si preferisce condurre l'analisi di ognuno dei Ratoldi agiografici all'interno dei più ampi discorsi sui testi in cui essi sono inseriti, in particolare la *Commemoratio* di Genesio e la *Translatio* di Marco, concentrandosi volta per volta sugli aspetti sui quali ciascun agiografo ritenne di soffermarsi per dar forma alla propria versione di Ratoldo.

¹¹⁰ La traslazione di san Zeno sembrerebbe dipersé documentata dalle formule per la messa in sua memoria riportate nel celebre sacramentario Padova, Capit., D 47, di IX sec.: v. Segala, *Il culto di san Zeno*. Della *Translatio* non esistono invece testimonianze manoscritte anteriori al XIV sec., epoca cui risale il codice Verona, Capit., L, che Sala, *Il culto di S. Zeno*, sembra non conoscere, poiché afferma che “il testo [...] ci è pervenuto attraverso la trascrizione maffeiana” (p. 15). V. Anti, *Verona e il culto di san Zeno*.

¹¹¹ Ce lo dice l'Astronomo: v. Astronomi *Vita Hludowici imperatoris*, ed. Tremp, p. 382.

¹¹² Sulle date precise di inizio e di fine del suo mandato non v'è certezza. Sebbene le fonti lo presentino in carica per la prima volta nell'806, si è soliti far risalire la sua elezione vescovile, anche in base alla testimonianza della *translatio* di san Marco a Reichenau, all'802, anno di morte del suo predecessore Egino. Stesso discorso, forse ancor più intricato, per la fine del suo periodo episcopale: la sua ultima attestazione in quanto tale è dell'834, ma un suo successore non compare fino all'840, quando si nomina il vescovo Notingo. V. Depreux, *Prosopographie*, p. 358-360.

¹¹³ Un dettagliato quadro d'insieme dell'attività veronese di Ratoldo è stato tracciato da Tondini, *Un modello per il regno*, p. 382-433.

¹¹⁴ V. soprattutto Hlawistchka, *Ratold, Bischof von Verona*, *passim*.

La prima questione che ci si presenta nell'esaminare il Ratoldo della *Commemoratio*, forse preliminare a qualunque altro discorso su Ratoldo (storico come agiografico), è quella dell'identificazione tra il personaggio del testo genesiano e il vescovo di Verona. Siamo sicuri che l'agiografo avesse in mente proprio lui?

Egli è infatti, nel trattare di Ratoldo, piuttosto reticente. Lo dice, appunto, primo sacerdote palatino di Pipino, e gli affida il compito di verificare personalmente la consistenza delle reliquie giunte a Treviso e poi a Schienen. Un fedelissimo del re, dunque, membro privilegiato del suo *entourage*, assegnatario di incarichi prestigiosi e delicati: questo è quanto si può ricavare dal testo genesiano. Molti hanno proposto un'identificazione tra le due figure, il Ratoldo della *Commemoratio* e il vescovo veronese, interpretandoli come due momenti diversi e successivi nella carriera ecclesiastica di un unico personaggio, prima primo sacerdote palatino di Pipino, poi capo della Chiesa veronese. Questo, nonostante il fatto che l'agiografia genesiana sia l'unica fonte ad attestare questa eventuale tappa del *cursus honorum* ratoldiano, e nonostante la testimonianza della *Translatio* di Marco (sempre quella augiense), che vuole Ratoldo chierico a Verona sotto il suo predecessore Egino, prima di assumere l'onore vescovile¹¹⁵. E infatti non tutti, in passato, hanno accettato questa identificazione, che pure gode oggi di diffuso credito: Wattenbach anzi, nel commento precedente la sua edizione della *Commemoratio*, la nega, sulla base del passo della stessa *Translatio* di Marco in cui Ratoldo viene descritto come chierico di Egino, suo predecessore sulla cattedra veronese (sebbene lo stesso Wattenbach postuli poi una piena identità tra la coppia Genesio-Eugenio, i santi della *Commemoratio*, e quella Senesio-Teopompo, traslati in Alamannia insieme a Marco)¹¹⁶. Di diversa opinione Manser e Beyerle, ai quali l'identificazione tra i due Ratoldi appare pressoché scontata, tanto da non necessitare di dimostrazione¹¹⁷. La loro posizione si è in seguito affermata negli studi successivi, sia quelli dedicati al testo genesiano¹¹⁸, sia quelli concentrati piuttosto sulla figura storica di Ratoldo¹¹⁹. Ma su quali elementi concreti si poggia tale ipotesi?

Per la verità, il solo indizio in questo senso è proprio l'appartenenza di entrambi i Ratoldi all'*entourage* pipiniano, del resto l'unica, vera notizia offertaci dall'anonimo augiense. Il vescovo di Verona era con ogni probabilità originario dell'Alamannia, come d'altra parte il suo predecessore Egino: lo dicono il suo stesso nome, di uso comune nella zona; la sua scrittura, che, esaminata nei

¹¹⁵ "Cuius [scil. Eginonis] meritis successit Ratoldus qui ante fuit suus clericus per omnia fidus ac potens vir magne bonitatis hic eiusdem episcopatus ecclesiam post eum rexit": *De miraculis et virtutibus*, p. 144.

¹¹⁶ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 7.

¹¹⁷ V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*.

¹¹⁸ V. Kluppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 22, e Caroli, *Translationes e culto delle reliquie*, p. 136-137, nota 23.

¹¹⁹ V. Hlawitschka, *Franken, Alamannen, Bayern, passim*; Depreux, *Prosopographie*, p. 358-360; Hammer, *From "ducatus" to "regnum"*, p. 328-334.

documenti veronesi, risulta molto vicina ai contemporanei modelli alamanni¹²⁰; la *Translatio* augiense di Marco, secondo la quale egli, al termine della sua carriera vescovile, tornerà nella patria Alemannia, precisamente a Reichenau, dove fonderà la cella di Radolfszell, e dove d'altra parte verrà iscritto nel locale *Liber fraternitatum*¹²¹. Non si può dire per certo, come invece è stato ipotizzato¹²², se egli si sia anche formato nel monastero lacustre¹²³, poiché la *Commemoratio* genesiana su questo punto tace, mentre l'altra fonte sul suo periodo preveronese, appunto la *Translatio* di Marco a Reichenau, ne afferma, sì, l'origine alamanna, ma non la formazione augiense – senza contare la distanza cronologica del testo dagli eventi, anche se forse la testimonianza di un monaco di Reichenau su un simile argomento, a lui così vicino, potrebbe comunque essere ritenuta attendibile. Ora, Pipino, come visto, era stato circondato per volere del padre, e aveva in seguito continuato a circondarsi, di elementi alamanni, o comunque transalpini¹²⁴, ed elementi alamanni erano stati chiamati fin dagli anni '80 del IX secolo a ricoprire ruoli di governo, sia civile che ecclesiastico, nel regno italico da lui retto¹²⁵. È dunque sensato pensare, sebbene l'anonimo non lo dica esplicitamente, che il suo Ratoldo, storico o immaginario che fosse (perché non bisogna mai dimenticare quest'altra, pur drastica, eventualità), avesse origini alamanne.

I buoni rapporti tra Pipino e il Ratoldo vescovo (che d'altra parte ottenne la carica proprio durante il regno, e forse per interessamento, del primo), e dunque l'appartenenza di quest'ultimo alla cerchia del re, vengono generalmente postulati sulla base della loro presunta collaborazione nella ricostruzione, nell'806/7; nella precedente sezione si è però visto come anche altre fonti, in particolare la *notitia iudicati* dell'806, permettano di scorgere una fattiva collaborazione tra il sovrano e il vescovo di quella che era una delle sue *sedes regiae*¹²⁶.

Gli *identikit* dei due Ratoldi, quello della *Commemoratio* e il vescovo veronese, presentano quindi margini di sovrapponibilità, concordando sulla loro appartenenza alla cerchia pipiniana (l'unico dato testuale sottoponibile a vaglio critico) e conferendo così legittimità all'ipotesi di una loro reciproca identificazione. È dunque lecito, fatte queste considerazioni, ritenere che l'agiografo augiense avesse in mente colui che sarebbe poi divenuto vescovo di Verona, e che anzi, quando egli scrive, vescovo di Verona lo era già da molto tempo. Forse, da Verona se n'era anche già andato, poiché la fedeltà che egli dimostrò nei confronti di Ludovico il Pio negli eventi dell'833/834 gli attirò le ire di Lotario, che da quell'anno in poi non gli permise più di mettere piede, non solo a

¹²⁰ V. Zamponi, *Pacifico e gli altri*, p. 232-233.

¹²¹ V. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 8.

¹²² V. Ch. Stadler, *Ratold*, col. 461.

¹²³ Dubbi in proposito espresse già Hlawitschka, *Ratold, Bischof von Verona*, p. 9-10.

¹²⁴ Basti pensare agli ancora in parte enigmatici *baiuli*: v. Bullough, "Baiuli", e Manacorda, *Ricerche sugli inizi*, p. 5-6, nota 18.

¹²⁵ V. Hlawitschka, *Franken, Alamannen, Bayern e Castagnetti, Minoranze etniche dominanti*.

¹²⁶ V. sopra, sez. 2, cap. 1.

Verona, ma nemmeno al di qua della Alpi¹²⁷; ma qui la cronologia relativa diviene complessa, non potendo (ancora) precisare ulteriormente la datazione della *Commemoratio* (ferma dunque all'intero abbaziale di Erlebaldo, 822-838). Quel che è certo però è che Ratoldo, al momento della composizione del testo, era già divenuto vescovo, e una notizia simile difficilmente poteva essere ignota a Reichenau, visti gli intensi contatti che coinvolgevano in quegli anni il monastero alamanno e la sede vescovile ratoldiana. Eppure, l'agiografo non sente il bisogno di comunicare al lettore la sua – successiva – elevazione episcopale, nemmeno come semplice aiuto per inquadrare meglio il personaggio. Non mancano possibili spiegazioni per questa scelta: può semplicemente darsi che egli non l'abbia ritenuta un'informazione necessaria, e d'altra parte il suo Ratoldo non è ancora vescovo; inoltre proprio la notorietà del personaggio e del suo ruolo potevano rendere superflua la ricostruzione della sua carriera nel testo. Abbiamo dunque qui un futuro vescovo, che però, pur citato per nome e dotato di una funzione ben precisa, non agisce come tale, e anzi viene ritratto in un momento anteriore della sua carriera, nell'atto di sostituire, nel controllo delle reliquie, i vescovi di Treviso e di Costanza, cui, per ragioni di giurisdizione ecclesiastica, sarebbe spettato tale compito. Vero è che Ratoldo, in quanto primo cappellano di corte, rivestiva la prima carica ecclesiastica del regno¹²⁸, e che dunque le priorità giurisdizionali, con lui, avevano valore relativo. E forse è proprio questo che all'agiografo maggiormente interessava sottolineare: che l'autenticità delle reliquie era stata verificata e assicurata anche dal vertice ecclesiastico regio. Su tali questioni tornerò tra breve; va per il momento sottolineato come con Ratoldo si chiuda il cerchio delle garanzie istituzionali che l'anonimo porta a sostegno del culto genesiano lungo tutta la parte traslativa: dopo il papa, anche il re e il più alto dignitario della sua corte, ossia il più alto dignitario ecclesiastico del regno, certificano l'autenticità dei sacri resti. Difficile concepire garanzie maggiori di queste: l'agiografo mette in campo tutto l'armamentario legittimante possibile e immaginabile, né, come si vedrà, si fermerà a questo, spostando le sue attenzioni, nella parte dei *miracula*, al piano locale alamanno.

Se, da un lato, queste considerazioni confermano quanto affermato già da Klüppel, ossia come uno degli scopi principali nella stesura della *Commemoratio* fosse certamente la volontà di provare con tutti i mezzi l'autenticità di una reliquia su cui, si può a questo punto pensare, dovevano circolare davvero serissimi dubbi¹²⁹, dall'altro la figura di Ratoldo appare anch'essa totalmente asservita a questa retorica. Il che apre la strada ad alcune osservazioni sulla carriera di Ratoldo

¹²⁷ Per gli anni successivi, fino all'838, è documentata la sua presenza a numerosi placiti e assemblee, in varie regioni dell'impero, da Thionville ad Aquisgrana, a Nijmegen. V. Depreux, *Prosopographie*, p. 358-360, e Hlawitschka, *Ratold, Bischof von Verona*, p. 25-26.

¹²⁸ Di un regno, come visto, allargato, nella mente dell'agiografo, all'Alamannia meridionale.

¹²⁹ V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 21.

anteriormente all'assunzione dell'onore episcopale veronese¹³⁰. Se davvero uno degli scopi principali del testo è quello di fugare i dubbi sorti attorno al femore di Genesio, l'autore deve fare in modo che le sue argomentazioni a riguardo, almeno agli occhi del suo pubblico, risultino credibili, tanto più quando parla delle formali operazioni di controllo sull'identità e la consistenza delle reliquie, vale a dire il fondamento stesso della sua dimostrazione. Deve dunque attribuire tali iniziative a personaggi universalmente noti per aver rivestito le funzioni nominate (papato, regno italico, arcicappellania regia) e per aver potuto verosimilmente fare ciò che egli racconta. Ora, su Pipino e Leone III non sussistono dubbi, né ai nostri occhi, né a quelli del pubblico della *Commemoratio*. Per Ratoldo la situazione è diversa: non siamo infatti certi se egli abbia o meno rivestito la carica che gli attribuisce il testo, nostra unica fonte in proposito. Tuttavia, la scelta, da parte dell'agiografo, di nominarlo, senza aggiungere, tra l'altro, alcuna informazione su chi fosse o cosa avesse fatto in seguito, potrebbe indicare che egli si rivolgesse a un pubblico perfettamente a conoscenza della persona-Ratoldo e della sua carriera, ivi compreso il suo periodo al servizio diretto di Pipino come primo sacerdote di corte. Il modo in cui l'anonimo parla di Ratoldo e il ruolo affidatogli nel testo sembrerebbero insomma riflettere un dato con ogni probabilità storico, o almeno ritenuto tale già negli anni '20-'30 del IX sec.; risulta così estremamente probabile che colui che sarebbe in seguito divenuto vescovo di Verona abbia effettivamente svolto, negli anni precedenti (giusto a cavallo tra VIII e IX sec.), il ruolo di arcicappellano del re. Stiamo, del resto, parlando di una figura che, proprio negli anni cui viene datata la *Commemoratio*, assurse a un ruolo internazionale di primissimo piano: a lui l'Astronomo, uno dei biografi di Ludovico il Pio, attribuisce la denuncia all'imperatore della ribellione che, nell'817, il re d'Italia Bernardo, rimasto escluso dall'*Ordinatio imperii* di quell'anno, sarebbe stato in procinto di tramare¹³¹. Un'analoga, ancor più attiva presa di posizione al fianco del legittimo imperatore Ratoldo assunse nell'834, durante la rivolta dei figli di Ludovico che aveva portato alla sua deposizione: insieme al conte di Lucca Bonifacio II, egli partecipò alla liberazione dell'imperatrice Giuditta dalla sua prigionia a Tortona, dove era stata rinchiusa per ordine di Lotario¹³². Bisognava quindi vivere nel più recondito degli eremi per non sapere chi fosse Ratoldo.

A Reichenau, poi, egli fu particolarmente legato, anche se si discute sugli esordi e le modalità di tale rapporto. Più di un indizio – a cominciare dalla sua scrittura, una minuscola alamanna – depone infatti in favore di un suo periodo di studi, in gioventù, presso l'abbazia lacustre, ma di ciò non

¹³⁰ Il servizio di Ratoldo presso la corte pipiniana è stato in passato da più parti accettato, sulla base del testo genesiano, senza però che di questi venisse delineato un adeguato inquadramento critico. V. Depreux, *Prosopographie*, p. 358, e Hammer, *From "ducatus" to "regnum"*, p. 330.

¹³¹ V. sopra, nota 112.

¹³² V. *Annales Bertiniani*, ed. Waitz, p. 428, *ad annum* 834; Astronomi *Vita Hludowici*, ed. Tremp, p. 492.

possediamo alcuna testimonianza certa. Molto probabile, a differenza di quanto affermato da Hlawitschka¹³³, è anche un suo ingresso, non sappiamo a quale altezza cronologica, nella comunità monastica augiense, come indica l'inserimento del suo nome, con tanto di qualifica episcopale, nel *Liber fraternitatum* di Reichenau, nella lista dei monaci locali defunti¹³⁴. Tra 856 e 858, poi, la mano che stilò originariamente il necrologio augiense, e che viene datata a quegli anni¹³⁵, riportò al 13 settembre (sull'anno si discute) la morte di Ratoldo, qualificato ancora una volta come vescovo¹³⁶. I rapporti di fratellanza spirituale tra Reichenau e Schienen, cui si è accennato e su cui si insisterà ancora, portano allora a credere, per transitività, che anche presso il santuario genesiano, committente e destinatario ultimo del testo (di cui costituiva dunque un primissimo bacino di pubblico), la figura di Ratoldo fosse ben nota: motivo in più, per l'agiografo, per mantenersi fedele, sulla sua carriera, alla realtà storica.

Non va però escluso che alla sua menzione nel testo l'agiografo assegnasse anche un'altra funzione. Dalle fonti appena citate emerge come Ratoldo sia stato, e sia stato considerato, uomo di Reichenau, membro a tutti gli effetti della comunità monastica e fruitore delle sue commemorazioni necrologiche. Purtroppo, allo stato attuale tale immagine viene restituita solo da fonti posteriori al nostro testo, al quale non si può quindi attribuire con certezza una simile percezione di Ratoldo. Occorre inoltre considerare la natura di tali fonti. Il *liber vitae*, frutto di una complessissima stratificazione di registrazioni solo parzialmente, e spesso solo in via relativa, databili, non consente alcuna certezza sulla cronologia dell'inserimento di Ratoldo nella lista dei monaci augiensi deceduti¹³⁷; il necrologio, poi, in quanto istantanea prodotta nella seconda metà degli anni '50 del IX sec. sulla base però di un processo di accumulo di nomi e date risalente a ben prima, non solo non specifica in che anno Ratoldo sia morto, ma non ci dice neanche (tanto meno) quando si siano avviati i suoi rapporti con Reichenau. Non sappiamo dunque con precisione quando egli sia diventato un uomo di Reichenau. Se, tuttavia, si prendessero per buoni gli indizi su una formazione di quest'ultimo presso l'abbazia insulare, la sua intera vicenda biografica sarebbe a quel punto segnata da una dimensione augiense, che l'anonimo avrebbe potuto condividere e trasporre nella sua opera. Visto da questo punto di vista, il Ratoldo della *Commemoratio* non sarebbe solo un'ulteriore fonte di legittimazione per la reliquia genesiana, ma anche una fonte di legittimazione augiense. Il riconoscimento dell'autenticità del santo femore sarebbe allora passato anche per

¹³³ V. Hlawitschka, *Ratold, Bischof von Verona*, p. 9.

¹³⁴ V. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 8.

¹³⁵ V. Hlawitschka, *Ratold, Bischof von Verona*, p. 27, in cui si rinvia (nota 101) alla tesi di dottorato di R. Rappmann, discussa a Friburgo nel 1984.

¹³⁶ V. *Necrologium Augiae Divitis*, ed. Baumann, p. 279.

¹³⁷ Sui problemi di interpretazione e uso dei *libri fraternitatum*, e in particolare di quello augiense, v. Schmid, *Wege zur Erschliessung*, e Rappmann – Zettler, *Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft*.

l'azione di uno che con Reichenau aveva parecchio a che fare: un modo come un altro per sottomettere la reliquia e il suo santuario, la cui notorietà andava crescendo, all'autorità augiense. Una lettura, mi rendo conto, ardita, ma perfettamente in linea con quanto si avrà ora modo di dire sugli ulteriori personaggi della *Commemoratio* e, più oltre, sulla retorica che l'autore impiega descrivendo Schienen.

7. Le garanzie di autenticità a livello locale: Egino di Costanza e Waldo di Reichenau.

L'episodio di Ratoldo e Pipino chiude la parte traslativa della *Commemoratio*, e con essa la carrellata dei personaggi coinvolti nei trasferimenti delle reliquie. La sezione dedicata ai miracoli compiuti dal femore di Genesio dopo il suo arrivo a Schienen è senz'altro meno ricca di nomi propri, nonostante la sua maggior lunghezza: i miracolati, perlopiù gente comune, contadini, servi, e anche diverse donne, sono tutti caratterizzati dall'anonimato. Cosa del resto comune nelle raccolte di *miracula*, dove, fino alle grandi compilazioni di epoca tardomedievale, prodotte per le necessità dell'ormai affermatosi processo di canonizzazione, solo i grazianti appartenenti alle *élites* sociali sono considerati degni di essere ricordati e citati, in virtù del prestigio che la registrazione della loro guarigione avrebbe apportato al santuario presso cui essa era avvenuta¹³⁸. Manca, inoltre, qualsiasi nome di membri della comunità di Schienen, che pure, in alcuni casi, intervengono attivamente negli episodi miracolosi, come quel *frater*, più avanti designato anche come abate, che conduce all'altare della chiesa uno zoppo attardatosi al suo interno dopo la chiusura del portone; la fervente preghiera dello zoppo presso l'altare gli varrà, dopo pochi giorni, la guarigione¹³⁹. Qualche nome, tuttavia, c'è, anche in questa parte. Sono in tutto tre, radunati in tre episodi consecutivi (capp. 5-7); non dei veri e propri miracolati, nel senso che non fruiscono personalmente della *virtus* della reliquia per guarire da un qualche male, essi assistono però a manifestazioni, perlopiù luminose (candele che si accendono da sole), della sua potenza soprannaturale. Tutti e tre appartengono, manco a dirlo, alle *élites* laiche ed ecclesiastiche, in questo caso alamanne: si tratta del vescovo di Costanza Egino (in carica dal 782 all'811)¹⁴⁰, presule della diocesi di pertinenza, almeno territoriale, di Schienen; di Waldo, abate di Reichenau (786-806)¹⁴¹; e dell'aristocratico Cozberto, detentore di terreni confinanti con quelli del santuario e con questo – dice l'autore – sceso a contenzioso per questioni di confine. Di quest'ultimo personaggio, e della persona di cui sarebbe trasposizione, si è già brevemente parlato nella sezione dedicata alla tradizione manoscritta della

¹³⁸ Anche sui miracoli e sulle raccolte di *miracula* la bibliografia è sterminata. Rinvio solo al classico Heinzelmann, *Une source de base de la littérature hagiographique*; utili puntualizzazioni anche in A. Dierkens, *Réflexions sur le miracle*.

¹³⁹ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 17 (cap. 14).

¹⁴⁰ Su di lui v. Maurer (hrsg.), *Die Konstanzer Bischöfe*, p. 54-60.

¹⁴¹ V., oltre a Bullough, "Baiuli", anche Zettler, Waldo.

Commemoratio, e del miracolo che lo vede protagonista, molto interessante per quanto riguarda la rappresentazione di Schienen nel testo, si tratterà nel prossimo paragrafo; ora vorrei invece concentrarmi sulle altre due figure, esaminandone il ruolo nella narrazione e operando il consueto confronto tra l'immagine da questa offerta e i dati storici che li riguardano.

Va detto fin da subito: la funzione tanto di Egino, quanto di Waldo, nel testo, è quella di confermare, per l'ennesima volta, l'autenticità della reliquia, e di legittimarne il culto. Il presule di Costanza, “vir admodum clarus inter suos”, agisce “ut plenius rei caperet veritatem”¹⁴², e, a tale scopo, si fa accompagnare da alcuni chierici del capitolo cattedrale (così si può intendere l'espressione “cum clericis suis”¹⁴³) e da non meglio identificati monaci, tutti presenti al solo scopo di fare da testimoni. Giunto a Schienen, egli, con un atto sacrale del tutto simile a quello già compiuto dal papa nella parte traslativa, apre lo scrigno contenente la reliquia, si accerta della sua consistenza toccandola con mano, quindi, riconosciutane la natura sacra, la ripone nella sua teca e la riconsegna ai religiosi locali. Lungo tutto l'episodio, è a più riprese sottolineato il valore probante della cerimonia vescovile, ma soprattutto della presenza del seguito di chierici e monaci, cui spetta il compito di garantirne la regolarità e testimoniare l'esito positivo. Altro dato interessante: l'episodio non contiene veri e propri miracoli; a differenza di quanto avverrà subito dopo con Waldo, la visita di Egino si risolve in questo accertamento, senza che sia necessaria una dimostrazione concreta del potere soprannaturale della reliquia. Il che serve solo a comprovare una volta di più l'esclusivo valore legittimante del passo, che, altrimenti, non avrebbe diritto di cittadinanza in una raccolta di *miracula* (è infatti l'unico caso di questo tipo, nella *Commemoratio*). Scopo dell'agiografo è insomma quello di apportare un nuovo elemento a sostegno dell'autenticità della reliquia genesiana, questa volta su scala locale: l'approvazione del vescovo di Costanza, “ad cuius diocesim locus ipse pertinebat”, era evidentemente ritenuta necessaria alla legalizzazione del culto, sulla base forse dei canoni del concilio di Magonza dell'813, che permettevano i trasferimenti di reliquie solo previo consenso del sovrano o di vescovi e sinodi¹⁴⁴. Tanto più che l'atto concreto di Egino, che prende in mano il femore e lo solleva dal suo scrigno, rispecchia l'abituale rituale alto e centromedievale, spettante al vescovo, di elevazione di una reliquia o di un corpo defunto, di cui si riconosceva, in questo modo, il carattere sacro, sancendo così ufficialmente la santità del suo

¹⁴² V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 14.

¹⁴³ Di questo parere Maurer, *Die Konstanzer Bischöfe*, p. 56, che, sulla base di questo passo della *Commemoratio* e di una lista di canonici di Costanza riportata nel *liber fraternitatum* di Reichenau, attribuisce, seppur in via ipotetica, a Egino l'istituzione di una comunità canonica presso la cattedrale di Costanza, come del resto già proposto, pressoché con le stesse parole, dai curatori di *Helvetia Sacra*, 1/2, p. 249.

¹⁴⁴ “Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat sine consilio principis vel episcoporum sanctaeque synodi licentia”: *Concilium Moguntinense*, ed. Werminghoff, p. 272.

possessore e offrendolo al culto dei fedeli¹⁴⁵: ulteriore comprova della funzione legittimante dell'episodio.

La relativa pacatezza del pur favorevole ritratto di Eginio, del quale si sottolinea solo la fama, e, appunto, le ragioni puramente legittimanti del passo, insieme alla sua brevità, sembrano escludere la volontà, da parte dell'autore, di caricare la figura del vescovo di particolari messaggi, magari legati ai rapporti tra Reichenau e l'episcopio di Costanza¹⁴⁶. Eppure, l'episcopato di Eginio (782-811) aveva segnato un punto di svolta, in tali rapporti: con lui si era infatti chiuso il periodo di sovrapposizione tra l'onore episcopale e quello abbaziale, con l'elezione, alla morte del suo predecessore Giovanni, di Pietro ad abate augiense. Molto si è riflettuto sulle cause e le conseguenze di questo distacco. Esso pose fine a una coincidenza di cariche spesso descritta dalla storiografia come un'iniziativa episcopale¹⁴⁷ per estendere il proprio controllo sia sulla potente abbazia insulare, sia sulla vicina San Gallo¹⁴⁸, sebbene la cronaca, pur tarda, di Ermanno Contratto (metà XI sec.), che ritrae come monaci augiensi i tre vescovi predecessori di Eginio – Arnefrido, Sidonio e Giovanni, tutti al contempo abati e vescovi¹⁴⁹ –, spinga forse a chiedersi se non sia il caso di rovesciare i fattori, e di vedere piuttosto, in questo accumulo di cariche, un tentativo di egemonia augiense sull'episcopato costantino¹⁵⁰. Si è da più parti ipotizzato che la riottenuta indipendenza da parte di Reichenau fosse frutto dell'azione, in favore del monastero, di Gerolt, potente conte alamanno di fine IX secolo, cognato di Carlo Magno¹⁵¹; ma anche Eginio intrattenne rapporti con la corte, come dimostra l'affidamento alle sue cure di alcuni degli ostaggi che dovevano garantire il rispetto dei trattati di pace tra impero e Sassoni dell'802¹⁵²; e forse anche con lo stesso Gerolt, di cui sottoscrive un documento (in favore di San Gallo) del 786¹⁵³. Il vescovo di Costanza, anche dopo la perdita dell'egemonia su Reichenau, restava dunque personaggio potente e dotato di una rete di rapporti estesa fino ai vertici dell'impero; soprattutto, però, manteneva una posizione di assoluta

¹⁴⁵ La canonizzazione per elevazione rimase il procedimento principale di riconoscimento della santità fino alla centralizzazione operata a partire da fine XII-XIII sec. V. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, p. 25-33.

¹⁴⁶ Meno innocente sembra il richiamo alla pertinenza di Schienen a tale diocesi, di cui si parlerà nella sezione dedicata ai luoghi della *Commemoratio*: v. sotto, sez. 3, cap. 5.

¹⁴⁷ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 61-62, e Vogler, *Schizzo di storia*, p. 10-13.

¹⁴⁸ Con Giovanni si era infatti concretizzata l'unione personale delle tre cariche, l'episcopato di Costanza e gli abbazati di Reichenau e San Gallo. V. Maurer, *Die Konstanzer Bischöfe*, p. 49-53.

¹⁴⁹ Per quanto riguarda Giovanni, la testimonianza di Ermanno trova conferma, e forse ispirazione, in fonti più vicine all'epoca dei fatti, ossia la *Vita sancti Galli* di Walafrido Strabone (BHL 3247-3251), della prima metà del IX sec., e i *Casus sancti Galli* di Ratperto di San Gallo, della seconda metà. V., risp., *Vita Galli confessoris triplex*, ed. Krusch, p. 229-337 (la *Vita* di Walafrido è alle p. 280-337), in partic. p. 323, e Ratperti *Casus Sancti Galli*, ed. Alessio, p. 13.

¹⁵⁰ V. Herimanni *Augiensis Chronicon*, ed. Pertz, risp. p. 98, *ad annum* 736 (Arnefrido); p. 99, *ad annum* 746 (Sidonio); *ibid.*, *ad annum* 760 (Giovanni).

¹⁵¹ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 62; Zettler, *Reichenau*, col. 612; e id., *Geschichte des Herzogtums Schwaben*, p. 64.

¹⁵² Il suo nome (*Aino*) compare infatti nel *Mandatum de saxonibus obsidibus* di quell'anno: v. *MGH, LL*, 1, n. 42, p. 89-90.

¹⁵³ Si è anche ipotizzato che fra i due esistesse un qualche rapporto di parentela. V. Maurer, *Die Konstanzer Bischöfe*, p. 58.

preminenza nel contesto alamanno, poiché, se era sfumato il suo controllo su Reichenau, diversamente andò con San Gallo, dove, dopo la breve parentesi abbaziale (782-784) di quel Waldo che sarà poi abate augiense, Egino riuscì a porre alla guida della comunità un suo uomo, Werdo (784-812), continuando così a esercitarvi un'egemonia di fatto che sarebbe proseguita ancora col suo successore sulla cattedra di Costanza, Wolfleoz. E proprio i fatti del 784, ossia la rinuncia di Waldo all'abbaziato e la riaffermazione del dominio del vescovo su San Gallo, avrebbero ispirato, circa un secolo dopo, il ritratto fortemente negativo che di Egino fornì Ratperto, monaco e cronista sangallese: la sua accusa al vescovo era quella di aver complottato a corte, ricorrendo anche alla corruzione, per spingere Carlo Magno a intervenire nella contesa con Waldo, che non riconosceva l'autorità episcopale sul suo monastero, per dare ragione a Egino e confermare la sottomissione di San Gallo¹⁵⁴. La fase dell'episcopato di Egino e dell'abbaziato di Werdo, uniti, secondo le parole di Ratperto, "quodam perversae fidei pacto"¹⁵⁵, avrebbe causato un grave impoverimento del monastero, sottoposto alle angherie dei due. Un quadro, insomma, apertamente demonizzante e di parte, da comprendere alla luce della logica di fondo che anima l'opera di Ratperto: vale a dire l'esaltazione della libertà di San Gallo e del rapporto diretto tra il monastero e i sovrani carolingi, e la condanna di qualunque forma di predominio da parte della cattedra di Costanza, retta, negli anni in cui i *Casus* videro la luce, da una influente dinastia episcopale, quella dei Salomoni, molto interessati a riaffermare i diritti vescovili sul monastero¹⁵⁶. E che Ratperto scrivesse spinto dalle necessità del momento, e dal pericolo, che doveva apparirgli ben concreto, che il suo monastero perdesse nuovamente la propria autonomia, lo dimostra l'esatta realizzazione dei suoi peggiori incubi, ossia l'ordinazione abbaziale di Salomone III (890-919 o 920), discendente di quella stessa dinastia, contemporaneamente elevato, in linea coi suoi predecessori e antenati, a vescovo di Costanza per ordine di re Arnolfo¹⁵⁷.

Circa mezzo secolo dopo la *Commemoratio* – dove per Egino si hanno parole di elogio e la sua figura appare scevra da particolari messaggi politici –, in un ambiente, come quello di San Gallo, geograficamente prossimo e culturalmente in immediato contatto con Reichenau, il ricordo del vescovo di Costanza appare dunque sottoposto a una rilettura in chiave del tutto negativa, legata a doppio filo alla situazione politica alamanna, e sangallese in particolare, di quegli anni. Un'ulteriore dimostrazione dell'influenza del contesto politico e culturale all'interno del quale ogni testo vede la luce, e all'interno del quale va ricondotto ai fini della sua comprensione.

¹⁵⁴ V. Ratperi *Casus Sancti Galli*, p. 14.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 16.

¹⁵⁶ V. P. Erhart, *Introduzione a Alessio* (a cura di), *Cronache di San Gallo*, p. VII-XI.

¹⁵⁷ V. Maurer, *Die Konstanzer Bischöfe*, p.89-119.

E che tale immagine negativa di Egino, basata sul suo supposto ruolo propulsore nell'allontanamento di Waldo da San Gallo, non fosse ancora stata elaborata ai tempi della *Commemoratio*, o che comunque essa non fosse condivisa dal suo autore, sembra dimostrarlo l'immediato accostamento degli episodi di cui i due sono protagonisti. Alla ricognizione di Egino sulla reliquia di Genesio segue infatti subito quella di Waldo, "vir magni ingenii"¹⁵⁸, in visita a Schienen in veste di abate di Reichenau¹⁵⁹. Le ragioni del suo intervento, ossia fugare i propri (ma non solo) dubbi sulla reliquia, sono le stesse che avevano mosso il vescovo, così come identiche sono le precauzioni per garantire la felice conclusione dell'indagine: anche Waldo si fa infatti accompagnare da alcuni monaci di Reichenau, col compito di fare da testimoni. Diverse sono invece le modalità di accertamento. Sono infatti le reliquie stesse a prendere l'iniziativa, e a dimostrare la loro autenticità nel miglior modo possibile, operando cioè un miracolo: la sera, dopo i vesperi, un candelabro che si ha l'abitudine di tener acceso anche di notte, ma che quel giorno ci si era dimenticati di accendere, cade da solo per terra, provocando un rumore tremendo; quando i religiosi di Schienen accorrono a vedere cosa sia successo, lo ritrovano riverso al suolo ma miracolosamente acceso. A Waldo tanto basta per liberare l'animo da ogni dubbio.

All'illustre carriera politico-ecclesiastica di Waldo, e al suo ruolo nel garantire a Reichenau contatti coi principali centri culturali del regno franco occidentale (Tours, Saint-Denis, Aquisgrana), si è già fatto riferimento in precedenza. Di ciò, nonostante il fugace accenno elogiativo all'ingegno dell'ex-abate augiense, non v'è però traccia nell'episodio della *Commemoratio*, che si accontenta di fotografare Waldo in quanto, appunto, abate di Reichenau, guida e rappresentante della comunità. Sta forse proprio in questo modo di presentare Waldo la chiave per una possibile interpretazione del passo. Il suo intervento a Schienen, volto, come quello di Egino, a legittimare ancora una volta il culto di Genesio, attribuisce tuttavia una parte attiva in questa legittimazione proprio all'abate di Reichenau, non come persona fisica ma come ruolo istituzionale; Reichenau, che d'altra parte si era fatta carico di propagandare la fama del santuario genesiano tramite la stesura di un'agiografia, viene indicata come garante dell'autenticità della reliquia in esso ospitata, ma, così facendo, l'anonimo sembrerebbe anche mirare a istituire un rapporto di dipendenza, quantomeno ideale, di Schienen nei confronti della potente e vicina abbazia. Se la reliquia scinense era stata riconosciuta, e se dunque il santuario aveva già cominciato ad attirare fedeli e introiti – questo il discorso dell'agiografo –, lo si doveva anche a Reichenau. Ci si può certo chiedere su quali basi e per quali scopi l'anonimo conduca un discorso simile: se la visita di Egino si giustifica perché egli è il presule "ad cuius diocesim locus ipse pertinebat" (sebbene, come si dirà, i dati sullo stato giuridico

¹⁵⁸ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 14.

¹⁵⁹ Su Waldo v. anche Vogler, *L'abbé Waldo de Saint-Denis*.

di Schienen sembrano limitare tale pertinenza tutt'al più a un fatto puramente territoriale), il monastero insulare non poteva, a quanto sappiamo, vantarsi alcun diritto. Si fa allora strada l'ipotesi, che troverà riscontri nell'analisi dei modi in cui l'agiografo descrive Schienen, che egli, tramite l'episodio di Waldo, volesse porre in evidenza quali fossero le gerarchie ecclesiastiche alamanne entro cui il giovane santuario andava a inserirsi: al loro vertice, l'antica e prestigiosa diocesi di Costanza e, su un piano di parità con questa, la potente e regia abbazia di Reichenau. Il bisogno di legittimità di Schienen e della sua reliquia, cui l'anonimo viene incontro narrando le ricognizioni di Eginio e Waldo, è però anche pretesto per enunciare, e dunque, nelle sue intenzioni, cristallizzare, tanto queste gerarchie regionali (che, tanto per fare un esempio, escludono San Gallo), quanto quella tra il santuario di Genesio e il monastero lacustre.

8. I grandi assenti: i vescovi di Treviso e Firenze.

A fronte di tale, massiccia presenza, nella *Commemoratio*, di personaggi famosi e documentati, appartenenti alle *élites* sia imperiali, sia locali (alamanne), risalta, a mio avviso, un'assenza piuttosto rumorosa, soprattutto se considerata in rapporto al decisivo ruolo attribuito ai conti di Treviso e Firenze. Mi riferisco ai vescovi di queste due città.

La categoria – mi si passi il termine – vescovile non è, d'altra parte, del tutto assente, nel testo genesiano. Si è or ora analizzato l'intervento, nei *miracula*, di Eginio di Costanza, ma anche nella parte traslativa compaiono sulla scena due figure vescovili, sebbene piuttosto particolari: il patriarca di Gerusalemme e il vescovo di Roma. Entrambi sono depositari di funzioni ben precise, e qualificabili in termini di assicurazioni sull'identità delle reliquie: il patriarca è interlocutore obbligato per certificare la provenienza gerosolimitana dei corpi dei santi, mentre il papa, col suo gesto di *elevatio*, ne riconosce il carattere sacro – senza contare la sua importanza nel superamento dell'*impasse* causato dalla morte di *Gebahardus*. Un altro caso a parte, che come tale si è ritenuto di trattare e che trova anch'esso inquadramento nella strategia legittimante dell'agiografo, è poi quello di Ratoldo, che, accettando l'identificazione comunemente operata, sarebbe diventato, in un momento leggermente posteriore a quello messo in scena nella *Commemoratio*, vescovo di Verona. Poiché, tuttavia, nel discorso dell'anonimo la figura di Ratoldo torna utile solo in quanto primo sacerdote di Pipino, e ancora una volta per i poteri certificatori legate a tale incarico, mai egli viene indicato come (futuro) vescovo, né è in questa veste che l'autore, pur certo conscio della successiva vicenda ratoldiana, lo considera e ce lo presenta.

Le assenze rumorose restano allora quelle dei vescovi di Treviso e di Firenze, per i cui territori diocesani transitano le insigni reliquie, ma che l'agiografo disdegna completamente. Non vi sono dubbi sulla presenza episcopale in queste due città nel periodo che qui interessa. A differenza di

altre diocesi nordorientali, quella trevigiana dimostra una sicura continuità e una spiccata vitalità fin dalla prima epoca longobarda, quando, secondo Paolo Diacono, il vescovo locale Felice seppe ottenere da Alboino la conferma dei beni della sua Chiesa¹⁶⁰. Si è anche supposto che, a seguito della distruzione di Padova per opera di Agilulfo nei primi anni del VII sec., l'episcopio trevigiano ne abbia inglobato la giurisdizione ecclesiastica, e che qualcosa di simile sia avvenuto, pochi decenni dopo, anche riguardo alla diocesi di Oderzo¹⁶¹. All'epoca in cui si ambienta la *Commemoratio* ne era anzi vescovo Fortunato (ca. 799-803)¹⁶², personaggio politico di prim'ordine, poi assunto alla cattedra patriarcale di Grado, e coinvolto in prima persona nelle lotte per l'egemonia sulle Venezie tra Bisanzio e impero carolingio del primo quarto del IX secolo, di cui si parlerà più avanti¹⁶³. Sebbene ancora scarsamente documentata, apparentemente meno efficace che in altri contesti e costantemente sottoposta alla concorrenza del vicinissimo presule fiesolano, anche l'azione del vescovo fiorentino, almeno a partire dalla prima metà del IX sec., inizia a farsi più intensa, e contribuirà a fare di Firenze una delle nove sedi di insegnamento elencate dal Capitolare di Corte Olona (825)¹⁶⁴. Né, probabilmente, eventuali vacanze o momentanei assorbimenti in altre circoscrizioni avrebbero posto grossi problemi all'agiografo, se ricordiamo i forti dubbi che pesano sull'esistenza dei comitati trevigiano e fiorentino attorno all'anno 800. Definisco dunque rumorosa la loro assenza nel testo per almeno tre motivi.

Anzitutto, le questioni riguardanti le reliquie erano gioco forza prerogativa dei vescovi, da secoli personalmente impegnati (col tempo vi si affiancarono i monaci) nella gestione del loro culto e nel riconoscimento della santità tramite elevazioni reliquiali; innumerevoli e sparse un po' ovunque in tutto l'Occidente cristiano le attestazioni di operazioni legate alle reliquie (traslazioni, elevazioni, *adventus*, autenticazioni) in cui i vescovi svolgono ruoli da protagonisti, e spesso da attori unici¹⁶⁵. Le reliquie erano dunque un affare da vescovi, e infatti, nei *miracula* successivi alla traslazione genesiana, il vescovo di Costanza Eginio interviene a Schienen per riconoscere l'autenticità del femore del santo; ma non una parola viene spesa né sul vescovo di Firenze, nel cui territorio, a detta dell'autore, le reliquie trascorrono un certo tempo, in attesa che il diacono verificasse la situazione

¹⁶⁰ V. Paulus Diaconus, *Storia dei Longobardi*, ed. Capo, libro 2, cap. 12, p. 90.

¹⁶¹ Entrambe le ipotesi si basano in verità su un documento del 743, "certo falsificato ma su una base che oggi si riconosce autentica" (Gasparri, *Dall'età longobarda al secolo X*, p. 13), prodotto nell'ambiente episcopale di Ceneda per sostenere le proprie pretese sul territorio diocesano che era stato di Oderzo. Il documento, un *praeceptum iudicati*, è edito in Brühl (a cura di), *Codice diplomatico longobardo*, 3/1, n. 16, p. 70-76. Per una sua analisi v. Maschietto, *San Tiziano, vescovo*, e, più recentemente, Dalle Carbonare, *Nuove considerazioni su Tiziano*.

¹⁶² Su di lui v. Rando, *Fortunato*.

¹⁶³ Fortunato ricorre anche, già in vesti patriarcali, negli *Annales regni Francorum*, che si sono visti essere sua fonte precipua per il reperimento delle notizie storiche; il fatto che egli non lo nomini come vescovo di Treviso non sembra in disaccordo con ciò, poiché, appunto, di Fortunato si parla, negli *Annales*, solo come patriarca, senza contare che il vescovo trevigiano non viene citato, né per nome, né genericamente, nel testo.

¹⁶⁴ V. *MGH, LL*, 1, p. 248-253, in partic. p. 249. V. inoltre Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città nell'Alto Medioevo*.

¹⁶⁵ Mi limito a rinviare a Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, e a P. Brown, *The cult of the saints*.

in quel di Treviso; né, cosa ancor più interessante, sullo stesso vescovo di Treviso, nella cui diocesi verranno accolti il corpo intero di Eugenio e quello quasi intero di Genesio. Sebbene si possa certo affermare che l'interesse dell'anonimo per Firenze e Treviso sia limitato allo stretto necessario che gli serve per rendere conto della traslazione, si deve anche tener presente che, quando si tratta di verificare l'identità dei corpi trevigiani, a svolgere tale incarico non è il vescovo di Treviso, bensì Ratoldo, appositamente inviato da Pipino: nulla vietava all'autore di assegnare il compito al vescovo locale, cui d'altra parte esso tecnicamente spettava. Il suo silenzio sui vescovi è dunque voluto?

Secondo ordine di considerazioni, che porta forse a escludere del tutto qualsiasi intenzione di esaltazione, nella *Commemoratio*, del ceppo alamanno. Molti furono infatti i vescovi scelti tra le file dell'aristocrazia transalpina e inviati in posti strategici del regno italico; Verona, in questo senso, è un esempio di presenza continuativa di vescovi stranieri, soprattutto alamanni, da Egino, a Ratoldo, a Notingo, a Billongo, per almeno tutta la prima metà del IX sec.¹⁶⁶, ma si potrebbero anche fare gli esempi di Pavia, col franco-alamanno Waldo (abate di Reichenau e poi di Saint-Denis)¹⁶⁷, e Vicenza, con Andrea e Francone¹⁶⁸. Proprio alcuni di questi personaggi, in particolare Egino, Waldo e Ratoldo, funsero da canali di comunicazione tra i due versanti delle Alpi, favorendo contatti e scambi che, oltre a dar vita a una rete di relazioni, alleanze e transiti culturali, sono forse anche alla base delle trasmigrazioni agiografiche e reliquiali al centro della mia analisi. Anche questi sono tutti elementi che un monaco di Reichenau attivo tra 822 e 838 non poteva non sapere. Nulla gli impediva di attribuire il merito della traslazione a uno o più vescovi, anziché a due conti. A portarlo a effettuare le scelte narrative effettivamente operate possono essere stati due tipi di fattori, non per forza in reciproca contraddizione: o la volontà di raccontare le cose come davvero accadute; oppure quella di trasmettere messaggi per i quali le figure dei conti erano più appropriate di quelle dei vescovi. E questo porta al terzo ordine di considerazioni.

Al pari dei conti, i vescovi transalpini installati in Italia erano, pur nella diversità delle situazioni locali e delle tendenze politiche personali, emissari del potere imperiale centrale e intermediari tra di esso e le realtà socio-politiche in cui si trovavano a operare¹⁶⁹. Il rapporto con tali realtà, e soprattutto con le *élites* locali, che l'impero intendeva tenere sotto controllo ma anche coinvolgere

¹⁶⁶ Maureen Miller, *The Formation of a Medieval Church*, parla anzi di un dominio incontrastato di vescovi stranieri sulla cattedra veronese fino al XII secolo; in realtà, sappiamo di almeno un caso di vescovo indigeno, molto probabilmente di origini longobarde, collocabile verso la metà del IX sec., ossia Aldone o Audone. V. Castagnetti, *Minoranze etniche dominanti*, p. 18-20; La Rocca, *Pacifico di Verona*, p. 7; e da ultimo Tondini, *Un modello per il regno*, in partic. p. 434-471, che ne analizza l'operato.

¹⁶⁷ L'episcopato pavese di Waldo, collocabile a cavallo tra VIII e IX sec., seppur oggetto di discussioni, è generalmente accettato. V. Bullough, "Baiuli".

¹⁶⁸ V. Hammer, *From ducatus to regnum*, in partic. p. 233-236.

¹⁶⁹ Per questa e per le considerazioni successive, v. Tabacco, *Il volto ecclesiastico del potere*, e id., *La città vescovile nell'Alto Medioevo*.

nelle proprie dinamiche politiche¹⁷⁰, doveva procedere nei due sensi, perché arrivasse loro la voce (soprattutto ideologica) dei vertici carolingi, ma anche, viceversa, se ne ascoltassero le istanze, per modellare i messaggi ideologici loro rivolti e renderli più adatti alla situazione – più condivisibili, insomma. In questo, almeno in linea di principio, vescovi e conti svolgevano funzioni simili di connessione e comunicazione; nella realtà, la dialettica vescovi-conti era spesso un complesso intreccio di collaborazione, competizione, opposizione, controllo reciproco. Ai vescovi spettavano compiti tanto di ovvia amministrazione religiosa (cui era assegnata, nell'impero carolingio e soprattutto a partire dalle riforme di Ludovico il Pio, una posizione centrale¹⁷¹), quanto di amministrazione civile/giudiziaria (presidenza di assemblee e placiti, missioni come *missi* del re): il loro coinvolgimento politico era dunque pari, se non maggiore, a quello dei conti. Essi erano insomma parte integrante del personale imperiale, e partecipavano al suo funzionamento con un'azione magari altrettanto codificata e organica, ma forse (in ragione delle loro prerogative religiose) più efficace e penetrante di quella dei conti¹⁷². Pur nella varietà dei singoli casi, anche il vescovo transalpino in servizio in Italia era dunque un agente imperiale, collaborava al funzionamento dell'amministrazione e ancor di più garantiva una forma di intermediazione tra i vertici (sia l'imperatore, sia il re) e le società cittadine locali; un discorso sul buon governo imperiale come quello che conduce l'agiografo nella sua *Translatio* difficilmente avrebbe potuto fare a meno di passare per il ruolo dei vescovi, a meno di non attribuirgli una netta distinzione tra sfera pubblica laica e gerarchie ecclesiastiche, distinzione non solo e non tanto anacronistica, ma soprattutto contraria alla realtà e alla sensibilità politiche del periodo. Evidentemente, il messaggio che l'autore intende veicolare prevede l'assenza dei vescovi. O, meglio, di quei vescovi precisi di cui si diceva, ossia quelli di Treviso e Firenze.

Forse, però, più che di un'assenza voluta e funzionale, si potrebbe parlare di una presenza mancata perché non necessaria. Mi spiego. Dall'analisi sin qui condotta, è emerso come il filo conduttore dei ruoli di molti personaggi, ossia Leone III, Pipino, Ratoldo, Egino, Waldo, e per via indiretta anche il patriarca gerosolimitano, sia il loro apporto di legittimazione alla reliquia di Genesio, sottoposta a una serie di controlli da parte di tutte le autorità che potessero garantirne la bontà. Appare chiaro come lo scopo fondamentale del monaco augiense fosse quello di mettere a tacere qualunque possibile dubbio sul femore giunto a Schienen, e per farlo egli costruisce questa catena di garanzie, che chiama in causa i vertici politici ed ecclesiastici insistenti sui territori e le

¹⁷⁰ Un quadro molto chiaro e perspicace di questi processi è stato dato, pur con riferimento ad altre aree, da Innes, *State and Society*.

¹⁷¹ La bibliografia in proposito è, anche in questo caso, vastissima: rinvio solo a McKitterick, *The Frankish Church*; Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*; De Jong, *Carolingian Monasticism*; e Barrow, *Ideas and applications of reform*.

¹⁷² V. Tondini, *Un modello per il regno*, in partic. p. 47-49.

circoscrizioni disposti lungo il percorso delle reliquie, da Gerusalemme all'Alamannia. Per la regione italica, in particolare, egli fa intervenire nientemeno che il papa, successore del principe degli apostoli ma soprattutto, dal suo punto di vista, colui che incoronò Carlo imperatore, e Ratoldo, arcicappellano regio: migliori garanzie delle loro, in campo religioso, non si potevano avere, così come non se ne potevano avere di migliori di quella di Pipino in campo civile. Si può allora credere che, agli occhi dell'agiografo come a quelli del suo pubblico, notizie relative ai vescovi di Firenze e di Treviso, e a loro eventuali ricognizioni sulle reliquie, nulla avrebbero apportato di nuovo in merito alla legittimazione del culto, che già reca l'approvazione papale e regia; è quindi molto probabile che la loro assenza sia dovuta semplicemente alla non necessità della loro presenza e della loro azione.

Particolare importanza ha proprio, a mio avviso, il pubblico cui la *Commemoratio* era indirizzata, almeno inizialmente, nel momento, cioè, in cui essa venne commissionata: un pubblico alamanno, gravitante attorno a Schienen e a Reichenau, composto dai membri della comunità scinense stessa e dai fedeli che si recavano al santuario¹⁷³. Un pubblico fortemente desideroso di rassicurazioni sull'autenticità della reliquia che venerava. Per convincere tale pubblico, presso cui – lo dice il testo stesso – serpeggiava il dubbio, occorre le massime garanzie disponibili, e soprattutto garanzie che avessero presa su di esso: quelle del papa e di Pipino, personaggi di fama universale, e quella di Ratoldo, primo sacerdote regio ma anche figura ben nota in Alamannia, avevano su questo tipo di *audience* un sicuro impatto, che forse i vescovi di Treviso e di Firenze non avrebbero avuto, sia perché gerarchicamente inferiori, sia perché certo meno noti e autorevoli, nel contesto alamanno. Tanto è vero che, per meglio calare la reliquia in questo stesso contesto, l'anonimo inserisce nei *miracula* due ulteriori verifiche (quelle di Eginio e Waldo) volte a legittimarla, questa volta, su scala locale, per il tramite delle istituzioni che il pubblico meglio conosceva. I personaggi, e le persone di cui essi sono trasposizione, nominati nel testo fanno parte dell'universo mentale del suo pubblico (e, si può credere, anche suo, sebbene le due cose non sempre coincidano), che egli sfrutta per dimostrare l'autenticità della reliquia. È questo, l'universo mentale dell'autore e del pubblico, un punto che io ritengo fondamentale per comprendere tanto la *Commemoratio*, quanto qualsiasi altro testo agiografico (e non). E, poiché esso è composto sia di persone, sia di luoghi, ritengo utile anche un esame dei luoghi della *Commemoratio*, portatori forse di ulteriori messaggi, paralleli e complementari a quello della legittimazione.

¹⁷³ Il che non impedisce al testo di farsi portatore di più ampi messaggi, di livello tanto regionale quanto potenzialmente imperiale, su cui si tornerà nelle conclusioni del capitolo.

Cap. 5. La geografia della *Commemoratio*.

Nelle peregrinazioni loro attribuite dalla *Commemoratio*, le reliquie di Genesio e Senesio compiono un lungo viaggio, da Gerusalemme a Treviso e poi fino a Schienen, passando per Roma e Firenze (fig. 1). Ogni tappa ha evidentemente un suo ruolo ben preciso nell'economia del racconto. Se, infatti, Gerusalemme è il luogo ove i due santi originariamente riposano e dove dunque occorre recarsi per ottenerne i resti (fig. 2), e Treviso ne è la destinazione finale – ma anche luogo propulsore, attraverso l'iniziativa di *Gebahardus*, dell'intera vicenda –, a Roma i corpi ricevono il riconoscimento solenne del papa (fig. 3), che arriva a compiere una sorta di elevazione nella *translatio*, implicitamente e preventivamente legittimando il futuro culto dei due martiri nei rispettivi luoghi di arrivo. Il trasferimento dei corpi a Firenze (fig. 4), in preparazione della loro definitiva installazione in Treviso, prelude poi al momento che forse all'agiografo e al suo pubblico maggiormente interessava, poiché lì il conte Scrot matura la decisione di richiedere al diacono una parte delle reliquie, da portare nella sua fondazione di Schienen. È qui che avviene la biforcazione nel destino delle reliquie, con il femore di Genesio che prosegue verso il Lago di Costanza, mentre il resto delle salme viene collocato, come previsto, a Treviso (fig. 6). Non va inoltre dimenticato il ruolo della laguna veneta, da cui provengono già, nelle parole dell'autore, reliquie orientali e notizie sulle loro virtù miracolose, e i cui contatti con l'immediato entroterra, ossia col *regnum Langobardorum*, motivano l'interesse del conte trevigiano per i resti di Genesio ed Eugenio. I diversi luoghi corrispondono dunque, e fanno da teatro, ai vari momenti salienti attraverso i quali si dipana lo sviluppo della vicenda, in una consequenzialità narrativa rigidamente stringente, volta senza dubbio a dimostrare, insieme a tutta una serie di altri elementi, la veridicità del racconto, l'autenticità delle reliquie e la legittimità del trasferimento¹. E, proprio in ragione di questa suddivisione di ruoli tra i diversi luoghi menzionati nel testo, un'analisi puntuale del modo in cui essi vengono volta per volta presentati e della retorica impiegata per descrivere ciascuno di essi può a mio avviso aiutare a comprendere motivi e scopi della scelta di ambientare la traslazione in quei luoghi – e non in altri – da parte dell'agiografo, ma anche alcuni dei messaggi più generali sottesi alla composizione della *Commemoratio*. In virtù dell'interesse primario del presente capitolo, ci si soffermerà in particolare su alcuni dei luoghi dell'agiografia genesiana, quelli, cioè, che rendono l'immagine di un legame, fondato anche sulle reliquie dei santi, tra i due lati delle Alpi, tra area veneta e Alemannia; un legame certo antecedente alla *Commemoratio*², ma da questo testo codificato a livello agiografico, e avviato a futuri, importanti sviluppi, di cui si parlerà più avanti. Si

¹ V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 21.

² V. sopra, sez. 3, cap. 1.

esaminerà dunque la percezione di Schienen, di Treviso e della laguna veneta da parte dell'agiografo, terreno scivoloso, come ogni analisi di una percezione per il tramite di fonti narrative³, ma che è necessario percorrere, per comprendere i motivi della loro scelta e del loro ruolo nell'economia del racconto; tuttavia, nel tentativo di ridurre l'aleatorietà di tale operazione, il discorso, che si concentrerà sulle fonti che poterono verosimilmente contribuire alla formazione di tali percezioni e sulla terminologia impiegata, si accompagnerà a una ricostruzione delle informazioni riguardanti i detti luoghi e a noi note per il tramite di altre fonti, allo scopo di condurre continui confronti, mantenendosi sempre all'interno del binario tracciato, da un lato, dalla narrazione, dall'altro dal dato storico.



Fig. 1 – I luoghi della *Commemoratio*.

³ Interessanti osservazioni in proposito sono state recentemente condotte da Roberts, *Alterity and Narrative*, in partic. nell'introduzione, *Identity, Alterity, and Narrative*, p. 1-20. V. inoltre, pur con un particolare interesse per le società e la storia vicinorientali antiche, Gargiulo – Peri – Regalzi (a cura di), *Definirsi e definire* (consultabile in rete sul sito <http://www.orientalisti.net/>) e Verbeke – Milis – Goossens (ed.), *Medieval Narrative Sources*.



Figura 2 – Da Treviso a Gerusalemme: viaggio via mare, senza reliquie.

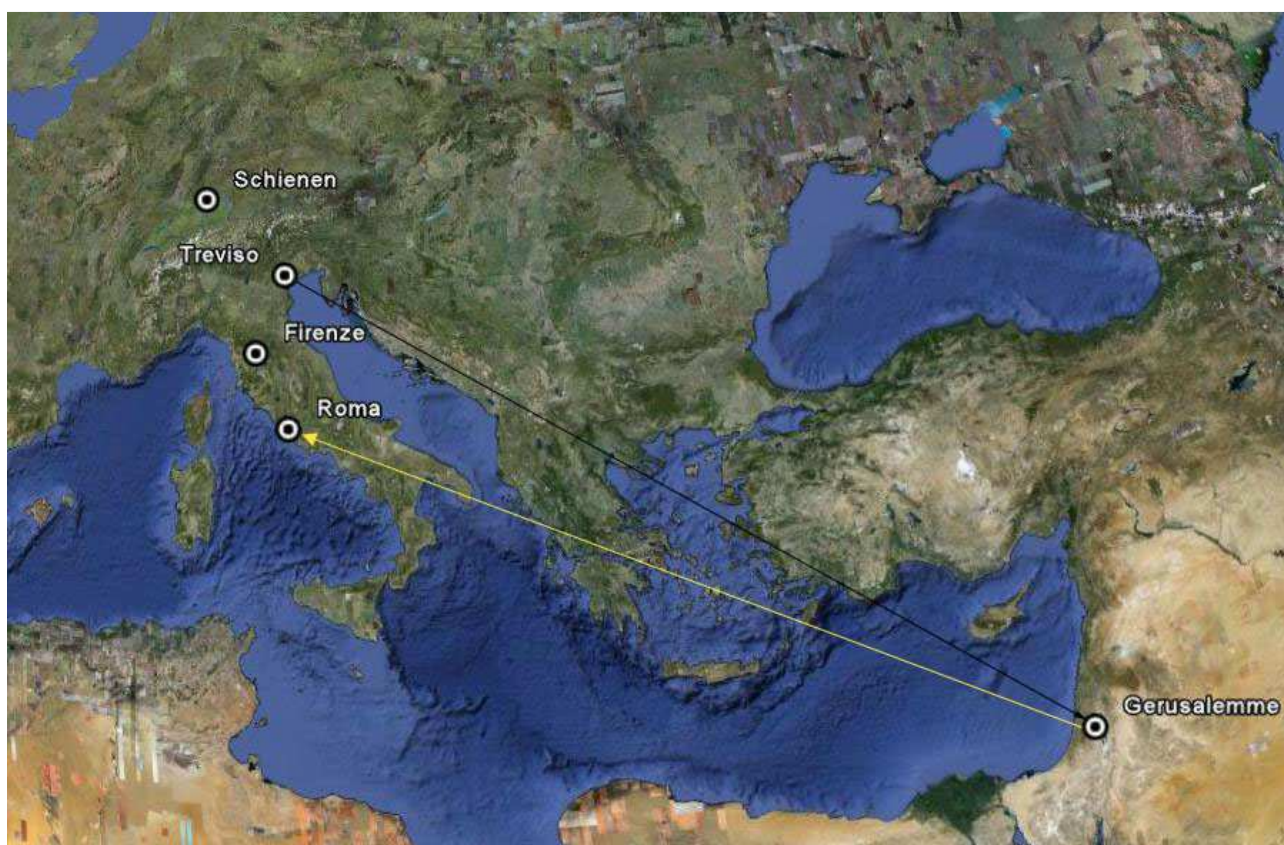


Figura 3 – Da Gerusalemme a Roma: viaggio per mare, con i corpi di Genesio ed Eugenio.

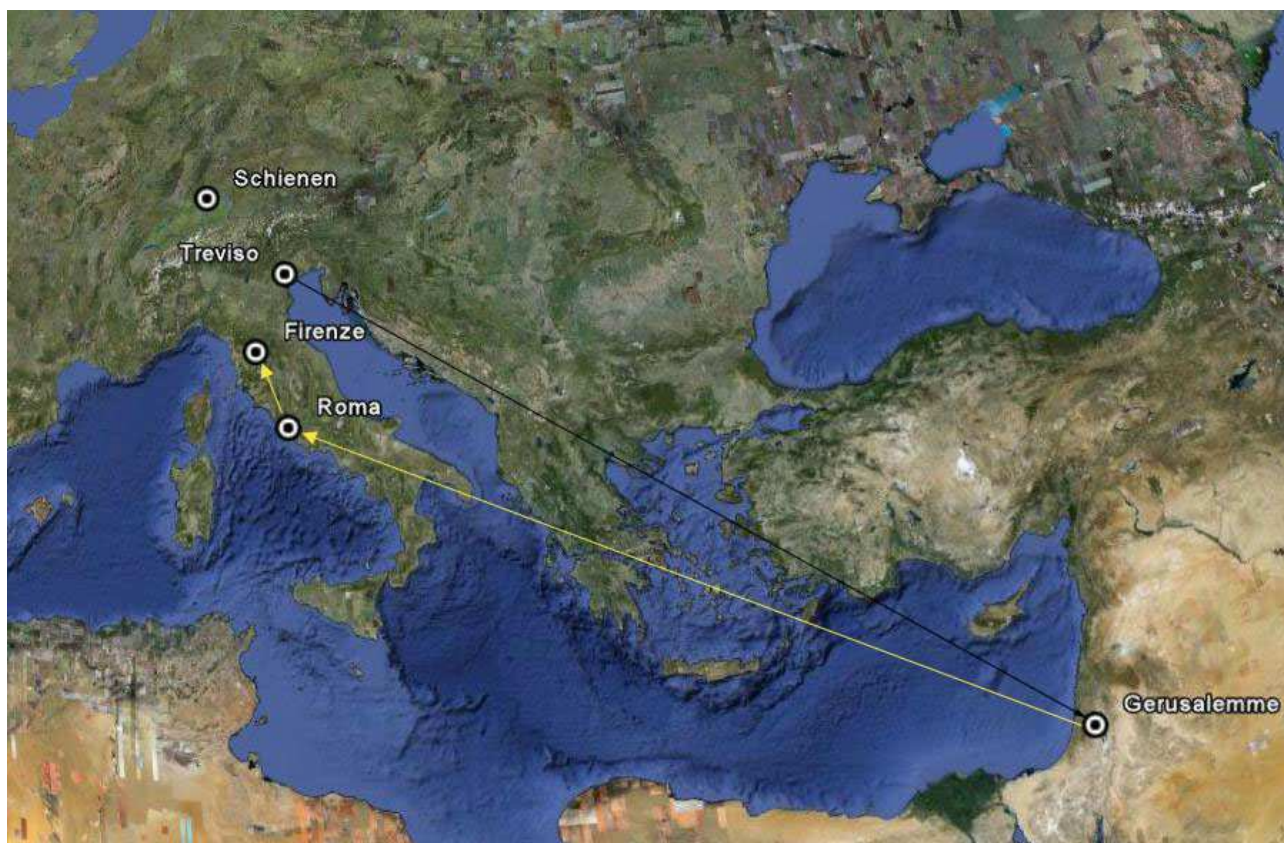


Figura 4 – Da Roma a Firenze: viaggio via terra, con i corpi di Genesio ed Eugenio.

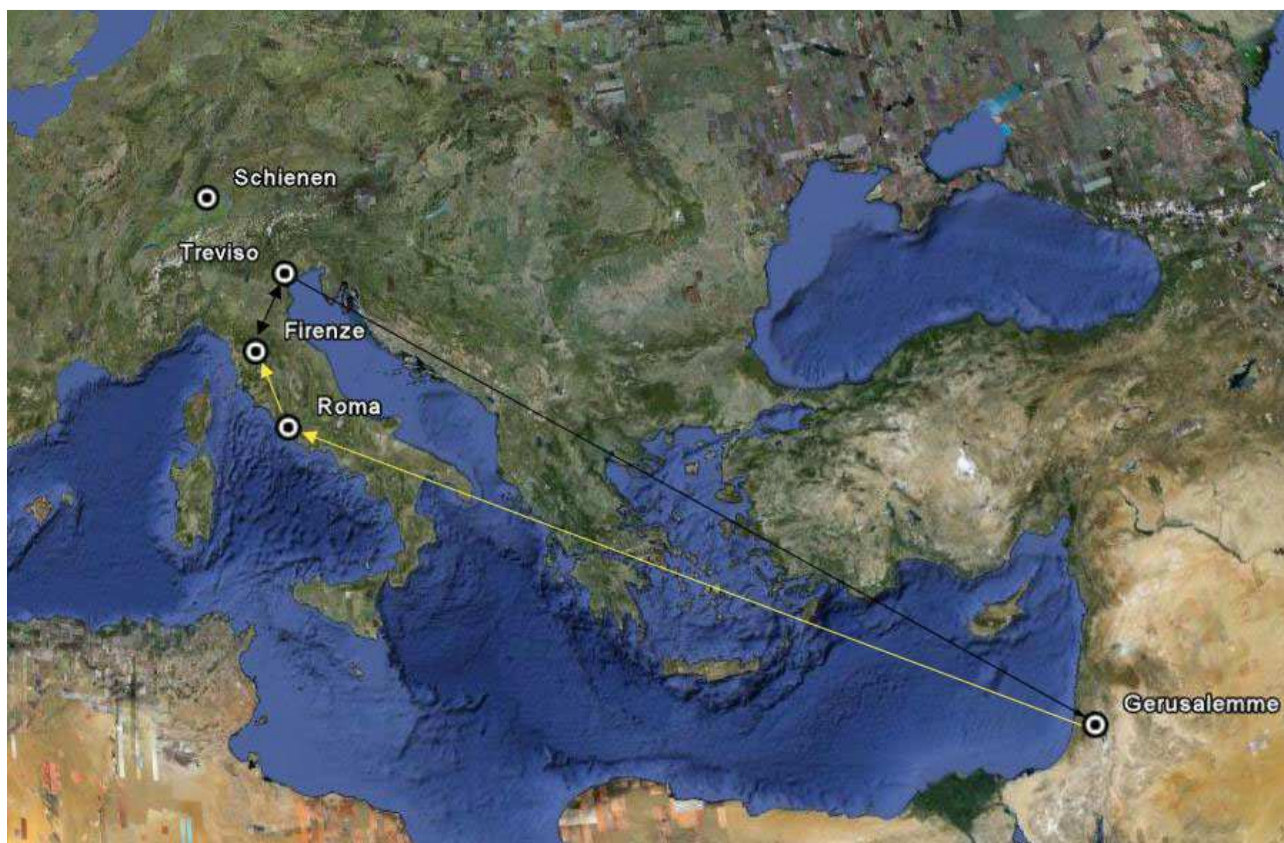


Figura 5 – Da Firenze a Treviso e ritorno: viaggio via terra, senza reliquie.

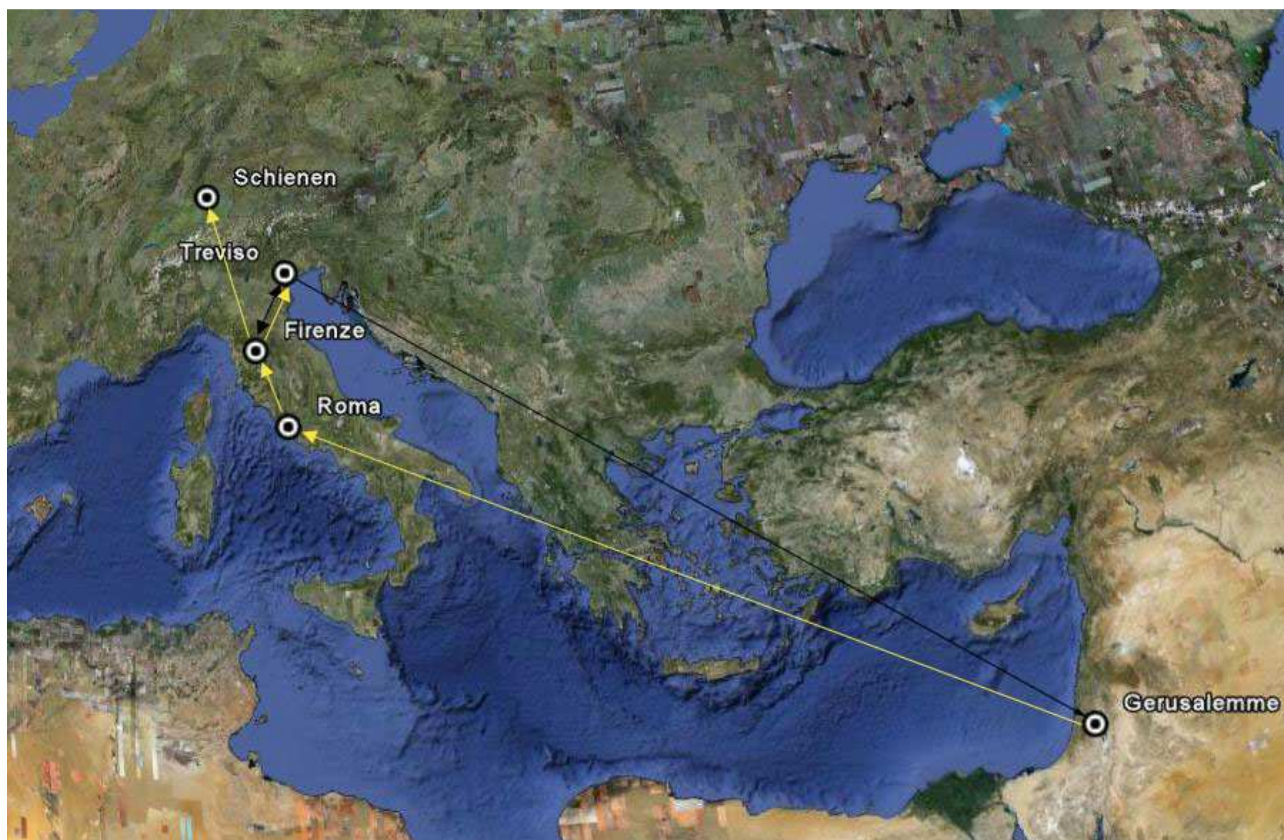


Figura 6 – Da Firenze a Treviso (con i corpi di Genesio ed Eugenio) e da Firenze a Schienen (col femore destro di Genesio): viaggi via terra.

1. Fonti e storia di Schienen nel IX secolo.

Il panorama delle fonti su Schienen giunte sino a noi è estremamente sconcertante⁴. Il solo documento d'archivio a oggi noto concernente il santuario genesiano nelle prime fasi della sua storia, e comunque prima della sua comparsa sotto forma di prepositura all'inizio del XIII secolo, è il diploma regio di Ludovico il Fanciullo, recentemente rinvenuto da Rudolf Pokorny e da questi datato, nonostante evidenti interpolazioni, al 18 marzo 905, in cui il giovane re conferma all'abate scinense Kerhelm, dietro espressa richiesta di quest'ultimo, il possesso del monastero *vita natural* durante, e stabilisce il successivo passaggio di Schienen, dopo la morte dell'abate, alle dipendenze di Reichenau⁵. Non sono invece noti annali, cronache o necrologi provenienti da Schienen, né testi liturgici ivi impiegati, per i quali si è in passato ipotizzata una confluenza nella biblioteca di Reichenau, al momento dell'effettiva costituzione del rapporto di dipendenza previsto nel diploma ludoviciano⁶. Possediamo invece alcune liste dei membri della comunità, riportate nei *libri*

⁴ Per un panorama d'insieme, che copre l'intera vicenda istituzionale di Schienen, v. Müller, *Schienen*.

⁵ V. Pokorny, *Augiensia*, p. 53-55. Per un'analisi del doc. v. *ibid.*, p. 56-61.

⁶ V. Müller, *Schienen*, che, pur non a conoscenza del diploma, accoglieva però l'ipotesi, già circolante, di un accorpamento di Schienen a Reichenau a inizio X sec.

confraternitatum di Reichenau, San Gallo, Remiremont e Pfäfers, tutte risalenti al IX secolo, la registrazione, nello stesso *liber* augiense, dell'accordo di affratellamento stipulato tra l'abate di Reichenau Walafrido Strabone e quello di Schienen, Adalram, e la notizia, riportata nel *liber* sangallese, di un patto di preghiera stretto tra il monastero locale e altre tre abbazie, tra cui appunto Schienen, nell'846⁷. Vi è infine una lettera, non datata, inviata da papa Niccolò I (858-867) ai vescovi del regno di Ludovico il Germanico sulla questione di tale Lamberto, *clericus*, e di Ato, suo padre, *quondam videlicet comite*, nella quale il papa si esprime in favore del primo in merito alle sue rivendicazioni nei confronti del padre, reo di averlo monacato contro la sua volontà⁸; Karl Schmid, negli anni '50, mise questa lettera e i suoi protagonisti in relazione con Schienen, su base indiziaria ma, come si vedrà, attendibile⁹. Per il resto, oltre alla *Commemoratio* di Genesio, null'altro. Sebbene da queste fonti, e soprattutto dalle liste, qualche informazione possa essere ricavata, le conoscenze sul monastero e soprattutto sui suoi rapporti con Reichenau restano estremamente lacunose. Schmid, colui che più si è occupato di Schienen nell'ambito degli studi sulla nobiltà alemanna avviati per iniziativa di Tellenbach negli anni '50 e poi in quello delle alleanze fraterne di preghiera, proprio a partire dalle liste dei *libri vitae* ha avanzato alcune osservazioni sulla forza del monastero, il suo statuto giuridico e le sue vicende interne nel IX sec., il solo periodo al quale si riferiscano le fonti in nostro possesso e che dunque risulti, per quanto limitatamente, indagabile; anche in base alla successiva scomparsa del monastero dalle fonti, lo stesso Schmid tendeva, già negli stessi anni '50 e quindi ben prima del rinvenimento documentario di Pokorný, a porre a cavallo tra IX e X sec. l'ingresso di Schienen nell'orbita di Reichenau come vera e propria dipendenza, un dato a suo dire "da lungo tempo noto" e in effetti sostenuto, alla sua epoca, da una folta schiera di studiosi germanofoni¹⁰, pur basandosi esclusivamente su tradizioni locali augiensi¹¹. Schmid arrivò anzitutto, sulla base di una serie di confronti incrociati, a porre in ordine cronologico le varie liste dei *libri fraternitatum*, e le loro continuazioni; la più antica lista sarebbe quella di Reichenau, redatta verso l'835/40 e proseguita a partire dall'846 e per tutto il IX sec.; poi verrebbe quella di San Gallo, dell'846¹², con aggiunte degli anni '60-'70; quindi quella di

⁷ La lista del *liber* di Reichenau è pubblicata in Piper (hrsg.), *Libri confraternitatum*, p. 250-251, e, sotto forma di *fac-simile*, in Autenrieth – Geuenich – Schmid (hrsg.), *Das Verbrüderungsbuch*, p. 86-87; alla stessa p. 86 è riportato l'accordo di affratellamento tra Reichenau e Schienen. La lista di San Gallo si trova in Piper (hrsg.), *Libri confraternitatum*, p. 37, mentre a p. 142 si reca notizia dell'accordo di preghiera stretto nell'846 tra San Gallo, Bobbio, Disentis e Schienen; per la lista di Pfäfers, v. *ibid.*, p. 384. Quella di Remiremont è invece edita in Hlawitschka – Schmid – Tellenbach (bearb.), *Liber memorialis von Remiremont*, p. 43.

⁸ Il testo della lettera è pubblicato in Nicolai I. papae *Epistolae*, ed. Perels, n. 132, p. 652-654.

⁹ V. Schmid, *Kloster Schienen*.

¹⁰ V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 469, nota 2.

¹¹ Vale a dire sulla cronaca di Gallus Öheim, monaco e abate di Reichenau di inizio XVI sec.

¹² A questa data rinvia infatti una notizia inserita nelle *confraternitatum tabulae* del codice San Gallo, Stiftsbibliothek, 915, vale a dire le registrazioni di una serie di accordi di fraternità spirituale, stipulati tra il monastero alamanno e altri enti monastici tra IX e X secolo. La notizia in questione recita: "Post huius denique orationi communionem anno ab

Pfäfers, curiosamente sprovvista di abate, risalente agli stessi anni '60/'70; infine quella di Remiremont, di fine secolo (anni '80/'90)¹³. Tale disposizione deriva dai confronti nominali tra le varie liste, dalla presenza o assenza di nomi, da particolarità paleografiche (rasure, differenze di mano o inchiostro); si rende così possibile tracciare anche un quadro della consistenza numerica della comunità nei vari decenni, rilevando un forte e repentino aumento di monaci verso la metà del secolo: lo mostra il confronto tra la lista di San Gallo, che conta 14 monaci, e quella, successiva, di Pfäfers, in cui ne compaiono ben 32¹⁴. A tale consistente rafforzamento, perlomeno numerico, dovette seguire un altrettanto rapido declino: la lista di Remiremont elenca 19 monaci, mentre l'ultima aggiunta alla lista augiense, secondo Schmid collocabile verso il 900, solo 10¹⁵.

Scoperta più recente (risalente agli anni '80 del secolo scorso) rispetto agli studi di Schmid è quella che riguarda una nuova, probabile lista di monaci di Schienen, inserita ancora una volta nel *liber* di Reichenau, ma confusa nella sezione dei defunti che beneficiarono il monastero del Lago di Costanza, e priva di segno alcuno che ne distingua i componenti rispetto al resto del folto gruppo; aperta da *Hetinus abbas*, essa riporta nomi che compaiono anche nella sezione appositamente dedicata ai *fratres de coenobio quod Scina nominatur*, tanto nella sezione dei monaci ancora in vita, quanto in quella dei defunti, che si apre proprio con l'abate Hetti, e proprio grazie a questa corrispondenza di nomi è stato possibile avanzare l'ipotesi che questo gruppetto di persone, immerse nel *mare magnum* dei benefattori di Reichenau, fosse correlato al piccolo monastero della *Commemoratio*¹⁶. In quale posizione si situa questa ulteriore lista rispetto all'ordine suggerito da Schmid? Alcuni elementi sembrerebbero indicarla come la più antica lista dei membri della comunità scinense a nostra conoscenza, anteriore dunque a quella loro espressamente dedicata nella sezione, per così dire, regolare del *liber* augiense. Mentre questa, infatti, si apre con l'abate Adalram, mentre l'abate Hetti viene già riportato tra i defunti di Schienen, la lista di più recente identificazione presenta, a capo della comunità monastica, lo stesso Hetti, presumibilmente ancor vivo al momento della redazione di questo elenco, poiché il suo successore (non sappiamo se diretto o meno) Adalram figura, sì, ma, parrebbe di capire dall'assenza di epiteti, come semplice monaco.

incarnatione dominica DCCCXLVI regnante Hludowico gloriosissimo rege, sub Crimaldo abbate, facta est eadem conventio superiori capitulo prenotata inter istud coenobium [*i. e.* San Gallo] et alia tria, unum sancti Columbani Bobii fluminis gloriosi nomen tenens, alterum Desertinense a vicinitate Alpium vocabulum trahens, tertium Schiense [Schienen] claro vocabulo lucens"; seguono i dettagli sugli impegni di preghiera assunti dalle parti. V. Piper (hrsg.), *Libri fraternitatum*, p. 142.

¹³ V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 470-473.

¹⁴ V. Piper (hrsg.), *Libri fraternitatum*, risp. p. 37, e *ibid.*, p. 384.

¹⁵ V., rispettivamente, Hlawitschka – Schmid – Tellenbach, *Liber memorialis von Remiremont*, p. 43, e Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 86-87; v. inoltre, per la datazione degli ultimi aggiornamenti della lista augiense a fine IX sec., Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 473.

¹⁶ Per la lista v. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 122: *Hetinus* è il ventiduesimo nome della terza colonna vergata dalla mano originaria. V., per la sua identificazione e analisi, Geuenich, *Zur Kontinuität*, p. 132.

Data la posizione preminente di Hetti, e la sua unicità nel ruolo di abate, sembrerebbe di capire che la lista possa essere ricondotta al suo abbaziale, cronologicamente non definibile con assoluta precisione ma comunque anteriore, e forse non di molto, a quello di Adalram, ritratto, nella sezione dei benefattori, in una fase della sua carriera monastica precedente rispetto all'elenco regolare, dove è già assunto al rango abbaziale. Questa constatazione non permette tuttavia di specificare granché la datazione della lista di *Hetinus*, riferibile con ogni probabilità – e questo è il grado massimo di precisione raggiungibile – agli inizi, o comunque alla prima metà, del IX secolo: termine *ante quem* è l'835/40, cui risalirebbe, secondo Schmid, l'elenco dei *fratres* di *Scina*. Va tuttavia segnalato come la lista facente parte del gruppo dei benefattori, per quanto anteriore all'altra, debba esser stata inserita nel *liber* di Reichenau in un momento successivo, poiché personaggi – come lo stesso abate Adalram – che, nell'elenco più recente, compaiono ancora fra i viventi vengono inseriti, per l'appunto, nella grande sezione dei *nomina defunctorum qui presens coenobium sua largitate fundaverunt*: una lista contenente, al momento della sua redazione, nomi di persone in vita era ormai divenuta una successione di defunti. È inoltre forse possibile avanzare un ulteriore ordine di considerazioni. Stando a quanto detto sinora sul differente trattamento, nei due elenchi scinensi, cui è sottoposto Adalram, la lista già studiata da Schmid e a tale abate riferita sembrerebbe prodotto distinto e successivo rispetto a quella di Hetti: se, infatti, i monaci augiensi avessero estratto gli elenchi inseriti nel loro *liber* da una stessa lista, non si spiegherebbe la differenza nel ruolo istituzionale di Adalram tra l'una, che non gli conferisce titolo alcuno, e l'altra, dove è invece detto abate. A Schienen, durante l'abbaziale di Adalram, si sarebbe insomma redatta, magari su esplicita richiesta della comunità di Reichenau, una nuova lista dei monaci locali, che aggiornasse la precedente anche e soprattutto registrando la successione abbaziale. Difficile dire se la distinzione tra monaci vivi e defunti fosse già contenuta in questo stesso elenco, o se non si tratti di un'operazione prettamente augiense, condotta individuando i nomi della lista più antica non più presenti in quella più recente¹⁷. Ciò che più conta è invece constatare come la lista di Hetti sia in grado di attestare l'esistenza di rapporti ufficiali e istituzionali tra Reichenau e Schienen in un momento anteriore a quell'835/40 proposto da Schmid per la datazione della lista di Adalram; nonostante le difficoltà di datazione dell'elenco di Hetti, si possono tuttavia fondatamente ipotizzare contatti tra i due enti fin dai primissimi decenni del IX secolo, ossia, come d'altra parte la potenza di Reichenau e l'estensione della sua influenza nella regione porterebbe già logicamente a credere, sin dai primi anni di vita della comunità di Schienen. Contatti che si sarebbero espressi fin da subito nella forma dello scambio di preghiere, ma che avrebbero comportato anche, da parte di Schienen,

¹⁷ Ma l'assenza, dai *nomina defunctorum*, di alcuni nominativi della lista di Hetti, come *Einrich*, *Othelm*, *Uuillihelm*, sembrerebbe escluderlo.

un qualche beneficio apportato al potente monastero vicino, dato che la lista di Hetti fa parte di quella dei benefattori defunti di Reichenau. Non è dato sapere in cosa sia consistito tale beneficio, né si può escludere che esso si limitasse, per l'appunto, alle preghiere che la comunità scinense innalzava in favore dei monaci augiensi; la lista di Hetti resta tuttavia una prova dei precoci contatti avviati da Reichenau e Schienen, e dunque di un rapido interessamento da parte del monastero lacustre nei confronti della seconda. Un interessamento che si riverbererà e concretizzerà anche, forse proprio nel torno d'anni in cui nel *liber vitae* augiense si inseriva la lista di Adalram, nella redazione della *Commemoratio*.

Secondo i calcoli di Schmid, le liste restituiscono in totale 85 nomi di monaci, cui ne vanno aggiunti 4, cancellati tramite rasura; degli 89 totali, 5 sono gli abati¹⁸. Hetti, il più antico, compare, come detto, nell'originaria lista di Reichenau, tra i confratelli già morti (insieme, per altro, al conte Scrot), e in testa a quella inserita tra i benefattori defunti del monastero lacustre, in entrambi i casi con l'appellativo di *abbas*; su di lui null'altro si può però dire¹⁹. Adalram (o Adalrammo) è l'abate che apre la lista regolare di Reichenau, ma compare anche in un breve testo, in calce alla stessa lista, in cui Schienen e Reichenau, rappresentate dai rispettivi abati (appunto Adalrammo e Walafrido Strabone), ufficializzano l'accordo di affratellamento²⁰; su basi paleografiche, Schmid ipotizza che tale sottoscrizione sia stata effettuata dalla mano che annotò la prima serie di aggiunte alla lista originaria, serie cronologicamente posteriore all'846 (per confronto con la lista sangallese) ma da inserire entro il periodo abbaziale di Walafrido, vale a dire, entro l'849²¹. Ma Adalrammo compare infine anche nella lista sangallese, risalente appunto all'846 – sempre secondo Schmid –, non comparendovi però come abate, bensì come primo dei semplici monaci, dopo l'abate Ambricho, nel frattempo subentratogli senza che per questo Adalrammo fosse morto o si fosse

¹⁸ Le stime di questo studioso non tenevano ovviamente conto della lista di Hetti, scoperta più tardi; esse restano tuttavia un utile riferimento. Vero è che, per rendere il calcolo più preciso, andrebbero senz'altro aggiunti almeno i tre nomi di cui alla nota precedente. Difficile però stabilire puntualmente la lunghezza della lista di Hetti, inserita senza soluzione di continuità nella lunga serie dei benefattori di Reichenau, e dunque priva di un inizio (reperito solo grazie all'identificazione tra *Hetinus abbas* e l'abate Hetti di Schienen) e di una fine precisi, sebbene dopo il tredicesimo nome, *Deotinc*, ossia al termine della colonna prevista originariamente, le omonimie con l'elenco di Adalram cessino: qualora la lista di Hetti si fermasse davvero a quel punto, i tre sopradetti nomi risulterebbero gli unici a non ritornare nell'altra lista scinense del *liber* di Reichenau, e dunque il numero complessivo di monaci di Schienen a noi noti salirebbe a 92.

¹⁹ V. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, risp. p. 87 e 122, e Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 476.

²⁰ “In die quo haec nomina hic conscripta sunt adfuit presens Walahfredus abbas cum omnibus fratribus Insulanensibus nec non et abbas Adalrammus predictorum fratrum placuitque cunctis una congregatis ut pro defunctis aequali modo oratio peragatur. Id est sicut pro nostris fratribus defunctis aguntur preces ita etiam pro ante nominatis fratribus in omnibus compleantur. Similiter et illi pro nobis faciant”: Piper (hrsg.), *Libri confraternitatum*, p. 250. V. inoltre Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 86.

²¹ V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 475.

allontanato dal monastero; già Franz Beyerle ipotizzava si fosse semplicemente dimesso²². E tuttavia, la sua comparsa come abate nella sottoscrizione augiense di cui sopra, datata 846-9, porta a intravedere, entro quel torno d'anni, un suo ritorno alla testa della comunità. Movimenti sospetti, che sembrano dar conto di una situazione tutt'altro che definita nei rapporti di forza interni al monastero. Tanto più che, sempre dal confronto tra le liste augiense e sangallese, emerge come l'abbaziale di Ambricho abbia coinciso con un forte rinnovamento nei membri della comunità, con la comparsa in massa di nomi nuovi e l'altrettanto massiccia scomparsa di monaci precedentemente segnalati, come se un'intera fazione fosse stata rimpiazzata da un'altra. Le quattro rasure cui si accennava sopra, il ritorno di Adalrammo al ruolo abbaziale al posto di Ambricho e la sparizione, nelle liste successive (Pfäfers e Remiremont), di questi nomi nuovi, sembrano indicare, presi insieme, che, se anche un sommovimento interno al monastero, volto a una ridefinizione delle sue componenti e dei rapporti di forza tra queste intercorrenti, vi fu, grosso modo nella prima metà degli anni '40 del IX secolo, esso non dovette essere portato pienamente a compimento, permettendo un perlomeno parziale ritorno, negli anni immediatamente successivi, agli equilibri precedenti²³. Le fonti su questa fase, apparentemente poco tranquilla, della storia di Schienen nel IX secolo sono, come sempre, estremamente ridotte e laconiche; difficile dunque ricostruirne nel dettaglio vicende e protagonisti (aldilà dei nominati abati Ambricho e Adalram, dei quali comunque non sappiamo nulla più di ciò che ci dicono i *libri fraternitatum*). Difficile, ma forse non impossibile.

Per gettare qualche barlume di luce su questa fase, occorre però volgere lo sguardo su un momento leggermente posteriore, corrispondente all'incirca agli anni '50-'60 del secolo. A quest'altezza si collocano alcune delle fonti in nostro possesso su un personaggio legato a doppio filo a Schienen, tanto da diventarne in seguito, come attesta la lista dei monaci locali conservata nel *liber* di Remiremont (da Schmid collocata verso fine IX secolo), abate. Si tratta di Lantbret, o Lamberto, che compare già nella lista regolare augiense, anche se come aggiunta databile tra 850 e 880²⁴, e in posizione piuttosto preminente, poiché figura subito sotto l'abate Adalram, in seconda riga, all'altezza del monaco Leo²⁵. Tale posizione, già privilegiata rispetto alla lista originaria, risalta ancor di più dal confronto con le altre aggiunte operate dalla stessa mano che registrò il futuro abate di Schienen; mentre queste proseguono la prima lista, incolonnandosi aldisotto di essa, Lantbret, unico, venne appunto registrato subito sotto l'abate, nel bel mezzo del gruppo di prima mano. Tutto sembrerebbe suggerire, per questo personaggio, non solo una posizione di rilievo nelle

²² V. *ibid.* Schmid rinvia, *ibid.*, p. 470, nota 5, a una conferenza tenuta da Beyerle allo Städtischen Institut für geschichtliche Landesforschung des Bodenseegebietes di Costanza il 13 febbraio 1954.

²³ V. *ibid.*, p. 474-475.

²⁴ V. *ibid.*, p. 476.

²⁵ V. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 86.

liste prodotte a Schienen e spedite nei monasteri affratellati, ma soprattutto, e a monte di ciò, un suo ruolo di spicco nell'organigramma dell'abbazia ancor prima di divenirne abate a tutti gli effetti²⁶.

A confortare tale ipotesi interviene la lettera, già menzionata, che Niccolò I indirizzò, in un momento non precisabile del suo pontificato, ai vescovi del regno franco orientale. Oggetto dello scritto papale è la condizione giuridico-ecclesiastica di un *clericus nomine Lambertus*, recatosi a Roma per esporre dinanzi al pontefice le sue recriminazioni nei confronti del padre *Atho*, un ex-conte fattosi poi chierico. Questi, che, durante gli anni della sua carriera comitale, aveva fondato sui propri possedimenti due non meglio identificati monasteri, avendo designato il figlio Lamberto come suo successore alla loro guida, lo aveva costretto (“extra omnem illius voluntatem”²⁷), stando alla testimonianza dello stesso figlio, a monacarsi – non si dice presso quale ente – in giovane età, per altro con ordinazione irregolare, confermata, sì, dal vescovo di Costanza Salomone, nella cui giurisdizione diocesana si erano svolti i fatti, ma senza che il padre gli rilasciasse una dote e senza benedizione da parte dell'abate locale. Lamberto lamentava non solo la monacazione forzata, ma anche la privazione, da parte dei suoi *fratres*, di ogni eredità, tanto materna quanto paterna, spettantegli, al momento del suo ingresso in monastero. La lettera, e questa è la cosa più interessante e che ha dato adito alle interpretazioni datene dagli studiosi, riporta anche l'autodifesa di Ato, il quale, lungi dal negare le accuse rivoltegli, conferma la versione del figlio, ricordando esplicitamente la contrarietà di Lamberto a farsi monaco e ammettendo con candore, quasi con compiacimento, le irregolarità commesse in occasione della sua ordinazione. Unica strategia difensiva dell'ex-conte è la dichiarazione della propria ignoranza dei rigidi dettami della regola benedettina: se l'avesse conosciuta meglio, mai avrebbe costretto il figlio a divenire monaco. Di fronte a tanta unità d'intenti, la decisione di Niccolò non può essere che una: l'ordinazione irregolare e forzata di Lamberto viene dichiarata non valida, con obbligo per i *fratres* di restituire l'eredità indebitamente incamerata. A Lamberto si ordina di proseguire nella vita religiosa all'interno della sua comunità, abbracciando però lo *status* di canonico regolare.

La lettera di papa Niccolò, in seguito inserita nel *Decretum Gratiani* come esempio di monacazione irregolare, attirò, negli anni '50 del secolo scorso, l'interesse di quello stesso Karl Schmid che, l'anno prima, si era cimentato nello studio delle liste dei monaci di Schienen contenute nei vari libri fraterali del IX secolo; in questo documento, e nei suoi protagonisti, egli vide infatti dei personaggi che con quel monastero avrebbero avuto, a suo avviso, più di qualcosa a che fare. In una serie di documenti alamanni compresi tra 831 e 857, compare infatti con assiduità un conte Ato

²⁶ Di questo parere già Schmid, *Kloster Schienen*, p. 195-296.

²⁷ Nicolai I. papae *Epistolae*, ed. Perels, p. 653.

(o talora Uto), che, ammesso si tratti sempre della stessa persona²⁸, esercitò incarichi amministrativi di varia natura su un territorio molto vasto, compreso tra le Alpi e il medio corso del Reno. L'imponente estensione della sua sfera di azione e di influenza e la continuità del suo impegno politico, che attraversò apparentemente senza ripercussioni il turbolento periodo delle dispute tra Ludovico il Pio e i suoi figli e in particolare la travagliata transizione verso il predominio di Ludovico il Germanico sull'Alemannia, inducono a vedervi uno dei personaggi politici più potenti della sua epoca, un esponente della massima aristocrazia imperiale, che tanta parte ebbe nello svolgimento e nella risoluzione di tali conflitti²⁹. Di più: sempre Schmid arrivò a identificarlo nel conte Hatto fratello di Adalberto, conte di Metz, plenipotenziario alla corte di Ludovico il Pio, membro di quel gruppo di potere medioreno che, secondo studi recenti, avrebbe spinto l'imperatore a riavvicinarsi, nei suoi ultimi anni di vita, a Lotario, favorendolo nella successione imperiale a scapito del fratello Ludovico il Germanico³⁰. Da notare l'interessante corrispondenza di date: le attestazioni del conte Ato nella documentazione si esauriscono nell'857, mentre la lettera di Niccolò I, che lo dice un tempo conte e allora chierico, non può essere datata con precisione, ma deve riferirsi agli anni di pontificato dello stesso Niccolò, 858-867. Aldilà, tuttavia, della constatazione del ruolo primario di Ato nella congiuntura politica del suo tempo, Schmid, nel tentativo di spiegare le vere finalità della lettera papale e, prima ancora, della causa intentata da Lamberto a Roma, si concentrò sulla ricostruzione dei legami familiari del conte e di suo figlio. E, per farlo, ricorse ancora una volta ai dati offerti dai *libri vitae* di IX sec., in particolare dalle varie liste di Schienen, dove, come già osservato, il nome di un *Lambert* o *Lantpret* compare in posizione privilegiata. Grazie a una serie di confronti incrociati tra le diverse liste, ma anche tra queste e alcune notizie annalistiche tanto contemporanee quanto successive³¹, lo studioso non solo rinvenne, negli elenchi scinensi, il gruppo familiare di Ato, composto dalla moglie Adallind, dai figli e da vari altri parenti, ma dimostrò anche il rapporto di parentela sussistente tra questo gruppo e il *Lantbertus abba* che apre la lista di Schienen nel *liber* di Remiremont – il più recente a nostra disposizione –, a sua volta identificabile nel Lantbret del *liber* di Reichenau (ivi registrato, lo si ricordi, tra l'850 e l'880)³². Inserita in questo quadro parentelare tra il conte Ato e Lantbret-Lamberto, la lettera papale, nella lettura di Schmid, chiarisce il rapporto, di tipo padre-figlio, sussistente tra i due; ma

²⁸ E di ciò Schmid sembra convinto: v. Schmid, *Kloster Schienen*, p. 283-291.

²⁹ Sul conte Ato v. Borgolte, *Die Grafen Alemanniens*, p. 60-62.

³⁰ V. *ibid.* Sul ruolo di Hatto e dell'aristocrazia mediorenoana nella politica di Ludovico il Pio verso i figli v. Innes, *State and Society*, e Goldberg, *Struggle for Empire*, p. 88-90.

³¹ Schmid si riferisce in particolare a un fatto, riportato dagli *Annales Alamannici* al 903 e da Ermanno Contratto al 902, che vide coinvolti tre fratelli, *Reginhard*, *Perinkard* e *Kerhard*, probabilmente figli o nipoti del conte Ato. V. risp. *Annales Alamannici*, ed. Pertz, p. 53, *ad annum* 903; *Herimanni Augiensis Chronicon*, ed. Pertz, p. 111, *ad annum* 902; Schmid, *Kloster Schienen*, p. 291-292.

³² V. *ibid.*, p. 291-296.

soprattutto permette di porre entrambi, e la causa intentata dinanzi a Niccolò I, in relazione col santuario genesiano. Lamberto, discendente ed erede di Ato, sarebbe stato da questi designato a subentrargli alla guida di uno dei due monasteri che egli aveva, come afferma la stessa lettera, edificato; vale a dire, per Schmid, appunto Schienen, monastero privato di famiglia dell'ex-conte, da questi controllato in veste di chierico. A tale scopo, Ato avrebbe indotto il figlio a monacarsi per divenire a tutti gli effetti tanto abate, quanto proprietario del monastero, non conoscendo, tuttavia, le conseguenze dell'ingresso nell'ordine monastico, ossia, come vuole la regola benedettina, la rinuncia a ogni proprietà individuale³³; ciò avrebbe comportato anche la perdita della proprietà sul monastero stesso, che avrebbe assunto lo *status* di monastero comune, sottoposto alla giurisdizione del vescovo locale, quello stesso Salomone di Costanza che consacrò Lamberto. E proprio i diritti di possesso su Schienen costituirebbero l'eredità a quest'ultimo indebitamente sottratta al momento del suo ingresso nella comunità monastica, laddove per *fratres* non bisogna intendere dei fratelli di sangue di Lamberto, bensì gli stessi membri di tale comunità, affrancatisi, tramite l'avventata mossa di Ato, dal controllo dell'ex-conte. Il quale non si sarebbe però arreso alla perdita del monastero, e avrebbe, insieme al figlio, architettato la versione della monacazione forzata e irregolare per ottenerne, da parte del papa, l'annullamento: cosa che, puntualmente, avviene. Lamberto viene degradato a semplice chierico, come il padre, un ruolo che non prevedeva alcuna rinuncia alle proprietà individuali; non a caso, Niccolò intima ai *fratres* di restituirgli la sua legittima eredità, vero motivo, nel quadro interpretativo offerto da Schmid, che avrebbe messo in moto l'intera vicenda³⁴. Lo *status* di chierico di Lamberto non gli negò l'accesso all'abbaziale di Schienen, con conseguente registrazione nelle liste di Remiremont con l'appellativo di *abba*.

Da questo lungo e complesso discorso è possibile trarre alcune considerazioni sulla situazione di Schienen a cavallo tra prima e seconda metà del IX secolo. Il quadro che emerge è quello di un monastero privato, edificato, presumibilmente attorno agli anni '30³⁵, su terre personali del conte Ato – dotato di ampi e documentati beni fondiari nella regione –, che vi esercitò diritti proprietari, lasciandolo poi in eredità al figlio Lamberto. Il legame con uno dei più potenti aristocratici della scena politica di quegli anni, fortemente coinvolto nelle lotte interne alla dinastia carolingia ma capace di superarle mantenendo intatta la propria posizione di forza in Alemannia e Medio Reno, potrebbe spiegare i sommovimenti che sembrano interessare la comunità monastica negli anni '40, con una repentina crescita numerica dei suoi membri ma anche un massiccio ricambio tanto ai suoi vertici (il rapido avvicendamento Adalram – Ambricho – nuovamente Adalram) quanto tra le file

³³ Su questo insiste De Jong, *In Samuel's Image*, p. 91-97, che riprende il caso dell'ordinazione irregolare di Lamberto, accogliendo le argomentazioni di Schmid e approfondendole dal punto di vista del diritto canonico altomedievale.

³⁴ V. Schmid, *Kloster Schienen*, p. 299-302.

³⁵ V. *ibid.*, p. 298.

dei monaci comuni: giusto in quegli anni andava del resto definitivamente consolidando la propria sovranità sull'Alemannia Ludovico il Germanico, contro il quale si era schierato, insieme al fratello Adalberto, lo stesso Ato, sostenitore di Lotario³⁶; probabile anzi una partecipazione personale del conte alla guida delle truppe lotariane alamanne e franche alla battaglia del Wornitz, che vide la vittoria di Ludovico e la morte di Adalberto di Metz³⁷. Risulta certo difficile scendere nel dettaglio, e forse azzardato stabilire delle militanze di partito all'interno di una comunità monastica del resto ancora piccola, ma la destituzione di Adalram dall'abbazia in favore di Ambricho e la sua successiva reintegrazione nella carica sembra presentare elementi di somiglianza con quanto avvenuto, pochissimi anni prima (838-842), a Walafrido, abate di Reichenau *in pectore*, allontanato tuttavia dal monastero per la sua vicinanza a Ludovico il Pio ma in seguito reinsignito della dignità abbaziale all'interno di una più generale politica di pacificazione che Ludovico il Germanico avviò, una volta consolidato il suo potere sul regno franco orientale, con i suoi antichi avversari politici³⁸. Una lettura di questo tipo lascia tuttavia aperti molteplici interrogativi, causati ancora una volta dalla laconicità delle fonti; non è, in particolare, possibile delineare con precisione cause e scopi della destituzione e successiva rielezione di Adalram. Mi sembra però che l'incertezza che appare caratterizzare la storia di Schienen negli anni '40 ben si inserisca, grazie al quadro di rapporti con l'alta aristocrazia locale delineato da Schmid, nei più generali meccanismi macropolitici che interessarono l'area alamanica in quel periodo.

La figura di Lamberto dovette dominare la scena nell'ambito del monastero di Schienen per larga parte della seconda metà del IX secolo, stando sempre alla proposta di datazione avanzata da Schmid per la lista del *liber* di Remiremont, che lo indica come abate (880-890). Già a quest'altezza, la consistenza numerica della comunità monastica era andata incontro a un declino tanto rapido quanto lo era stata la crescita attorno alla metà del secolo. Non si conoscono le cause né di questa prima fortuna, né del successivo ridimensionamento; si è in passato ipotizzato un impoverimento del monastero³⁹, ma la totale assenza di documentazione fondiaria impedisce qualunque analisi⁴⁰.

Il monastero ebbe tuttavia ancora il tempo, prima di divenire una dipendenza di Reichenau in forza dell'atto di Ludovico il Fanciullo, di esprimere un altro abate, Kerhelm, ossia lo stesso personaggio, protagonista di quest'ultimo documento, che si rivolge al sovrano chiedendogli di

³⁶ V. Goldberg, *Struggle for Empire*.

³⁷ A esprimere quest'ipotesi è sempre Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 477-478, e id., *Kloster Schienen*, p. 288-289.

³⁸ In proposito v. Bigott, *Ludwig der Deutsche*, p. 69-72.

³⁹ V. Schmid, *Kloster Schienen*, p. 303, che si basa su uno dei commenti inseriti a margine, da mano di XI/XII sec., del testo della *Commemoratio* nel ms CCII.

⁴⁰ V. Müller, *Schienen*.

confermargli, fintantoché rimanesse in vita, il possesso di Schienen, e di garantirne la sottomissione, al momento della sua morte, all'abbazia del lago di Costanza. Prima del rinvenimento, da parte di Pokorny, di questo diploma, su Kerhelm si sapeva poco⁴¹. Da tempo acquisita era l'informazione del suo abbaziato su Schienen: il suo nome compare infatti, come aggiunta posteriore, nella lista regolare del *liber* di Reichenau, in posizione privilegiatissima (lo si inserì nell'interlineo tra il titolo della sezione dedicata a Schienen e il primo nome della lista stessa, quello dell'abate Adalram) e con l'appellativo di *abbas*. Sempre dal libro fraterno augiense è stata ricavata la notizia dell'appartenenza di Kerhelm al gruppo familiare di Ato e Lamberto, poiché il suo nome, stavolta privo di appellativo alcuno, ritorna associato a tre discendenti dello stesso Ato (figli, o più probabilmente figli di un suo omonimo figlio), *Peringer, Reginolf e Kerhart*⁴²; a fianco del gruppetto, che comprende in tutto sei nomi – oltre ai quattro già citati, anche tali *Ratolt e Werinhere* –, un segno a forma di parentesi quadra e la scritta *isti fratres fuerunt* specificano l'esistenza e la natura del loro rapporto di parentela⁴³. A questa base di informazioni, il diploma di Ludovico non aggiunge forse granché, ma apporta una serie di conferme. Qualche dubbio suscita la qualifica di *abba* attribuita a Kerhelm nella *promulgatio*, perché legata a un'ulteriore qualifica, frutto, con ogni probabilità, di interpolazione: oltreché abate, egli è anche detto *sacri palatii nostri diaconus*, laddove, nei documenti tedeschi altomedievali, il riferimento al sacro palazzo andrà imponendosi solo a partire da Enrico IV⁴⁴. Quasi certamente autentica, secondo Pokorny, sarebbe invece la parte in cui si ricorda la costruzione del monastero di Schienen (*Skina*) da parte degli antenati di Kerhelm⁴⁵, una conferma tanto della natura, almeno in origine, privata del monastero, quanto dell'appartenenza dell'ultimo suo abate noto alla famiglia fondatrice, in piena continuità con quanto constatato relativamente ad Ato e Lamberto.

Con l'inizio del X secolo, le fonti su Schienen si esauriscono, per riprendere con una certa sistematicità solo nel XIII secolo. Si può tuttavia tentare di tracciare, come già fatto in passato da altri autori⁴⁶, un quadro delle informazioni che esse ci trasmettono. Chiara appare la natura giuridica

⁴¹ V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 476.

⁴² Si tratta degli stessi personaggi citati nelle notizie annalistiche relative al 902/3.

⁴³ Che in questo caso, a differenza di quanto proposto in merito alla lettera di Niccolò I, il termine *fratres* vada inteso nel senso di una parentela di sangue, e non spirituale, lo conferma la collocazione del gruppo, nella sezione dedicata ai *Nomina defunctorum fratrum Insolanensium*, ossia ai monaci di Reichenau defunti; se quel *fratres* stesse a indicare soltanto la loro appartenenza alla comunità monastica, si tratterebbe di una pura e semplice ripetizione, del tutto inutile. V. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 7. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 292, che per primo segnalò il gruppo e lo associò alla schiatta di Ato, postulando l'identità tra questo Kerhelm e l'abate di Schienen, non si pone la domanda del perché essi siano stati inseriti proprio tra i defunti monaci di Reichenau; nessuna delle fonti in nostro possesso su queste persone (annali, liste dei monaci di Schienen, documento di Ludovico) parla di un loro ingresso nella comunità augiense.

⁴⁴ V. Pokorny, *Augiensia*, p. 60-61.

⁴⁵ V. *ibid.*, p. 58-59.

⁴⁶ Da Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*; id., *Kloster Schienen*; e Müller, *Schienen*.

del monastero alamanno: si tratta di un monastero privato, controllato dalla famiglia aristocratica che, secondo la lettera di Niccolò I e il diploma di Ludovico il Fanciullo, lo edificò; almeno due dei suoi abati di IX secolo, cioè del periodo caratterizzato da questo controllo aristocratico, facevano sicuramente parte di quel gruppo familiare, che vi esercitava dunque un dominio diretto e costante, cosa del resto perfettamente normale nella gestione di monasteri privati da parte delle *élites* nobiliari⁴⁷. In ragione di questo stretto rapporto di dipendenza, mi sembra ragionevole vedere nelle vicende interne al monastero, caratterizzate da una forte variabilità nella sua costituzione e consistenza, una conseguenza delle altalenanti fasi politiche attraversate dall'alta aristocrazia imperiale, e dunque anche dalla famiglia del conte Ato, a quell'epoca. Visto da questa prospettiva, il momento di maggiore incertezza, corrispondente con l'alternato abbaziale di Adalram e Ambricho, cade giusto in coincidenza con la fase di passaggio definitivo di potere, in Alamannia, da Ludovico il Pio a Ludovico il Germanico, passando per il fallito tentativo lotariano di estendere la propria autorità su tutta la regione; il successivo, importante sviluppo della comunità di Schienen negli anni '50 e '60 si sovrappone invece a un periodo di relativa stabilità interna al regno franco orientale, durante il quale le *élites* aristocratiche ebbero modo di ridefinire le proprie alleanze e reinvestire sulle proprie basi di potere locali, tra cui anche i monasteri privati⁴⁸. A questa rigogliosa fioritura seguirà, verso fine secolo, un ritorno perlomeno a numeri più contenuti, segno, se non per forza di un impoverimento dell'ente, certo di una sua perdita di attrattiva, e di un ristagno nel ricambio generazionale dei monaci. Il passaggio alle dipendenze di Reichenau, concretizzatosi giusto all'inizio del secolo seguente, sembra inevitabilmente legato a questo apparente declino, ma forse non solo. A intercedere in favore di Kerhelm presso Ludovico è infatti Hatto, arcivescovo di Magonza, cancelliere del sovrano e anche abate della stessa Reichenau, molto probabilmente imparentato, come suggerisce la ricorrenza onomastica, con la stirpe di Ato e dello stesso Kerhelm⁴⁹; la sua brillante carriera politica testimonia come tale famiglia fosse ancora ben presente ai vertici politici e amministrativi del regno⁵⁰, e dunque come la cessione di Schienen non debba essere per forza collegata a problemi interni alla stirpe che ne deteneva il controllo. L'azione di Kerhelm, dietro alla quale si intravede la *longa manus* di Hatto, sembra essere piuttosto frutto di un calcolo programmato dall'alto, probabilmente uno spostamento di investimenti – tanto economici quanto in termini di prestigio e identità –, da parte del suo gruppo parentale, su fronti diversi, ritenuti più adatti di un santuario monastico a reliquie di area alamanna, parallelamente a una

⁴⁷ Sui monasteri privati v., pur con uno sguardo rivolto principalmente alla Gallia merovingia, Le Jan, *Convents, Violence, and Competition*, con molteplici rimandi alla storiografia degli *Eigenklöster*.

⁴⁸ V. Bigott, *Ludwig der Deutsche*, e Goldberg, *Struggle for Empire*.

⁴⁹ V. Pokorny, *Augiensia*, p. 59.

⁵⁰ Su Hatto I v. anche la notizia a lui dedicata da Gerlich in *LexMA*, 4, col. 1957-1958.

manovra di rafforzamento di un ente, come Reichenau, gestito proprio dallo stesso Hatto. In fin dei conti, dunque, se davvero il potente arcivescovo e cancelliere e l'abate di Schienen erano parenti, il monastero rimase comunque, anche dopo il suo passaggio sotto Reichenau, nell'orbita della medesima famiglia che lo aveva fondato. La questione, molto complessa, richiederebbe certo consistenti approfondimenti sulla situazione politica alamanna e mediorenana di inizio X secolo, in particolare sulla montante autorità, su scala in verità più ampia, dell'arcivescovo Hatto e sulle sue strategie per costruire, mantenere e far fruttare tale autorità; il che allontanerebbe tuttavia, a mio parere, dal tema centrale di questo capitolo, ossia le agiografie lipsanografiche augiensi e il loro rapporto con tesori reliquiali provenienti o transitanti per il Nord-Est della penisola italica. Anche perché Reichenau ebbe, lei pure, un ruolo nel passaggio di Schienen sotto il suo controllo: la scelta, da parte di Kerhelm, della potente abbazia lacustre fu forse frutto dell'oggettiva vicinanza geografica con Schienen e della parentela tra l'abate e l'arcivescovo, ma Reichenau mostra di essersi interessata al santuario e alla reliquia di Genesio ben prima dell'inizio del X secolo, e a testimoniarlo è proprio la *Commemoratio*.

Dall'analisi delle fonti di IX secolo su Schienen, si sarà forse notato come le informazioni che esse restituiscono sull'ente inizino tutte perlomeno dagli anni '30, con la possibile, ma non facilmente inquadrabile, eccezione della lista di monaci contenuta nella sezione del *liber* augiense dedicata ai benefattori defunti del monastero del lago. Per il resto, le altre liste si collocano giusto a partire dagli anni '30 (a cominciare proprio da quella di Reichenau), e anche l'edificazione di Schienen su terre proprie da parte del conte Ato, testimoniata nella lettera di Niccolò I, è stata collocata, in via indiziaria, in quel periodo⁵¹. Il che, tenendo conto di quanto racconta la *Commemoratio*, pone almeno un paio di problemi. Da un lato, questa mancanza di riscontri per la storia di Schienen nei primissimi decenni del secolo, quelli, appunto, nei quali si ambienterebbero le vicende descritte nel testo, impedisce di effettuare riscontri con la versione agiografica, che rimane così l'unica fonte al momento disponibile per indagare sulla nascita e i primi tempi del culto e del luogo di culto di Genesio in Alemannia. Non a caso, in passato la *Commemoratio* è stata di frequente impiegata proprio in questo modo, come fonte, cioè, per la storia più antica del santuario genesiano⁵²; ciò ha portato non solo ad accogliere il ruolo del conte Scrot nella traslazione, ma soprattutto a istituire una relazione di parentela tra questi, considerato il vero fondatore della venerazione per Genesio oltralpe, e Ato, proprietario, nei decenni successivi, del monastero, e quindi – si è pensato – erede dello stesso Scrot, che fondò il santuario, come afferma il testo, “in

⁵¹ V. Schmid, *Kloster Schienen*, p. 298.

⁵² V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*; Schmid, *Kloster Schienen*; Müller, *Schienen*; Brückner – Vögele, *Aus der Geschichte des Ortsteiles Schienen*, p. 124; Maier, *Die ehemalige Kapelle*; Pokorny, *Augiensia*.

praedio praefati viri [scil. Scrot]”⁵³. Dall’altro lato, l’attribuzione ad Ato dell’edificazione del monastero ha indotto a interrogarsi sullo *status* religioso di Schienen nei suoi primi anni di vita. Tenendo per valida, anche in questo caso, la testimonianza del testo agiografico, e dunque il ruolo propulsore di Scrot, ci si è chiesti: se fu Ato a edificare il monastero, che tipo di istituzione avrebbe fondato il presunto conte fiorentino? Vero è che la fonte che assegna ad Ato la costruzione del monastero sta ben attenta a parlare, per l’appunto, di edificazione fisica del complesso monastico, e non di fondazione di enti religiosi⁵⁴; lo stesso sembra fare il diploma di Ludovico il Fanciullo, che, sebbene senza nominare esplicitamente il conte, riconosce agli antenati di Kerhelm il merito di aver costruito il monastero su terre proprie⁵⁵. Non si parla, insomma, di una vera e propria fondazione, bensì di interventi edilizi; il che potrebbe non escludere che la fondazione del monastero risalga a un momento anteriore, magari proprio al momento della traslazione del femore di Genesio da parte di Scrot. È su queste basi che Karl Schmid elaborò le sue ipotesi di ricostruzione della storia di Schienen nella prima metà del IX secolo: da una primitiva cella, ricavata da una preesistente chiesa dedicata a San Michele (si vedrà poi da cosa derivi questa convinzione) o istituita nelle sue immediate prossimità, si sarebbe sviluppato, nei primi tre decenni del secolo, un monastero a tutti gli effetti, ufficializzato tramite un ampliamento delle sue strutture negli anni ’30, a opera di Ato⁵⁶. Il problema resta però sempre quello: su questa ipotetica fase precedente, l’unica fonte è la *Commemoratio*, scritta tra l’altro, si badi, al più presto nell’822, quindi, anche ammettendo una sua totale aderenza alla verità storica (cosa di per sé indimostrabile, e forse neppure così importante), sicuramente *a posteriori* rispetto ai fatti che narra. Non si intende, qui, negare il valore del testo come fonte storica, bensì solo attribuire il giusto significato a questo suo valore: la *Commemoratio* offre una versione della prima fase (e forse, come si vedrà, anche di una sorta di preistoria) del santuario genesiano, la versione che un anonimo monaco di Reichenau, operante, a suo dire, per ordine del suo abate e su richiesta della comunità di Schienen, ritenne la migliore in rapporto alla sua committenza e al suo pubblico (gli stessi *fratres* di Schienen, ma anche quelli di Reichenau, e, potenzialmente, coloro che avrebbero assistito a un’eventuale lettura pubblica del testo nel giorno della festa di Genesio). La fonte è insomma, come al solito, testimone anzitutto, se non esclusivamente, di se stessa, delle strategie e dei messaggi che il suo autore intendeva comunicare. Nell’impossibilità di effettuare riscontri, sulla base di fonti alternative, a proposito delle notizie

⁵³ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 9. La relazione di parentela tra Scrot e Ato è stata ipotizzata da Schmid, *Kloster Schienen*.

⁵⁴ “... idem pater eius [scil. Lamberti] in laicali adhuc ordine in praediis propriis aedificasset monasteria duo...”: Nicolai I papae *Epistolae*, p. 653.

⁵⁵ “... necnon et ipsius supranominati abbatis parentumque suorum, a quibus et quorum propria hereditate et sumptibus ille ipse in omnibus a fundamentis constructus esse dinoscitur locus [scil. Skina]...”: Pokorny, *Augiensia*, p. 53-54.

⁵⁶ V. Schmid, *Kloster Schienen*, p. 298.

offerte dall'agiografia, occorre allora, anziché chiedersi se e in che misura il discorso che l'anonomo costruisce attorno a Schienen possa essere utilizzato come fonte per identificare lo statuto ecclesiastico del santuario nei primi decenni del IX secolo, esaminare questo stesso discorso dal punto di vista, per l'appunto, delle sue logiche interne, al fine di delineare i motivi che possono aver spinto l'agiografo a descrivere Schienen in certi modi e non in altri; poi, e solo poi, ci si potrà interrogare sulla capacità della *Commemoratio* di rispondere – anche – a queste domande. Uno degli elementi che, a mio avviso, meglio possono chiarire le strategie del discorso agiografico su Schienen è costituito dalla terminologia di volta in volta impiegata per designare il luogo di culto genesiano; un esame di tale terminologia permette non solo di analizzare le singole espressioni che compaiono nel testo, ma anche e soprattutto di porle in relazione l'una con l'altra, per vedere se, nel dipanarsi della narrazione, esse vadano incontro a cambiamenti; per vedere, insomma, quale immagine di Schienen l'autore avesse davanti agli occhi e volesse comunicare al suo pubblico. Un esame che va condotto tenendo presenti alcune considerazioni preliminari. Se, da un lato, si può infatti con ogni probabilità ritenere che l'agiografo, monaco e dunque in un certo senso professionista del sacro, ben conoscesse il significato tecnico dei termini attribuibili a un luogo di culto nelle sue diverse accezioni, dal testo emerge, come si vedrà, una certa genericità nei riferimenti a Schienen, e soprattutto manca una vera e propria descrizione circostanziata e puntuale; si preferì punteggiare la narrazione di espressioni sparse e molto varie tra di loro. Sebbene, come si vedrà, nonostante tale genericità queste espressioni sembrano seguire una loro logica di fondo, tendente a descrivere Schienen nel senso di una sua progressiva evoluzione istituzionale, questa dispersione, in un racconto di traslazione, risulta relativamente poco usuale, data la forte attenzione che questi testi normalmente dedicano, come sottolineato dalla critica, alla descrizione del contesto cronologico e geografico in cui gli eventi vengono inseriti⁵⁷. Anche in questo senso, la *Commemoratio* sembra offrire un proprio modello, in parte distante da quelli che andranno in seguito affermandosi, di narrazione di una traslazione reliquiale; si ricordi però ancora una volta l'altezza cronologica del testo in questione, datato agli anni '20-'30 del IX sec., dunque in un momento in cui i canoni e i temi che poi diverranno classici del genere non avevano forse ancora avuto il tempo di affermarsi⁵⁸.

⁵⁷ V. Geary, *Furta sacra*; Heinzelmann, *Translationsberichte*; Caroli, *Le traslazioni reliquiali*.

⁵⁸ Rinvio al classico Heinzelmann, *Translationsberichte*, per una ricostruzione dello sviluppo del genere.

2. Schienen nella Commemoratio: terminologia e ipotesi di lettura.

Il luogo in cui il femore di Genesio viene portato viene definito e descritto, nel testo, in vari modi, che sembrano subire un'evoluzione nel corso della narrazione. Una prima descrizione, che l'agiografo colloca già nel prologo, lo presenta come il *secessum cuiusdam montis*, "quem Skinam [si tratta della prima e unica volta, nel testo, che si cita il toponimo preciso] aetas prior appellavit, haud longe a Rheno fluvio"⁵⁹; poco prima, l'autore si era premurato di specificare la posizione di tale monte in "partibus Germaniae ducatus Alemanniae"⁶⁰. Descrizione geografica, dunque, anzitutto: si tratta di un luogo pressoché sperduto su un monte, nella parte tedesca del ducato alamanno, non lontano dal Reno; ma il riferimento all'*aetas prior* sembrerebbe porre una certa distanza temporale tra l'epoca in cui il toponimo *Skina* era in uso e quella in cui venne composta la *Commemoratio*, cosa che sembrerebbe smentita dalla testimonianza del *liber fraternitatum* di Reichenau. Qui, infatti, la lista regolare di Schienen, stilata come visto, secondo Schmid, verso l'835/40 (e poi a più riprese aggiornata), vale a dire tendenzialmente negli stessi anni in cui sarebbe stata scritta l'agiografia genesiana (impossibile, purtroppo, stabilire una cronologia relativa tra i due testi, che pure farebbe comodo per quantomeno ipotizzare reciproche influenze), va sotto il titolo di *Nomina fratrum de coenobio quod Scina nominatur*⁶¹. Ma questa prima menzione del luogo offre anche una descrizione, per così dire, giuridica: il *secessum montis* si trovava infatti "in praedio praefati viri", ossia dello stesso Scrot, autore materiale della traslazione⁶². La chiesa destinata a ospitare la reliquia sarebbe dunque sorta su un terreno privato appartenente a un nobile alamanno; proprio partendo da tale indicazione la critica ha proposto uno statuto giuridico privato per l'ente ecclesiastico, trasmesso ereditariamente all'interno di una stessa famiglia (quella, cioè, dei discendenti di Scrot) per almeno tre-quattro generazioni, fin quasi alla fine del IX sec., quando le nostre informazioni su Schienen si interrompono. Su questi temi tornerò più avanti.

Sempre nel prologo, immediatamente dopo la presentazione di questo *secessum montis*, compare un'espressione che, pur con ampia probabilità passibile di una lettura esclusivamente metaforica, non è esente forse da significati più concreti: si dice infatti che, per la grande efflorescenza di miracoli verificatisi sul luogo, "*ad magnam aedificationem ecclesiae fideles circumquaque Christo laudem concinentes, permoti miraculis adcurrere festinarent*"⁶³ [il corsivo è mio]. Si allude forse all'edificazione materiale di una chiesa in quello che fino ad allora non era che un *secessum*? Certo, l'*aedificatio ecclesiae* richiama con forza l'idea, tutta morale e metaforica, di un impulso allo

⁵⁹ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 9.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁶¹ V. Autenrieth – Geuenich – Schmid, *Das Verbrüderungsbuch*, p. 86.

⁶² Da notare la somiglianza con l'espressione impiegata nella lettera di Niccolò I.

⁶³ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 9.

sviluppo della Chiesa, della Chiesa universale beninteso, che sembrerebbe però poco coerente col carattere permanentemente locale che l'agiografo, come si vedrà, attribuisce al culto genesiano per tutta la lunghezza del testo. Meglio lasciare aperta la questione, per il momento, e proseguire nell'analisi dei modi in cui l'anonimo parla di Schienen.

Per buona parte della *translatio* vera e propria, di Schienen non si fa parola: l'attenzione dell'autore si concentra sulle fasi gerosolimitana prima, italica poi, della traslazione, e solo verso la fine, quando cioè Scrot prende la strada delle Alpi, essa torna su Schienen, ma solo per affermare la non necessità di tornare su un argomento già trattato nel prologo: “nam loci situm *montisque secessum*, ubi reconditum est tam *praeclarum commercium*, quia superius parumper attigimus, recitare amplius necesse non putamus”⁶⁴. Schienen viene definito di nuovo come un semplice *montis secessum*, quasi a voler creare un contrasto col *praeclarum commercium* che vi ebbe luogo.

Nei *miracula* successivi alla traslazione, l'agiografo, verrebbe da dire *obtorto collo*, non può esimersi dal parlare più volte del luogo-Schienen (sempre però senza citarlo per nome). E già nel primo miracolo – punitivo – si assiste forse a una prima evoluzione nella sua terminologia: mentre, infatti, in un primo momento egli lo indica ancora una volta come un *mons*, successivamente fa menzione di una *ecclesia*, termine che diviene via via più frequente nel prosieguo del testo. Nel secondo miracolo – anche questo punitivo –, in due occasioni il luogo ove avviene l'evento prodigioso è indicato con la formula generica di *loca sacra*, e poi di nuovo come un'*ecclesia*. Il terzo miracolo contiene informazioni importanti, non tanto sul modo di definire Schienen da parte dell'agiografo, bensì sulla sua collocazione istituzionale. Protagonista del miracolo (dimostrativo, questa volta) è infatti Egino, il vescovo di Costanza, “ad cuius diocesim locus ipse pertinebat”⁶⁵: l'autore sembra riferirsi a una pertinenza davvero istituzionale, a una dipendenza di Schienen da Costanza, sebbene l'espressione possa avere anche solo un significato geografico; l'ipotesi di una dipendenza istituzionale del santuario genesiano da Costanza contrasterebbe tuttavia, come visto, con quelle avanzate da chi ha studiato Schienen, secondo cui si sarebbe trattato, almeno in origine, di una fondazione privata da parte di una famiglia aristocratica locale, che vi avrebbe mantenuto il controllo almeno fino a tutta la seconda metà del IX secolo. In questo senso va notato l'uso, da parte dell'autore, di un verbo al passato (*pertinebat*), che potrebbe indicare un cambiamento di *status* istituzionale per l'ente; difficile, tuttavia, comprendere se davvero cambiamento ci sia stato, e più ancora in quale senso, poiché nel testo non si forniscono elementi che ci permettano di ricostruire tale processo. O forse sì?

⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 14.

In un altro miracolo, non immediatamente successivo a quello che coinvolge Eginio di Costanza (in mezzo sta un miracolo cui assiste, a detta dell'agiografo, l'abate di Reichenau, Waldo: ne parlerò tra breve), l'intervento prodigioso del santo risolve una lite tra i *servi Dei* custodi della reliquia e un colono, incaricato dal suo signore dello sfruttamento di un terreno adiacente ai possessi della chiesa genesiana – naturalmente il santo e il testo danno ragione ai primi. Ora, il padrone del rissoso contadino era tale *Cozbertus*, “vir ex stirpe ortus nobilium”, che “magnam partem montis ipsius cum suis fratribus iure paterno possidebat”⁶⁶. Molti gli spunti utili di questo passo. Da un lato, infatti, vediamo ritornare il termine *mons*, impiegato, a differenza delle altre volte, in senso estensivo, a indicare nella sua interezza l'altura che ospita il santuario. Dall'altro, però, abbiamo qui notizia di possedimenti terrieri da parte dell'aristocrazia alamanna (tale sembrerebbe l'origine del nome *Gozbertus*, recato anche da un successivo abate di San Gallo, in carica tra 816 e 837) nella zona attorno a Schienen, anzi, a detta dell'autore effettivamente confinanti con la chiesa. Tali beni Gozberto li avrebbe ricevuti, come i suoi fratelli, per eredità (“iure paterno”): dunque l'area era interessata da concentrazioni fondiari legate all'aristocrazia, che le trasmetteva ereditariamente, un po' quello che l'autore già ci aveva detto presentando per la prima volta Schienen, posto “in praedio” di Scrot. Le parole dell'agiografo, che assegna a questo personaggio e ai suoi fratelli la proprietà di larga parte del monte di Schienen, potrebbe far sorgere il dubbio di un suo qualche legame di parentela con la famiglia di Scrot, anch'essa dotata di beni nell'area. Più di un indizio sembrerebbe però escluderlo: Gozberto infatti deteneva *magnam partem montis*, non tutto il monte, e inoltre, in presenza di legami tra lui e la chiesa (ossia i suoi proprietari), forse non sarebbero sorte liti di confine. Come se non bastasse, i passi dei *libri fraternitatum* in cui Schmid ha proposto di identificare una pur sommaria enumerazione della famiglia legata a Schienen non fanno menzione di alcun Gozberto⁶⁷. Se, dunque, sembra difficile ritenerlo imparentato con tale schiatta, questo personaggio testimonia però, pur nel filtro della narrazione agiografica, l'installazione, nella zona circostante a Schienen, di patrimoni fondiari privati controllati da gruppi familiari aristocratici; probabile conferma indiretta della natura privata, di *Eigenkirche*, del santuario di Genesio, almeno in principio, ma la prudenza, nell'analizzare il passo, è necessaria, poiché la fonte è sempre la stessa, e potrebbe farsi portatrice di un quadro interpretativo preimpostato dal suo autore. Si tenga infatti presente che la zona circostante a Schienen altro non è che l'immediato entroterra del Lago di Costanza, vale a dire area di espansione o quantomeno interesse economico anche per Reichenau, che dunque poteva avere motivi non esclusivamente agiografico-liturgici per occuparsi di Schienen.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 15. Di Gozberto e della sua probabile parentela con l'omonimo Gozberto, fratello dell'abate di Saint-Denis Fulrado e forse artefice dell'introduzione in Alamannia del culto di san Vito, si è già discusso sopra, sez. 3, cap. 2.

⁶⁷ V. Schmid, *Kloster Schienen*, p. 291-297.

Purtroppo, la nostra conoscenza del patrimonio fondiario augiense in epoca carolingia, e delle sue eventuali linee di espansione, è fortemente limitata, ancora una volta, dallo stato delle fonti⁶⁸: buona parte della documentazione archivistica fondiaria di Reichenau è infatti andata perduta, e molto di ciò che permane ha subito, soprattutto nel XII sec. e per opera degli stessi monaci locali, una meticolosa opera di falsificazione, che rende estremamente complesso il loro utilizzo in quanto fonti sull'epoca della loro stesura originaria (quando non si tratta di documenti inventati *ex-novo*)⁶⁹. Gli unici riferimenti sicuri restano allora quelli dei diplomi regi e imperiali emanati in favore di Reichenau, e le indirette informazioni desumibili dal *liber fraternitatum* augiense, in particolare dalla sua sezione dei benefattori del monastero. I diplomi mostrano come la protezione carolingia sull'abbazia lacustre, avviata forse già nei suoi primissimi anni di vita o addirittura in occasione della sua fondazione⁷⁰, sia proseguita, anche in ragione del ruolo centrale assegnato a Reichenau nel contesto politico alamanno dopo la (ri)conquista della regione da parte dei Franchi, nel periodo successivo, come dimostra l'attribuzione dell'immunità forse già sotto Carlo Magno⁷¹, ma soprattutto una serie di interventi di Ludovico il Pio: nell'816, per confermare un trasferimento di beni mobili e immobili nel Linzgau (immediatamente a nord del Lago di Costanza) in favore di Reichenau⁷²; e nell'839, quando l'imperatore donò ai monaci augiensi, rappresentati dall'abate Walafrido⁷³, terre regie e proventi fiscali nell'Untersee, nel Breisgau e nell'Eritgau, vale a dire in un ampio territorio tutto attorno al Lago di Costanza⁷⁴. Già da questi dati si ricava un quadro della possibile area di pertinenza fondiaria di Reichenau, incentrata naturalmente sul Lago ma capace di estendersi fin verso Zurigo (Eritgau) e Friburgo (Breisgau). Le liste di benefattori inserite nel libro di preghiera augiense hanno poi offerto spunti per affermare non solo un forte aumento, soprattutto ai tempi dell'abate Erlebaldo – quello della *Commemoratio* –, di amici e sostenitori del monastero, ma anche una loro appartenenza, in molti casi, ai ranghi dell'aristocrazia alamanna, che con Reichenau aveva avviato intensi rapporti sin dalla seconda metà dell'VIII secolo⁷⁵. La

⁶⁸ F. Quarthal, riprendendo un giudizio già espresso da F. Beyerle, osservò che “die frühmittelalterliche Grundherrschaft am Beispiel der Reichenau anschaulich machen zu wollen, wäre ein hoffnungsloses Unterfangen” [voler fare chiarezza sul patrimonio fondiario altomedievale nel caso di Reichenau sarebbe impresa disperata]: id. *et al.*, *Reichenau*, p. 515.

⁶⁹ In merito ai falsi augiensi rimando solo al classico Lechner, *Schwäbische Urkundenfälschungen*, e a Pokorny, *Augiensia*.

⁷⁰ V., in proposito, Classen (nrsg.), *Die Gründungsurkunden*.

⁷¹ V. sopra, sez. 3, cap. 1.

⁷² V. Böhmer - Mühlbacher, *Regesta Imperii*, 1, n. 603. I *Regesta Imperii* sono consultabili anche in rete all'indirizzo <http://regesten.regesta-imperii.de/>

⁷³ I diplomi ludoviciani dell'839, in cui Walafrido Strabone è citato come abate, sono stati visti come la prova dell'inizio precoce e della continuità del suo abbaziale, dall'838 fino alla morte (849), contro le attestazioni di un periodo abbaziale di tale Ruadhelm, che sarebbe stato in carica tra 838 e 842. Sull'intera questione v. Bigott, *Ludwig der Deutsche*, p. 69-72, che ridimensiona e contestualizza la testimonianza di tali diplomi.

⁷⁴ V. Böhmer - Mühlbacher, *Regesta Imperii*, 1, risp. n. 991 e n. 994.

⁷⁵ V. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 75. Uno dei massimi sostenitori del monastero fu Gerolt, potentissimo conte alamanno ma soprattutto genero di Carlo Magno, che ne aveva sposato la sorella Ildegarda; per i

testimonianza congiunta di queste fonti restituisce un quadro certo parzialissimo, ma sufficiente, a mio avviso, a comprendere anche l'area di Schienen, posta guarda caso proprio lungo l'asse Lago di Costanza-Breisgau, tra i territori potenzialmente interessati dalla penetrazione fondiaria augiense, e dunque obbliga a esercitare cautela nell'analisi del miracolo gozbertiano: se è vero che la mancanza di riscontri precisi preclude la possibilità di avanzare ipotesi più circostanziate, e che dal testo non paiono emergere chiari messaggi filoaugiensi o volti a fondare pretese di Reichenau sul santuario genesiano o sull'area limitrofa, l'accortezza che dirige le azioni di Gozberto e la cordialità che caratterizza i suoi rapporti con Schienen sembrano trovare pieno inquadramento nella collaborazione tra enti religiosi alamanni e aristocrazie locali quale emerge dal *liber vitae*; una collaborazione che l'anonimo poteva avere tutto l'interesse a esaltare.

Ma il miracolo che coinvolge Gozberto ha altro da dire, sui caratteri del luogo-Schienen e della sua considerazione da parte dell'agiografo. Si parla infatti nuovamente di un'*ecclesia*, termine già impiegato, ma gli si affianca quello di *oratorium*, in parte sinonimo⁷⁶ ma dotato di significati che, nella storia dell'ecclesiologia cristiana, andarono incontro a diverse ridefinizioni, cosa, si può pensare, non ignota a un autore monastico, peraltro colto, e dunque con ogni probabilità ben conscio dei significati dei vari vocabili designanti gli enti e gli edifici ecclesiastici. Tanto più che gli *oratoria*, come del resto l'intero universo ecclesiastico ed ecclesiologico, proprio in epoca carolingia, e in particolare per opera di Teodolfo d'Orléans e Incmaro di Reims (il primo contemporaneo, l'altro di poco successivo rispetto alla redazione della *Commemoratio*), furono oggetto di una riflessione tendente a definirne la posizione all'interno della gerarchia ecclesiastica delle chiese pubbliche, giusto allora in fase di consolidamento, sottolineandone la subordinazione rispetto alle chiese madri, le *plebes* o *ecclesiae baptismales*, le sole cui era riservato, almeno in teoria, il diritto di officiare i sacramenti, prima fra tutti l'eucarestia⁷⁷; laddove, nei primi secoli del cristianesimo, per *oratorium* si intendeva un qualunque luogo di culto, soprattutto rurale, con valenza dunque sinonimica rispetto a *ecclesia*, *basilica* o, in ambito monastico, *monasterium*, senza comportare alcuna distinzione gerarchica⁷⁸. Questa prima apparizione del termine *oratorium* va sottolineata in quanto esso diviene, da questo punto in poi, uno dei modi ricorrenti impiegati dall'autore per riferirsi a Schienen. Non è però detto che egli se ne servisse con l'accezione gerarchica espressa dagli ecclesiologi carolingi. *Oratorium* poteva infatti designare anche luoghi di culto privati, appartenenti a signori locali laici, che li fondavano, su terreni di loro proprietà, con

molti meriti acquisiti nei confronti dell'abbazia, alla sua morte, avvenuta nel 799, egli fu sepolto all'interno della basilica monastica.

⁷⁶ Non si dimentichi che i testi agiografici, per la loro natura anche letteraria, non sono esenti da artifici prettamente retorici come la *variatio*, la ricerca di sinonimi per evitare ripetizioni.

⁷⁷ V. Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, p. 243, coi riferimenti, alla nota 2, ai rispettivi passi di Teodolfo e Incmaro.

⁷⁸ V. Straub, *Oratorium*; Castagnetti, *L'organizzazione del territorio rurale*, p. 11; e Penco, *Il monachesimo*, p. 40.

molteplici scopi: per farne dei luoghi di celebrazione e perpetuazione della propria memoria familiare; per prestare il servizio religioso di base a coloro che ne lavoravano le terre, e che risiedevano talora a distanze eccessive dalle pievi per recarvisi con regolarità⁷⁹. *Oratoria* erano, insomma, anche le chiese inserite nel sistema che la storiografia tedesca ha definito dell'*Eigenkirche*⁸⁰, e questo sembrerebbe d'altra parte essere, per come l'anonimo ne descrive fondazione e successivi sviluppi, anche il caso del santuario di Genesio: l'uso di questo termine, dunque, non stupisce, anzi, sembra rientrare coerentemente nel discorso su Schienen elaborato nella *Commemoratio*.

Nel miracolo cui assiste Gozberto troviamo ancora qualche spunto interessante. Si viene infatti a sapere che il prodigio avvenne “ante altare quod in honore sancti Viti Christi martyris ibidem est erectus”⁸¹. Lasciamo da parte l'inusuale circostanza per cui un miracolo riportato tra quelli di san Genesio si verifichi presso l'altare dedicato a un altro santo; l'informazione che ora interessa è la presenza, nell'*ecclesia/oratorium* genesiano, di un altro altare, non l'unico, per altro, che si incontra nel testo. La chiesa ove le reliquie sono custodite sembra dunque presentare già a quest'altezza (anni '20-'30 del IX sec.) una struttura complessa, comprendente più altari; una struttura che potrebbe ben corrispondere a quella dell'attuale parrocchiale di Schienen, dagli storici dell'arte attribuita all'epoca carolingia⁸².

La necessità di analizzare le possibilità di interpretazione in chiave giuridico-istituzionale del miracolo gozbertiano mi ha portato a tralasciarne momentaneamente un altro, non meno importante (per altri motivi), che ora riprendo. Si tratta del miracolo, dimostrativo, cui assistette, a detta dell'agiografo, l'abate di Reichenau, Waldo, recatosi in visita insieme ad alcuni confratelli nel vicino santuario. Penso non sia un caso se tale episodio venne inserito immediatamente dopo quello della visita di Egino di Costanza: reliquie di recente importazione hanno bisogno, nella realtà come nella trasposizione agiografica, dell'immediata verifica e proclamazione da parte delle autorità ecclesiastiche locali, qui rappresentate appunto dal vescovo di Costanza (“ad cuius diocesim locus ipse pertinebat”⁸³) e da Waldo di Reichenau, abate del monastero che in seguito si assumerà l'incarico della celebrazione agiografica della traslazione. Come nel caso di Egino, non possiamo sapere se la visita di Waldo si sia realmente verificata; ciò che è forse più importante, e che mi sembra emergere con chiarezza, è la volontà, da parte dell'autore, di stabilire, sin dalle primissime

⁷⁹ V. Maisonneuve, *Oratoire*.

⁸⁰ Per una disamina, soprattutto dal punto di vista del diritto canonico, del fenomeno e della corrente storiografica che conio l'espressione v. Conte, *Intorno a Mosè*, consultabile online sul sito della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Roma 3: <http://www.giur.uniroma3.it/materiale/scarica/diritto%20comune/Intorno%20a%20Mose.pdf>

⁸¹ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 15.

⁸² V. Müller, *Schienen*, e Brückner – Vögele, *Aus der Geschichte des Ortsteiles Schienen*.

⁸³ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 14.

fasi di vita del santuario, dei rapporti tra questo e il monastero cui egli stesso appartiene, Reichenau, presentato naturalmente nella veste di ente egemone nella regione, dunque su un piano di indiscussa superiorità rispetto alla fondazione di Scrot (e, verrebbe da dire, di parità nei confronti dell'episcopato di Costanza, ma questo è un altro discorso). L'attribuzione all'abate augiense di un ruolo centrale, e in certo modo istituzionale, nella legittimazione del culto di san Genesio riveste, nella retorica del racconto, una duplice funzione: da un lato, essa pone un'ulteriore garanzia, dopo quella espressa dal vescovo Egino, sull'autenticità della reliquia, assicurata dall'autorità del potente monastero e di un altrettanto potente, attivo ai quattro angoli dell'impero⁸⁴; dall'altro, e proprio in conseguenza di ciò, contribuisce a esaltare il monastero stesso, cui si assegna una funzione di riconoscimento, e anche di celebrazione, dei culti della regione. L'istituzione di precoci legami tra Schienen e Reichenau, all'insegna certo dell'amicizia ma anche di una sbandierata superiorità della seconda, se, da una parte, riflettono, forse retrodatandoli, gli effettivi – ma successivi – rapporti suggellati dai patti di preghiera, dall'altra sembrano celare, e forse nemmeno troppo, mire augiensi di estensione del proprio controllo sul giovane santuario, cui viene ricordato a chiare lettere come la reliquia che ne determinava le fortune dovesse la propria legittimazione anche a un'azione dell'abate di Reichenau. Senza contare che proprio un successore di questo abate aveva incaricato l'autore della *Commemoratio* di celebrare la potenza miracolosa di Genesio.

Poco di nuovo da segnalare, invece, sulle definizioni della chiesa di Schienen all'interno del passo di Waldo: prevale, in questo episodio, il termine *ecclesia*, mentre una volta si parla genericamente di *sacrus locus*. Ciò che invece attira l'attenzione, pur nella laconicità delle informazioni, sono i brevi cenni al regime di vita dei *fratres*, i quali, oltre ad avere la consuetudine di tenere acceso un lume in chiesa durante la notte e a essersi muniti di un *custos ecclesiae*, vengono ritratti nella celebrazione della *vespertina synaxis*, vale a dire dei vesperi; il che può rimandare, oltretutto a un ambiente a tutti gli effetti monastico, anche a una comunità di chierici regolari, per i quali Crodegango di Metz aveva da non molto stilato una regola di notevole successo in epoca carolingia, e che non a caso saranno al centro delle riforme ecclesiastiche di Ludovico il Pio⁸⁵. Non a caso, in passato, Schmid, seppur timidamente, accennò alla possibilità che la prima forma istituzionale assunta dai chierici posti a officiare il servizio liturgico in onore di Genesio fosse quella di una comunità di canonici regolari, stante anche l'interessante corrispondenza di nomi, sottolineata dallo stesso studioso, tra le liste più antiche di Schienen da un lato e, dall'altro, una lista, riportata nel *liber fraternitatum* sangallese, di *Nomina presbiterorum Heogauensium*, vale a dire di sacerdoti

⁸⁴ Di Waldo si è brevemente parlato nel paragrafo sulla storia di Reichenau tra fine VIII e IX sec.

⁸⁵ V. De Jong, *Carolingian Monasticism*, e, più recentemente, Claussen, *The Reform of the Frankish Church*.

dell'Hegau, la regione alamanna comprendente anche il santuario⁸⁶. Nulla garantisce infatti, nonostante la soverchiante attenzione posta sulla fase monastica di Schienen, che, in questi suoi primissimi tempi, la regola di vita assunta dai suoi chierici fosse, appunto, quella monastica, anche perché la *Commemoratio*, la nostra sola fonte in proposito, non si sofferma su tale aspetto, interessata principalmente, come sembra essere, a ribadire la natura privata del luogo di culto. In assenza di riscontri, quella di una iniziale fase canonica di Schienen, compresa grosso modo tra l'inizio e gli anni '30 del IX sec., resta un'ipotesi, sebbene sia ormai opinione diffusa che l'istituzionalizzazione del monastero da parte di Ato sia stata preceduta da una qualche forma organizzativa diversa, sulla quale i pareri divergono⁸⁷; il prosieguo dell'analisi fornirà ulteriori elementi in proposito.

Si sussiegono, dopo l'episodio di Waldo, miracoli piuttosto brevi, perlopiù guarigioni di anonimi, uomini, donne e bambini, in cui predomina il termine *oratorium*, con sporadiche apparizioni di *ecclesia*. Qualche spunto in più è offerto dalla guarigione di uno zoppo, gravemente malforme dalla nascita. Anche qui si assiste all'alternanza tra *oratorium* ed *ecclesia*, cosa che fa pensare davvero a un uso pressoché sinonimico, secondo l'uso tradizionale, dei due termini da parte dell'agiografo; ma si accenna, come al solito molto fuggacemente, all'ufficio delle ore e agli altri *canonica officia* vigenti nella comunità. Nemmeno questa è però indicazione sufficiente per risalire alla sua esatta natura, poiché la liturgia delle ore era compito sia dei canonici regolari, sia dei monaci, entrambi sottoposti a doveri stabiliti da canoni; ma, giusto alla fine dell'episodio, l'anonimo ci informa che il “frater qui haec ita evenisse perspexerat, *modo pastorali regimine* dinoscitur eidem praefuisse ecclesiae”⁸⁸ (il corsivo è sempre mio). Egli sarebbe dunque divenuto reggente della comunità, assumendo una carica che l'agiografo spiega con una circonlocuzione, forse perché indeciso se parlare di abate (come si addice a un monastero) o di priore (ossia la guida di una comunità canonica). Anche in questo caso, il *pastorale regimen*, pur richiamando alla mente compiti di cura d'anime, più consoni a dei chierici regolari che a dei monaci, può tuttavia addirsi, nella sua accezione più generica, di guida di una comunità (in veste del biblico pastore), a entrambi gli *status*. L'indecisione si dissiperà solo poche righe dopo, nel miracolo successivo, quando comparirà un vero e proprio abate; poiché non è chiaro cosa vietasse all'agiografo di usare il termine *abbas* anche nell'episodio precedente, si potrebbe allora ipotizzare un sopravvenuto cambiamento di regime nella comunità, divenuta nel frattempo un monastero. Non mi sento tuttavia

⁸⁶ V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 479-480. Si ricordi che anche Lamberto, nella risoluzione di Niccolò I, viene invitato, dopo il riconoscimento dell'irregolarità della sua ordinazione, a proseguire la sua permanenza all'interno della comunità, ma col titolo di *canonicus*.

⁸⁷ V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*; id., *Kloster Schienen*; Müller, *Schienen*; e, da ultimo, Maier, *Die ehemalige Kapelle*.

⁸⁸ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 17.

di affermarlo con certezza: siamo sicuri che l'autore non sia rimasto cauto sulle modalità di conduzione di Schienen semplicemente perché, come noi, per il periodo iniziale non le conosceva? È ben vero che la distanza cronologica tra traslazione e *translatio* non dovrebbe essere ampia, e che, come egli stesso ci dice, a commissionare l'opera all'abate Erlebaldo sarebbero stati gli stessi monaci di Schienen, da cui l'autore poteva verosimilmente trarre tutte le informazioni di cui necessitava; ritengo dunque sia lecito quantomeno azzardare che il monaco augiense abbia qui, forse inconsciamente e certo senza che questo fosse l'aspetto che più lo interessava, reso conto di mutamenti istituzionali che interessarono la comunità, e che avrebbero visto il passaggio, se l'ipotesi regge, da una conduzione canonica a una monastica.

Da qui in avanti, la terminologia monastica prende il sopravvento. Nel miracolo successivo, non solo, come detto, si fa esplicita menzione di un abate, lo stesso personaggio comparso nell'episodio precedente⁸⁹ (di cui non si riporta però il nome), qui chiamato sia *abbas*, sia *pater*; ma si viene ad aggiungere anche, tra i vari termini tecnici sinora impiegati dall'agiografo per descrivere Schienen, quello di *cella*, che sembra indicare, nel suo vocabolario, un complesso monastico perlomeno parzialmente strutturato, poiché la chiesa viene definita *oratorium cellae*, dunque come una parte di una struttura più grande, comprendente – è lecito pensare – gli altri edifici necessari alla vita monastica (almeno dormitorio e refettorio). L'edificio di culto continua a essere designato con i consueti *oratorium* o *ecclesia*, dal valore sempre più sinonimico.

Nuovi termini, e dunque nuove accezioni di Schienen, continuano a comparire nei miracoli che seguono. In particolare, nell'episodio della guarigione del servo *cuiusdam non ignobilis viri*⁹⁰, l'anonimo sottolinea con forza la natura del luogo come santuario a reliquie, utilizzando l'antico termine *memoria*, impiegato sin dai primi tempi del culto cristiano delle reliquie per indicare il luogo di sepoltura dei martiri, o, meglio, un primissimo edificio a carattere, per l'appunto, memoriale, eretto al di sopra di esso, presso cui si tenevano celebrazioni liturgiche nel giorno della ricorrenza della loro passione⁹¹; non a caso, il miracolo in questione ha luogo nel *dies natalitii* di Genesio, cui, con maggior decisione che in altri casi, viene attribuito l'intervento prodigioso (come tramite, naturalmente, della potenza di Cristo, l'unico a poter effettivamente compiere miracoli, secondo la dottrina ufficiale). Forte, sebbene un po' enigmatica, è dunque l'insistenza, qui, dell'autore sul carattere reliquiale e martiriale (si trattava pur sempre di reliquie appartenute a un santo presentato come martire) del santuario di Schienen, un carattere che in effetti, finora, era certo implicito nel discorso generale dell'agiografo, ma che era sempre rimasto sullo sfondo, dato quasi

⁸⁹ Lo garantisce lo stesso agiografo, quando si riferisce al "patri supra memorato cellae ipsius", designandolo poco dopo come *abbatem*: *ibid.*, p. 18.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁹¹ V. Brown, *The Cult of the Saints*.

per scontato; ora, invece, esso emerge con enfasi, non senza lasciare qualche interrogativo sui motivi che spinsero l'agiografo a insistere su quest'aspetto, e proprio a questo punto della sua opera. Ciò che tuttavia interessa qui registrare è l'ulteriore arricchimento terminologico e concettuale nei modi in cui l'anonimo descrive l'ente-Schienen, ormai caricato di valenze e caratteri molteplici (sacro monte, edificio di culto variamente definito, santuario a reliquie, meta di pellegrinaggi), in grado forse, come già ipotizzato, di mostrarci come esso veniva considerato e percepito dalla vicina Reichenau. C'è però ancora dell'altro.

Anche nel miracolo successivo a quello avvenuto nel *dies natalis* del santo, troviamo infatti informazioni importanti sulla chiesa, la sua intitolazione e la sua struttura materiale. Il prodigio, la guarigione del braccio deforme di una donna, ebbe luogo, ci dice l'autore, *in ecclesia sancti Michaelis archangeli*, dove si trovava l'*altare sancti [Genesii] dei martyris*⁹². Una chiesa dedicata dunque all'arcangelo Michele, al cui interno vi erano almeno due altari laterali, quello di Genesio appunto, e quello di san Vito, che abbiamo già incontrato nel miracolo che coinvolge Gozberto. In questa intitolazione, molti studiosi hanno ritenuto di poter identificare il titolo originario della chiesa poi destinata a ospitare la reliquia genesiana, e sulla cui costruzione si sono avanzate diverse ipotesi: Manser e Beyerle la assegnano allo stesso Scrot, collegandosi alle funzioni – anche – militari del problematico conte (Michele era ed è patrono dei guerrieri e militari)⁹³; Schmid è invece più cauto, e, pur riconoscendo nella chiesa micaelica quella in cui sarebbe arrivato il sacro femore, non si arrischia ad attribuirne la fondazione al conte fiorentino⁹⁴. Ma il passo solleva, al solito, una serie di interrogativi. Perché attendere fino al capitolo diciottesimo – ossia, dal punto di vista dell'agiografo, fin quasi alla fine del testo – per dar conto di questa precedente intitolazione, per altro mai più citata, né prima, né dopo? Posto, come già evidenziato, che non era forse scopo precipuo dell'agiografo una descrizione puntuale dell'edificio di culto, e ancor meno della storia delle sue intitolazioni, tale notizia, riportata con apparente noncuranza, fa riflettere: se non fosse per la successiva menzione dell'altare in onore di Genesio, si potrebbe addirittura mettere in dubbio che l'agiografo si riferisca davvero alla chiesa di Schienen. Nessuna ulteriore precisazione accompagna il riferimento al titolo micaelico, che solo per concordanza col contesto ed economicità esegetica⁹⁵ può essere attribuito alla chiesa ospitante in seguito la reliquia; che l'anonimo non senta la necessità di affermare l'identità tra la chiesa di San Michele e il santuario genesiano deriva, si può pensare, dal fatto che tale identità, per il suo pubblico (i monaci di Schienen e Reichenau, i fedeli che

⁹² *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 19.

⁹³ V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 348.

⁹⁴ V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen als Quelle*, p. 476-479.

⁹⁵ Difficile infatti pensare a un'altra chiesa in cui fosse stato dedicato un altare a san Genesio, vuoi per la portata estremamente locale del culto, vuoi perché nel testo mai si parla di altri edifici religiosi all'infuori di Schienen, salvo il dovuto riferimento a Reichenau, monastero di residenza dell'agiografo.

visitavano questi luoghi o che con essi avevano rapporti di qualsiasi tipo), fosse cosa nota e acquisita. Si può allora in effetti pensare, come da più parti fatto, che la chiesa micaelica, già privata secondo le parole dell'agiografo⁹⁶, fosse il supporto fisico su cui si impiantò la venerazione alamanna per Genesio, ossia l'originario luogo di culto della sua reliquia. La fase premonastica di Schienen si arricchisce dunque di un nuovo elemento, che, pur non consentendo di dire l'ultima parola sullo statuto della locale comunità religiosa a quest'altezza, sembra comunque confermare una distinzione rispetto al successivo sviluppo, nella direzione di un monastero vero e proprio, e forse sostenere ulteriormente, insieme agli indizi già visti, la possibilità di una forma di vita canonica.

I miracoli conclusivi del testo riportano pressoché tutte le accezioni sin qui impiegate dall'autore: *sacrum locum* o *sacra loca*, *oratorium*, *memoria*, *cella*, *aeccllesia*, *mons*. Come si vede, al termine di questo *excursus* emerge un lessico estremamente vario, comprendente vocaboli legati ad aspetti diversi del santuario di Genesio e della più generale fenomenologia del luogo di culto: naturalmente il carattere sacro suo e del *mons* su cui si trova e che viene santificato appunto dalla presenza del santuario, divenendo per intero luogo religiosamente connotato; e poi gli aspetti più propriamente materiali e istituzionali, nei quali, come si è visto, sembra possibile ravvisare un qualche tipo di sviluppo, con la comparsa solo in un secondo momento di vere e proprie strutture monastiche. La natura di Schienen in quanto santuario a reliquie, poi, viene sottolineata dal termine *memoria* e dal ricordo di celebrazioni e miracoli nel *dies natalis* del martire. L'immagine che l'agiografo ci dà è dunque anzitutto quella di un semplice luogo sacro, il cui statuto viene lasciato a lungo indefinito, e che solo in un secondo momento apprendiamo presidiato da una chiesa preesistente alla traslazione. Poi, pian piano, si fa strada il processo di istituzionalizzazione del culto e dei suoi officianti, sui quali l'autore si mantiene generico finché ritiene, o finché informazioni sicure non gli danno la certezza dei termini da usare; solo allora compare infatti una comunità monastica con tanto di abate, un edificio di culto dalla struttura complessa (i due altari di Vito e Genesio), e altre costruzioni atte alla vita comune, riassunte dall'espressione *cella*. Evidente, a mio parere, risulta dunque l'evoluzione nel modo di parlare di Schienen; un'evoluzione che, come detto, potrebbe riflettere l'effettivo sviluppo del santuario. Tuttavia, non disponendo di riscontri sulle sue prime fasi di vita, tale ipotesi resta, appunto, un'ipotesi. Ciò che si può invece sottolineare, e che costituisce uno degli elementi grazie ai quali si può forse meglio inquadrare e comprendere il testo su Genesio, è il generale impianto retorico utilizzato dall'anonimo nel trattare di Schienen. Se, infatti, nel susseguirsi dei miracoli si assiste a un progressivo, per quanto poco enfaticizzato, consolidamento istituzionale del luogo di culto genesiano, sembra comunque prevalere una sorta di reticenza di

⁹⁶ In quanto inserita in *praediis* di Scrot.

fondo, da parte del monaco augiense, nel rendere conto di tale processo, e più in generale nel suo modo di riferirsi a Schienen. Aldilà della fugacissima presentazione del sito all'inizio del racconto, e dell'assenza di qualsiasi forma di esaltazione del cenobio ospitante le reliquie (è un monaco di Reichenau che scrive: probabile che il senso di appartenenza a un monastero già molto ricco e potente lo induca a non insistere su questa via), la genericità delle espressioni, la totale mancanza di abati e/o uomini religiosi locali citati per nome (laddove invece di nomi, a proposito di personaggi di altro tipo, se ne fanno eccome), lo stesso processo di sviluppo dell'ente, evidente ma non evidenziato e in cui – anche tenendo presente la necessità della *variatio* – il carattere dominante e costantemente enfatizzato sembra quello del semplice *sacrum locum*, e, volendo, anche la dimensione geografica prettamente locale del raggio d'azione dei miracoli, parrebbero rientrare, tutti insieme, in una comune strategia di contenimento, o quantomeno di non esaltazione, del vicino monastero. Non va d'altra parte dimenticato come Schienen, che appare già nel testo, nonostante gli sforzi del suo autore, come un rinomato santuario a reliquie⁹⁷, per la sua prossimità ma anche per la protezione di cui godeva da parte di un sempre più potente e attivo conte Ato, rischiasse di costituire un pericoloso polo di attrazione di fedeli e donazioni, alternativo a Reichenau. Vero è che, se, come afferma l'anonimo, la *Commemoratio* venne composta anche per i monaci di Schienen, ciò significa che essa era esplicitamente indirizzata anche allo stesso Ato, o comunque al gruppo familiare, appartenente all'*élite* aristocratica dell'impero, dotato dei diritti di patronato su Schienen; all'agiografo era quindi interdetto l'inserimento nel suo testo di messaggi apertamente denigratori nei confronti di un santuario legato a così influenti proprietari, e in effetti la denigrazione non sembra essere il suo obiettivo. Si direbbe piuttosto, anche in base a quanto visto sul ruolo del vescovo di Costanza e dell'abate augiense nel riconoscere l'autenticità della reliquia genesiana, che l'autore intendesse, sì, celebrare la potenza miracolosa del santo e l'importanza del santuario in cui egli risiedeva, ma anche ricordare tanto ai monaci locali, quanto ai loro protettori aristocratici quale fosse il loro posto, e come fossero strutturate le gerarchie ecclesiastiche alamanne: un *secessum montis*, per quanto assunto al rango monastico e capace di attirare pellegrini, non poteva porsi sullo stesso piano di istituzioni antiche, ricche e potenti come l'episcopio locale, ma soprattutto come Reichenau, già abbazia imperiale. Tanto più che Schienen, che aveva dovuto rivolgersi al monastero del Lago di Costanza per ottenere una versione scritta della propria teoria delle origini, aveva già in questo modo implicitamente riconosciuto, sembrerebbe dire l'agiografo, la propria inferiorità, se non altro sul piano culturale e tecnico (le mancava uno *scriptorium*). Potrebbe anzi farsi strada, come detto, l'idea che Reichenau nutrisse già in questa fase ambizioni di estensione del proprio controllo su Schienen, così da convogliare su di sé il crescente prestigio del monastero e della sua

⁹⁷ Di questo avviso già Müller, *Schienen*.

reliquia⁹⁸; d'altra parte, all'inizio del secolo successivo sarà proprio l'abbazia lacustre a inglobarlo, e l'inserimento dei monaci scinensi nel *liber fraternitatum* augiense, così come la *Commemoratio* stessa, attestano la sicura esistenza, almeno dagli anni '20-'30 del IX secolo, di contatti tra i due enti, sebbene su un piano di relativa, e almeno teorica, parità, come richiedevano gli accordi di preghiera. Significherebbe però retrodatare, forse indebitamente, sviluppi documentati solo più tardi, ossia dal recentissimamente rinvenuto diploma del 902, e privi di riscontri a quest'altezza cronologica. Va inoltre notato che, se anche interesse da parte di Reichenau vi fosse stato, la montante influenza del proprietario di Schienen, Ato, si dimostrò più che sufficiente per garantire al monastero sullo Schienenberg autonomia ancora per tutto il IX secolo, e anche, come visto, un importante sviluppo interno a cavallo della metà del secolo.

Un altro elemento, derivante dal confronto con quanto sappiamo su Schienen grazie alle successive fonti memoriali e documentarie, va a mio parere sottolineato. L'attribuzione al conte Scrot del ruolo di protagonista nella traslazione e nella collocazione della reliquia in un luogo di sua proprietà stabilisce a chiare lettere la natura di ente ecclesiastico privato e aristocratico del santuario genesiano, sin dall'arrivo del santo femore. Un dato che appare porsi in perfetta continuità, costituendone anzi una sorta di antefatto, con quanto emerso dall'analisi della lettera di Niccolò I e del diploma di Ludovico il Fanciullo, ossia l'appartenenza del monastero alla stirpe aristocratica del conte Ato, di suo figlio Lamberto e, in seguito, dell'abate Kerhelm, e che non a caso ha funto da base d'appoggio per postulare una parentela tra Scrot e Ato. Un dato che sembra dunque pensato apposta per celebrare, o magari per creare *ex-novo*, una sorta di leggenda di fondazione per Schienen, ma soprattutto per i diritti di proprietà su di essa della famiglia di Ato: bisogna infatti ricordare che l'agiografo afferma di scrivere anche su richiesta dei monaci scinensi, vale a dire, si può ritenere, degli stessi proprietari del monastero; non stupirebbe, dunque, che uno degli scopi principali del testo fosse proprio quello di legittimare, celebrandola agiograficamente, la continuità di possesso del santuario da parte di una stessa schiatta. Non sappiamo, invero, se vi fosse qualcuno che tale continuità e legittimità metteva in dubbio, al momento della redazione della *Commemoratio*; la vicenda processuale riportata nella lettera del papa, pur riferita a un momento certo successivo, sembra suggerire però l'esistenza di tensioni tra la comunità monastica, desiderosa forse di emanciparsi dal controllo signorile, e la famiglia di Ato, col probabile e non disinteressato coinvolgimento del vescovo di Costanza, sotto la cui giurisdizione ecclesiastica sarebbe ricaduto il

⁹⁸ A Reichenau fu a lungo percepita una sorta di ritardo nel possesso di reliquie prestigiose, soprattutto nei confronti di altri monasteri vicini, come San Gallo, che potevano fregiarsi perlomeno di quelle del loro fondatore (non così per Reichenau, il cui fondatore Pirmino era sepolto altrove). Proprio questo potrebbe essere stato uno dei motivi che portarono all'acquisizione di reliquie da parte del monastero a partire dagli anni '30 del IX sec. V. sopra, sez. 3, cap. 1 e 2.

monastero se gli Atonidi vi avessero perso i loro diritti⁹⁹. È anche vero, però, che la *Commemoratio*, tanto concentrata sul mito di fondazione di Schienen, non sembra interessata a istituire una correlazione tra tale mito e la successiva edificazione del monastero da parte di Ato, che mai viene ricordata (né si cita alcun altro proprietario di Schienen, all'infuori dello stesso Scrot). La mia resta dunque un'ipotesi, in grado, tuttavia, di dirci forse qualcosa sull'attendibilità del testo genesiano sulla storia di Schienen nei primi decenni del IX secolo. Se, infatti, l'anonimo perseguisse davvero lo scopo di sottolineare la continuità nel controllo dinastico sul santuario da parte di una stessa stirpe, si potrebbe ritenere che le informazioni sul suo sviluppo da un *secessum montis* a un vero e proprio monastero, dipersé non strettamente attinenti a tale scopo, possano essere prese per buone. Ma, anche se così non fosse, e se dunque l'agiografo non avesse simili intenzioni, a maggior ragione i dati sullo sviluppo di Schienen si rivelerebbero ancor più disinteressati, e dettati, si potrebbe ipotizzare, dalla volontà di rispecchiare la reale storia dell'ente. D'altra parte, lo si è visto, non è minimamente interesse dell'autore un'esaltazione del santuario: le diverse fasi, abbozzate per tratti impressionistici, che lo caratterizzano nel corso della narrazione, e che l'autore riporta, vien da dire, suo malgrado, potrebbero allora rifarsi ai reali mutamenti istituzionali cui Schienen andò incontro nel tempo. Dall'insieme di queste considerazioni emergono forse alcuni elementi di conforto alle tesi di Schmid, che già si era servito dell'agiografia genesiana per delineare le vicende originarie di quello che sarebbe poi divenuto il monastero di Ato e Lamberto, ma occorre esercitare la massima prudenza: la *Commemoratio*, come qualsiasi altro testo agiografico, ha la capacità di informarci sul momento e il contesto della sua produzione, più che sui fatti e i personaggi di cui parla.

3. Treviso e le lagune venete: alla ricerca di una percezione.

Oltre a Schienen, luogo di destinazione ultima della reliquia che all'agiografo di Reichenau più interessa – sul quale dunque egli si sofferma maggiormente –, nel testo vengono citati luoghi per cui i santi corpi transitano, si fermano, ripartono, infine si stabiliscono, o che comunque hanno legami di qualche sorta con la traslazione: Treviso, la laguna veneta, Gerusalemme, Roma, Firenze. A proposito di queste ultime tre, qualcosa si è detto nella presentazione dei personaggi di volta in volta chiamati in causa in ciascun luogo, sul quale esercitano una qualche forma di autorità (il papa a Roma, il patriarca a Gerusalemme, il conte Scrot a Firenze). Anche a proposito di Treviso l'analisi della figura del conte *Gebahardus* ha dato modo di richiamare vicende e situazione, soprattutto politica, della città nella prima epoca carolingia; tuttavia, dato anche il carattere venetocentrico di

⁹⁹ De Jong, *In Samuel's Image*, p. 91-96, ipotizza infatti un accordo tra monaci di Schienen e vescovo di Costanza per estromettere Ato e Lamberto dal controllo del monastero.

fondo della presente tesi, ritengo doveroso esaminare con attenzione i modi in cui il testo presenta tanto la *civitas Darvisia*, quanto le *vicinae Venetiarum partes*, entrambe assegnatarie di un ruolo di assoluta importanza nello svolgimento della traslazione, cercando di individuare, perlomeno ipoteticamente, le fonti in base alle quali l'autore possa aver elaborato la propria percezione di queste aree, per avanzare alcune ipotesi sui motivi e gli scopi della menzione di questi luoghi nell'opera agiografica augiense.

Per la verità, il testo, in questo come in altri casi, si dimostra avaro di informazioni. A Treviso (*Darvisia*, *Darvisium*), citata per nome in cinque passi del racconto, è associata, tre volte su cinque, la qualifica di *civitas* (negli altri casi non presenta qualifiche)¹⁰⁰; che sia sede comitale lo si arguisce poi dalla presenza stessa di *Gebahardus*, cui viene attribuito anche un intervento edilizio in città, con l'edificazione del monastero, non meglio definito, destinato a ospitare i corpi di Genesio ed Eugenio¹⁰¹. Questo, per quanto riguarda Treviso, è tutto. Ma è sempre di più di quanto venga detto a proposito della laguna. Anzi, in senso stretto, dalla sola menzione delle “vicine parti delle Venezie”¹⁰² (unica ricorrenza di questi luoghi nel testo) non potremmo neppure avere la certezza che si tratti dell'area lagunare, la Venezia marittima, ben distinta – nonostante l'omonimia –, nelle fonti tanto precedenti quanto contemporanee alla *Commemoratio*, dalla Venezia di terraferma, di cui la stessa Treviso faceva parte¹⁰³; è solo il riferimento a mercanti di professione, abituati a compiere frequenti viaggi per mare sulle lunghe distanze (fino al Vicino Oriente e a Gerusalemme), che ci porta a credere che l'autore abbia in mente la classe mercantile rivoaltina, già attiva, seppur in forme e misura poco documentate e poco studiate, all'inizio del IX secolo¹⁰⁴. Una simile povertà di informazioni, in particolare sul luogo da cui l'iniziativa della traslazione era partita e a cui le reliquie sarebbero infine approdate, sorprende fino a un certo punto: dalla prospettiva dell'agiografo, gli eventi trevigiani non sono che l'antefatto e il contesto del suo argomento specifico, ossia l'arrivo del femore di Genesio dalle parti di Reichenau. Da queste limitatissime indicazioni è difficile perfino avanzare ipotesi sul suo modo di vedere e descrivere questi luoghi, ma un dato credo possa essere considerato sicuro: nella sua geografia, la laguna veneta è luogo di possibili comunicazioni e scambi con l'Oriente, e Treviso è luogo di possibili scambi e comunicazioni con Venezia. L'autore, narrando l'andirivieni dei mercanti venetici tra le lagune e l'Oriente mediterraneo, attribuisce dunque loro rapporti frequenti e intensi con Gerusalemme, e una

¹⁰⁰ Le menzioni di Treviso, tutte inevitabilmente nella parte traslativa del testo, si trovano, nell'edizione di Wattenbach, alle p. 9-12.

¹⁰¹ Su questo monastero, successivamente identificato, anche sulla base di più tarde (XI sec.) leggende agiografiche nonantolane di cui avrò modo di parlare, in SS. Maria Maggiore e Fosca di Treviso, rinvio per il momento alla voce *Treviso*. SS. *Maria Maggiore e Fosca del Monasticon Italiae*, 4: *Tre Venezie*, 2, p. 66.

¹⁰² “*Vicinis partibus Venetiarum*”: *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 9.

¹⁰³ V. Bortolami, *Storia medievale*, p. 31-34.

¹⁰⁴ V. Gasparri, *Venezia fra i secoli VIII e IX*, e Ortalli, *Il ducato e la civitas Rivoalti*.

già matura esperienza nel traffico di reliquie. Ma, soprattutto, egli sembra ben consapevole del confine politico che passava, ancora ai suoi tempi ma fin dalla conquista longobarda della penisola italica, tra la bizantina laguna e il franco-longobardo entroterra; e Treviso, nella sua costruzione narrativa, è la porta dell'impero, quasi una sorta di dogana, sulle persone e sulle merci che transitavano in laguna.

É possibile capire su quali basi egli elabori questa percezione? Difficile, tanto per cambiare, rispondere, almeno in maniera esaustiva. La costruzione di una rappresentazione è sempre basata tanto su elementi per noi ancora – per quanto faticosamente – identificabili (1), come possono essere testimonianze e modelli tratti da fonti precedenti e conservatesi fino a oggi, quanto su fattori più volatili (2), vuoi perché legati a fonti andate nel frattempo perse o mai trasposte in forma scritta, vuoi perché inscritti nelle mentalità dell'epoca, oggetto sempre sfuggibile e insidioso per la ricerca storica; senza contare l'apporto dell'individualità dell'autore (3), che, per quanto condivisa e topica possa essere la percezione che egli riflette, da tutti questi elementi trae ciò che più ritiene utile o significativo ai fini del proprio discorso narrativo. Mentre, però, quest'ultimo punto 3 resta estremamente problematico da vagliare, se non tramite una serrata critica filologico-letteraria del testo (cosa che esula dagli scopi dello studio), e anche il punto 2 è in grado di apportare risultati se, e solo se, disponiamo di fonti che riflettano le mentalità di cui si va in cerca – e che vanno esaminate tramite gli appositi strumenti analitici elaborati dagli storici delle mentalità –, ne deriva che la nostra possibilità di ricostruire i processi storici che danno vita a una percezione poggia in maniera preponderante sul punto 1 (cui spetta del resto anche il compito di fornire elementi, vale a dire fonti, allo stesso punto 2). Anche con questa restrizione di campo, tuttavia, la questione della percezione di Treviso e delle lagune venete nella *Commemoratio* rimane complessa. Potenzialmente sterminato era infatti il repertorio di fonti e testi che, già in epoca carolingia, parlavano del nord-est della penisola e potevano essere a disposizione di un monaco di Reichenau, vale a dire di un monastero non solo tra i meglio attrezzati d'Europa in fatto di codici, ma anche al centro di una rete, di dimensioni imperiali, di scambi di testi e manoscritti: si va dall'agiografia alla storiografia, dall'epistolografia alla letteratura, tanto in prosa, quanto in versi. Nell'impossibilità di vagliare nel dettaglio, in questa sede, l'insieme di queste fonti, si focalizzerà l'attenzione su alcune di esse, di natura essenzialmente agiografica e storiografica, la cui rilevanza, ai fini del presente discorso, deriva sia da alcuni dei dati già emersi dall'analisi della *Commemoratio*, ossia i suoi numerosi agganci con la storiografia ufficiale dell'impero carolingio (gli *Annales regni Francorum*) e i rapporti intercorrenti tra il monastero del Lago di Costanza e l'area nordorientale della penisola italica all'epoca della sua composizione.

Rapporti che furono intensi e sono tuttora piuttosto ben documentati. Gli alamanni Egino e Ratoldo, vescovi di Verona tra fine VIII e prima metà IX sec., trascorsero lunghi periodi delle loro vite in queste aree. I loro passaggi da un versante all'altro delle Alpi vengono anzi spesso indicati come ragione principale degli scambi di manoscritti e testi che coinvolsero Verona, e più in generale il nord-est della penisola, e l'Alemannia (soprattutto Reichenau e San Gallo) giusto negli anni dei loro episcopati veronesi: a Reichenau, nel già nominato grande passionario della prima metà del secolo, furono infatti inseriti cinque testi agiografici originari dell'area patriarcale aquileiese, ossia la veronese *Vita* del vescovo Zeno (da cui l'ipotesi di un canale veronese per l'arrivo dei testi sul lago di Costanza¹⁰⁵), composta da Coronato Notaio (BHL 9001)¹⁰⁶ e le *passiones* aquileiesi di Ermagora e Fortunato (BHL 3838), di Ilario e Taziano (BHL 3881), di Felice e Fortunato (BHL 2860) e dei fratelli Canziani (BHL 1545)¹⁰⁷; mentre nello *scriptorium* di Verona venivano copiati, nello stesso periodo, sacramentari, martirologi e altri libri liturgici esemplati su modelli augiensi¹⁰⁸. Si potrebbe anzi pensare che proprio queste agiografie aquileiesi costituissero, per l'autore della *Commemoratio*, un serbatoio da cui attingere informazioni sul nord-est della penisola e su cui modellare la propria rappresentazione della regione. Una lettura, anche molto rapida, di questi testi sembra però escludere una loro utilità in questo senso. In nessun caso i loro autori, in parte più antichi, in parte pressoché contemporanei del nostro monaco augiense¹⁰⁹, si soffermano in descrizioni meno che generiche dei luoghi in cui si ambientano le vicende dei protagonisti, per altro di norma collocate nel remoto e pressoché mitico passato delle persecuzioni tardoantiche, dunque a distanza secolare dai fatti che pretendono di narrare; il che comporta un'inevitabile genericità complessiva delle narrazioni, ricche di elementi topici. Di più: l'ambientazione comune a gran parte dei testi è Aquileia, luogo di martirio dei santi protagonisti; fa eccezione la *Vita* di Zeno, le cui vicende hanno luogo a Verona, la città di cui il santo fu vescovo. Nessuna menzione viene fatta né di Treviso, né delle lagune venete. Difficile, dunque, che l'agiografo potesse modellare la sua immagine dell'area trevigiano-lagunare, e financo la sua scelta di inserire questi luoghi nella sua narrazione (qualora questa fosse puro frutto della sua fantasia), sulla base di tali agiografie.

Spunti più concreti e precisi su Treviso e le lagune l'agiografo poteva invece desumere da opere storiografiche sicuramente presenti nella biblioteca del monastero e recanti notizie, più o meno

¹⁰⁵ V. Chiesa, *I manoscritti delle passiones*, p. 110.

¹⁰⁶ Il testo, con traduzione italiana, è pubblicato in Marchi – Orlandi – Brenzoni, *Il culto di San Zeno*, p. 17-27.

¹⁰⁷ Molte di queste *passiones* aquileiesi sono state recentemente riedite, con traduzione italiana e commento critico, in Colombi, *Le passioni dei martiri: Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. Chiesa, p. 133-199 (BHL 3838); *Passio Felicis et Fortunati*, ed. Mattaloni, p. 201-276 (BHL 2860); *Passio Helari et Tatiani*, ed. Cerno, p. 277-326 (BHL 3881). Per BHL 1545 v. AASS Mai, 7, p. 427-430.

¹⁰⁸ V. Meersseman – Adda – Deshusses, *L'orazione dell'arcidiacono Pacifico*.

¹⁰⁹ I testi vengono collocati in "epoca precarolingia e carolingia": Colombi, *Caratteristiche delle passiones*, p. 103.

puntuali, sull'area venetica, come l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono¹¹⁰, o dagli *Annales* del regno franco, sui quali egli tanto si poggiò, come mostrato sopra, per costruire un altisonante e circostanziato contesto storico per i viaggi delle reliquie.

Dall'*Historia Langobardorum*, egli poteva apprendere notizie sulla storia di Treviso durante il dominio longobardo, fino all'epoca di re Liutprando, in particolare su alcuni suoi ecclesiastici, come quel vescovo Felice, compagno d'avventure e miracoli di Venanzio Fortunato, che si fece incontro ad Alboino e ottenne da questi che la Chiesa cittadina non subisse spogliazioni¹¹¹; quel Rustico, vescovo anch'egli, che partecipò alla sinodo di Marano Lagunare della fine del VI sec.¹¹²; oppure Callisto, arcidiacono trevigiano divenuto in seguito patriarca di Aquileia-Cividale¹¹³; sull'assedio subito dalla città a opera di re Agilulfo¹¹⁴; e sulla sua occupazione da parte di Alahis¹¹⁵. Ma soprattutto, per quanto visto nella *Commemoratio*, l'agiografo vi poteva trovare una descrizione geografica, ma con connotati e conseguenze fortemente politici (che Paolo Diacono richiama spesso nel testo), del territorio venetico, in cui si enuncia la famosa distinzione tra la Venezia della costa, nata e cresciuta sulle sparute isole lagunari, e quella di terraferma, che i geografi classici dicono estendersi addirittura fino alla Pannonia¹¹⁶; e la qualifica con la quale egli designa di preferenza Treviso, *civitas*¹¹⁷. Per la fase successiva, e soprattutto per l'epoca di Carlo Magno, entro cui si collocano le vicende della *Commemoratio*, l'agiografo poteva poi avvalersi degli annali del regno, che egli dimostra di ben conoscere e che, soprattutto per gli anni tra l'800 e l'810, chiamano più volte in causa la laguna e i suoi rapporti tanto con il *regnum* (in quanto parte dell'impero franco), quanto con Bisanzio. Il primo decennio – anzi, tutta la prima metà – del IX secolo fu infatti per la Venezia marittima un momento politicamente molto incerto, caratterizzato dalla contrapposizione, interna alla società lagunare, tra un partito filofranco, deciso a rafforzare i legami con l'impero carolingio e financo a sottomettersi, e un partito fedele all'impero di Costantinopoli, e dall'alternanza di esponenti delle due parti al governo ducale¹¹⁸. Delle molteplici fonti, contemporanee e successive (ma non per questo, sembrerebbe, mal informate)¹¹⁹, che ci informano su quest'epoca e su questi eventi, giustamente considerati fondamentali per le successive vicende

¹¹⁰ Per Reichenau passò infatti uno dei più antichi testimoni noti dell'*Historia*, l'attuale manoscritto San Gallo, Stiftsbibliothek, 635. V. Pohl, *Paulus Diaconus*, p. 391, e McKitterick, *History and Memory*, p. 79.

¹¹¹ V. Paulus Diaconus, *Storia dei Longobardi*, ed. Capo, libro 2, cap. 12, p. 90.

¹¹² V. *ibid.*, libro 3, cap. 26, p. 156-158.

¹¹³ V. *ibid.*, libro 6, cap. 45, p. 346.

¹¹⁴ L'assedio di Agilulfo fu una rappresaglia contro il duca trevigiano Ulfari, che gli si era ribellato: v. *ibid.*, libro 4, cap. 3, p. 182-184.

¹¹⁵ V. *ibid.*, libro 5, cap. 39, p. 290.

¹¹⁶ V. *ibid.*, libro 2, cap. 14, p. 94.

¹¹⁷ L'espressione *Tarvisiana civitas* ricorre *ibid.*, libro 2, cap. 13.

¹¹⁸ V. Ortalli, *Il ducato e la civitas Rivoalti*, e Moro, *Venezia e l'Occidente nell'Alto Medioevo*.

¹¹⁹ Rinvio solo a Berto, *La "Venetia" tra Franchi e Bizantini*.

veneziane, si fornirà una panoramica generale nella sezione successiva, in sede di ricostruzione del contesto storico della traslazione e della *translatio* veneziane di san Marco, ma vale la pena anticipare qui l'analisi della versione che di quegli eventi e di quegli anni propongono gli annali franchi, la sola fonte, stante la posteriorità di tutte le altre, cui il monaco augiense avrebbe potuto attingere – e cui con ogni probabilità attinse. Non occorre forse nemmeno ricordare come gli *Annales*, espressione storiografica ufficiale della corte carolingia, presentino una prospettiva chiaramente preindirizzata¹²⁰; cosa che però interessa qui fino a un certo punto: ciò che più conta è vedere se le loro informazioni abbiano avuto un qualche ascendente sul modo in cui a Reichenau si parla di Treviso e delle Venezie.

Una prima menzione della Venezia lagunare risale, negli annali del regno, all'anno 806 (anche se la formula *statim post Natale* fa pensare agli ultimi giorni dell'805). In quell'occasione, i *duces Venetiae* Obelerio (*Willeri*) e Beato, esponenti del partito filofranco allora al potere, si recarono in visita alla corte di Carlo, allora residente a Diedenhofen, accompagnati da rappresentanti delle autorità istriane; l'imperatore emanò lì, sembrerebbe di capire su loro richiesta, una *ordinatio de ducibus et populis tam Venetiae quam Dalmatiae*, con la quale si decretava forse ufficialmente il passaggio di quelle regioni sotto il dominio franco (comunque sia, il testo non ci è pervenuto)¹²¹. Tale interpretazione sembra avallata dall'immediata reazione bizantina, che gli annali riportano sempre all'806, concretizzatasi nell'invio di una flotta da guerra, agli ordini del patrizio Niceta, nell'alto Adriatico, *ad recipiendam Dalmatiam*¹²². I risultati della spedizione navale bizantina vengono esplicitati nel resoconto dell'anno seguente, quando Niceta appare nuovamente padrone di Venezia e Dalmazia e come tale interlocutore di Pipino, re d'Italia e figlio di Carlo, alle trattative di pace, concluse positivamente le quali, egli torna a Costantinopoli¹²³. Aldilà del fallimento di quello che sarà solo un primo tentativo di inserire Venezia nel dominio carolingio, la narrazione degli *Annales* per gli anni 806/7 riporta anche un particolare forse degno di nota ai fini del nostro discorso. Insieme alla notizia dell'arrivo della flotta bizantina nell'Adriatico settentrionale, l'annalista registra il contemporaneo sbarco di una delegazione di ambasciatori franchi, partiti quattro anni prima per la Persia¹²⁴, al *Tarvisiani portus receptaculum*; essi avrebbero viaggiato parallelamente (o addirittura insieme) alla flotta di Niceta, senza venir da questi mai scoperti¹²⁵. Il

¹²⁰ V. McKitterick, *History and Memory*, p. 120-132.

¹²¹ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 120-121, *ad annum* 806.

¹²² *Ibid.*, p. 121, *ad eundem annum*.

¹²³ V. *Ibid.*, p. 124, *ad annum* 807.

¹²⁴ Della partenza di questi ambasciatori per l'Oriente non v'è traccia negli annali; si tratta comunque per certo di una spedizione diversa da quella che aveva portato a Carlo l'elefante, e che viene ricordata nella *Commemoratio*, sebbene si possa pensare che con questa abbia qualche legame, visto che la partenza si collocherebbe nell'802, lo stesso anno dell'arrivo di *Abulabaz* (l'elefante) ad Aquisgrana.

¹²⁵ V. *ibid.*, p. 122, *ad annum* 806.

Tarvisianus portus appariva dunque, a un lettore degli *Annales*, come il primo porto franco (nel doppio senso, sito cioè in territorio franco e aperto all'ingresso di viaggiatori, in questo caso ambasciatori, franchi) dopo le coste venetiche bizantine, a esse vicino abbastanza da consentire un felice e sicuro approdo agli emissari di Carlo, oltreché, si può credere, un costante flusso di uomini, cose e informazioni tra le terre del regno e le lagune controllate da Costantinopoli. Ora, la critica è solita identificare questo *Tarvisianus portus* con Mestre, porto di riferimento della città in epoca carolingia¹²⁶; bisogna tuttavia chiedersi se un monaco augiense fosse a conoscenza di ciò e sapesse identificare correttamente il *portus Tarvisianus*, o se piuttosto non fosse portato, leggendo il passo, a pensare al porto della città stessa di Treviso. Occorre mantenersi prudenti, ma il rapporto tra Treviso e la laguna presentato da questa notizia annalistica mostra punti di contatto con la raffigurazione che di tali rapporti si dà nella *Commemoratio*: in entrambi i casi, Treviso sembra svolgere il ruolo di estremo lembo del regno italico prima del confine col ducato veneziano, col quale, grazie alla sua vicinanza geografica, intrattiene rapporti tali da permettere a *Gebahardus*, nell'agiografia genesiana, di venire a conoscenza della potenza miracolosa delle reliquie orientali e di procurarsene per sé; le lagune sono poi viste come una porta sull'Oriente, quell'Oriente persiano da cui fanno ritorno gli inviati di Carlo, e quindi come uno scalo di merci e viaggiatori provenienti dall'altra parte del Mediterraneo. Stanti i già visti, numerosi prestiti operati dall'autore della *Commemoratio* nei confronti degli *Annales regni Francorum*, nulla vieta di pensare che anche nella scelta dei luoghi veneti e nella loro rappresentazione egli abbia tratto ispirazione dalla storiografia di corte; ma più in là di un'ipotesi non si può andare.

Anche perché le altre attestazioni, tanto di Treviso, quanto della Venezia costiera, presenti negli annali offrono pochi ragguagli in proposito. L'unica altra menzione di Treviso si colloca nel 776, dunque trent'anni prima degli eventi dell'806, e riguarda la repressione, da parte di Carlo Magno, della rivolta del duca longobardo del Friuli Hrotgaudo, cui anche Treviso aveva preso parte; il re, dicono gli annali, uccise il ribelle, celebrò la Pasqua *ad Tarvisium civitatem* e procedette alla riconquista delle altre città insorte¹²⁷. Ecco qui un'altra fonte, insieme a Paolo Diacono, che designa Treviso come *civitas*, e dunque un altro punto sul quale l'agiografo potrebbe essersi rifatto agli annali, forte probabilmente della conferma offerta dall'*Historia Langobardorum*. Ma la concordanza tra le due opere, in proposito, non permette di rilevare eventuali preferenze dell'autore per l'una o per l'altra, sebbene i prestiti di cui sopra portino a mio avviso a propendere nettamente, non fosse che per economicità, per gli annali – ancora una volta.

¹²⁶ V. Gasparri, *Dall'età longobarda al secolo X*, p. 20 e 25.

¹²⁷ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 42-44, *ad annum* 776.

Della Venezia lagunare gli annalisti regi si occuparono con frequenza e interesse lievemente maggiori, ma, a differenza di Treviso, l'806 rappresenta la menzione più precoce. Fino all'810, le vicende venetiche si intrecciano sempre col conflitto di autorità sull'alto Adriatico tra Franchi e Bizantini. Nell'809, una nuova flotta proveniente da Costantinopoli e comandata dal *dux* Paolo risalì il mare e si attestò in laguna; da qui partì all'assalto del presidio franco di Comacchio, ma, sconfitta, dovette rifugiarsi nuovamente nella Venezia costiera, avviando nuove trattative di pace con Pipino. I duchi venetici, i soliti Obelerio e Beato, ostacolarono però con ogni mezzo il buon esito delle discussioni, cui anzi Paolo, a causa delle loro insidie, non poté proprio presentarsi¹²⁸. Non si dice come si sia risolto l'*impasse*, ma i duchi avrebbero pagato le conseguenze delle loro trame l'anno dopo, nell'810, quando Pipino, irritato dalla loro *perfidia*, assaltò la laguna per terra e per mare, la conquistò e trasse prigionieri i due pur filofranchi governatori. Poiché il re aveva programmato di usare l'area come testa di ponte per un assalto alla Dalmazia, da Cefalonia arrivò una nuova flotta bizantina, comandata ancora una volta da Paolo (che, ammesso si tratti della stessa persona a capo della spedizione precedente, apprendiamo essere il *praefectus* di Cefalonia), che costrinse quella franca alla fuga¹²⁹. La questione si risolse, quello stesso anno, con la restituzione della Venezia a Costantinopoli¹³⁰, preludio all'accordo che verrà siglato ad Aquisgrana tra Carlo e l'imperatore Michele nell'812, grazie al quale, in cambio della rinuncia a qualsiasi mira espansionistica sull'alto Adriatico, il primo si vedrà riconoscere lo *status* imperiale¹³¹. Ma prima si provvide, e gli annali ne parlano all'811, a spedire in esilio a Costantinopoli il duca Obelerio, dipinto dalla storiografia franca (ché bisogna sempre ricordare che questa non è che una delle versioni disponibili della storia di quegli anni) come un vero semiatore di discordia¹³². All'ambasciata regia diretta alla capitale bizantina per ratificare gli accordi presi l'anno prima partecipò, tra gli altri, anche Heito, vescovo di Basilea ma soprattutto abate di Reichenau, che dunque ebbe modo di occuparsi di questioni diplomatiche riguardanti Rivoalto e la laguna; non sappiamo purtroppo quale itinerario abbia seguito la delegazione, ma, se, da un lato, un passaggio per le lagune sembrerebbe probabile¹³³, dall'altro lato la semplice presenza di Heito istituisce un legame tra Reichenau e la Venezia: si è già ipotizzato, in passato, che l'abate, durante il viaggio e la missione, abbia raccolto informazioni sul mondo lagunare, e che le abbia poi trasmesse ai suoi

¹²⁸ V. *ibid.*, p. 127, *ad annum* 809.

¹²⁹ V. *ibid.*, p. 130, *ad annum* 810.

¹³⁰ "Nam [imperator] Niciforo Venetiam reddidit": *ibid.*, p. 133, *ad eundem annum*.

¹³¹ V. Ortalli, *Il ducato e la civitas Rivoalti*, p. 732.

¹³² V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 133-134, *ad annum* 811.

¹³³ Lo ipotizza F. Heinzer, *Marcus decus Germaniae*.

monaci, una volta tornato, nella forma di una relazione di viaggio, andata purtroppo perduta¹³⁴. Ma, di nuovo, si resta nel campo delle ipotesi.

Le ultime due menzioni della Venezia marittima negli *Annales regni Francorum* si collocano una quindicina d'anni dopo, nell'824 e nell'826, e, più che la regione in sé, chiamano in causa due singoli personaggi a essa legati. Nel primo caso, il patriarca Fortunato di Grado rende visita all'imperatore Ludovico il Pio a Rouen, nella speranza, delusa, di ricevere sostegno nella sua battaglia per la cattedra patriarcale¹³⁵; nel secondo, un *presbiter quidam de Venetia* compare dinanzi all'imperatore all'assemblea generale di Aquisgrana dell'agosto 826, cui era stato condotto dall'allora duca del Friuli Baldrico, in veste di esperto nella costruzione di un *organum*¹³⁶. Il contesto, e forse anche le modalità di redazione degli *Annales*, erano nel frattempo profondamente mutate rispetto alle registrazioni precedenti¹³⁷; tuttavia, e nonostante una maggior vicinanza cronologica alla stesura della *Commemoratio*, queste notizie poco sembrano aggiungere ai fini del nostro discorso.

Al termine di questa breve analisi, i dati offerti dall'*Historia Langobardorum* e dagli *Annales regni Francorum* sembrano a mio avviso delineare una raffigurazione dei rapporti Treviso-Venezia costiera del tutto simile a quella che poi l'anonimo mise effettivamente in scena nella sua opera. Se la scelta del termine *civitas* in riferimento a Treviso può rinviare ugualmente tanto a Paolo Diacono, quanto agli annali del regno, questi ultimi, fonte del resto privilegiata nella costruzione dell'impianto narrativo genesiano, sottolineano, con quello sbarco degli ambasciatori franchi nell'806 al seguito delle navi bizantine entrate in laguna, non solo la vicinanza geografica tra le due aree, ma anche, implicitamente, il confine politico che le separava, e che rendeva Treviso il primo avamposto franco alle spalle della Venezia di mare. Ripeto, la carenza di fonti, la laconicità di quelle rimaste, lo stesso relativo interesse che il monaco di Reichenau dimostra per questi argomenti e la difficoltà intrinseca a ogni tentativo di ricostruzione di una percezione rendono estremamente parziali e ipotetiche le riflessioni condotte, che però, pur nella limitatezza dei loro risultati, sembrano riecheggiare ancora una volta una tendenza di fondo della *Commemoratio*, ossia il suo legame con gli *Annales regni Francorum*, qui certo solamente indiziario, ma nei casi visti in

¹³⁴ V. Klüppel – Berschin, *Vita Symeonis Achivi*, p. 116, nota 10. La notizia della stesura, da parte di Heito, di un resoconto scritto del suo viaggio è riportata, due secoli e mezzo dopo, da Ermanno Contratto nella sua cronaca: "Heito, abbas Augiae et episcopus Basileae, cum Hugone et Haione comitibus Constantinopolim missus, odoporicum suum scripsit". V. eiusd. *Chronicon*, ed. Pertz, p. 102, *ad annum* 811.

¹³⁵ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 165, *ad annum* 824. Sulla carriera e la vicenda personale di Fortunato v. Rando, *Fortunato*.

¹³⁶ V. *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 170, *ad annum* 826.

¹³⁷ Nonostante il perdurare di numerosi interrogativi sulla composizione degli *Annales*, alcuni studiosi hanno visto una omogeneità stilistica nelle registrazioni degli anni 820-829 che le differenzia nettamente da quelle precedenti, e che in passato è stata associata a Ilduino, abate di Saint-Denis. Per una panoramica su tali questioni v. McKitterick, *History and Memory*, p. 101-104.

precedenza ben solido e dimostrabile, anzi, del tutto volontario e consapevole; non stupirebbe, dunque, se la scelta di attribuire un ruolo (e che ruolo), nella traslazione di Genesio ed Eugenio, a Treviso e ai mercanti rivoaltini derivasse anch'essa, almeno in parte, dalla visione fornitane dagli annali regi. Con in più, magari, notizie fresche recate a Reichenau da Heito dopo la sua missione costantinopolitana; è, questo, l'unico indizio in nostro possesso sulle conoscenze che un monaco alamanno poteva avere dell'attività commerciale a lunga distanza incentrata sulla laguna, e di cui la *Commemoratio* costituisce anzi precoce testimonianza.

Così come precoce testimonianza la *Commemoratio* è anche a proposito del ruolo di Venezia come “porto di santi”¹³⁸: proprio agli anni nei quali si suole datare il testo risale, si è detto, la prima e più spettacolare appropriazione di reliquie da parte dei Veneziani, vale a dire la traslazione del corpo di san Marco, la cui presenza in laguna è testimoniata per la prima volta nel testamento del duca Giustiniano Particiaco, dell'829. A dire il vero, tuttavia, l'agiografo di Genesio, quand'anche di tale traslazione fosse venuto a conoscenza, non sembra riferirsi a episodi di tale portata, bensì a un più regolare flusso di traffici tra l'Oriente e le lagune venete, le cui basi, fondamento imprescindibile dello straordinario sviluppo mercantile dei secoli successivi, cominciavano proprio allora a essere gettate, anzitutto tramite un rafforzamento del ruolo commerciale veneziano nell'Adriatico settentrionale e nei collegamenti tra questo ed entroterra padano¹³⁹. Resta certo difficile appurare il grado di attendibilità della *Commemoratio*, anche da questo punto di vista; ma il fatto stesso che la Venezia marittima fosse ritenuta un verosimile luogo di approdo per reliquie orientali sta a dimostrare la diffusione di una percezione, comune all'autore e al suo pubblico, che assegnava alla laguna veneta un ruolo di questo tipo, anche a proposito delle reliquie dei santi. E, poiché la nascita e la diffusione di una percezione non possono che essere anteriori alla sua attestazione nelle fonti, poiché occorre darle il tempo di affermarsi nella mentalità di un certo gruppo, si può pensare che a Venezia questo ruolo fosse attribuito, a livello quantomeno di percezione, già da qualche tempo, indubbiamente difficile da quantificare. Anche in questo senso, la *Commemoratio* rappresenta una fonte, come detto, precoce, ma soprattutto preziosissima.

¹³⁸ Riprendo la felice definizione da D'Antiga, *Venezia, il porto dei santi*.

¹³⁹ V. Ortalli, *Il ducato e la civitas Rivoalti*, p. 739-740. Da inizio IX sec. le fonti sulla civiltà venetica lagunare e sulle sue attività economiche iniziano a farsi più numerose, anche a causa dell'interessamento carolingio nei suoi confronti: v. Gasparri, *Venezia fra i secoli VIII e IX*; Moro *Venezia e l'Occidente nell'alto medioevo*; Berto, *La “Venetia” tra Franchi e Bizantini*.

Cap. 6. La *Commemoratio*, un *jeu d'échelles*.

Si può, a questo punto, tentare di tracciare un quadro riassuntivo dei dati, molti ed eterogenei, emersi sinora da queste analisi, e dunque tirare le conclusioni per un'interpretazione finale della *Commemoratio*. Conclusioni a mio avviso strutturabili su due diversi livelli, a seconda del loro oggetto e del loro rapporto col testo. Su un primo livello (conclusioni primarie) saranno disposte le considerazioni che ne riguardano più da vicino le ragioni d'essere, gli scopi che sottessero alla sua redazione, i messaggi che per il suo tramite si mirava a propagandare. All'interno di questo primo gruppo di conclusioni, certo il più corposo e anche quello che qui interessa maggiormente, saranno individuate ulteriori suddivisioni, per l'esattezza tre, corrispondenti alle diverse scale geografiche, politiche e sociali cui l'agiografia si rivolgeva, e dunque ai diversi contesti in cui essa si inseriva e su cui era pensata per agire, con appositi messaggi costruiti per raggiungere e influenzare ciascun destinatario. Si tratterà insomma di giocare sulle scale – secondo la famosa espressione di Jacques Revel¹ –, come d'altra parte fa l'agiografo stesso, il quale, all'orizzonte di portata europea e addirittura intercontinentale che egli costruisce nella prima parte del testo, ne alterna poi uno prettamente locale/alamanno, centrato su Schienen, Reichenau, Costanza. Chiaro, poi, che le diverse scale vanno intese non come compartimenti stagni, dotati di proprie logiche interne e impermeabili l'un con l'altro, bensì come livelli di lettura reciprocamente compenetranti e capaci l'uno di meglio illuminare l'altro². Su un secondo livello (conclusioni secondarie), prodottosi per una sorta di eterogenesi dei fini, si riassumeranno poi i risultati derivanti da tutta una serie di considerazioni, svolte a partire dalla *Commemoratio* e dai suoi dati contenutistici e rivelatesi utili anche al fine di comprenderne natura, messaggi e contesto, ma in grado di gettar luce pure su temi che col testo hanno un legame semplicemente tangente: mi riferisco in particolare alla storia di Schienen e dei suoi rapporti con Reichenau, alle vicende del comitato trevigiano nella prima metà del IX secolo, alla carriera del vescovo veronese Ratoldo.

Ritengo tuttavia necessario richiamare in via preliminare alcune conclusioni di carattere generale, risultanti dall'analisi della tradizione manoscritta della *Commemoratio* e degli sviluppi che riguardarono, nel tempo, l'investimento culturale augiense su san Genesio; esse forniscono infatti dei primi elementi interpretativi di base, alla luce dei quali comprendere e contestualizzare quanto verrò dicendo in seguito.

¹ V. Revel, *Jeux d'échelles*, trad. it. *Giochi di scala: la microstoria alla prova dell'esperienza*.

² Qui la lezione è ovviamente quella della microstoria, cui anche Revel fa riferimento; v. Levi, *A proposito di microstoria*, p. 113-116.

La tradizione manoscritta dell'agiografia genesiana si è rivelata esigua, limitata com'è a un unico codice medievale, prodotto nel luogo e grosso modo all'epoca stessa di composizione del testo. La sua diffusione appare dunque, ai nostri occhi, estremamente ridotta, e riconducibile unicamente allo stesso contesto che la scrisse. Poco aggiunge, in questo senso, la notizia, per altro maliziosa, del catalogo sangallese di metà IX sec., che ricorda il possesso del testo da parte della locale biblioteca monastica e il suo inserimento in una raccolta agiografica intitolata *De vita sanctorum patrum*³: l'area di diffusione della *Commemoratio* risulta comunque confinata alla sola Alamannia, e perfettamente inquadrabile all'interno dei consolidati e antichi rapporti culturali e religiosi tra Reichenau e San Gallo; e anche la cronologia del catalogo rimanda all'incirca, ancora una volta, all'epoca di stesura del racconto e di confezionamento del suo unico testimone. Questi dati materiali costituiscono la cornice esteriore entro cui collocare la lettura complessiva della *Commemoratio*: essi sono infatti in grado di suggerire alcune delle direzioni interpretative da percorrere, ma anche bisognosi, a loro volta, di spiegazioni.

Una prima base esplicativa deriva, in verità, dalla natura stessa del genere delle *translationes*, già di per sé caratterizzato, secondo la critica, da un rapporto privilegiato con le categorie di tempo e spazio, poiché mette in scena fatti particolari – appunto dei trasferimenti di reliquie –, dotati di un inizio, uno svolgimento e una fine, coinvolgenti certi luoghi (e non altri), e dunque puntualmente collocabili geograficamente e cronologicamente⁴. Questi caratteri, che, da un lato, fanno delle *translationes* il prodotto agiografico forse più vicino ai parametri della storiografia, amplificano dall'altro il rapporto funzionale sussistente tra ogni testo e il suo contesto di produzione. La prima ragion d'essere di una *translatio* risiedeva infatti nella sua utilità cultuale, poiché essa veniva letta durante la liturgia della festa annuale in memoria della traslazione⁵. Questa ricorrenza veniva però generalmente celebrata solo nel luogo che di tale traslazione era stato protagonista ultimo, ossia il santuario di arrivo delle reliquie; la funzionalità liturgica dei testi era dunque strettamente connessa con la presenza fisica dei sacri resti. Era perciò difficile che, in luoghi di culto diversi ed estranei alle vicende traslative, si celebrasse la relativa festa, né si sentiva, per questo motivo, il bisogno di procurarsene il corrispondente apparato liturgico, testi agiografici compresi⁶. Di ciò risente evidentemente la tradizione manoscritta delle *translationes*, spesso non imponente e circoscritta

³ Il codice corrispondente è andato perduto.

⁴ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 57.

⁵ V. Geary, *Furta sacra*, p. 11-13.

⁶ Non sono rari, inoltre, i casi in cui la mancata ricezione di festa e testi si leghi alla volontà di non riconoscere, a un santuario (e ai suoi protettori) vicino e magari concorrente, l'aumento di prestigio derivante da una traslazione coronata da successo; ciò si lega all'insorgenza o all'inasprimento di fenomeni competitivi volti al possesso di reliquie le più importanti possibili.

entro il luogo stesso di stesura dei testi e, al massimo, una ristretta regione limitrofa⁷. Gli estensori di tali testi, consapevoli delle caratteristiche dello strumento a loro disposizione, si rivolgevano quindi anzitutto a un pubblico, per l'appunto, locale, costituito dallo stesso santuario e da chi lo frequentava; è dunque sulla scala locale che va ricercato il primo, fondamentale livello di interpretazione di questi testi. Il che non vuol dire che essi si limitassero a una dimensione di questo tipo, tutt'altro: spesso il livello locale è la base di partenza per rivolgersi a pubblici più ampi, e questo è anche, lo si vedrà, il caso della *Commemoratio*; resta però il fatto che, se i livelli ulteriori possono esserci, ma anche non esserci, quello locale c'è sempre e comunque.

Nel caso del testo genesiano, poi, la ricostruzione della tradizione ha messo in luce un altro aspetto che lo lega ancor più strettamente all'ambiente alamanno, ossia il suo rapporto privilegiato con la *passio* di Vito, Modesto e Crescenza, santi il cui culto fu introdotto nella regione alla fine dell'VIII secolo, con ogni probabilità tramite – anche in questo caso – un trasferimento di reliquie. La comunanza di mano e l'uguale trattamento, volto alla loro valorizzazione per mezzo dell'inserimento di titoli altisonanti, riservato ai due testi nel codice CCII della Badische fanno pensare, da un lato, a una loro trascrizione simultanea⁸; dall'altro alla volontà, da parte dei monaci augiensi, di creare una miniraccolta agiografica comprendente i testi relativi ai santi di recente importazione in Alamannia. Agli occhi dei copisti di Reichenau, la *Commemoratio* aveva quindi un carattere prettamente locale, e un forte legame con i culti praticati nelle immediate vicinanze del monastero. Le scale locale e regionale assumono così un valore di prim'ordine per la comprensione degli scopi immediati del testo.

Se queste osservazioni sembrano sufficienti a spiegare l'esigua diffusione manoscritta, in senso geografico, della *Commemoratio*, e inducono a puntare i riflettori anzitutto sul contesto locale alamanno, la sua mancata riproduzione nel tempo (ai nostri occhi, almeno fino al XVIII secolo) merita qualche altra considerazione. Come tutte le agiografie, anche le *translationes* erano di norma portatrici di messaggi politici, sociali e religiosi legati al momento della loro redazione, a volte molto vicino a quello in cui si erano svolti i fatti narrati. Logico che, al mutare del contesto di origine, tali messaggi perdessero di spendibilità, e che dunque la funzione dei testi si riducesse a quella liturgica, già menzionata. Tuttavia, a differenza di altri generi agiografici, caratterizzati in senso maggiormente atemporale (*vitae* e *passiones*), e a eccezione dei casi speciali di cui sopra, il loro stretto legame con eventi ben databili ne limitava le possibilità di ripresa e rilancio in momenti, cioè contesti, successivi a quello originario; a meno di riscritture *ex-novo*, che però, piuttosto che

⁷ Potevano avere interesse a copiare il testo quei luoghi di culto che, in occasione della traslazione o in tempi successivi, ricevevano in dono frammenti delle reliquie trasferite da parte dei loro nuovi possessori.

⁸ Così come simultanea (ma apparentemente di poco successiva) sarebbe stata l'operazione di aggiunta dei titoli rubricati.

dar vita a una nuova versione, più aggiornata, del testo, portavano alla creazione di un testo completamente nuovo, pensato per rimpiazzare il precedente⁹. Anche di questo gli agiografi erano consapevoli: le *translationes* venivano allora concepite per parlare alla loro contemporaneità, e come strumenti politici pronti all'uso, sebbene dalla vita spesso limitata.

Dimostrare che tutto ciò, ossia una progettazione (anche) a uso politico, vale anche per la *Commemoratio* è uno degli scopi di queste conclusioni, e di tutta l'analisi sin qui condotta. Indizi in questo senso sono però a mio avviso già emersi nell'*excursus* sulla Reichenau della prima metà del IX secolo, fucina di prodotti letterari di varia natura (agiografie, scambi epistolari, poesie, letteratura di visione) ma accomunati da un impegno politico volto a far sentire la voce del monastero negli equilibri del tempo, oppure a favorire carriere individuali, come quella di Walafrido Strabone. L'appartenenza della *Commemoratio* a un contesto culturale di questo tipo, professionista nello sfruttamento del mezzo letterario a scopo politico, induce a ritenere estremamente probabile, ma al contempo tutto da provare e da valutare, un uso e dei fini di siffatta natura anche per l'agiografia genesiana.

1. Conclusioni primarie.

1.1. La scala locale: l'ossessione dell'autenticità.

“In exordio ambiguitatem nonnullis, non solum in populo, sed etiam in sacerdotali gradu consistentibus, res ipsa conferret”¹⁰; in queste parole sta tanta parte della ragion d'essere della *Commemoratio*. La *res ipsa* è l'intera vicenda traslativa, che, afferma l'autore, aveva sollevato, sia tra i semplici fedeli che nelle file del clero alamanno, molti dubbi, in particolare a proposito dell'autenticità della reliquia giunta a Schienen. Di espressioni simili, che sottolineano lo scetticismo aleggiante attorno al sacro femore, il testo è pieno, soprattutto nella parte dei *miracula*; ma l'intero impianto narrativo è strutturato come una continua successione di accertamenti sull'identità delle reliquie, per opera di autorità sempre nuove. Comincia il papa, che eleva e benedice i corpi con le proprie mani; proseguono Pipino e Ratoldo, in missione a Treviso (solo il secondo) e a Schienen (entrambi) per ispezionare coi propri occhi entità e autenticità delle reliquie, e per fugare l'*ambiguitas* di cui sopra; interviene poi Eginio di Costanza e, infine, Waldo di Reichenau, sempre allo stesso scopo, e facendosi accompagnare da stuoli di testimoni per render noto il buon esito di ogni esame. Quella per la dimostrazione dell'identità dei corpi, e quindi della legittimità del culto alamanno di Genesio, assume, nella *Commemoratio*, toni quasi ossessivi,

⁹ È quanto avviene, per esempio, nel caso dell'*Inventio et translatio* di san Daniele a Padova, redatta in una prima versione (non recensita in BHL) verso la fine dell'XI secolo e in una seconda (BHL 2090), adattata a un mutato contesto, nella prima metà del successivo; v. Tilatti, *Istituzioni e culto dei santi*, risp. p. 219-239 e 292-301.

¹⁰ *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 12.

giustificati con la continua riemersione di sospetti e scetticismo¹¹. L'agiografo, o meglio il committente della sua opera, ritengono necessario portare sempre nuovi elementi a garanzia della bontà delle reliquie, in particolare di quella giunta a Schienen, e per farlo non solo ricostruiscono l'intero percorso da esse effettuato, a partire da Gerusalemme – cosa che da sola, in linea teorica, sarebbe bastata ad affermarne l'autenticità; bensì chiamano in causa tutte le autorità, civili ed ecclesiastiche, che avevano ai loro occhi il potere di certificare al di là di ogni ragionevole dubbio quanto loro interessava. L'orizzonte entro cui si edifica questa stratificazione di garanzie è, come si è visto, quello italico-alamanno, quello cioè di un regno italico che, in seguito alle disposizioni dell'806 e fino alle modifiche dell'829, comprende anche una consistente porzione dell'Alemannia, costituita dai territori a sud del Danubio; quindi, anche Schienen, Reichenau e Costanza. Appare tuttavia chiaro come, all'interno di tale orizzonte, il punto di vista privilegiato sia più strettamente alamanno: dopo gli interventi dei vertici civili ed ecclesiastici di questo regno italico allargato (Leone III, Pipino e Ratoldo), si sente il bisogno di trasporre le garanzie su un piano più locale, mettendo in scena gli episodi di Egino e Waldo, laddove, invece, del parere dei vescovi di Firenze e di Treviso non si sente la necessità. Lo scopo dell'autore sembra dunque quello di affermare la legittimità del culto genesiano facendola passare per tutti i gradi di giudizio che a lui, alla sua committenza e al suo pubblico dovevano sembrare probanti; e proprio la menzione del vescovo di Costanza e dell'abate di Reichenau, autorità tutte alamanne, dimostra non solo che le conferme a livello locale di tali garanzie erano ritenute di estrema importanza, ma anche, di conseguenza, che il pubblico cui era rivolto questo messaggio era a sua volta alamanno.

Ma chi erano i principali interessati a far sapere al mondo che la reliquia di Schienen era autentica? A dircelo è lo stesso agiografo, quando dichiara l'identità della sua committenza, vale a dire il suo abate Erlebaldo e, soprattutto, i *fratres* di Schienen. Alle spalle di questi religiosi si è però visto all'opera, con funzioni patronali sul santuario genesiano, il gruppo parentale aristocratico, di origine alamanna, di cui fecero parte, in momenti diversi, il conte Ato, suo figlio Lantbret, l'abate di Schienen Kerhelm e con ogni probabilità anche Hatto, arcivescovo di Mainz, arcicancelliere del regno franco orientale e abate di Reichenau: anche questo gruppo dovette certo essere coinvolto, e anzi giocare un ruolo forse propulsore, nell'operazione di promozione del culto di Genesio per via agiografica. I sostenitori dell'autenticità della reliquia erano insomma coloro che ne detenevano il controllo e che da essa si aspettavano i normali benefici, in termini di accresciuto prestigio e di introiti economici, connessi al possesso di un *pignus* di una certa importanza, tanto più se di conclamate origini gerosolimitane. Da loro (*fratres* e patroni) dovette partire l'iniziativa di mettersi in contatto con Reichenau, abbazia vicina, già ricca ma soprattutto dotata di un apparato

¹¹ Di questo avviso già Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 21.

scrittoria in grado di produrre, e poi di diffondere – almeno in teoria –, un supporto agiografico alle rivendicazioni scinensi di legittimità del culto genesiano. Questo primo, insistito messaggio trasmesso dalla *Commemoratio*, forse l'unico, tra quelli che saranno qui esaminati, a stare davvero a cuore alla committenza originaria del testo, si impernia dunque su Schienen, che lo elaborò, lo affidò a Reichenau perché venisse declinato in una forma che non lasciasse spazio a dubbi, e dovette poi – si può credere – sfruttarlo a suo favore. Imperniato su Schienen doveva essere anche il pubblico cui tale messaggio era rivolto: un pubblico di cui si è già sottolineato il carattere alamanno; un pubblico sensibile alle assicurazioni sulla reliquia, che vengono infatti modellate in base al suo orizzonte mentale e istituzionale. Tutto fa pensare al pubblico dei fedeli e dei pellegrini frequentatori, o potenzialmente tali, del santuario di Genesio, in particolare nel giorno della festa annuale della traslazione, quando si doveva dare lettura (non per forza liturgica) della *Commemoratio*; se è vero, infatti, che chi si recava in pellegrinaggio era già convinto della potenza miracolosa, e quindi dell'identità, del femore, è anche vero che queste folle erano le prime interessate ad accertarsi che le loro preghiere fossero indirizzate verso un oggetto autentico e affidabile, ed erano anche le prime fruitrici del testo. Senza contare il ruolo di cassa di risonanza che esse svolgevano tornando a casa e raccontando agli altri i prodigi di cui avevano sentito parlare a Schienen.

L'ossessione dell'autenticità, il messaggio che più esplicitamente emerge dall'agiografia genesiana, coinvolge dunque, e crea, una scala e un sistema di rapporti locali, incentrati su Schienen e da questa irraggiati verso i suoi fedeli; una scala di orizzonte strettamente alamanno, e forse anzi limitata alle immediate vicinanze del santuario, che, fungendo per altro da luogo di ambientazione dei miracoli, sembrano costituire la sola area di diffusione del culto. Ecco, così, comparire, in posizione preminente nel panorama dei messaggi trasmessi dalla *Commemoratio*, quella scala locale la cui importanza veniva già suggerita dai dati materiali sul testo, il suo manoscritto e la sua tradizione; essa coincide col microcosmo gravitante attorno a Schienen, composto dai suoi religiosi, dai suoi patroni aristocratici e dai fedeli attratti – o che si sperava di attrarre – nel santuario. Come si vedrà, e come in ogni gioco di scale che si rispetti, questo livello locale si intreccia ed è posto in dialogo con livelli di più ampia portata, che costituiscono forse il vero motivo per cui un abate di Reichenau accolse la richiesta di celebrare agiograficamente una reliquia appartenente a un altro ente; mentre, però, questi ulteriori livelli costituiscono forse delle – mi si passi il termine – sovrastrutture, elaborate con ogni probabilità in ambito augiense e per rispondere a esigenze augiensi, la scala locale si lega allo scopo primario per cui il testo era stato pensato dai suoi committenti scinensi. Che forse, però, avevano anche qualche altra ragione per richiedere la stesura della *Commemoratio*.

Il mastodontico quadro legittimante tratteggiato dall'anonimo funge infatti anche da mito di fondazione del santuario prima, monastero poi, di Schienen. Soprattutto, però, esso ne fonda lo *status* privato, in quanto istituito su terreno privato di Scrot, all'interno o a fianco, pare, di una preesistente chiesa già controllata dal conte fiorentino¹². I dati sulla successiva posizione dominante degli Atonidi nei suoi confronti sembrano trovare, nella versione dell'agiografo, perfetto riscontro e anzi celebrazione; su queste basi, e constatando l'appartenenza del nome "Scrot" al repertorio onomastico atonide, Schmid propose che vi fosse effettivamente una parentela tra Scrot e Ato, i cui diritti su Schienen si sarebbero così basati su un semplice passaggio ereditario (diretto o indiretto, non è dato sapere)¹³. Il testo potrebbe quindi celare la volontà di esaltare il controllo del gruppo di Ato sul santuario, di garantirne – anche qui – la legittimità e di celebrare, o magari di costruire, le origini gloriose dell'ente ecclesiastico. Occorre però far opera di cautela. Abbiamo, è vero, notizia di tentativi per sottrarre il monastero dal controllo atonide: esse derivano dalla citata lettera di Niccolò I, che mostra come i monaci locali avessero sfruttato la monacazione di Lantbret per dichiarare la propria autonomia (forse col sostegno del vescovo di Costanza)¹⁴; i fatti si riferiscono però a un momento successivo, tra gli anni '50 e '60 del IX secolo. Nella *Commemoratio*, inoltre, non compare alcun riferimento alla famiglia di Ato, né si opera alcun collegamento fra il tempo della traslazione e la situazione di Schienen al presente. Se, quindi, poteva non mancare chi mettesse in dubbio il dominio atonide su Schienen (ma per l'epoca di composizione del testo nulla sappiamo), è anche vero che controbattere non sembra una priorità dell'agiografo: vista la forza con cui egli sostiene l'altro messaggio tanto caro ai suoi committenti, quello dell'autenticità della reliquia, sarebbe forse lecito aspettarsi maggior foga anche in questo senso, se davvero ciò gli fosse stato richiesto.

1.2. La scala regionale: una definizione delle gerarchie ecclesiastiche alamanne.

La certificazione dell'autenticità della reliquia genesiana passa dunque anche, nell'impianto narrativo, per l'approvazione del vescovo di Costanza e dell'abate di Reichenau, necessaria trasposizione sul piano locale alamanno di quanto già sancito dalle più alte cariche del regno. Schienen viene così messa in relazione con due dei più importanti enti ecclesiastici della regione, oltretutto quelli a essa geograficamente più prossimi; ed è una relazione che comporta, per il santuario, una posizione di subordinazione rispetto ai potenti vicini, proprio perché sono loro a fornirgli il riconoscimento ufficiale di cui ha bisogno. Nei confronti dell'episcopato di Costanza,

¹² V. Schmid, *Gebetsverbrüderungen*, p. 477, e Maier, *Die ehemalige Kapelle*.

¹³ V. Schmid, *Kloster Schienen*, p. 297.

¹⁴ V. De Jong, *In Samuel's Image*, p. 91-96.

questo stato di subalternità è affermato esplicitamente, nel momento in cui si ricorda l'appartenenza di Schienen alla sua giurisdizione diocesana¹⁵. Il rapporto con Reichenau, pur assumendo caratteri simili, appare invece costruirsi per accumulazione di elementi, dislocati in una molteplicità di passi testuali e presentati sotto diversi punti di vista.

Fin dal prologo si istituisce un legame di collaborazione tra Schienen e Reichenau, che ne accoglie le richieste di mettere per iscritto le vicende dell'arrivo di Genesio e dei suoi miracoli alamanni. Collaborazione, dunque, che prevede già uno squilibrio di partenza: la comunità scinense, non disponendo di mezzi culturali e propagandistici sufficienti, è costretta a rivolgersi al monastero del lago, ben più attrezzato in questo senso, che risponde positivamente per ragioni di *caritas* verso i *fratres illic deo famulantium*¹⁶. Reichenau pone a disposizione del giovane santuario le proprie officine scrittorie, la propria esperienza in campo agiografico e soprattutto, verrebbe da dire, la sua faccia, assumendosi la responsabilità di esaltare una reliquia che tanta diffidenza aveva sollevato al suo arrivo e su cui dovevano ancora circolare grossi sospetti, se si sentì la necessità di compilare la *Commemoratio* (e di compilarla come la si compilò): per Schienen, incassare il favore di Reichenau significa reperire uno *sponsor* autorevole e dotato di una vasta rete di relazioni, capace quindi, almeno in teoria, di diffondere il messaggio di legittimità che sta a cuore ai *fratres*. Tanto più che il risultato è un prodotto ufficiale augiense, che esprime cioè la posizione in materia del monastero e dei suoi vertici. Prova ne è ovviamente la menzione dell'abate Erlebaldo, ma anche la formula ora citata, relativa al servizio divino dei *fratres*: essa compare anche nell'*ex-libris* personale con cui il bibliotecario di Reichenau Regimberto, attivo giusto tra gli anni '20 e gli anni '40 del IX secolo, marchiava i codici copiati da lui stesso o sotto la sua supervisione, prevedendo la possibilità di un loro prestito all'esterno del monastero dietro versamento di un pegno¹⁷. L'*ex-libris*, nella sua forma in prosa (Regimberto ne elaborerà successivamente una poetica), figura anche in apertura della sezione agiografica del manoscritto CCII¹⁸, l'unico testimone della *Commemoratio*, per la quale era dunque ammesso il prestito: il componimento regimbertiano e l'agiografia genesiana avrebbero dunque, anche solo potenzialmente, viaggiato insieme, rafforzando così per quest'ultima l'immagine di testo ufficiale di Reichenau. L'impegno del monastero in favore della reliquia di Schienen era dunque consapevole e massiccio; c'è però da credere che in cambio di tale impegno ci si aspettasse qualche compenso, se possibile strutturato su più livelli. Molti elementi portano a credere che uno di questi livelli fosse appunto quello regionale, che coinvolgeva i rapporti tra

¹⁵ V. *Commemoratio*, ed. Wattenbach, p. 14.

¹⁶ V. *ibid.*, p. 9.

¹⁷ Il testo dell'*ex-libris*, in entrambe le sue forme, è edito da ultimo in Heinzer, *Ego Reginbertus scriptor*, risp. p. 21 (forma in prosa) e p. 26-27 (forma poetica).

¹⁸ Si trova all'attuale f. 87r.

Schienen e Reichenau, passando per quelli tra Schienen e Costanza; con probabili silenzi interessati su altre istituzioni ecclesiastiche alamanne.

Il legame di subordinazione morale ventilato nel prologo non è che il primo di tali elementi. Le osservazioni condotte su Ratoldo e sui suoi rapporti con Reichenau indurrebbero a pensare che il suo intervento nella ricognizione delle reliquie serva ad apporvi non solo il sigillo del primo sacerdote di corte di Pipino, nelle cui funzioni egli viene presentato; ma anche quello, appunto, di un uomo di Reichenau, com'era con ogni probabilità noto tanto all'ambiente augiense, quanto a quello scinense (i cui contatti col primo sono documentati sia dalla *Commemoratio*, sia dal *liber vitae* di Reichenau), quanto al pubblico alamanno dell'agiografia genesiana. L'assenza, nel testo, di qualunque legame esplicito tra Ratoldo e Reichenau – ammesso ve ne fosse bisogno – induce però alla cautela. Non così per l'episodio di Waldo, in cui il monastero insulare, da questi rappresentato, si propone come ennesimo garante in favore del culto scinense: qui è sicuramente un uomo di Reichenau, come tale descritto, a intervenire, e quindi a stabilire (forse accrescere) una sorta di debito di Schienen nei confronti dell'abbazia regia.

Da questi elementi sembra emergere una volontà, da parte dell'anonimo augiense, di sottolineare il merito suo e del suo monastero nel sostenere il culto di Genesio in Alemannia. Ai religiosi di Schienen, primi destinatari della sua opera, veniva inoltre ricordato a chi dovessero essere riconoscenti se possedevano un testo col quale onorare la ricorrenza annuale della traslazione; un testo che, ogni volta che veniva letto, rinnovava la memoria del ruolo augiense nel riconoscimento della reliquia, oltretutto, appunto, nella celebrazione agiografica della stessa.

Dall'analisi del lessico impiegato nel testo con riferimento a Schienen, e della sua evoluzione nella successione dei *miracula*, si è poi evidenziata quella che sembrerebbe essere la strategia di fondo dell'agiografo, volta certo a non insistere nell'esaltazione del *secessum montis*, e anzi quasi a sminuire l'importanza di un luogo di culto che invece, nonostante le sue reticenze, appare già attiva meta di pellegrinaggi¹⁹. Esso contava inoltre sull'appoggio di patroni – in particolare il conte Ato – sempre più influenti nel panorama politico alamanno prima, imperiale poi, ma, soprattutto, metteva a disposizione dei fedeli alamanni un servizio religioso di cui Reichenau fu pressoché sprovvista almeno fino agli ultimi anni '20 del IX sec., stando alle notizie annalistiche prodotte *in loco*, vale a dire l'accesso a una reliquia prestigiosa, per quanto discussa, e per di più di origine gerosolimitana²⁰. Non è anzi escluso che Reichenau abbia cominciato ad attivarsi in questo senso proprio per rispondere alla probabile, montante concorrenza di Schienen, che aveva forse già

¹⁹ V. Müller, *Schienen*, p. 556.

²⁰ V. Manser – Beylerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 345.

iniziato ad attirare devoti e donazioni. Ci si può però chiedere: se il santuario di san Genesio era visto come un concorrente, perché prendersi la briga di esaltarne la reliquia?

Due possono essere, a mio avviso, le risposte. La prima è già stata data: il testo agiografico serve a far sapere a tutti i frequentatori del *secessum montis* che l'esaltazione della reliquia che si apprestano a venerare è appunto opera di Reichenau, cui si deve anche, in parte, la certificazione della sua autenticità. Schienen è presentata su un piano di inferiorità, poiché si mostra come le sue fortune siano legate all'assenso che Reichenau magnanimente diede tanto alla stesura della *Commemoratio*, quanto, prima ancora, al riconoscimento del culto di Genesio: all'esaltazione si associa l'inquadramento del santuario in quelle che Reichenau presenta come le gerarchie ecclesiastiche vigenti in Alamannia, le quali vedono naturalmente il monastero lacustre in posizione dominante, al pari del vescovo di Costanza. Esaltazione, dunque, ma anche contenimento.

La seconda, possibile risposta chiama nuovamente in causa i patroni di Schienen, e soprattutto il conte Ato, che, all'epoca di redazione del testo, andava assumendo un ruolo sempre più centrale nella politica regionale alamanna, per poi assurgere, già verso la fine degli anni '30, a una dimensione imperiale, sfruttando le lotte intestine alla dinastia carolingia – senza per questo perdere di vista l'orizzonte alamanno²¹. Sin dall'831, egli è documentato come detentore di due comitati nella regione, il suo predominio sulla quale è testimoniato da una serie di documenti sangallesi, compresi tra 838 e 854, datati anche, nell'escatocollo, *sub Atone* (o *Utone*) *comite*²². La scarsissima documentazione augiense conservatasi per quegli anni non permette di cogliere rapporti diretti tra il monastero e il conte; l'unico, tardo indizio e labile in questo senso compare in un diploma rilasciato da Ludovico il Germanico nell'857, in favore di Reichenau e di Buchau, tra le quali il sovrano autorizza uno scambio di terre site, appunto, *in comitatu Utonis*²³. Ciò non toglie che il conte fosse, sicuramente dagli anni '30 ma forse anche prima, una figura politica di primissimo piano nel panorama alamanno, e che dunque Reichenau avesse tutto l'interesse a mantenere con lui rapporti amichevoli: motivo sufficiente, a mio parere, per indurre ad accoglierne le richieste (sue e dei *fratres* da lui protetti) agiografiche in favore di una reliquia sulla quale, si può credere, il conte intendeva investire per legittimare o rafforzare le proprie posizioni di potere. Non si dimentichi, inoltre, che proprio dagli anni '30 prese avvio un accordo di affratellamento tra Reichenau e Schienen, poi rinnovato tra 846 e 849 dai rispettivi abati Walafrido Strabone e Adalram: il monastero genesiano era per allora già cresciuto abbastanza, in termini di prestigio, da porsi su un piano di parità rispetto al più antico vicino, il che fa credere che un investimento su di esso dovette

²¹ Per cenni biografici su di lui v. Borgolte, *Die Grafen Alemanniens*, p. 60-62.

²² V. Schmid, *Kloster Schienen*, p. 285.

²³ V. *DD LD*, n. 81, p. 118-119 (857 aprile 28).

esserci, e dovette anche fruttare. Tale evoluzione nei rapporti Schienen-Reichenau può inoltre suggerire delle considerazioni per una datazione, almeno relativa, della *Commemoratio*: il fatto che, in essa, a Schienen sia attribuita una sorta di subordinazione a Reichenau potrebbe far ipotizzare una sua anteriorità rispetto al patto fraterno, dove invece i due contraenti appaiono sullo stesso piano; ma non si può escludere anche il contrario, che cioè l'agiografia sia una reazione a tale patto, pensata per ricordare ai *fratres* scinensi che, nonostante il raggiunto affratellamento, le gerarchie rimanevano invariate. Da questo punto di vista, ritengo quindi necessario sospendere il giudizio.

Altri elementi ancora, anche se poco più che indizi, suggeriscono una possibilità di lettura della *commoratio* su scala regionale. Dei rapporti testuali e codicologici con san Vito si è detto, e si è presentata l'ipotesi che l'insieme *Commemoratio-passio sancti Viti* costituisca una piccola raccolta di materiale agiografico su culti di recente introduzione in Alamannia. Vorrei però attirare l'attenzione su un aspetto forse marginale, ma a mio avviso interessante. Sarà un caso, ma le gerarchie ecclesiastiche alamanne delineate dall'anonimo non comprendono San Gallo. E sarà un caso, ma il catalogo sangallese che testimonia la presenza, nella biblioteca monastica, della *Commemoratio* ha parole sprezzanti verso questo testo. Da notare anche come, a intervenire in rappresentanza della diocesi di Costanza, sia quel vescovo Eginò che originò il conflitto interno a San Gallo e spinse Waldo a dimettersi dall'abbaziale; quell'Eginò che la storiografia sangallese della seconda metà IX sec. tratterà con toni diabolici. Tutto ciò non basta forse a vedere nell'agiografia di Genesio dei messaggi antisangallesi, ma l'assenza del monastero dal novero delle autorità chiamate a confermare l'autenticità della reliquia pone, se non altro, il problema.

1.3. La scala imperiale: un richiamo all'ordine.

Alla scala locale, incentrata su Schienen, e a quella regionale alamanne, che coinvolge principalmente i rapporti tra questa e Reichenau, se ne affianca poi una terza, di portata imperiale. Più ancora che negli altri casi, è il testo stesso a manifestarla, per l'ampiezza dell'orizzonte geografico e istituzionale che caratterizza i viaggi delle reliquie; per i riferimenti, nel prologo, all'*imperiale diadema* posto sulla testa di Carlo Magno da papa Leone III; e infine per il massiccio ricorso agli *Annales regni Francorum* come fonte per la costruzione dell'intero impianto narrativo nella parte della traslazione. Quali messaggi vengono trasmessi all'interno di questo ulteriore livello?

Quello più evidente e insistito, già da altri colto e sottolineato²⁴, è teso a dimostrare come una traslazione possa avere successo e garantire fuor da ogni dubbio l'autenticità delle reliquie trasferite solo in un quadro di scrupoloso rispetto delle gerarchie di potere, passaggio per passaggio.

²⁴ V. Bozòky, *La politique des reliques*, p. 177, e Vocino, *Le traslazioni di reliquie*, p. 217-218.

Dall'analisi dei conti *Gebahardus* e Scrot, di papa Leone III e di Ratoldo, ho osservato come l'attenzione dell'agiografo non si focalizzi mai su di loro in quanto individui, bensì in quanto ingranaggi di un più vasto meccanismo, quello imperiale, che ingloba tutti loro, e pure altri personaggi – come Pipino –, e assegna loro posizioni precise. Certo, molti compaiono soprattutto in veste di esaminatori delle reliquie, ma questa funzione è loro riconosciuta proprio in forza del loro ruolo all'interno dell'organigramma imperiale, sicché anche la certificazione dell'identità dei corpi, al di fuori di questo ordine rigorosamente rispettato, perderebbe di credibilità.

Ogni passaggio di mano delle reliquie avviene solo previo assenso delle autorità a ciò preposte. *Gebahardus* si rivolge direttamente al patriarca di Gerusalemme, in un passo, anch'esso ispirato agli *Annales* del regno, che esalta la capacità di un impero esteso e unito di aprirsi verso l'Oriente mediterraneo e di porsi in relazione da pari a pari con gli altri imperi che vi si affacciano, quello musulmano e quello bizantino (rappresentato dalla testa di ponte veneziana). A Roma, Scrot indirizza il diacono traslatore al papa, ossia il vescovo locale, cui spettavano le decisioni in materia di reliquie, oltretutto colui che aveva sacralizzato l'incoronazione di Carlo; sempre a Leone il diacono si rivolge quando Scrot gli chiede una parte dei corpi. Infine, il conte fiorentino, prima di incamminarsi verso l'Alamannia, chiede il permesso a Pipino, sovrano d'Italia secondo le disposizioni del 781, citate nel prologo. Tutte le difficoltà, causate prima dalla morte di *Gebahardus*, poi dalla richiesta di Scrot, vengono superate ricorrendo a chi di dovere; le risposte delle autorità, sempre positive, restituiscono poi un'immagine di concordia tra i vari livelli, indispensabile al buon funzionamento dell'insieme. Il quadro che l'anonimo ci dà è insomma quello di un impero unito, potente e ordinato, in cui le strutture del regno italico si integrano alla perfezione; un impero dotato di relazioni cordiali e soprattutto paritarie col mondo esterno, da cui può attingere in cerca di santità e reliquie; un impero sapientemente governato da Carlo e dai suoi figli, primo fra tutti Pipino. Un impero che, al tempo in cui il monaco augiense prendeva in mano la penna, appariva profondamente mutato.

Occorre infatti capire quale legame vi sia tra questa immagine, chiaramente idilliaca, di impero, e la realtà politica contestuale alla stesura della *Commemoratio*; ciò permetterà anche di avanzare almeno delle ipotesi per una sua più puntuale datazione. Gli anni '20 e '30 del IX secolo, durante i quali il testo vide la luce, costituirono per l'impero una fase di crescente instabilità. Fu ovviamente la prima metà degli anni '30, con le ripetute ribellioni dei figli di Ludovico il Pio contro il padre, a segnarne il culmine; le aristocrazie più o meno locali, ivi comprese anche le grandi abbazie regie come Reichenau, furono chiamate a prendere più volte posizione, in favore ora di uno, ora dell'altro dei partiti in lotta, anch'essi sottoposti a continue ridefinizioni, e dovettero esercitare la loro capacità di cogliere le mutevoli direzioni del vento politico. In un quadro di questo tipo, che

metteva in pericolo, nel peggiore dei casi, l'esistenza fisica degli eventuali sconfitti, e nel migliore le loro carriere e i loro possedimenti, un richiamo all'ordine come quello espresso nella *Commemoratio* apparirebbe di scottante attualità: la sua rievocazione di un passato ormai superato, in cui aristocrazie locali e potere centrale collaboravano a vicenda per perseguire scopi propri ma in armonia, assume toni certo nostalgici, ma anche programmatici, nell'auspicio di un ritorno alla stabilità che l'agiografo mostra dominare negli anni di massimo splendore del regno di Carlo. Tuttavia, anche senza voler rintracciare le cause dirette degli scontri dinastici degli anni '30 nel decennio precedente²⁵, è indubbio che già negli anni '20 si siano gettate le basi per situazioni e fenomeni che sarebbero giunti a maturazione in seguito: la penitenza cui Ludovico si sottopose nell'822, anche per scontare la morte di Bernardo, si pone come ideale precedente della nuova penitenza pubblica dell'833, stavolta imposta al deposto imperatore dal figlio Lotario, nella quale torneranno a galla le accuse riferite alla repressione dell'opposizione bernardina; senza contare che sarebbe stata proprio la nascita, nell'823, di Carlo, ultimogenito dell'imperatore e primo figlio del suo matrimonio con Giuditta, a spingere Ludovico a rivedere le sue disposizioni in materia di successione, innescando una reazione a catena che sarebbe esplosa appunto nelle rivolte dell'830 e dell'833. Sempre negli anni '20 l'impero aveva inoltre subito delle sconfitte militari, in Spagna contro i Saraceni e in Pannonia contro gli Avari; sebbene le conseguenze in termini di ridefinizione dei confini imperiale non fossero eclatanti, Ludovico il Pio procedette a rimuovere i responsabili di tali rovesci dai loro incarichi, cogliendo forse l'occasione per liberarsi personaggi di crescente influenza a corte, come i conti Matfrido e Ugo²⁶. In questo modo, però, Ludovico non solo si creò dei nemici potenti, affiliati a importanti famiglie aristocratiche medio renane, ma soprattutto, come sottolineato da Mayke De Jong, diffuse tra i suoi *fideles* il messaggio che nessuno doveva ritenersi certo del proprio posto, e quindi propagò un senso di insicurezza all'interno del suo *entourage*²⁷: già da questi anni si comincia dunque a intuire il clima di incertezza che segnerà il decennio a seguire; un contesto simile sembra allora già adatto al messaggio di ordine e concordia istituzionale della *Commemoratio*.

Un altro elemento, emerso dall'analisi dei personaggi, sembrerebbe inoltre rinviare a una situazione istituzionale valida solo negli anni '20, e non negli anni '30. L'intervento di Pipino in Alemannia presuppone infatti che la regione fosse parte integrante del regno italico, secondo le disposizioni dell'806; una condizione amministrativa anteriore all'829, quando l'Alemannia fu

²⁵ Cosa dalla quale mette in guardia De Jong, *The penitential state*, p. 33.

²⁶ Su Matfrido v. Depreux, *Le comte Matfrid*; su Ugo v. Hummer, *Politics and Power*, p. 157-165. Sull'intera vicenda v. De Jong, *The penitential state*, p. 148-153.

²⁷ V. *ibid.*, p. 39-40.

assegnata a Carlo il Calvo; il che indirizzerebbe la datazione della *Commemoratio* verso gli anni 822 (inizio dell'abbaziato di Erlebaldo)-829.

È però pur vero che l'ossessione per l'ordine ha forse maggiori ragioni di essere sentita quando quest'ordine è venuto meno, nel momento, cioè, di deflagrazione dei conflitti preparati dalle decisioni politiche di Ludovico negli anni '20. Certo, le conseguenze di queste manovre potevano forse essere intuibili anche prima che si arrivasse allo scontro aperto, ma solo con le rivolte lotariane si arrivò a un vero e proprio sovvertimento delle gerarchie che tanto stanno a cuore al monaco di Reichenau. I messaggi propri del livello di lettura più ampio della *Commemoratio* acquisirebbero insomma senso compiuto solo alla luce degli eventi dei primi anni '30, quando la concordia vigente ai vertici dell'impero nel quadro offerto dal testo doveva sembrare quanto di più lontano vi fosse dal panorama politico del presente, percorso dai contrasti tra due generazioni di carolingi; laddove invece proprio la corretta gestione dei rapporti tra l'imperatore e i suoi figli, nonché re locali, è il prerequisito, nel testo, perché la traslazione fili liscia. Il riferimento a Pipino in Alamannia rievocherebbe così anch'esso un passato lontano non nel tempo, ma nelle condizioni generali, che rendevano l'epoca di Carlo così idealmente lontana da quella di Ludovico il Pio. Certo, il richiamo all'antico sovrano italico suggerisce l'idea che l'agiografo si rivolga in questo modo a colui che deteneva in quel momento la corona di tale regno, Lotario, protagonista assoluto delle convulse vicende politiche di quegli anni²⁸; e anzi, se una datazione ai primi anni '30 fosse quella giusta, si potrebbe anche leggersi l'auspicio di un ritorno alla situazione *ante* 829, con l'Alemannia meridionale annessa al regno italico.

Su questo terreno occorre però andar cauti. Difficile, infatti, capire quali vantaggi avrebbe presentato per l'Alemannia e per Reichenau una dipendenza dal re d'Italia piuttosto che da Carlo il Calvo, del resto allora ancora pienamente sottoposto alla protezione del padre. La frequente presenza di Ludovico il Pio in Alemannia e sul Medio Reno, politica avviata fin dagli anni '20 per rafforzare la propria base di potere locale, metteva infatti a disposizione di Reichenau, così come degli altri grandi istituti ecclesiastici e dei membri delle *élites* aristocratiche, un sovrano e una corte vicini e accessibili, presupposto fondamentale, nel sistema di potere carolingio, per rinsaldare e legittimare posizioni di supremazia a livello locale/regionale. Non sembra dunque, a differenza di altri casi (come quello veneziano, rispetto a Bisanzio), che fosse interesse augiense quello di dipendere da un sovrano lontano, per usufruire di maggiore autonomia. È quindi probabile che l'episodio di Pipino, oltre a presentare la funzionalità legittimante di cui ho già parlato, si inserisca anch'esso, semplicemente, nella rievocazione di un ideale, tramontato passato, senza includere per forza messaggi filolotariani. Appare invece forse più legittimo parlare di messaggi antiludoviciani.

²⁸ V. Depreux, *Prosopographie*, p. 298-314, e De Jong, *The penitential state*, p. 46-50.

A stridere maggiormente è infatti il contrasto tra l'impero di Carlo, ordinato e sorretto da gerarchie ferree (e da personale intenzionato a rispettarle), e quello di Ludovico, la cui gestione del potere aveva invece provocato tanti motivi di attrito, anche nella sua stessa famiglia. D'altra parte, l'impero è il corpo di cui l'imperatore è la testa: se questa governa nel modo giusto, anche il primo è sano. Se l'impero non era più in salute come ai tempi di Carlo, la colpa era della testa che lo aveva sostituito, ossia di Ludovico, nei confronti del quale Reichenau non era del resto nuova a prese di posizione in senso critico. Proprio tra la fine degli anni '20 e l'inizio degli anni '30, nel monastero si redasse un altro testo, il racconto della visione vissuta da una anonima *paupercula* di Laon, in cui la letteratura onirica augiense rivolse i propri strali contro l'imperatore, contestandogli uno dei capi di accusa che saranno mossi a Ludovico nell'833, ossia l'uccisione di Bernardo²⁹: il monastero era dunque luogo di produzione di *pamphlets* accusatori nei confronti dell'imperatore, nel cui novero ritengo a questo punto plausibile un inserimento anche della *Commemoratio*, che, rispetto alla *Visio pauperulae*, costituirebbe una sorta di evoluzione. Non solo, infatti, la descrizione del passato, condotta in termini tanto stridenti rispetto alla situazione politica del presente, fa risaltare in chiave negativa le scelte dell'imperatore, cosa che già avviene nella *Visio*; ma tale risalto si produce anche e soprattutto per esaltazione di Carlo, che invece, nel testo onirico, viene sottoposto a patimenti infernali già topici della sua figura in opere di questo tipo e di quel periodo³⁰. Alla riabilitazione ed esaltazione di Carlo si accompagna poi il ruolo attivo di Pipino, la cui successione da parte di Bernardo tanti guai aveva causato a Ludovico: gli incroci tra passato e presente si facevano palesi, agli occhi del pubblico contemporaneo alla *Commemoratio*.

I messaggi macropolitici da questa trasmessi danno allora la possibilità di ipotizzare una datazione, per l'agiografia genesiana, alla prima metà degli anni '30, magari proprio nel bel mezzo dei conflitti che percorsero e divisero l'impero in quegli anni, e che poterono portare l'autore a insistere sulla necessità di un ritorno all'ordine. In questa direzione vanno anche, nel più ristretto contesto augiense, le somiglianze nei messaggi veicolati dalla contemporanea letteratura di visione. E anche, a ben guardare, quanto osservato sulla committenza: se, come in passato proposto, Ato dovette porre mano al monastero di Schienen verso gli anni '30, quando la sua presenza documentaria e la sua posizione predominante in ambito alamanno si fanno più visibili, appare molto probabile che anche il testo sia riconducibile a quella fase, e che servisse, nei piani del conte, a diffondere un culto che egli intendeva sfruttare a proprio vantaggio. Reichenau colse tuttavia l'occasione per associare ai messaggi graditi alla sua committenza altri di più esteso impatto

²⁹ L'ambiente augiense mostra di aver stretto forti relazioni coi re d'Italia, Pipino e Bernardo, e i loro *entourage*: aldilà della qualifica di *baiulus* di Pipino per Waldo di Reichenau, alcuni membri della cerchia di Bernardo compaiono nel *liber vitae* di Reichenau come benefattori del monastero. V. Dutton, *The Politics of Dreaming*, p. 71.

³⁰ Il riferimento è agli altri testi esaminati da Dutton, come la *Visio Rotcharii* e le due versioni della *Visio Wettini*.

politico, facendo sentire, una volta di più, la sua voce sulla situazione del presente. Certo, tutti questi indizi non bastano a dire l'ultima parola sulla datazione della *Commemoratio*, che, come visto, si adatterebbe anche a un contesto di anni '20; il che, tuttavia, non ne cambia il valore di testo propagandistico dagli scopi politici immediati, di auspicio di una restaurazione dell'ordine e di condanna dell'operato di Ludovico il Pio; e, al più, mostra una volta ancora la coerenza interna di un periodo al contempo contraddittorio e unitario come gli anni '20 e '30 del IX secolo.

1.4. Un bilancio sulla *Commemoratio*: scopi del testo e uso propagandistico della reliquia di Genesio.

Nella *Commemoratio* di Genesio, si sovrappongono dunque, intrecciandosi l'un con l'altro, almeno tre livelli di lettura, corrispondenti a messaggi (e loro mittenti) e potenziali pubblici diversi. Sulla scala locale, gravitante attorno al microcosmo scinense, ai suoi religiosi, ai suoi patroni e ai suoi frequentatori, l'idea che si intende far passare è quella dell'autenticità della reliquia, su cui i dubbi da più parti sollevati devono esser messi a tacere costruendo una serie di garanzie istituzionali a diversi livelli. Il messaggio, pur fatto proprio anche dall'anonimo augiense, proviene naturalmente da coloro che su Schienen intendevano investire, vale a dire i suoi *fratres* e soprattutto, c'è da credere, il gruppo familiare di Ato; ed è destinato al potenziale bacino d'utenza di fedeli che avrebbero potuto recarvisi in pellegrinaggio, un bacino che l'autore e i suoi committenti localizzano *in primis* nelle immediate vicinanze del santuario, come mostrano le indicazioni di provenienza dei graziati nella sezione dei *miracula*. Ma il riferimento al vescovo di Costanza come esaminatore della reliquia sembra allargare tale bacino almeno all'intera diocesi: e qui la scala locale si incrocia con quella regionale, e ai messaggi elaborati dalla committenza scinense si affiancano quelli di origine augiense. A questo secondo livello, che, partendo da Schienen, coinvolge appunto l'area di Costanza e Reichenau, con probabili estensioni ideologiche verso San Gallo, è infatti l'abbazia lacustre a prendere la parola, per affermare la propria posizione dominante negli equilibri ecclesiastici della regione, e soprattutto la sua superiorità sul santuario di Genesio, che non solo manca dei mezzi propagandistici necessari per veicolare in autonomia i propri messaggi, ma deve anche accettare che parte della legittimità ricercata provenga proprio da Reichenau. Da committente, Schienen si fa qui destinatario di un messaggio non suo: il prezzo da pagare per i servizi agiografici augiensi. La scala più ampia, potenzialmente rivolta alle alte sfere dell'impero, ha lo stesso mittente dei messaggi regionali (Reichenau) e origina dalle istanze di scala locale (l'ossessione dell'autenticità); le modalità in cui essa si concretizza, tramite l'esaltazione dell'ordine e del rispetto delle gerarchie all'interno dell'impero, vengono strutturate in base ai messaggi

macropolitici che il suo mittente intendeva inviare, ossia una condanna della condizione presente di instabilità tramite l'esaltazione dell'ordine che dominava l'impero nel passato.

Come si vede, ogni livello richiama gli altri, ne condivide aspetti ed elementi, e contribuisce a sostenerne le istanze, enunciando, al contempo, le proprie; il tutto, all'interno di un discorso certamente multifaccettato, ma intimamente unitario, e percorso dal filo rosso delle vicende delle reliquie, che a tutti questi messaggi e ai loro vari mittenti e destinatari offrono materiale da sfruttare in senso propagandistico. La reliquia è – ovviamente – la ragion d'essere della *Commemoratio*, che ne esalta la potenza miracolosa e soprattutto l'assodata (secondo Schienen) identità; è il capitale iniziale di prestigio su cui i suoi patroni laici intendono investire per legittimare e consolidare ulteriormente un'ascesa sociale che appare già ben avviata fin dalla prima comparsa documentaria di Ato, e poi destinata a un rapido sviluppo dagli anni '30 e per tutto il IX secolo, fino al culmine raggiunto con Hatto di Mainz all'inizio del successivo (e, in questo senso, si fa anche matrice identitaria per Schienen e tutti coloro che le gravitano attorno); ma è anche, in mani avvezze all'uso politico della letteratura (non solo agiografica) come quelle dei monaci augiensi, pretesto per intervenire nei fragilissimi equilibri secolari del tempo. La reliquia viene insomma caricata di significati precisi, impostile da chi ne sfrutta l'immagine e comprensibili solo se reinseriti nel(i) contesto(i) per cui furono pensati: si ritorna sempre, inevitabilmente, all'importanza del contesto.

Mezzo di enunciazione di tali significati, e in teoria della loro diffusione, è appunto la *Commemoratio*, che dispiega, al termine di questa lunga analisi, il suo valore di strumento politico-propagandistico pronto all'uso, costruito per rispondere a questioni urgenti e attuali. Il che chiude a mio avviso il cerchio con le osservazioni da cui avevo preso le mosse per queste conclusioni, ossia lo scarso numero di testimonianze manoscritte del testo: il forte legame dei suoi messaggi macropolitici con un momento particolare, identificato, per quanto ipoteticamente, nella prima metà circa degli anni '30 del IX sec., e quello dei suoi livelli locale e regionale con il contesto, appunto, regionale alamanno, insieme a quanto già osservato in generale per le *translationes*, spiegano secondo me la mancata diffusione della *Commemoratio*, per la quale, sembrerebbe, essa non venne progettata fin dall'inizio.

Va poi notata la possibile, estrema vicinanza cronologica, stando alla mia ipotesi di datazione, tra l'agiografia di Genesio e la famosa *translatio* di Marcellino e Pietro, composta da Eginardo tra l'830 e l'831, cui più di uno studioso assegna l'onore di aver fondato il genere stesso delle *translationes*³¹. Non esistono purtroppo prove della conoscenza dell'opera eginardiana da parte dei monaci augiensi³², sebbene la frequentazione della corte da parte di uomini di Reichenau in quegli

³¹ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 98, e Geary, *Furta sacra*, p. 118.

³² I 6 manoscritti a oggi noti non sembrano aver avuto rapporti con Reichenau. V. Stella, *Introduzione*, p. 22-24.

anni lasci aperta la possibilità che il monastero ne sia venuto in possesso³³; non si può quindi sapere se la struttura narrativa della *Commemoratio*, così attenta a dimostrare la legalità della traslazione (anche per i soliti motivi di garanzia dell'autenticità) e per ciò stesso così diversa dall'impianto eginardiano del *furtum sacrum*, intenda rispondere a tale modello presentandone uno proprio. Occorre però, a mio avviso, constatare per l'appunto l'esistenza di due modelli molto diversi tra loro; e forse, come alla *translatio* di Marcellino e Pietro è attribuito un ruolo fondativo nella definizione dei *furta sacra* (più che delle *translationes* in genere), sarebbe il caso di riconoscere alla *Commemoratio*, e dunque all'ambiente augiense, un ruolo simile nei confronti di un modello alternativo, che forse non godette del successo dell'altro modello, ma che sarebbe stato di quando in quando ripreso.

Quale ruolo ha, in tutto questo, il Nord-Est della penisola italiana? L'immagine che l'anonimo restituisce dell'area veneta, basata sul binomio Treviso-lagune, appare, come visto, largamente debitrice di quella offertane, ancora una volta, dagli *Annales regni Francorum*, che fanno degli insediamenti lagunari una testa di ponte bizantina a diretto contatto col regno italico e da questo contesa, e della *civitas* di *Gebahardus* il primo avamposto franco dopo il confine. Consultando la sua fonte primaria in cerca di un contesto cui assegnare l'iniziativa dell'acquisizione delle reliquie – possibilmente un ruolo noto per i suoi contatti col mondo orientale –, egli dovette trovare particolarmente adatta questa regione, in cui gli scambi di merci, uomini e comunicazioni tra gli imperi carolingio e bizantino erano quotidiani, e in cui, come forse aveva raccontato l'abate Heito di ritorno dal suo viaggio diplomatico a Costantinopoli, ci si poteva magari procurare anche delle reliquie di provenienza gerosolimitana. Ruolo, dunque, ancora una volta legittimante, come tutto, nella *Commemoratio*; e ruolo legittimante ha anche uno dei principali punti di contatto, tanto nel testo quanto nella realtà storica, tra Reichenau e il Nord-Est italico (e in particolare Verona), vale a dire Ratoldo, che, seppur mai indicato come vescovo veronese, era certamente noto in quanto tale sia dall'agiografo che dal suo pubblico alamanno. Proprio per questo, però, e per il pesante prestito dagli annali regi, l'autore non appare interessato a insistere sui rapporti allora sussistenti tra il suo monastero e la regione nordorientale della penisola, concretizzatisi nel passaggio di uomini, idee e libri tra gli *scriptoria* augiense (monastico) e veronese (vescovile)³⁴. A lungo andare, tuttavia, proprio sulla base di questi elementi, vale a dire: 1) rapporti tra Verona e Reichenau nella prima metà del IX secolo; 2) figura di Ratoldo; 3) *Commemoratio*, adeguatamente riletta, si procederà alla costruzione di una nuova tradizione, di X secolo ma incentrata su una supposta traslazione

³³ Eginardo si ritirò, a partire dall'830, a Mühlheim, per dedicarsi agli studi, ma non interruppe mai del tutto i suoi rapporti con la corte.

³⁴ V. sopra, sez. 2, cap. 1.

reliquiale degli anni '30 del IX, tesa anche a ridefinire quegli stessi rapporti tra il monastero lacustre e l'area veneta, con particolare riguardo, questa volta, per Venezia stessa. Mi riferisco alla *Translatio sancti Marci*, esito spettacolare, sebbene del tutto imprevisto e involontario, delle basi agiografiche gettate dalla *Commemoratio* e di quelle storiche costituite dalle figure augiensi attive in Italia nordorientale nella prima metà del IX secolo.

2. Conclusioni secondarie: il valore storico della *Commemoratio*.

A fianco di queste, pur caute, conclusioni, incentrate sul testo e sulle sue possibilità di lettura, le analisi condotte sulla *Commemoratio*, in particolare quelle sui suoi personaggi e la sua geografia, hanno a mio parere fornito ulteriori, interessanti risultati, in grado di accrescere le nostre conoscenze su almeno alcune delle persone e dei luoghi chiamati in causa dall'agiografo. Le potenzialità, in questo senso, dell'agiografia genesiana derivano da una constatazione di fondo, ossia il suo elevato grado di attendibilità dal punto di vista storico³⁵; non tanto, si badi, per quel che riguarda la vicenda narrata in sé, o il percorso fisico effettuato dalle reliquie, bensì in merito al contesto costruito attorno alla traslazione.

Diversi gli elementi che l'analisi ha portato a sostegno di tale osservazione. Lo scopo di fondo del testo, quello cioè di affermare l'autenticità della reliquia, unito alla non eccessiva distanza cronologica dai fatti narrati, comporta già di per sé l'obbligo, per l'autore, di mantenersi fedele a una serie di dati storici, condivisi dal suo pubblico (alamanno), su cui egli basa la sua dimostrazione. Per essere creduto, l'anonomo deve infatti ricostruire un complesso di garanzie perlomeno plausibili, citando coloro che davvero ricoprivano una determinata carica all'epoca della traslazione; ciò è tanto più vero nella raccolta di *miracula*, quando il suo discorso si restringe all'ambito regionale, che il suo pubblico ovviamente ben conosceva, e che egli ritiene di integrare alle assicurazioni già fornite, altisonanti (si tratta del papa e di Pipino) ma più lontane dall'orizzonte mentale alamanno.

Il confronto tra i dati offerti dalla *Commemoratio* e quelli desumibili da altre fonti, sia contemporanee, sia successive, ha poi evidenziato, pur lasciando numerose questioni in sospeso a causa soprattutto della scarsità di documentazione, discreti margini di sovrapponibilità tra gli uni e gli altri; oppure ha permesso di osservare, in testimonianze di poco posteriori al testo, situazioni che paiono in perfetta continuità con quelle in esso descritte; oppure ancora ha fornito riscontri, certo indiziari, sulla storicità di alcune figure, tramite l'apporto di fonti lontane sia nel tempo, sia nello spazio.

³⁵ Cosa tutt'altro che usuale per un testo agiografico, anche nel caso delle *translationes*, i cui scopi esulavano del resto da istanze di ricostruzione storica.

Un ultimo argomento, pur indiretto e in certo senso involontario, a sostegno del valore storico della *Commemoratio* deriva infine dai messaggi di scala regionale. Intenzionato a ricordare ai *fratres* e ai protettori di Schienen il rango subalterno che spetta – dal punto di vista suo e del suo monastero – al santuario nelle gerarchie ecclesiastiche alamanne, e soprattutto rispetto a Reichenau, l'autore adotta una strategia volta a limitare al massimo l'esaltazione del luogo di culto di Genesio. Ciononostante, nei *miracula* emerge un processo di evoluzione per quello che è in origine solo un *secessum montis*, diviene poi una *cella* o *ecclesia* o *oratorium*, e appare infine come un monastero a tutti gli effetti, retto da un *abbas*. Un processo che, proprio perché inserito in una strategia di contenimento, e quindi sicuramente non frutto di deliberata esaltazione, può essere a mio avviso ritenuto plausibile; tanto più che il monaco augiense era in costante contatto coi religiosi di Schienen, da cui poteva trarre in qualunque momento le informazioni che gli servivano sullo sviluppo del monastero.

Quali sono, allora, i risultati più strettamente storici raggiunti? Essi riguardano principalmente tre questioni. In primo luogo, dal raffronto tra la *Commemoratio* e la *translatio* nonantolana di Senesio e Teopompo, due testi che sembrano riferirsi agli stessi eventi e personaggi ma in maniera autonoma l'uno dall'altro, esce parzialmente rafforzata la storicità del *comes Gebahardus*, la cui totale mancanza di attestazioni in fonti extraagiografiche, insieme all'oscurità che circonda il comitato trevigiano nei primi tempi della dominazione carolingia, poneva – e continua a porre – il problema della sua stessa esistenza. Il fatto che due testi, per quanto di natura agiografica, scritti in luoghi piuttosto lontani (sebbene in reciproca comunicazione) e a circa due secoli di distanza, parlino di due personaggi dal nome molto simile, attribuendo loro azioni molto simili e in contesti topico-cronologici molto simili, senza che siano visibili passaggi testuali dall'uno all'altro, sembra costituire un indizio della storicità del conte trevigiano, e dunque della possibilità di ritenere che la Treviso a cavallo tra VIII e IX sec. fosse sede di un comitato, retto da *Gebahardus/Gevardus*³⁶; oltretutto una prova della fortuna agiografica di quest'ultimo.

In questo, egli risulta accomunato a Ratoldo, al centro della seconda questione. Il vescovo di Verona, del quale è stata notata la sovrapponibilità con il *princeps sacerdos palatii* di Pipino, viene insignito nel testo della funzione di (ennesima) garanzia; come per gli altri personaggi chiamati in causa a tale scopo, anche su Ratoldo l'anonimo si trovava costretto, se voleva esser creduto, a dire la verità, ossia a raffigurarlo in una carica da lui effettivamente rivestita; la sicura notorietà di Ratoldo in ambiente augiense e in generale alamanno non fa che supportare queste considerazioni.

³⁶ Paradossalmente più incerta, nonostante la sicura storicità del personaggio e la sua abbondante ricorrenza documentaria, appare la questione del comitato fiorentino di Scrot: mentre, infatti, anche qui la storia di tale comitato in quel periodo è del tutto oscura, manca qualsiasi riscontro, nelle fonti a nostra disposizione, della notizia della *Commemoratio* relativa al servizio di Scrot a Firenze.

Risulta insomma perlomeno probabile una tappa della carriera di Ratoldo, anteriore alla sua assunzione dell'episcopato veronese, al diretto servizio di Pipino come suo cappellano.

I risultati maggiori di una lettura della *Commemoratio* dal punto di vista storico riguardano però, a mio avviso, Schienen, e soprattutto le sue prime fasi di vita. Sebbene resti aperta la questione dello statuto istituzionale del santuario genesiano (monastero? Comunità di canonici regolari? Semplice cappella?), fuor di dubbio appaiono la sua natura privata e la sua connessione a un preesistente edificio di culto dedicato a san Michele, in cui si praticava però anche il culto di Vito. I diritti proprietari privati di un membro dell'aristocrazia alamanna istituiscono poi una perfetta continuità coi dati ricavati dalle poche altre fonti su Schienen in nostro possesso, che attestano il controllo sul santuario da parte di uno dei principali gruppi familiari della regione; e proprio la malcelata evoluzione cui il luogo di culto va incontro nel susseguirsi dei miracoli pare se non altro non in contrasto con le testimonianze della lettera di Niccolò I e del diploma di Ludovico il Fanciullo, in cui si attribuisce ad Ato (o comunque alla sua famiglia) l'edificazione del monastero, avvenuta probabilmente negli anni '30 del IX secolo: nel testo, infatti, l'esito monastico risulta solo l'ultimo di una serie di sviluppi successivi.

Sono tutti elementi, questi, di cui la critica era in verità già a conoscenza, e che spesso sono stati accettati in studi focalizzati su ognuna di tali questioni³⁷; mancava tuttavia, a mia conoscenza, un esame critico approfondito del testo da cui questi dati venivano espunti, per definirne il grado di attendibilità e soprattutto restituirli al loro contesto e significato originari. Alla luce delle analisi compiute, sembra a questo punto possibile accoglierli come dati storici, sicuramente non definitivi, ma senz'altro utili.

³⁷ Su *Gebahardus* v. Gasparri, *Dall'età longobarda*, p. 23-24; sul servizio regio di Ratoldo v. Hlawistchka, *Ratold, Bischof von Verona*, p. 11-12, e Depreux, *Prosopographie*, p. 358; su Schienen v. Müller, *Schienen*, p. 556-557.

**Sez. 4 – Una prospettiva di ricerca tra IX e X secolo:
san Marco tra Venezia e Reichenau.**

L'analisi della *Passio et translatio* di Fermo e Rustico ha portato a mettere in luce, secondo la datazione e l'interpretazione del testo che sono state proposte, il ruolo dei vescovi alamanni di Verona, Eginio e Ratoldo, nell'attiva valorizzazione di un culto martiriale e reliquiale locale. Tale iniziativa si inserì all'interno di più ampie strategie politiche e propagandistiche tese alla legittimazione di sé e del sistema politico che i nuovi dominatori carolingi andavano elaborando per il regno italico, oltretutto al rafforzamento della cattedra veronese nel panorama delle sedi episcopali norditaliche e quindi all'accrescimento del loro prestigio personale in quanto detentori di tale cattedra. L'investimento su Fermo e Rustico, parallelo al rilancio – anch'esso forse non scevro da intenti competitivi rispetto alle metropoli dell'Italia settentrionale – del culto di san Zeno, si espresse in una molteplicità di modi e tramite strumenti diversi, tra i quali va a questo punto annoverato anche quello agiografico: attraverso la stesura di un testo appositamente dedicato al martirio e alle traslazioni delle reliquie, si sarebbe proceduto alla codificazione di una nuova identità veronese per i due santi, punto di partenza e presupposto per gli altri messaggi veicolati dalla *Passio et translatio*. Di tale nuova identità di Fermo e Rustico, con le relative ricadute in termini di prestigio per la città e i suoi vescovi, si favorì poi la diffusione verso le regioni oltralpine, da cui i presuli provenivano e con cui mantennero sempre intensi rapporti, proprio attraverso l'invio di copie del testo agiografico, come quella che servì a Rabano Mauro per il suo martirologio e quella tuttora conservata a San Gallo. Nella loro attività politica, questi vescovi alamanni dimostrarono dunque un forte interesse nei confronti delle reliquie dei santi locali veronesi, cui venne affidato il compito di sostenere, e in qualche caso farsi concretamente portatrici, dei messaggi da essi elaborati, e cui venne quindi riconosciuta una immediata spendibilità a livello identitario e politico. Tutto ciò, proprio in un momento in cui l'intero mondo carolingio veniva percorso dal dibattito non solo sul valore e i significati delle reliquie dei santi, ma anche sulla liceità stessa del loro culto.

La *Commemoratio* di Genesio ha poi consentito di spostare la scena sui luoghi di provenienza di questi personaggi, come di molti altri funzionari pubblici, tanto civili quanto ecclesiastici, che i sovrani carolingi destinarono a diversi contesti cittadini italici. Si è così sottolineato come, probabilmente verso i primi anni '30 del IX secolo, nel monastero di Reichenau – il cui *liber vitae* riporta i nomi sia di Eginio, sia di Ratoldo, seppur in posizioni e in gruppi diversi –, altre reliquie martiriali, conservate nella vicina fondazione di Schienen, siano state oggetto di un investimento caratterizzato, in maniera non dissimile dal caso veronese, da una molteplicità di obiettivi, posti a differenti livelli di azione. Così, all'esaltazione della reliquia e dei suoi possessori alamanni e all'affermazione, a questi ultimi molto cara, della sua autenticità con ogni mezzo disponibile, si

associò la probabile enunciazione di messaggi propri dell'officina scrittoria da cui uscì il testo e in linea con le sue tendenze culturali e politiche: la probabile definizione delle gerarchie politico-ecclesiastiche alamanne; un forte interessamento per la reliquia celebrata e il suo santuario, forse in vista di un'estensione del controllo augiense su di esso; infine, l'immagine di ideale concordia imperiale tratteggiata nel racconto della traslazione con riferimento al regno di Carlo Magno, pensata con ogni probabilità per condannare, per contrasto, l'incertezza politica e le lotte intestine alla dinastia carolingia prefiguratesi già negli anni '20 e poi deflagrate nella prima parte del decennio seguente. *Passio et translatio* e *Commemoratio* sembrano insomma condividere una comune convinzione nelle potenzialità politiche, perfino ideologiche, delle reliquie, e un comune utilizzo dello strumento agiografico della *translatio*, che proprio in quei decenni giunse a piena e autonoma codificazione, come mezzo di enunciazione di messaggi rivolti a più destinatari ed elaborati per diversi scopi. Di più: la *Commemoratio* sembra già debitrice delle concrete esperienze politiche e amministrative maturate da funzionari pubblici alamanni in Italia sin dagli anni immediatamente successivi al 774. L'iniziativa della traslazione viene infatti assegnata proprio a figure di questo tipo, una delle quali – secondo il testo – operante proprio in quella regione nordorientale della penisola dove uomini di Reichenau, come Egino e Ratoldo, svolsero i loro incarichi episcopali. In un testo così preoccupato di rendersi plausibile agli occhi del proprio pubblico come la *Commemoratio*, il canale cui viene attribuito l'arrivo della reliquia genesiana a Schienen è quello costituito dai personaggi alamanni attivi nell'amministrazione del regno italico. I due testi, accomunati del resto da una committenza alamanna – pur nella diversità dei precisi contesti di produzione –, mostrano dunque notevoli punti in comune nella considerazione dell'oggetto-reliquia e nel suo sfruttamento, attraverso lo strumento agiografico della *translatio*, per scopi e strategie politici multilivellari; in entrambi i casi, poi, sebbene per motivi diversi, alla base della codificazione dei due testi, e di una codificazione nelle forme esaminate, sembra esservi l'attività amministrativa dei funzionari alamanni in Italia, per le cui esigenze di legittimazione venne elaborata la *Passio et translatio*, e la cui immagine divenne a sua volta strumento legittimante e contestualizzante della traslazione narrata nella *Commemoratio*. Questi personaggi, da *élites* attive e direttamente coinvolte in questioni concernenti reliquie dei santi, iniziavano già a divenire *élites* rappresentate come aventi a che fare con questioni di questo tipo, addirittura come effettive traslatrici di *pignora sanctorum*.

Il fenomeno avrebbe conosciuto in seguito, nel X secolo, importanti sviluppi proprio a Reichenau, dove non solo si sarebbe continuato a redigere *translationes* – questa volta al fine di celebrare reliquie possedute dal monastero, non da enti vicini, come nel caso della *Commemoratio* –, ma si sarebbe continuato ad ambientarle nel contesto dell'attività politico-amministrativa degli uomini

pubblici alamanni nel regno italico carolingio della prima metà del IX secolo. Così, il merito di aver procurato al monastero del lago di Costanza una crocetta contenente il sangue di Cristo venne attribuito, nella *Translatio sanguinis Domini* (BHL 4152)¹, a Waldo, abate di Reichenau, chiamato in causa anche nel testo genesiano nella veste di esaminatore locale dell'autenticità della reliquia conservata a Schienen. Nella *Translatio*, datata alla prima metà del X secolo², Waldo viene indicato come uno dei *primores regis, augiensis monasterii abba* ma anche vescovo di Pavia (oltreché, in seguito, di Basilea)³, una funzione che non tutte le fonti, contemporanee e successive, gli riconoscono. Resta il fatto che l'acquisizione della preziosa reliquia da parte del monastero viene ricondotta nel testo all'azione diplomatica di un alamanno, un uomo di Reichenau, insignito – anche – di incarichi pubblici sul teatro italico. Ancor più evidente, e ancor più legato ai due casi analizzati nelle sezioni precedenti, è quanto si legge nei *Miracula sancti Marci* (BHL 5285)⁴, testo redatto sempre presso lo *scriptorium* augiense e sinora datato, per questioni contenutistiche e comunque per via indiziaria, agli anni '40 del X secolo. In questo testo, che narra la traslazione a Reichenau, nell'830, di una parte almeno del corpo di san Marco da poco giunto nelle lagune venetiche e i miracoli compiuti dalle reliquie marciiane dopo il loro arrivo, protagonisti dell'acquisizione e del trasferimento dei *pignora* sono non solo degli amministratori alamanni attivi nell'Italia della prima metà del IX secolo; non solo degli uomini di Reichenau; ma proprio quegli Eginone e Ratoldo che tanto investirono, a Verona, sul culto dei santi e delle reliquie. Il passaggio da un fenomeno storico, vale a dire l'attività delle élites funzionali alamanne di epoca carolingia nella gestione del *regnum Italiae*, alla sua rappresentazione come contesto plausibile nel quale inserire un racconto di traslazione di reliquie trova in questo testo il suo compimento, avviatosi in parte già nella *Commemoratio* – e del resto la critica agiografica ha già messo in luce la continuità tematico-narrativa che caratterizza i testi agiografici prodotti a Reichenau tra IX e X secolo⁵. Tale rappresentazione, si può a questo punto pensare, dovette essere legata a un aspetto preciso dell'azione politica di questi personaggi, ossia il loro interesse e i loro concreti e multiformi investimenti nelle questioni riguardanti le reliquie dei santi, i loro trasferimenti nello spazio e la codificazione di questi ultimi attraverso lo strumento agiografico. E proprio i vescovi transalpini di Verona, il cui impegno nella compilazione e diffusione della *Passio et translatio* e nella promozione del culto di Fermo e Rustico ben esemplifica questi aspetti, furono scelti da un anonimo agiografo augiense di X secolo come credibili artefici di una traslazione di prestigiose reliquie

¹ Il testo, molto lungo, è edito in Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 152-164.

² V. *ibid.*, p. 118.

³ V. *Translatio sanguinis Domini*, ed. Klüppel, p. 154.

⁴ Anche questo testo è pubblicato in Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 143-151.

⁵ V. Klüppel – Berschin, *Vita Symeonis Achivi*, p. 116.

dall'Italia nordorientale. Ratoldo era d'altra parte già comparso nella *Commemoratio* di Genesio, sebbene con un ruolo limitato e funzionale anch'esso all'ossessione d'autenticità che percorre il testo; la sua figura e il suo operato in qualità di vescovo di Verona sarebbero però stati ripresi con tutt'altra centralità nei *Miracula* di Marco, dove venne associato al suo predecessore Egino.

Vale dunque la pena soffermarsi, seppur brevemente, nell'analisi dei *Miracula sancti Marci*, il cui caso, e il cui legame con le traslazioni – e relative *translationes* – sinora esaminate, saranno tuttavia trattati come semplice ipotesi per una prospettiva di ricerca, nell'ottica di un eventuale, futuro studio sugli sviluppi del culto delle reliquie, della considerazione dell'oggetto-reliquia e dell'utilizzo dell'agiografia lipsanografica nell'epoca postcarolingia e financo ottoniana. Mi limiterò dunque a fare il punto di quanto la critica ha fino a questo momento osservato a proposito del testo, del suo contesto, delle ragioni della sua composizione e degli obiettivi che per il suo tramite si intendeva raggiungere, mettendo a fuoco, laddove possibile, alcuni aspetti sinora sottovalutati o non adeguatamente considerati. Scopo di questa sezione è di fornire materiale e spunti per ulteriori, necessari approfondimenti tanto sul caso specifico considerato, quanto sul contesto e le dinamiche sociopolitiche in cui esso si inserisce, e di mostrare appunto forme e modalità di quel passaggio da un fenomeno storico alla sua rappresentazione in forma agiografica cui si è ora accennato. Sarà dunque inevitabile che questa parte della tesi assuma i caratteri di un *work in progress*.

Prima di affrontare l'analisi dei *Miracula*, ritengo tuttavia necessario presentare anche l'episodio e il testo agiografico che della traslazione augiense di san Marco costituiscono la necessaria premessa, ossia la traslazione del corpo dell'evangelista nelle lagune venete, generalmente datata all'828 o 829, e la relativa *Translatio sancti Marci*; è infatti lo stesso agiografo augiense a porre la propria narrazione in diretta prosecuzione rispetto a quella venetica, senza la quale la *translatio* augiense sarebbe stata priva di un logico fondamento, ma soprattutto senza la quale difficilmente Reichenau avrebbe potuto vantare legittime pretese di possesso su almeno alcune reliquie di san Marco. Tanta parte della comprensione e dell'interpretazione del testo augiense passa dunque attraverso il rapporto che il suo autore instaura col precedente rivoaltino.

Cap. 1. La premessa: la traslazione e la *translatio* di san Marco a Venezia.

1. *Il contesto storico della traslazione delle reliquie: le lagune venetiche al principio del IX secolo.*

La venetica *Translatio sancti Marci* (BHL 5283-5284), il testo che narra il trasferimento del corpo dell'evangelista da Alessandria d'Egitto, luogo del suo martirio e della sua originaria sepoltura, a Rialto, colloca l'evento *anno domini octingentesimo vigesimo tercio*, dunque all'823⁶. Questa data trova conferma nell'*Istoria Veneticorum*, una cronaca redatta da Giovanni Diacono, alto funzionario ducale, consigliere personale del duca Pietro II Orseolo, attivo tra la seconda metà del X e gli inizi dell'XI secolo⁷. I rapporti reciproci tra questi due testi meritano alcune riflessioni. Benché sulla datazione della *Translatio* siano state in passato avanzate molteplici e discordanti ipotesi, che oscillano tra la metà circa del IX secolo – quindi a breve distanza dai fatti descritti – e la metà dell'XI, sembra a oggi possibile affermare che il testo agiografico abbia funto da fonte per la cronaca di Giovanni. Sono soprattutto due gli elementi che paiono condurre a tale soluzione. La stessa concordanza sulla collocazione cronologica della traslazione di san Marco induce anzitutto a pensare che tra i due testi vi siano stati rapporti diretti; da solo, tuttavia, questo indizio non permette di valutare in quale direzione si siano svolti tali rapporti, ossia chi abbia preso da chi. Vi è tuttavia, in apertura dell'*Istoria*, una premessa sui caratteri fisico-topografici delle lagune e del loro entroterra, sulla celebre partizione tra due *Venetiae* – una di terraferma e una costiera – e sulle ragioni storiche di questa suddivisione; il cronista procede dunque a ripercorrere le vicende della guerra greco-gotica, soffermandosi sull'operato in Italia del generale bizantino Narsete, responsabile di aver invitato la *Langobardorum gens* a invadere la penisola in risposta al montante dissenso sorto intorno a lui tanto presso le sue truppe italiane, quanto alla corte dell'imperatore Giustiniano. La calata dei Longobardi, tra il 568 e il 569, avrebbe provocato la fuga dell'allora patriarca di Aquileia, Paolino, sulla più sicura isola di Grado, ribattezzata *Aquilegia Nova*, dove egli si ritirò portando con sé l'apparato amministrativo patriarcale e le insegne stesse della sua funzione metropolitana, a cominciare dalle reliquie del martire Ermagora, leggendario protovescovo aquileiese e discepolo di san Marco in persona, e degli altri santi ivi sepolti. Elia, terzo successore di Paolino, avrebbe quindi indetto a Grado una sinodo, nel 579, in cui il patriarca, alla presenza di venti vescovi suffraganei e con il consenso di papa Pelagio, avrebbe decretato il definitivo e

⁶ *Translatio sancti Marci*, ed. Colombi, p. 129.

⁷ Giovanni afferma infatti che il predecessore di Giustiniano al ducato, il padre Agnello, governò per diciotto anni, morendo nell'822; la traslazione viene datata all'ultimo anno di vita di Giustiniano, nonché unico di ducato esclusivo (era stato infatti associato nella reggenza dal padre), ossia all'823. V. id., *Istoria Veneticorum*, ed. Berto, 2, 37 e 2, 39, p. 118.

ufficiale spostamento della sede metropolitana sull'isola grandense; a conferma di tale risoluzione, e del ruolo metropolitico assunto da Grado, l'imperatore Eraclio, all'inizio del VII secolo, avrebbe inviato ai patriarchi la cattedra di san Marco, che Elena, madre di Costantino, aveva a suo tempo recato a Costantinopoli da Alessandria, e che andava così ad affiancarsi alla cattedra di Ermagora⁸. La cronaca prosegue poi narrando le tappe della conquista longobarda del nord-est della penisola italiana. Ebbene, tutta questa parte iniziale dell'*Istoria*, in larga parte tratta dall'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono e da Beda, si ritrova pressoché alla lettera in apertura della *Translatio sancti Marci*⁹. Evidente è lo scopo, in entrambi i testi, di comprovare e garantire non solo l'autonomia, ma anche la superiore dignità metropolitana di Grado nei confronti di Aquileia, una questione, come si vedrà, di scottante attualità soprattutto nella prima metà del IX secolo; l'inserimento di questo lungo brano introduttivo all'inizio della *Translatio* fa inoltre di quest'ultima un testo dal carattere al contempo agiografico e storiografico, una peculiarità che si ritrova anche in altre narrazioni di traslazioni, pur successive, di ambito veneziano¹⁰. Anche sulla struttura della *Translatio*, così nettamente divisa tra una parte storica generale e una prettamente agiografica¹¹, si tornerà tra breve; ciò che conta ora osservare è come questa comunanza testuale permetta forse di comprendere in quale direzione vadano i rapporti tra il racconto agiografico e la cronaca. Quest'ultima si apre infatti in maniera piuttosto brusca, *Siquidem Venetiae duae sunt*, un *incipit* che sembra prevedere un'ulteriore introduzione precedente, assente nell'*Istoria Veneticorum*; ma presente nella *Translatio*¹². Su queste basi, e sulla già indicata corrispondenza nella datazione della traslazione, Luigi Andrea Berto ha ipotizzato una dipendenza della cronaca dal testo agiografico, la cui prima parte sarebbe stata ripresa da Giovanni a partire dal punto in cui, dopo un rapido riepilogo delle vicende del martirio di Marco e della sua sepoltura in Alessandria, prende avvio il tema a lui più caro¹³; più recentemente, Emanuela Colombi, che da ultima si è occupata dei rapporti tra la *Translatio* e l'*Istoria*, ha ipotizzato che entrambi i testi abbiano tratto spunto da “una sorta di ‘antologia ragionata’ – e manipolata – di brani selezionati dall'*Historia Langobardorum*”,

⁸ V. *ibid.*, 1, 1-1, 4, p. 48-52.

⁹ V. *Translatio sancti Marci*, ed. Colombi, p. 112-116.

¹⁰ Esempio eclatante è l'*Historia translationis sancti Nicolai*, composta da un anonimo monaco del monastero di S. Niccolò del Lido, a Venezia, nei primissimi anni del XII secolo; la vicenda della traslazione del corpo del santo vescovo da Mira allo stesso monastero lidense si intreccia infatti con la dettagliata e circostanziata cronaca della partecipazione veneziana alla prima crociata. Il testo, molto lungo, è edito in *Recueil des Historiens des Croisades*, 5, p. 253-292, ed è stato recentemente analizzato da Bellomo, *The First Crusade and the Latin East*.

¹¹ Non a caso la *Bibliotheca Hagiographica Latina* assegna numeri diversi alla parte introduttiva storiografica (5283) e al racconto vero e proprio della traslazione (5284).

¹² Bisogna tuttavia osservare come il più antico testimone dell'*Istoria*, il ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano Urbinate 440, della prima metà dell'XI secolo – molto prossimo, dunque, all'epoca di stesura dell'opera –, sia mutilo di una parte consistente del testo, tutto il primo libro e i primi venti capitoli del secondo; la parte in questione è dunque tradita solo a partire dal ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5269, del XIII secolo. V. Berto, *Introduzione* a Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, p. 12-13.

¹³ V. *ibid.*, p. 14-15.

confermando tuttavia, per ragioni relative al cnotenuto e al contesto da lei proposto per la redazione della *Translatio*, una sua anteriorità rispetto alla cronaca di Giovanni Diacono¹⁴.

Resta comunque il fatto che due fonti – per quanto l’una molto probabilmente dipendente dall’altra – di area venetica datano la traslazione di Marco all’823. Su quali basi, allora, la critica agiografica e storiografica propende piuttosto per una datazione all’828/9? Le ragioni sono almeno due. Da un lato, vi è l’indicazione del duca in carica all’arrivo delle reliquie, il quale le avrebbe anzi personalmente accolte nel palazzo ducale e collocate in una sistemazione provvisoria al suo interno, in attesa dell’edificazione di un apposito luogo di culto: si tratta di Giustiniano Particiaco (o Partecipazio), già coreggente insieme al padre Agnello, e quindi succedutogli nelle funzioni ducali alla morte di questi, nell’828; egli mantenne però la carica per un solo anno, fino all’829, quando anch’egli morì. La traslazione, stando alle parole dell’agiografo, dovette dunque avvenire durante il suo ducato, quindi tra l’828 e l’829; l’823 cui sia la *Translatio*, sia l’*Istoria Veneticorum* fanno riferimento deriverebbe, è stato affermato, da un errato calcolo dei rispettivi anni di regno di Agnello e di Giustiniano, evidenziato dal raffronto con altre fonti coeve¹⁵. A confermare poi la presenza del corpo dell’evangelista a Rivoalto tra l’828 e l’829 interviene il testamento dello stesso Giustiniano, risalente al suo breve periodo come duca unico¹⁶. Nel documento, conservatosi in verità in copia tarda (XIV secolo), egli diede disposizione *de corpus vero beati Marci Felicitati uxori mee ut hedificet basilicam ad suum honorem infra teritorio Sancti Zacharie*, ossia su terreni spettanti al monastero di S. Zaccaria, da lui stesso e da suo padre fondato¹⁷. Giustiniano finanziava così la costruzione della primitiva basilica di S. Marco, che avrebbe dovuto ospitare il corpo dell’evangelista, e i cui lavori furono ultimati dal fratello e successore, Giovanni, negli anni ‘30¹⁸.

La datazione dell’evento traslativo all’828/829 è stata però proposta soprattutto sulla base del contesto politico e politico-ecclesiastico che caratterizzò le lagune venete, e più in generale l’intero Adriatico settentrionale con il suo entroterra friulano e istriano, nella prima metà del IX secolo. Nonostante la scarsità delle fonti, tanto cronachistiche quanto documentarie, prodotte nell’area lagunare in quel periodo¹⁹, ragione per la quale si è dovuti ricorrere a un incrocio di dati desunti da testimonianze esterne (longobarde, carolinghe, papali e bizantine) contemporanee e successive²⁰, la storiografia ha ormai da un paio di decenni posto l’accento sui delicati equilibri tra entità politiche

¹⁴ V. Colombi, *Translatio Marci evangelistae Venetias*, p. 75-76; la citazione è a p. 76.

¹⁵ V. Berto, *Introduzione* a Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, p. 15.

¹⁶ Nel testamento egli si qualifica infatti *imperialis hipatus et dux Venecie provincie*. Il documento è pubblicato da ultimo in Lanfranchi – Strina (a cura di), *SS. Ilario e Benedetto*, n. 2, p. 17-24; il passo citato è a p. 19.

¹⁷ V. *ibid.*, p. 23; in corrispondenza di *Marci Felicitati* vi è in verità una lacuna, così sciolta da Cessi, *Documenti relativi alla storia di Venezia*, 1, n. 53, p. 93-99, in partic. p. 98.

¹⁸ La fonte è ancora una volta Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, ed. Berto, 2, 47, p. 122.

¹⁹ Sulla situazione delle fonti lagunari di età tardolongobarda e protocarolingia v. Gasparri, *Venezia fra i secoli VIII e IX*.

²⁰ V. a questo proposito, oltre al contributo citato alla nota precedente, Berto, *La Venetia tra Franchi e Bizantini*.

confinanti che interessarono tale area in questa fase, e che proprio in questa fase andarono incontro a continue ridefinizioni. L'estrema complessità delle poste in gioco, degli eventi stessi e delle letture che ne sono state date, insieme alla fluidità degli schieramenti, rende non poco complessa una ricostruzione di tale contesto; mi limiterò dunque a fornire alcune indicazioni a volo d'uccello²¹.

Come si è in parte già visto sopra, sul teatro nordadriatico si giocò un duro confronto, concentratosi particolarmente nel primo quindicennio circa del IX secolo ma con inevitabili conseguenze anche nei decenni successivi, tra l'impero carolingio, che dal 774 controllava l'immediato entroterra veneto e la penisola istriana, e quello bizantino, cui spettava invece la sovranità sulle coste. La conquista carolingia del regno longobardo nel 774 aveva portato il dominio franco a confinare direttamente con le lagune, e dunque a nutrire mire espansionistiche nei confronti di un'area dalla già pronunciata vocazione commerciale, e già attiva come tramite nei rapporti con l'Oriente bizantino e musulmano, come la stessa *Commemoratio* di Genesio ha messo in evidenza. Al pari della vicina Comacchio, con cui rimasero in competizione per il ruolo di principale polo mercantile altoadriatico fino alla distruzione di quest'ultima verso la metà del X secolo, la recente storiografia ha riconosciuto nelle lagune i tratti tipici degli *emporia*, luoghi di redistribuzione, ma anche di produzione e accumulo, di beni destinati al commercio; luoghi anche morfologicamente caratterizzati da una divisione degli spazi strumentale a tali funzioni economico-commerciali²². Sauro Gelichi ha inoltre osservato come proprio le lagune fossero sbocco naturale dei traffici fluviali che, percorrendo il Reno, collegavano il mondo franco, a partire dalla stessa Aquisgrana, al settentrione della penisola italica, sfociando poi nell'Adriatico²³. Si trattava insomma, dal punto di vista carolingio, di estendere il proprio controllo su un'area estremamente attiva dal punto di vista commerciale, ma forse anche di sottrarre all'impero di Costantinopoli uno dei suoi ultimi avamposti, quello anzi più settentrionale e avanzato, nella penisola e nell'Adriatico. La questione si inserisce nel più grande tema dei rapporti tra gli imperi, soprattutto all'indomani dell'incoronazione di Carlo Magno nell'800, e degli sforzi intrapresi dal rinato potere imperiale occidentale di affermare la propria legittimità agli occhi di Bisanzio, riluttante ad abbandonare l'ideale dell'unicità della dignità imperiale ma diviso dal mondo carolingio anche per le questioni dottrinali legate al

²¹ Per un quadro più esaustivo sugli eventi, i protagonisti e le interpretazioni storiografiche su questa fase della storia protoveneziana, v. le sintesi di Ortalli, *Il ducato e la civitas* Rivoalti, e Moro, *Venezia e l'Occidente nell'alto medioevo*; v. inoltre, per il primo decennio del IX secolo e le sue fonti, Berto, *La Venetia tra Franchi e Bizantini*.

²² La nozione di *emporium* ha alimentato il dibattito, soprattutto archeologico, degli ultimi vent'anni, a partire dagli insediamenti a carattere commerciale del Nord Europa altomedievale. V., per un quadro riepilogativo, Moreland, *Emporia*. Più di recente, il concetto di *emporium* è stato applicato anche, grazie ai lavori di McCormick e Gelichi, ai centri mercantili della costa nordadriatica: v. McCormick, *Where do trading towns come from?*, e Gelichi, *Flourishing places in North-Eastern Italy*.

²³ V. Gelichi, *Tra Comacchio e Venezia*, p. 385.

culto delle immagini. Non fu dunque un caso se il vertice della tensione nell'Adriatico settentrionale fu toccato nel primo decennio del IX secolo, dopo l'incoronazione di Carlo ma anche dopo il fallimento delle trattative, dallo stesso Carlo intavolate, che avrebbero dovuto condurre a un suo matrimonio con l'imperatrice bizantina Irene, allo scopo di unire le due dinastie imperiali; destituita da una congiura di palazzo, Irene dovette cedere il trono a Niceforo, molto più intransigente nei confronti dell'interlocutore franco, e molto più propenso a un attivo interventismo per riaffermare la propria sovranità sulle lagune. I ripetuti tentativi, per via tanto diplomatica quanto militare, da parte franca di inglobare nel regno la striscia costiera nordadriatica, compiuti nei primi anni del IX secolo e testimoniati dalle fonti in maniera decisamente contraddittoria, si risolsero, nell'812, in un accordo tra Carlo e l'imperatore bizantino, in base al quale il secondo riconobbe al primo il titolo imperiale, mentre il primo abbandonò – formalmente – le sue mire sul ducato venetico²⁴. Attorno a quest'ultimo si giocò dunque una partita di portata ben più ampia, riguardante la legittimazione della dignità imperiale carolingia e la stessa ideologia dell'*imperium*.

Questo intreccio di macrointeressi contrastanti incentrati sulle lagune fornì però anche larghi margini di manovra ai detentori del potere politico a livello locale venetico, vale a dire i duchi, i vescovi della recentemente costituitasi diocesi di Olivolo – poi Castello – e i patriarchi di Grado, da cui tale diocesi, come tutte quelle della laguna, dipendevano in qualità di suffraganee. Sebbene West abbia di recente e giustamente sottolineato l'improprietà di distinguere tra rigidi partiti filofranchi o filobizantini all'interno della società lagunare²⁵, che proprio allora sembra vivere intense trasformazioni strutturali e soprattutto ai suoi vertici²⁶, i mutevoli rapporti tra gli imperi comportarono comunque delle necessarie prese di posizione, anch'esse però costantemente mutevoli, da parte delle autorità locali, ora in favore dell'uno, ora dell'altro; a seconda, più che di precostituite simpatie per l'uno o l'altro campo, dei contingenti interessi politici perseguiti da ognuno, e dei vantaggi che da tali scelte si cercava di trarre. Esemplare, in questo senso, la condotta dei duchi Obelerio e Beato, coreggenti negli anni caldi del conflitto e delle ripetute spedizioni navali bizantine nell'Adriatico. Un tempo ritenuti filofranchi, soprattutto in ragione del loro incontro con Carlo a Diedenhofen nell'805, quando il sovrano franco riconobbe ufficialmente la laguna venetica come dominio carolingio, a una più attenta rilettura essi si sono dimostrati semplicemente attenti a schierarsi volta per volta dalla parte che sembrava garantire loro i maggiori vantaggi politici immediati in termini di consolidamento e legittimazione delle proprie posizioni di

²⁴ V. Ortalli, *Il ducato e la civitas* Rivoalti, p. 732.

²⁵ V. West, *Communities and pacta*, p. 373; ma posizioni simili erano già state espresse da Ortalli, *Il ducato e la civitas* Rivoalti, p. 736-737.

²⁶ V. a riguardo Castagnetti, *La società veneziana nel Medioevo*, 1, e Gasparri, *Venezia fra l'Italia bizantina*.

potere²⁷. Così, l'assunzione della carica ducale da parte di Obelerio, nell'803, può apparire come un avvicinamento alla parte franca: in quell'occasione venne infatti esiliato il precedente duca Giovanni, che aveva commissionato al figlio Maurizio l'assalto in armi di Grado e l'uccisione del filofranco patriarca, omonimo del duca. Obelerio si oppose tuttavia al successore di quest'ultimo, Fortunato, anch'egli ritenuto vicino alla corte carolingia, oltreché, in precedenza, vescovo di Treviso – tale era nell'anno 800, quando, secondo la *Commemoratio*, arrivarono in città i corpi di Genesio ed Eugenio. All'episodio di Diedenhofen seguì, dopo una dimostrazione di forza da parte dell'imperatore bizantino, un riavvicinamento a Costantinopoli, cui furono consegnati alcuni protagonisti della scena politica locale, tra cui il vescovo di Olivolo Cristoforo, presentati come sostenitori dei Franchi. Non appena, tuttavia, questi ultimi ravvivarono la propria spinta espansionistica verso le lagune, Obelerio e il coreggente Beato offrirono il loro appoggio alla spedizione armata di Pipino, sovrano italico, che però, non fidandosi dei suoi interlocutori, mosse contro di loro e, secondo gli *Annales regni Francorum*, ne dispose la deposizione²⁸. A Obelerio e Beato, sconfitti, si sostituì Agnello Particiaco, che avviò un tentativo di dinastizzazione della carica ducale associandosi al governo il figlio Giustiniano, colui che avrebbe accolto, nelle parole della *Translatio sancti Marci*, le spoglie dell'evangelista a Rialto; quest'ultima era divenuta proprio con suo padre il centro politico del ducato, essendo già da tempo quello economico-commerciale. Con i Particiaci, il ducato sembrò schierarsi, secondo la storiografia, in senso nettamente filobizantino, ma i rapporti col filofranco patriarca Fortunato furono molto migliori che non ai tempi di Obelerio²⁹; lo stesso patriarca si dimostrò del resto più attento agli interessi del suo patriarcato che non acriticamente vicino ai Carolingi, poiché, nell'819, sostenne la rivolta anticarolingia del principe slavo Liudewit nelle regioni orientali dell'impero. Si tratta solo di alcuni esempi della complessità e dell'instabilità che caratterizza la situazione politica nelle lagune nel primo scorcio del IX secolo; molti altri se ne potrebbero fare, e certo il quadro andrebbe completato con ulteriori approfondimenti e anche con un più dettagliato esame delle diverse componenti della società locale venetica. Un dato, che del resto la storiografia ha da tempo sottolineato, mi sembra però emergere. Tutte le strategie messe in atto dai protagonisti di tale contesto furono giocate su, e in buona misura furono anche rese possibili da, la relativa autonomia di fatto di cui la costa venetica, pur nominalmente sottoposta all'impero di Costantinopoli, già allora godeva. Bisanzio era certo la fonte dell'autorità e della legittimità ducali, ma era una fonte lontana, capace solo sporadicamente, e per

²⁷ V. West, *Communities and pacta*, p. 371-374.

²⁸ "Interea Pippinus rex perfidia ducum Veneticorum incitatus Venetiam bello terraque marique iussit appetere; subiectaque Venetia ac ducibus eius in deditionem acceptis eandem classem ad Dalmatiae litora vastanda misit": *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 130, *ad annum* 810.

²⁹ V. Ortalli, *Il ducato e la civitas Rivoalti*, p. 736-737, e West, *Communities and pacta*, p. 372-373.

brevi periodi, di riaffermare concretamente la propria autorità a livello locale nell'Adriatico settentrionale – anche se il primo decennio del IX secolo fu giusto uno di questi periodi. L'impero carolingio rappresentava forse una possibile fonte alternativa di legittimità, più vicina geograficamente – soprattutto nella sua propaggine costituita dal regno italico – ma mai in grado di affermare definitivamente il proprio controllo sulla regione lagunare. Le scelte di campo di cui sopra, certo motivate dalla ricerca di vantaggi e di un rafforzamento politico nell'immediato, sembrano però percorse da una comune volontà non solo di mantenere questa autonomia, ma di sfruttare gli spazi di manovra da essa aperti.

L'autonomia delle lagune riposava però, oltretutto su questa complessa situazione politica di *enclave* bizantina circondata da territori in mano ai Carolingi, anche sulla loro dipendenza, dal punto di vista ecclesiastico, dal patriarcato di Grado, formatosi nella seconda metà del VI secolo a seguito della fuga dei metropolitani di Aquileia dinanzi alla discesa longobarda nella penisola italiana e nel contesto dello scisma tricapitolino, che oppose, tra VI e VII secolo, molte Chiese norditaliche a Roma³⁰. Se, in un primo momento, il trasferimento patriarcale a Grado avrebbe potuto essere considerato una fase momentanea in vista di un ritorno ad Aquileia, la situazione si complicò quando, nel 610, si procedette all'elezione di due patriarchi, uno dei quali, tornato in comunione con Roma, rimase a Grado, mentre l'altro, ancora scismatico, si ritirò nell'entroterra, sotto la protezione dei Longobardi, installandosi dapprima a Cormons e poi a Cividale. Benché lo scisma si fosse risolto sin dalla fine del VII secolo, l'esistenza di due patriarchi vicini e in costante competizione reciproca per il riconoscimento del proprio superiore diritto metropolitico sull'altro rimase questione aperta ancora per secoli. Così, la divisione politica che caratterizzò l'Italia nordorientale, con l'entroterra controllato dai Longobardi prima e dai Carolingi poi e le coste ancora in mano a Bisanzio, si riflesse nella divisione tra un patriarcato aquileiese (di nome, non più di fatto), i cui diritti metropolitici si estendevano alle sedi episcopali interne, e uno gradese, le cui suffraganee erano costituite dalle diocesi della costa, formatesi tra VI e VII secolo in parallelo con le progressive conquiste longobarde della *Venetia* d'entroterra³¹. La sede di Olivolo, lo si è detto, figurava dunque, come le altre sedi della laguna (Malamocco, Torcello, Jesolo, Eraclea, Caorle), tra le suffraganee di Grado. Proprio a questa autonomia ecclesiastica sarebbe però giunta, nei primi decenni del IX secolo, un'offensiva da parte aquileiese, i cui patriarchi godevano, sin dai tempi di Paolino, dell'appoggio dei Carolingi. È, questo, l'elemento che maggiormente si ricollega alla traslazione marciiana, e che ha indotto a datarla all'828.

³⁰ Per un rapido riepilogo di questi e degli avvenimenti successivi v. Fedalto, *Organizzazione ecclesiastica*; id., *Aquileia*, p. 224-227, e Azzara, *Il concilio di Mantova*, p. 61-63.

³¹ V. Rando, *Una chiesa di frontiera*.

Nell'827, infatti, a Mantova si riunì una sinodo dei vescovi dell'Italia nordorientale, in cui si discusse ancora una volta la questione dell'attribuzione della primazia metropolitana tra Aquileia e Grado³². Tale era infatti la vera posta in gioco, più ancora che non la ragione contingente, o per meglio dire il pretesto, che aveva portato alla convocazione della sinodo, vale a dire l'assegnazione della giurisdizione ecclesiastica sulle Chiese istriane, anch'essa contesa tra Aquileia e Grado. La penisola istriana rappresentava infatti una questione aperta e potenzialmente decisiva nella risoluzione della disputa metropolitana. Progressivamente annessa al dominio longobardo per opera di Astolfo prima e poi di Desiderio, che la sottrasse formalmente al controllo bizantino attorno al 770, l'Istria passò in seguito, alla caduta del regno per mano dei Carolingi, sotto la dominazione di questi ultimi³³. Dal punto di vista ecclesiastico, tuttavia, essa mantenne la sua dipendenza dal patriarca gradense, rappresentando in questo modo un'eccezione al principio, non scritto ma di fatto sempre rispettato, della corrispondenza tra confine politico e confine metropolitico: il patriarca di Grado si trovava infatti ad avere propri suffraganei tanto nei territori bizantini della costa venetica, quanto in quelli longobardi prima, carolingi poi della penisola istriana. La questione era stata posta già nell'804, quando, al placito del Risano – appunto in Istria –, le popolazioni locali avevano espresso il proprio malcontento per la situazione in atto, e soprattutto per le vessazioni del locale *dux* Giovanni, di nomina carolingia³⁴. Fu in quel caso il patriarca di Grado Fortunato a mediare tra il potere centrale franco e le comunità locali; in ballo vi erano infatti anche cospicui interessi dei vescovi di Trieste, Parenzo, Pola, suoi suffraganei, sui quali egli intendeva con ogni probabilità rafforzare nuovamente la propria autorità, allentatasi a seguito della conquista longobarda della penisola e dunque alla divisione politica che da quel momento aveva percorso l'area di pertinenza del patriarcato di Grado³⁵. Al Risano si decise per un parziale ristabilimento dell'ordine socio-politico e amministrativo di stampo bizantino, il che non risolse però la questione di fondo, ossia l'ambivalenza istriana: la penisola continuava a dipendere politicamente dal regno franco, ecclesiasticamente dal patriarca di Grado, a sua volta installato in territorio bizantino.

La disputa tornò d'attualità a Mantova, dove si fronteggiarono il patriarca aquileiese Massenzio e un rappresentante di quello di Grado Venerio. Sebbene i due patriarcati avessero ricercato la collaborazione e il sostegno dei sovrani carolingi, riuscendovi in un primo tempo entrambi, con Paolino da una parte e Fortunato dall'altra, l'appoggio regio venne poi indirizzandosi con sempre

³² Gli atti del *Concilium Mantuanum* sono pubblicati in *MGH, Conc.*, 2/2, ed. Werminghoff, n. 47, p. 583-589.

³³ V. De Vergottini, *Venezia e l'Istria nell'alto Medioevo*; Marjetić, *Sul passaggio del potere sull'Istria*; e Azzara, *Il concilio di Mantova*, p. 63.

³⁴ Per il testo del placito, molto noto e studiato, e per una sua discussione v. Petranović – Marjetić, *Il placito del Risano*; v. inoltre la raccolta di studi dedicati al placito in «Acta Histriae» del 1994 (vol. 2), frutto di un convegno di studi dal titolo *Contributi sul placito del Risano, l'Istria ed il Friuli* tenutosi l'anno precedente.

³⁵ V. Azzara, *Il concilio di Mantova*, p. 67-68.

maggior preferenza verso Aquileia. Così come i duchi venetici, anche i metropolitani dovettero elaborare strategie politiche costantemente mutevoli in ragione della fluidità della situazione contingente; se, però, da parte aquileiese si mantenne sempre un rapporto privilegiato col mondo carolingio e i suoi vertici, Fortunato, che detenne la cattedra di Grado dall'803 all'824, ebbe un atteggiamento più variabile, e più simile a quello dei duchi. Così, nell'818-823, egli sostenne la rivolta anticarolingia del *dux* di Pannonia Liudewit, alienandosi definitivamente l'appoggio di Ludovico il Pio e del re d'Italia, Lotario³⁶. Alla sinodo dell'827, dunque, il patriarca di Aquileia, Massenzio, forte del sostegno carolingio – in quell'occasione concretamente rappresentato dai due messi imperiali, Sicardo e Theoto, che parteciparono all'assemblea –, si presentò in posizione di superiorità rispetto al collega e avversario gradese, che anzi, forse immaginando già una sconfitta, preferì non recarsi personalmente a Mantova. Le previsioni di Venerio si sarebbero rivelate esatte. Al riconoscimento della giurisdizione di Aquileia sulle Chiese istriane si accompagnò infatti il declassamento della sede di Grado a semplice *plebs*, ossia Chiesa periferica e dipendente, di quella aquileiese³⁷.

Particolarmente interessanti sono gli argomenti portati da Massenzio a sostegno della propria superiorità su Grado, perché molti di essi ricorreranno, rovesciati, anche nella *Translatio sancti Marci*. Impiegando, negli atti della sinodo, alcune citazioni dall'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, si intese dimostrare come la fuga del patriarca Paolino a Grado in occasione della calata dei Longobardi fosse un fatto momentaneo, dettato dall'urgenza, in vista di un ritorno ad Aquileia una volta che la situazione si fosse stabilizzata; nel suo trasferimento, il patriarca avrebbe portato con sé *omnem thesaurum et sedes sanctorum Marci et Hermachorae*³⁸, quelle appartenute cioè all'evangelizzatore e al primo vescovo di Aquileia; va notato come, in questo modo, il possesso della cattedra marciana da parte di Aquileia venga retrodatato a un momento anteriore al 568/569, altra questione su cui sarebbe intervenuta la *Translatio*. Si pose poi l'attenzione su Candidiano, il patriarca gradese alla cui elezione, parallela a quella dell'aquileiese Giovanni, si era formalmente creata la bipartizione tra le due sedi: si trattava, per Massenzio, di un'elezione irregolare, avvenuta *nec per consensum comprovincialium episcoporum nec in civitate Aquileia [...], contra canonum statuta et sanctorum patrum decreta*³⁹; per tale motivo, lo stesso Candidiano venne definito *haereticus*. Più oltre, dopo aver presentato altra documentazione regia, papale e patriarcale, si addusse un ulteriore elemento a riprova dei diritti aquileiesi, ossia la tradizione

³⁶ Fonte principale per gli eventi della rivolta di Liudewit e per la partecipazione di Fortunato sono ancora una volta gli *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, p. 149-161, *ad annos* 818-823. Il patriarca gradese, il cui appoggio alla rivolta venne denunciato a Ludovico il Pio dal suo sacerdote Tiberio, viene nominato nella notizia relativa all'821, a p. 155.

³⁷ Sull'andamento della sinodo v. Azzara, *Il concilio di Mantova*.

³⁸ *Concilium Mantuanum*, ed. Werminghoff, p. 585.

³⁹ *Ibid.*, p. 586.

dell'evangelizzazione marciana della città e di tutta l'Italia nordorientale; l'evangelista avrebbe per primo diffuso il messaggio cristiano nella regione, eleggendo poi Ermagora come primo vescovo di Aquileia e portandolo con sé a Roma per la consacrazione per opera di Pietro⁴⁰. L'argomento si sarebbe rivelato decisivo: lo stesso Tiberio, diacono ed economo della Chiesa di Grado⁴¹, rappresentante di Venerio, dovette riconoscere la primazia, in termini cronologici, della sede aquileiese, e la sua derivazione marciana, una tradizione che, come egli stesso ebbe modo di affermare, *paene omnes sciunt*⁴². Sulla formazione e le implicazioni della tradizione marciana aquileiese mi soffermerò più avanti; mi limito invece per il momento a sottolinearne il ruolo centrale nel decretare il successo di Aquileia alla sinodo dell'827, e le possibili ripercussioni di tale successo sugli equilibri politici, prima ancora che politico-ecclesiastici, della regione. Il declassamento di Grado a Chiesa dipendente di Aquileia comportava infatti il passaggio non solo della stessa Grado, ma di tutte le diocesi sue suffraganee, ossia quelle della laguna veneta, sotto la giurisdizione del patriarca aquileiese, vale a dire sotto l'influenza dei Carolingi; un primo passo, come da più parti supposto, per la conquista anche politica delle lagune da parte del regno italico, attraverso una via diversa da quella, militare, tentata nel primo decennio del secolo⁴³. Nei provvedimenti della sinodo di Mantova la storiografia ha dunque visto soprattutto un pericolo per l'autonomia del ducato venetico, nel cui cuore, Rivoalto, si trovava una delle diocesi che avrebbero dovuto riconoscere l'autorità aquileiese, Olivolo⁴⁴. Urgeva dunque, questa l'interpretazione comune, una contromossa, che, riaffermando la dignità metropolitana di Grado, consentisse alla laguna di mantenere la propria autonomia, e magari di proporsi anche come nuovo luogo di riferimento simbolico per il patriarcato⁴⁵.

Tale contromossa avrebbe assunto la forma dell'appropriazione del corpo stesso di san Marco da Alessandria d'Egitto e del suo trasporto in laguna, dove il duca lo avrebbe accolto e lo avrebbe collocato in una basilica apposita, annessa al suo *palatium*. La traslazione dei resti dell'evangelista

⁴⁰ "Tempore igitur Aquileia civitate stante in Hysperia illuc sanctus Marcus evangelista ad praedicandum ab urbe Roma, scilicet a beatissimo Petro principe apostolorum, directus est, per cuius vero predicationem veracissimam orthodoxa fides Christi populo commoranti inibi ab eo tradita est et usque nunc ibidem immutabilis manet necnon ab ea exordium christianitatis non sola sumpsit Italia, verum etiam multae aliae provinciae. Beatissimus igitur Marcus evangelista, Aquileiae residens, vultum beati Petri apostoli videre desiderans, Romam urbem regrediens et secum elegantem virum, Hermachoram nomine, ab omni electu clero et populo deferens et ab ipso beato Petro apostolo Aquileiae urbis ordinatus et constitutus est pontifex": *ibid.*, p. 588-589.

⁴¹ Si tratta forse dello stesso Tiberio che, secondo gli ARF, denunciò a Ludovico il Pio il patriarca Fortunato come sostenitore di Liudewit: v. ARF, ed. Kurze, p. 155, *ad annum* 821.

⁴² "Negare non possum, quia ego et paene omnes sciunt Aquileiam civitatem primam et metropolim esse et a beato Marco et Hermacora in Christi fide fundata": *Concilium Mantuanum*, p. 589.

⁴³ V., da ultimo, Morini, *Il Levante della santità*, p. 875-884.

⁴⁴ V. Azzara, *Il concilio di Mantova*, p. 70.

⁴⁵ V. Ortalli, *Il ducato e la civitas Rivoalti*, p. 736-739; Rando, *Una Chiesa di frontiera*, p. 60-65, che però richiama l'attenzione anche sulle velleità dinastiche della famiglia dei Particiaci; Osborne, *Politics, diplomacy and the cult of relics*, p. 385-386.

avrebbe insomma rappresentato la risposta ai decreti sinodali mantovani; poiché questi avevano affermato la superiorità aquileiese in base – anche – alla leggenda marciana, proprio in questo stesso campo si elaborò una controffensiva volta a dotare il patriarcato, ma in primo luogo la nascente Rivoalto, della reliquia più prestigiosa e più politicamente importante cui, in quel contesto, si potesse pensare. Così, se Aquileia poteva vantare il possesso delle cattedre di Marco ed Ermagora – ma anche su questo la *Translatio* opporrà una versione alternativa –, in territorio gradese si sarebbe trovato il corpo dell’evangelista, reliquia fisica, tecnicamente più prestigiosa e potente di una reliquia per contatto come una cattedra. Alla traslazione delle reliquie marciane è stata dunque data una interpretazione strettamente legata ai fatti di Mantova e al più ampio contesto politico entro cui essi si inserirono, nell’ambito del confronto tra imperi per il controllo dell’Adriatico settentrionale e della crescente posizione di forza, dal punto di vista commerciale, delle lagune negli scambi con l’Oriente. La datazione dell’evento all’828/829, già suggerita dal riferimento al duca Giustiniano, sembra quindi trovare conferma e spiegazione all’interno di queste complesse dinamiche.

2. La leggenda marciana aquileiese: le fonti, le origini, gli sviluppi.

All’inizio del IX secolo, il riferimento a san Marco è dunque una potente arma ideologica e politica nelle mani tanto del patriarca di Aquileia, che vi fonda le proprie pretese metropolitiche su Grado, quanto del ducato venetico, che, intenzionato a preservare l’autonomia gradense, risponde all’offensiva di Massenzio cercando di batterlo sul suo stesso terreno, e di rovesciare a vantaggio di Grado l’argomento più solido presentato a Mantova. Lo speciale legame sussistente tra Aquileia – e quindi Grado – e san Marco è dato dal fatto che, per ammissione dello stesso rappresentante gradense, “quasi tutti sanno che Aquileia è città più antica e metropolitana, fondata nella fede di Cristo da san Marco e da Ermagora”⁴⁶. L’evangelista sarebbe stato il primo annunciatore del messaggio cristiano nel territorio di Aquileia, coadiuvato in questo dal discepolo Ermagora. Quella della predicazione aquileiese di Marco è in realtà una leggenda, che, pur affondando forse le proprie radici in effettivi e storicamente provati contatti tra la Chiesa aquileiese e quella alessandrina in epoca tardoantica⁴⁷, presenta uno sviluppo storico piuttosto ben delineabile ma testimoniato con sicurezza soltanto a partire dall’VIII (ma secondo alcuni già dal VII), e proseguito fino al XIV

⁴⁶ V. sopra, nota 43.

⁴⁷ A riprova di tali contatti vi sarebbe anche, come già osservato, la sopravvivenza di testi agiografici alessandrini nelle raccolte compilate in area aquileiese, che spesso ne costituiscono gli unici testimoni nell’intero panorama europeo: v. Chiesa, *Relazioni agiografiche*. Ha particolarmente insistito su questo tema Fedalto, *San Marco*, e id., *Aquileia*, p. 26-43. V. inoltre, per un riepilogo dei dati a disposizione, D’Antiga, *Origini del culto marciano* (ringrazio il Prof. Renato D’Antiga per avermi fornito il testo preparatorio del suo contributo).

secolo⁴⁸. In questa sede se ne ripercorreranno velocemente solo le fasi iniziali, fino, appunto, alla prima metà del IX secolo, per comprendere la progressiva formazione della leggenda e le ragioni della sua centralità nella disputa per la dignità patriarcale sollevata a Mantova; non mi soffermerò, dunque, sui suoi sviluppi successivi, coincidenti con il processo che avrebbe portato Venezia, e in primo luogo il duca, a identificarsi nell'evangelista e a riconoscervi non solo il proprio patrono, ma anche, nella sua rappresentazione allegorica nella forma del leone alato, la raffigurazione e l'insegna dello stesso Stato venetico⁴⁹.

Sono appunto gli atti di Mantova a restituire l'immagine e il sunto della forma assunta da questa leggenda sullo scorcio del primo quarto del IX secolo. La missione evangelizzatrice di Marco in terra veneto-aquileiese viene ricondotta a un'iniziativa dell'apostolo Pietro; l'evangelista, dopo un primo periodo di permanenza e predicazione nel nord-est italico, avrebbe poi, desideroso di rivedere il suo maestro, compiuto un viaggio a Roma, durante il quale avrebbe portato con sé l'*elegans vir* Ermagora perché Pietro lo consacrasse vescovo di Aquileia. Sarebbe stato quindi lo stesso Ermagora a proseguire, nella veste di primo presule aquileiese, l'evangelizzazione della regione. La fondazione della cattedra di Aquileia appare dunque ricondotta, sì, a san Marco, ma, per suo tramite, allo stesso san Pietro, con la probabile intenzione di istituire un diretto legame tra il patriarcato e la sede romana. Massenzio poteva avere del resto tutte le ragioni per sottolineare l'esistenza di un rapporto privilegiato e di antichissima data tra la sua cattedra e quella petrina: lo consigliavano le relazioni di collaborazione tra il papa e quei sovrani carolingi dei quali il patriarca ricercò sempre l'appoggio, e lo consigliava anche la prospettiva, poi realizzatasi solo in parte, di una conferma romana delle disposizioni di Mantova⁵⁰. Se, però, la formulazione contenuta negli atti sinodali dell'827 rappresenta il punto di arrivo del percorso storico che si intende qui tracciare, i suoi inizi sono stati interpretati dalla storiografia, seppur con divergenze di opinioni, in senso ben diverso rispetto a questa esaltazione dell'asse romano-aquileiese.

Come nel caso del culto di Fermo e Rustico, ci si imbatte tuttavia, all'inizio di tale percorso, in un silenzio. Un silenzio in verità rumoroso, che costituisce l'argomento principale per definire quella

⁴⁸ Nella *Chronica extensa* di Andrea Dandolo, doge-cronista della metà del XIV secolo, si trova la prima attestazione del celebre episodio del sogno di san Marco. In viaggio attraverso le lagune, l'evangelista avrebbe assistito all'apparizione di un angelo, che, salutandolo con il tipico motto veneziano "Pax tibi Marce evangelista meus", gli avrebbe rivelato la sua morte dopo numerosi patimenti, ma soprattutto il successivo ritorno del suo corpo in quelle stesse zone che stava allora attraversando. V. Andreae Danduli *Chronica per extensum descripta*, ed. Pastorello, p. 9-10.

⁴⁹ Cito solo, tra l'abbondante bibliografia dedicata all'argomento, il classico Lebe, *Quando san Marco approdò a Venezia*. V. inoltre il recente contributo di Colombi, *Pluralità di versioni e conflitti*, che concentra la sua attenzione sulle fasi immediatamente successive a quelle da me ripercorse, soffermandosi in particolare sulla produzione cronachistica veneziana di fine X-XI secolo.

⁵⁰ Sia papa Gregorio IV, sia l'imperatore Ludovico mantennero un atteggiamento *super partes*, continuando a riconoscere entrambi i patriarcati anche dopo la sinodo mantovana.

della predicazione aquileiese di Marco come una leggenda. Nelle fonti aquileiesi, o che trattano di Aquileia, di epoca tardoantica, molte e autorevoli, non vi è infatti traccia di un passaggio di Marco nell'area. Non ne parla Girolamo, pure molto attento alle cose aquileiesi, ma soprattutto estensore, nel suo *De viris illustribus*, di una biografia dello stesso san Marco. Del santo egli ricorda il discepolato petrino, naturalmente la stesura del Vangelo e la predicazione ad Alessandria d'Egitto, dove, alla sua morte, venne sepolto⁵¹. Girolamo non è dunque a conoscenza di alcun periodo aquileiese di Marco, così come non ne è a conoscenza Rufino di Concordia, suo contemporaneo e corrispondente, oltreché suo bersaglio polemico nella controversia origenista. Anche il silenzio di Rufino, originario dell'area patriarcale e autore di opere su Aquileia e la sua liturgia⁵², è un indizio importante della non ancora avvenuta formulazione, all'epoca sua e di Girolamo (seconda metà IV-inizi V secolo), di una leggenda sulla predicazione marciana in questa zona⁵³. Lo stesso sembra potersi dire ancora nel pieno VI secolo, quando fu attivo Venanzio Fortunato, nativo di Valdobbiadene e divenuto in seguito vescovo di Poitiers nelle Gallie. Nella sua ampia e variegata opera, dove pure trovarono posto e celebrazione alcuni tra i principali santi venerati nell'Italia nordorientale, non compaiono cenni di una qualsiasi relazione tra san Marco e il patriarcato di Aquileia.

Gli argomenti *ex-silentio* sono sempre pericolosi; ognuno degli autori citati poteva avere i propri motivi per non parlare dell'apostolato marciano in terra aquileiese. Bisogna però notare come il silenzio di Girolamo, che al santo dedicò una pur breve biografia, appaia indizio di una certa consistenza nel senso di una origine posteriore, e dunque di una natura leggendaria, di tale apostolato; è però anche vero che né Rufino, né Venanzio si occuparono direttamente di san Marco e delle sue vicende, motivo per cui potrebbero semplicemente non aver sentito il bisogno di trattare questo argomento. Resta il fatto che, fino alla fine del VI secolo – e anche oltre, come si vedrà –, della leggenda marciana aquileiese le fonti in nostro possesso non danno notizia.

Controverse sono anche le prime attestazioni dell'altro personaggio nominato insieme a Marco negli atti sinodali, Ermagora. La *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati*, che si è dimostrata fonte e modello per la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico e che Chiesa ha da ultimo datato al massimo entro l'inizio del IX secolo⁵⁴, descrive lui e il suo diacono Fortunato come martiri; ci si può dunque chiedere, come per Fermo e Rustico, se essi siano noti al martirologio geronimiano, la cui testimonianza assume un ruolo ancor più centrale alla luce delle ipotesi che ne assegnerebbero

⁵¹ V. Hyeronimus, *Gli uomini illustri*, ed. Ceresa-Gastaldo, n. 8, p. 90. Per una discussione del passo v. Grégoire, *Riflessioni sull'agiografia marciana*, p. 416-417.

⁵² Egli compose una *Expositio* dettagliata della professione di fede regolarmente pronunciata nella liturgia aquileiese, edita da ultimo in Tyrannii Rufini *Scripta varia*, ed. Simonetti, p. 99-172.

⁵³ V. Tramontin, *Origini e sviluppi*, p. 169-170.

⁵⁴ A quest'epoca risalgono i più antichi testimoni del testo. V. Chiesa, *Passio Hermachorae et Fortunati*, p. 138-140.

l'origine, sebbene non alla penna di Girolamo, comunque all'ambiente aquileiese di V secolo⁵⁵. Rispondere non è tuttavia semplice. Al 12 luglio, giorno canonico della festa di Ermagora e Fortunato, ricorre in effetti una coppia di santi con questi identificabili, *Fortunatus* e *Armagerus*, il cui martirio viene per altro collocato in *Aquileia*⁵⁶. La tradizione del martirologio, come detto complessa e molto variabile da un testimone all'altro, riporta però diverse varianti per questa notizia, e soprattutto per il secondo nome, che diventa talora *Armigerus*, talaltra *Emeritus*, talaltra ancora un semplice attributo di Fortunato⁵⁷. Se, dunque, nessuna delle versioni riporta la forma *Hermachoras*, va anche sottolineata la posizione di subordinazione dello stesso Ermagora, che la tradizione marciana indica come vescovo, a Fortunato, suo diacono, stando a quanto narrato nella *Passio*; per nessuno dei due martiri si indica inoltre qualifica di sorta, sicché la loro caratterizzazione in senso episcopale in un caso, diaconale nell'altro appare non ancora avvenuta, oppure semplicemente ignota all'autore – che però, come detto, scrisse forse in ambito aquileiese. Benché Delehaye, nella sua edizione commentata del martirologio, non abbia avuto dubbi nell'identificare quell'*Armagerus* con Ermagora⁵⁸, occorre quindi mantenersi cauti: la corrispondenza del giorno della festa sembra sostenere la tesi del bollandista, ma le molte varianti note, che in parte influenzeranno anche la produzione martirologica di epoca carolingia⁵⁹ – quando la leggenda di Marco e di Ermagora appare ormai strutturata –, e il rovesciamento tra Fortunato ed Ermagora fanno pensare che il compilatore del geronimiano non avesse già presente la tradizione testimoniata in seguito. E, comunque, nessun legame viene istituito con Marco e una sua eventuale predicazione in Italia nordorientale.

Quali sono, allora, le prime fonti certe della leggenda marciana aquileiese? Il testo solitamente indicato a tal proposito è il *Liber de episcopis Mettensibus* di Paolo Diacono, composto alla fine dell'VIII secolo durante un soggiorno dell'autore presso la corte di Carlo Magno e commissionatogli dall'allora vescovo di Metz, Angilrammo⁶⁰. Alcuni studiosi, tra i quali da ultimo Nicholas Everett, hanno però posto l'attenzione sulla *Vita* (BHL 7976 + 4619) di san Siro, vescovo pavese di epoca tardoantica, un testo in cui la vicenda del protagonista e del suo compagno Ivenzio viene apertamente collegata a Ermagora, Marco e Pietro. Il protovescovo di Pavia viene infatti presentato, in apertura della narrazione, come discepolo di Ermagora, a sua volta successore di Marco quando questi, lasciata l'Italia, si diresse in Egitto per fondare la Chiesa di Alessandria; la

⁵⁵ V. Dubois – Lemaitre, *Sources et méthodes*, p. 106.

⁵⁶ V. *Martyrologium Hyeronimianum*, ed. Delehaye, p. 371.

⁵⁷ V. Paschini, *Le fasi di una leggenda aquileiese*, p. 162.

⁵⁸ V. il commento alla notizia in *Martyrologium Hyeronimianum*, ed. Delehaye, p. 371.

⁵⁹ Il martirologio di Rabano Mauro, al 12 luglio, recita: "In Aquileia natale sanctorum Fortunati et Armigeri". V. Rabani Mauri *Martyrologium*, ed. McCulloh, p. 67.

⁶⁰ V. Pauli Warnefridi *Liber de episcopis Mettensibus*, ed. Pertz.

catena risale ulteriormente fino a Pietro, il cui rapporto con l'evangelista, soprattutto per quel che riguarda le modalità di compilazione del suo Vangelo, sembra ricalcare da vicino la biografia geronimiana⁶¹. Chiaro l'intento di costruzione di una derivazione apostolica, un'istanza molto sentita in epoca carolingia, per la Chiesa di Pavia da parte dell'anonimo agiografo⁶². Per fare ciò, egli ricorre a una leggenda che, al tempo in cui egli scrisse, doveva essere già sufficientemente nota e diffusa da rappresentare un solido punto d'appoggio per l'elaborazione e la giustificazione di questi messaggi. Il punto che però divide la critica in merito alla *Vita Siri* e al suo posizionamento nella serie delle fonti sulla leggenda marciana è la sua datazione. Everett, riprendendo, ma su nuove basi, tesi già espresse dal Lanzoni e altri, ne ha collocato la redazione a cavallo tra VII e VIII secolo, in probabile relazione con la celebrazione, nel 698, della sinodo di Pavia, che pose fine al lungo scisma tricapitolino; a seguito del ruolo svolto dalla città nella risoluzione dell'intricata questione, e anche come riconoscimento della sua funzione di capitale del regno longobardo, la Chiesa locale avrebbe di lì a poco ottenuto l'autonomia dalla sua sede metropolitana, quella milanese, ponendosi alle dirette dipendenze del vescovo di Roma⁶³. Una datazione di questo tipo ne farebbe senza dubbio, e non di poco, la più antica testimonianza della leggenda marciana aquileiese, in una forma, per altro, già molto vicina a quella codificata a Mantova nell'827. Studi più recenti hanno tuttavia recuperato proposte di datazione diverse, già in passato avanzate, e maggiormente concentrate sull'età carolingia. Giorgia Vocino ha così ritenuto di contestualizzare la *Vita* nell'ambito di una strategia di rivendicazione, da parte della Chiesa pavese, della propria autorità e autonomia nei confronti di Milano, che, come si è visto, nel periodo successivo alla conquista carolingia del regno fu dai nuovi sovrani fortemente favorita, a scapito proprio della capitale Pavia⁶⁴. Entrambe le posizioni si basano su argomentazioni fondate, ed entrambe si richiamano a contesti entro cui l'elaborazione di una celebrazione agiografica del protovescovo pavese, in funzione antimilanese, sembra perfettamente plausibile; né risulta utile la tradizione manoscritta, che trae avvio da un'epoca comunque posteriore anche alla datazione più bassa⁶⁵. La tensione verso

⁶¹ "Marcus uero euangelista post haec digressus Romam Egyptum perrexit atque Alexandrinam ecclesiam ex doctrina magistri operarius ueritatis mira concordia et sanctissima conuersatione fundauit. Euangelium autem quod rogatus a fratribus Romae confecerat secum deferens. Beatum uero Armagoram quem ipse edocauit enutriit ordine uicis suae Italiae prudentia et sanctitate reliquit insignem. Huius adiutores atque ministri uenerabiles uiri fuerunt Syrus atque Iuentius": *Vita sanctorum Syri et Iuentii*, ed. Everett, p. 922 (nella trasposizione si è esemplificata l'edizione di Everett, eliminando in particolare i molti segni diacritici impiegati dallo studioso).

⁶² L'agiografo riassume la catena di santità in un passaggio immediatamente successivo: "Ecce enim a fonte luminis inestimabilis claritas procedens per beata pectora deriuata Ticinensis populi animas circumfulsit ita. A christo in Petrum a Petro in Marcum a Marco uero in Armagoram ab Armagora in beatissimos uiros Syrum atque Iuentium transcurrit" (*ibid.*).

⁶³ V. Everett, *The Earliest Recensions*, p. 860-872. V. inoltre Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 2, p. 985.

⁶⁴ V. Vocino, *Hagiography as an Instrument*.

⁶⁵ Il più antico testimone della *Vita* è infatti il ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5771, del IX secolo, accuratamente descritto in Everett, *The Earliest Recensions*, p. 904-913.

la dimostrazione dell'apostolicità della Chiesa pavese sembrerebbe in verità porre anche la *Vita Siri* sulla scia dei molti altri testi agiografici, non solo italici, di fine VIII-inizi IX secolo volti a costruire tradizioni apostoliche per le Chiese che li originarono, ma è, questo, troppo tenue indizio, tanto più che anche un'opera dell'inizio dell'VIII secolo, nel tentativo di legittimare la diretta dipendenza di Pavia dalla cattedra petrina, potrebbe aver elaborato istanze di questa natura. La *Vita* di Siro resta dunque una sicura testimonianza dell'ormai strutturatasi leggenda di Marco ad Aquileia, almeno dall'inizio del IX secolo; sulla sua esatta posizione nel suo percorso di formazione e formulazione, si ritiene tuttavia di dover sospendere il giudizio.

Si torna così ai *Gesta episcoporum Mettensium* di Paolo Diacono, la cui datazione è nota ed esente da dubbi. L'opera, una sorta di *Liber Pontificalis* della Chiesa di Metz esemplato sul genere dei *gesta episcoporum*, unisce all'esaltazione di tale Chiesa, scopo primario dei committenti del testo, una celebrazione della stessa dinastia carolingia, attraverso il ritratto agiografico del vescovo di Metz Arnolfo, leggendario antenato dei Pipinidi⁶⁶. La costruzione di Paolo Diacono segue dunque una duplice ma convergente direzione: la santità di Arnolfo eleva il prestigio e il favore divino tanto della discendenza del santo vescovo, quanto della stessa Chiesa locale; a sua volta, Arnolfo e i Carolingi vengono celebrati anche per mezzo della formulazione di una derivazione apostolica per Metz, per il tramite del suo primo vescovo Clemente, presentato come discepolo diretto di Pietro. È a questo punto, giusto all'inizio del *Liber*, che Paolo Diacono fa riferimento alla leggenda marciana, enumerando i diversi condiscipoli che Pietro avrebbe inviato nelle diverse regioni d'Italia e d'Europa per annunciare il Vangelo⁶⁷.

Nella versione dei *Gesta*, la tradizione di Marco ad Aquileia, pur nella brevità del corrispondente passo, presenta già molti degli stilemi riportati poi a Mantova: la predicazione, l'elezione di Ermagora, il ritorno a Roma presso Pietro, la successiva missione alessandrina. Dalle parole di Paolo Diacono, emerge tuttavia un particolare che negli atti sinodali risulta riletto, o perlomeno ripreso con tutt'altra enfasi: mentre secondo questi ultimi Ermagora avrebbe accompagnato Marco a Roma per ricevere l'ordinazione episcopale da Pietro, nel *Liber* il viaggio romano appare come un momento successivo all'elezione di Ermagora, che sarebbe stato consacrato – così lascia intendere il testo – dallo stesso Marco. Pur non potendo escludere che su questo particolare Paolo Diacono abbia semplificato, poiché non un'esaltazione della Chiesa aquileiese egli si era prefisso di redigere, la diversa versione fornita dagli atti mantovani sembra perfettamente in linea con i già visti scopi

⁶⁶ Per un esame dettagliato del testo v. Sot, *Le Liber de episcopis Mettensibus*.

⁶⁷ "Igitur cum Romam pervenisset [scil. Petrus], illico qui summas quasque urbes in occiduo positas Christo domino per verbum fidei subiugaret, optimos eruditosque viros ex suo consortio direxit. Tunc denique Apollinarem Ravennam, Leucium Brundisium, Anatolium Mediolanum misit. Marcum vero, qui praecipuus inter eius discipulos habebatur, Aquilegiam destinavit, quibus cum Hermagoram, suum comitem, Marcus praefecisset, ad beatum Petrum reversus, ab eo nihilominus, Alexandriam missus est": Pauli Warnefridi *Liber de episcopis Mettensibus*, ed. Pertz, p. 261.

della Chiesa aquileiese, interessata a sottolineare il proprio legame con Roma e, quindi, con i Carolingi. Resta comunque il fatto che, alla fine dell’VIII secolo, la leggenda marciana aquileiese trova la sua prima – ai nostri occhi –, sicura attestazione, in una forma già molto vicina a quella che sarebbe andata imponendosi nella prima metà del secolo successivo, quando a riportarla sarebbe stata, come si vedrà, una molteplicità di fonti e testi di diverso tipo. Poiché, tuttavia, l’argomento aquileiese non costituisce, per Paolo Diacono, che un tema secondario, un corollario e un termine di paragone per affermare l’apostolicità della Chiesa di Metz, si può pensare, come è stato fatto in passato, che non sia stato lui a formularlo, bensì che egli se ne sia semplicemente servito, traendolo da fonti precedenti – non pervenuteci, oppure trasmesse in quella forma così sfuggente per lo storico quale è l’oralità. Si è insomma ipotizzato che la leggenda marciana abbia un’origine più antica della sua più antica attestazione; le ipotesi di contestualizzazione avanzate per tale origine hanno inoltre portato ad attribuirle funzioni inizialmente molto diverse, anzi contrapposte, a quelle che avrebbe assunto nel discorso ideologico di Massenzio.

Il contesto cui con maggiore attenzione si guardò fu quello stesso che portò alla nascita dei due patriarcati, ossia lo scisma tricapitolino. Nell’elaborazione di una derivazione evangelico-apostolica per la Chiesa aquileiese, Pio Paschini, seguito poi da molti altri studiosi tra i quali spicca il Tramontin, lesse infatti una strategia per porre il patriarcato su un piano di parità rispetto alla cattedra romana, dalla quale, tra la metà del VI e la fine del VII, rimase sempre formalmente diviso⁶⁸. La fondazione della comunità cristiana aquileiese e delle sue gerarchie ecclesiastiche da parte di un evangelista avrebbe rappresentato una mossa identitaria e propagandistica volta non solo ad affermarne la pari autorità dottrinale rispetto ai vescovi di Roma – e quindi a difendere la convinta presa di posizione a favore dei tre capitoli –, ma anche, secondo il Paschini, a rivendicarne una posizione autocefalica, o quanto meno a giustificarne l’assunzione del titolo patriarcale. La leggenda marciana aquileiese avrebbe insomma costituito la risposta di parte patriarcale alle accuse mosse a Paolino, colui che si rifugiò a Grado, da papa Pelagio I, che negava legittimità alla sua autoattribuzione del rango patriarcale⁶⁹. Secondo questa lettura, la tradizione della predicazione di Marco in Italia nordorientale sarebbe dunque stata ideata come strumento polemico in funzione antiromana da parte della Chiesa aquileiese, durante le fasi più accese della disputa tricapitolina; in san Marco, pure discepolo di Pietro, si sarebbe individuato un personaggio sufficientemente

⁶⁸ V. Paschini, *La Chiesa aquileiese*. Le stesse posizioni sarebbero state ripetute dallo studioso in id., *Le fasi di una leggenda aquileiese*.

⁶⁹ Sul tema Pelagio intervenne in una lettera del 559 al patrizio Giovanni; il passo sul titolo patriarcale aquileiese è riportato in Beatrice, *Agiografia e politica*, p. 770-771.

autorevole da sostenere, tramite la costruzione di un passato prestigioso in cui lo si chiamava direttamente in causa, le istanze autonomistiche e patriarcali di Aquileia⁷⁰.

In tempi più recenti, Pier Franco Beatrice ha tuttavia proposto una convincente rilettura d'insieme della questione. Lo spunto per una reimpostazione del problema venne da una semplice considerazione: se davvero la Chiesa di Aquileia avesse inteso affermare la propria autonomia da Roma, Marco, discepolo petrino e associato all'apostolo in numerose fonti romane di età tardoantica e altomedievale, difficilmente sarebbe stato ritenuto adeguato; la leggenda di un suo soggiorno ad Aquileia sembrerebbe al contrario sottolineare e rafforzare un legame di dipendenza tra questa e i vescovi di Roma, successori di Pietro⁷¹. Pur rimanendo nell'ambito dello scisma tricapitolino, lo studioso focalizzò dunque la propria attenzione su un momento lievemente successivo a quello proposto da Paschini, ossia gli inizi e la prima metà circa del VII secolo, quando, dopo la formazione dei due patriarcati separati, uno, quello di Grado, era rientrato nella comunione con Roma, mentre l'altro, quello aquileiese, aveva mantenuto posizioni intransigenti. E proprio a un'iniziativa dei patriarchi di Grado Beatrice ricondusse la formulazione della leggenda marciana, in corrispondenza con un parallelo investimento sul culto di Ermagora⁷². Sarebbe stato in particolare il patriarca Primigenio, personaggio in verità piuttosto oscuro, protagonista di una *Translatio sanctorum Hermachorae et Fortunatis* redatta con ogni probabilità nell'XI secolo⁷³, a promuovere il culto e la figura del protovescovo, rivendicandone inoltre il possesso dei resti alla Chiesa gradense e dimostrando in questo modo la sua superiore dignità su Aquileia. Tramite Ermagora, sarebbe stato inoltre codificato il legame tra Grado e Roma attraverso la predicazione marciana, cui si attribuiva così una funzione di legittimazione per Primogenio, inviato dallo stesso papa Onorio a rivestire la dignità patriarcale⁷⁴, e di rafforzamento dell'asse Roma-Grado in funzione antiaquileiese. Su queste basi, Beatrice arrivò a proporre un'origine nel medesimo contesto e con i medesimi obiettivi anche per la *Passio* di Ermagora e Fortunato, tesi certo indiziaria, ma che il recente commento critico di Paolo Chiesa non sembra del tutto escludere, pur preferendo una datazione – almeno nella forma a noi giunta – più prossima alla comparsa dei suoi primi testimoni manoscritti (inizi IX secolo)⁷⁵. Un decisivo sostegno a questa operazione gradense sarebbe comunque giunto, secondo lo studioso, dai papi, e soprattutto di Onorio, il principale contatto romano di Primogenio. Desideroso di rafforzare la propria autorità nell'area italica nordorientale e

⁷⁰ V., oltre ai contributi di Paschini sopra citati, Tramontin, *Origini e sviluppi*, e id., *Culto e liturgia*, p. 900-901.

⁷¹ V. Beatrice, *Agiografia e politica*, p. 771.

⁷² V. *ibid.*, p. 773-777.

⁷³ BHL 3842, edita in Monticolo, *L'inventio e la translatio dei santi Ermagora e Fortunato*, p. 140-148.

⁷⁴ È la stessa *translatio* di Ermagora ad affermare che papa Onorio “*providens utilitatem sancte Dei ecclesie Primogenium subdiaconum et regionarium apostolice sedis ad eandem metropolim [scil. Gradensem] regendam direxit*”: *Translatio sanctorum Hermachorae et Fortunati*, ed. Monticolo, p. 143.

⁷⁵ V. Beatrice, *Agiografia e politica*, p. 775.

di contenere le spinte centrifughe provenienti da quella come da altre regioni, egli avrebbe favorito il consolidamento e la diffusione della leggenda marciana nell'ottica di un ridimensionamento di Aquileia e, se possibile, di una conclusione dello scisma; cosa che sarebbe tuttavia avvenuta solo alla fine di quel secolo.

Alcuni anni dopo, Beatrice tornò sull'argomento, proponendo nuove osservazioni suggeritegli dalla lettura di un passo tratto da una lettera di Colombano a Gregorio Magno⁷⁶. Colombano, monaco irlandese protagonista della vita politica europea tra la fine del VI e la prima parte del VII secolo, scrisse al papa invitandolo a prendere posizione nel contesto di una disputa sul calcolo della data della Pasqua; una posizione, chiedeva Colombano, che difendesse il metodo di calcolo irlandese, posto sotto attacco perché ritenuto pericolosamente prossimo a quello ebraico⁷⁷. In un passo in verità di non immediata comprensione, il monaco rinfaccia a Gregorio quella che nel testo viene definita come *Hermagorica novitas*, un'innovazione introdotta dal papa, di cui questi temeva forse di essere accusato, secondo Beatrice, dagli avversari di Colombano, il potente clero gallico. L'innovazione ermagoriana, in passato posta in relazione con lo gnostico della fine del II secolo Ermogene, è stata interpretata da Beatrice come un possibile riferimento all'Ermagora aquileiese: sarebbe stato dunque papa Gregorio a elaborare la tradizione relativa a Ermagora, a Marco e quindi allo stretto legame tra Roma e le origini del cristianesimo aquileiese⁷⁸; trovava in questo modo inedito, e forse inatteso, sostegno la tesi espressa in precedenza dallo studioso, ossia di un diretto coinvolgimento degli ambienti papali nella formulazione della leggenda marciana, sebbene non a Onorio, bensì a Gregorio, la lettera di Colombano riferisse tale iniziativa.

La questione è tuttora, come detto, aperta. Se l'interpretazione di Paschini appare a oggi superata, quella di Beatrice presenta anch'essa alcuni punti oscuri che attendono approfondimenti, come il ruolo e l'attività patriarcali di Primigenio e il suo effettivo investimento sul culto e sulle reliquie di Ermagora, testimoniato solo da fonti tarde. La stessa *Hermagorica novitas* rappresenta un interessante spunto di analisi, che però necessita di ulteriori studi. Le due teorie sono del resto accomunate da un contesto di fondo, quello dello scisma tricapitolino, nonostante la concentrazione su fasi diverse della sua storia. Un dato balza comunque agli occhi. Nell'un caso come nell'altro, le funzioni originarie riconosciute alla leggenda marciana aquileiese differiscono profondamente con quelle da essa assunte a Mantova. Il Tramontin, attenendosi all'ipotesi di Paschini, non mancò di sottolineare come Massenzio, a suo parere, avesse completamente rovesciato il messaggio originario, antiromano, della leggenda, per farne invece uno strumento di riavvicinamento a

⁷⁶ V. Beatrice, *Hermagorica novitas*.

⁷⁷ La lettera è edita in Columbanus *Opera*, ed. Walker, p. 2-12.

⁷⁸ V. Beatrice, *Hermagorica novitas*, p. 89-93.

Roma⁷⁹; stando invece alla lettura di Beatrice, il patriarca si sarebbe appropriato di una tradizione originariamente antiaquileiese per sostenere le proprie rivendicazioni nei confronti di Grado, che al contrario avrebbe per prima investito su san Marco e sant'Ermagora. In ogni caso, insomma, Massenzio avrebbe a sua volta profondamente riletto, a proprio vantaggio, tradizioni formulate in un contesto di scisma ma sopravvissute anche dopo la sua conclusione, e mantenute vive nella memoria tanto di Aquileia, quanto di Grado in ragione – si può pensare – del prestigio che una derivazione marciana conferiva a entrambe.

Perché proprio tra la fine dell'VIII e gli inizi del IX secolo, a partire dai *Gesta episcoporum Mettensium* di Paolo Diacono, la leggenda marciana inizia a comparire nelle fonti con ritmo crescente. A questo periodo risalgono, come detto, i più antichi testimoni della *Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati*, la più articolata formulazione complessiva della leggenda; su queste basi, Emanuela Colombi ne ha ipotizzato una redazione in epoca pre o protocarolingia, rinunciando tuttavia, in mancanza di ulteriori dati, ad avanzare proposte più precise⁸⁰. L'inserimento del testo in manoscritti transalpini del IX secolo, come il Graz, Universitätsbibliothek, 412 e il Karlsruhe, BLB, Aug. perg. XXXII⁸¹, e il suo utilizzo da parte dell'agiografo di Fermo e Rustico come modello, sembrerebbero presupporre una composizione, in ambito aquileiese, in un momento lievemente anteriore, magari alla seconda metà dell'VIII secolo, giusto perché la *Passio* avesse il tempo di diffondersi e di raggiungere gli *scriptoria* d'oltralpe⁸². Gli studi della stessa Colombi e di Paolo Chiesa hanno poi portato Giorgia Vocino a rilanciare la tesi di un inserimento della *Passio* tra le *auctoritates veracissimae*, ossia gli antichi testi e documenti della Chiesa aquileiese, presentate a Mantova da Massenzio come fondamento dei suoi diritti e delle sue richieste, se non di una sua compilazione proprio in previsione e in funzione delle rivendicazioni aquileiesi espresse nell'827⁸³. Appare infatti innegabile che, tra il testo agiografico e gli atti sinodali, sussista uno stretto rapporto, testimoniato da una comunanza di espressioni e passaggi nella ricostruzione della missione di Marco e nella descrizione di Ermagora⁸⁴. Non è tuttavia agevole dire in quale senso tali passaggi si siano verificati; se, cioè, l'agiografo abbia tratto spunto dagli atti, o viceversa; se, però, si accetta l'idea che, tra la documentazione presentata da Massenzio, vi fosse anche la *Passio Hermachorae et Fortunati*, l'ipotesi più accreditabile non può che essere la seconda.

⁷⁹ V. Tramontin, *Origini e sviluppi*, p. 174-175.

⁸⁰ V. Colombi, *Caratteristiche delle passioni*, p. 102.

⁸¹ Una loro presentazione è fornita in Chiesa, *Passio Hermachorae et Fortunati*, p. 137-140.

⁸² È però pur vero che i rapporti tra questi *scriptoria* e Cividale, sede del patriarca aquileiese, erano estremamente intensi e frequenti, a cavallo tra VIII e IX secolo, in virtù tanto della vicinanza geografica, quanto della rete di relazioni intessuta dai patriarchi: v. Pani, *Transiti di manoscritti attraverso le Alpi Orientali*.

⁸³ V. Vocino, *Santi e luoghi santi*, p. 179-183.

⁸⁴ Nei due testi ricorrono infatti espressioni comuni, come la qualifica di *elegans vir* per Ermagora o il desiderio, da parte di Marco, di *videre vultum beati Petri*.

Il testo, nella sua versione BHL 3838 – ritenuta la più antica tra quelle a noi giunte⁸⁵ –, è composto di due nuclei ben distinti, e forse, originariamente, circolanti autonomamente; la loro unione dovette tuttavia essere precoce, poiché le due parti compaiono insieme già nel ms di Karlsruhe, degli inizi del IX secolo⁸⁶. Una prima parte, definibile come nucleo marciano, è incentrata sulla missione dell’evangelista in terra aquileiese, la sua opera evangelizzatrice, la scelta di Ermagora come guida della nascente comunità cristiana locale e la sua consacrazione a Roma. La seconda, più lunga, costituisce il nucleo ermagoriano, poiché protagonista ne è il vescovo di Aquileia, martirizzato, al termine di un processo e di una serie di torture, insieme al suo diacono Fortunato, al tempo dell’imperatore Nerone. È dunque nella prima parte che trovò formulazione la leggenda marciana aquileiese, nella forma che sarebbe poi stata riassunta, talora *verbatim*, a Mantova. Marco, giunto a Roma con Pietro, viene da questi inviato *ad urbem que uocatur Aquileia Austriae prouinciae*⁸⁷; dopo molti anni passati a predicare nella regione, egli sente il desiderio di rivedere il volto di san Pietro, ma i cristiani di Aquileia, temendo di perdere la loro guida, si oppongono, e chiedono che sia almeno scelto un suo successore. Marco lascia la scelta al popolo, che elegge *elegantem personam nomine Hermachoram*⁸⁸. Questi parte con l’evangelista alla volta di Roma, dove Pietro lo consacra *proton episcopus* non solo di Aquileia, ma di tutta la *prouincia Italiae*. Rientrato presso la sua neonata sede, Ermagora avvia la creazione di un apposito personale liturgico ed ecclesiastico. L’agiografo si sente inoltre in dovere di raccontare l’invio, da parte di Ermagora, di un sacerdote e un diacono a Trieste, un elemento leggibile come ulteriore indizio di un diretto collegamento tra la *Passio* e la sinodo mantovana: argomento principale dell’assemblea fu infatti, lo si è visto, lo statuto ecclesiastico delle diocesi istriane, sicché il riferimento a Trieste appare come un argomento a favore delle rivendicazioni aquileiesi su di esse.

Con la redazione della *Passio*, la tradizione marcana e apostolica di Aquileia assume, dal nostro punto di vista, una forma ben delineata, e piegata, con un molto probabile processo di rovesciamento dei suoi significati e scopi originari, a sostegno delle istanze di Massenzio. Le sue attestazioni vanno del resto, come detto, moltiplicandosi proprio tra la fine dell’VIII e gli inizi del IX secolo. Nei due diplomi del 4 agosto 492, con cui Carlo Magno, su richiesta del patriarca Paolino, concesse alla Chiesa aquileiese la libera elezione del proprio presule, le confermò tutti i suoi beni e le rilasciò l’immunità, la sede patriarcale viene definita in un caso come “in honore sanctae dei genitricis semperque virginis Mariae vel sancti Petri principis apostolorum sive sancti Marci constructa”, nell’altro come “in honore sancti Petri principis apostolorum vel sancti

⁸⁵ V. Chiesa, *Passio Hermachorae et Fortunati*, p. 144.

⁸⁶ V. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 122-123.

⁸⁷ *Passio Hermachorae et Fortunati*, ed. Chiesa, p. 72.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

Hermachorae martiris Christi constructa”⁸⁹. Allo stesso Paolino è stato inoltre attribuito un inno della fine dell’VIII secolo, in cui, a proposito del *beatus doctor evangelicus* Marco, si afferma: “Sic a beato Petro missus adiit / Aquileiensem dudum famosissimam / urbem, sacra verbi pullulantis / disseminavit satoque centuplices / fructus ad alta vexit felix horrea”⁹⁰. Se però Paolino, a differenza di quanto affermato da Everett⁹¹, della leggenda marciana sembra essersi in più occasioni fregiato, egli non fu il solo: all’inizio del IX secolo, un altro diploma di Carlo, rilasciato questa volta alla Chiesa di Grado, al suo patriarca Fortunato ci si rivolge come “sedis sancti Marci evangelistę et santi Hermacoreę episcopus”⁹². Il collegamento a Marco e a Ermagora era dunque uno strumento identitario e politico potenzialmente a disposizione di entrambi i patriarchati, che infatti, tra l’827 e l’828, se ne sarebbero serviti per i propri, reciprocamente conflittuali obiettivi: all’offensiva aquileiese lanciata in occasione della sinodo di Mantova, Grado, ma per meglio dire Rivoalto per conto di Grado, avrebbe risposto con l’acquisizione della suprema reliquia marciana.

3. *La Translatio sancti Marci. Tradizione manoscritta, struttura e proposte interpretative.*

Negli anni ’20 del IX secolo – 823 secondo Giovanni Diacono e la *Translatio sancti Marci*, 828/829 secondo la storiografia –, il corpo di san Marco sarebbe dunque stato trasferito da Alessandria d’Egitto a Rivoalto. Nell’830, secondo i *Miracula sancti Marci* composti a Reichenau nel secolo seguente, le reliquie, o almeno una loro parte, sarebbero state poi traslate nel monastero del lago di Costanza dal vescovo di Verona Ratoldo, che proprio da un veneziano le avrebbe comprate. L’arrivo della salma in laguna costituisce così il presupposto e il punto di partenza per l’elaborazione, da parte del monastero alamanico, di un testo agiografico incentrato sui resti dell’evangelista, e prima ancora per rivendicarne il possesso. Vi è tuttavia un passo, nei *Miracula*, che, se interpretato con una certa malizia, sembra suggerire come l’operazione augiense presupponesse non solo la traslazione di san Marco come fatto storico, ossia l’effettivo – o almeno ritenuto tale – trasferimento del corpo in laguna, ma con ogni probabilità anche la sua trasposizione agiografica, vale a dire la compilazione della *Translatio* stessa, e la sua conoscenza in ambiente augiense. L’agiografo dei *Miracula*, dopo aver descritto tempi e modi della traslazione ad opera di Ratoldo, si affretta infatti ad affermare di non sapere per quali vie i Veneziani fossero giunti in

⁸⁹ V. *DD Kar*, 1, risp. n. 174, p. 233-234 (792 agosto 4) e n. 175, p. 234-236 (stessa data).

⁹⁰ L’inno è edito in *MGH, Poet. lat.*, 1, p. 140.

⁹¹ Secondo lo studioso, Paolino avrebbe complessivamente prestato scarsa attenzione alla questione marciana, e, più in generale, alla disputa metropolitana con Grado, rilanciata invece da Massenzio: v. Everett, *Paulinus, the Carolingians*. Se, in effetti, su questo secondo punto l’attività paoliniana non sembra particolarmente concentrarsi, la pluralità di riferimenti a san Marco risalenti all’epoca del suo patriarcato, soprattutto se confrontata con il silenzio delle fasi precedenti, trasmette un’impressione di forte interesse, da parte di Paolino, per l’evangelista.

⁹² V. *DD Kar*, 1, n. 200, p. 269-270 (803 agosto 13).

possesto delle reliquie⁹³. Una *excusatio*, o meglio una *explicatio, non petita*, che, stanti anche i numerosi riferimenti del testo sia alle lagune, in quanto luogo di arrivo dei *pignora*, sia a personaggi lagunari, chiamati a certificare la loro autenticità, risulta particolarmente sospetta. Anche perché, secondo una parte almeno della critica, la *Translatio* venetica era, al momento della redazione dei *Miracula*, già stata scritta, e forse – ma qui la cronologia relativa attende conferme – si era anche già diffusa oltralpe, come testimonia la sua tradizione manoscritta. Ritengo quindi utile soffermarmi brevemente sul testo della *Translatio*, appunto sulla sua tradizione – almeno le sue fasi iniziali, importanti ai fini di una presentazione dei *Miracula* –, sulla sua struttura e sulle proposte di datazione e interpretazione sin qui avanzate dalla critica, sottolineandone alcuni caratteri che depongono forse in favore di una sua conoscenza nella Reichenau del X secolo.

Nella sua recentissima riedizione della *Translatio sancti Marci*, Emanuela Colombi ha stilato l'elenco aggiornato dei testimoni del testo (12) sinora noti, analizzandone nel dettaglio le reciproche relazioni e arrivando a proporre un circostanziato *stemma codicum*⁹⁴. La lista risulta notevolmente arricchita sia rispetto a quella presentata da Regina Dennig-Zettler nella sua tesi di dottorato, sostenuta a Friburgo nel 1992⁹⁵, sia, soprattutto, rispetto a quella su cui si basava la precedente edizione della *Translatio*, approntata da Nelson McCleary agli inizi degli anni '30 del XX secolo⁹⁶. In particolare, a McCleary era ignoto un ms segnalato per la prima volta da Baudouin de Gaiffier nel 1958⁹⁷, e utilizzato dalla Dennig-Zettler come testimone di base per la sua edizione, purtroppo rimasta nella forma di tesi dottorale e dunque di non agevole reperibilità; un ms ritenuto il più antico testimone della *Translatio* tanto dal de Gaiffier quanto da Dennig-Zettler, e generalmente ritenuto tale fino alla revisione operata dalla Colombi⁹⁸. Si tratta del ms Orléans, Bibliothèque Municipale, 197, codice composito, appartenuto alla (e forse originario della) abbazia benedettina di Saint-Benoît-sur-Loire, a Fleury⁹⁹. Le diverse parti che lo compongono, la prima delle quali dedicata al protomartire Stefano e alla traslazione di alcune sue reliquie a Fleury, risalgono al X-XI secolo, e sarebbero state riunite entro il XII. In base a questi dati, Dennig-Zettler collocò la parte

⁹³ "Quomodo corpus eius [scil. Marci] ab Alexandria translatus fuisset ignoramus sed haec ut diximus ita se habere non dubitamus": *De miraculis et virtutibus*, ed. Klüppel, p. 146.

⁹⁴ V. Colombi, «*Translatio Marci evangelistae Venetias*», p. 81-102.

⁹⁵ V. Dennig-Zettler, *Translatio sancti Marci*.

⁹⁶ V. McCleary, *Note storiche ed archeologiche*.

⁹⁷ Egli ne parlò in una recensione a H.C. Peyer, *Stadt und Stadtpatron in mittelalterlichen Italien*, comparsa negli *Analecta Bollandiana* del 1958, alle p. 444-446.

⁹⁸ La Dennig-Zettler avrebbe espresso tale opinione anche in ead. – Zettler, *La traslazione di san Marco a Venezia e a Reichenau*, p. 698-699, e in *Der Evangelist Markus in Venedig und in Reichenau* (del resto semplice versione tedesca del primo contributo, p. 32-33).

⁹⁹ Per una descrizione del ms v., oltreché Colombi, «*Translatio Marci evangelistae Venetias*», p. 81-82, Van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques*, p. 44-47.

contenente il testo marciano, riportato alle p. 140-143¹⁰⁰, al X secolo, pur registrandone alcuni caratteri maggiormente riferibili all'XI¹⁰¹; una datazione che ne faceva il testimone di gran lunga più antico, poiché la restante tradizione a noi nota non trae avvio prima della seconda metà dell'XI secolo, con il ms Roma, Biblioteca Casanatense, 718 (B.I.3), per aumentare notevolmente tra la fine dell'XI e gli inizi del XII, con una serie di testimoni prodotti in area toscana (così come, probabilmente, il casanatense)¹⁰². Sempre su queste basi, la studiosa fece dell'orléanese il testimone di riferimento della sua edizione, ritenendolo portatore di un testo più antico e più vicino all'originale, mentre le varianti e le aggiunte presenti negli altri testimoni sarebbero conseguenza di una loro derivazione da un comune archetipo, frutto di una revisione e di un ampliamento della versione tradita dal ms di Fleury¹⁰³. Emanuela Colombi, poggiandosi su un'*expertise* effettuata da Laura Pani, ha tuttavia rivisto tanto la datazione, quanto la posizione del ms transalpino nella tradizione della *Translatio*. Il giudizio sulla cronologia della parte del codice in cui è inserito il testo risulta rovesciato rispetto a quello della Dennig-Zettler: pur riconoscendo, nelle ben cinque mani che si avvicendarono nella trascrizione della *Translatio*, "caratteristiche grafiche" che "si possono ritrovare anche in codici del X o addirittura del IX secolo, alcuni elementi di incontrovertibile modernità [...] fanno propendere per una datazione all'XI secolo; volendo azzardare una maggiore precisione, i decenni centrali paiono un'ipotesi plausibile"¹⁰⁴. Anche sulla questione filologica, la Colombi si distanzia non poco dalla Dennig-Zettler: in particolare le omissioni dell'orléanese non testimoniavano una versione più antica, successivamente ampliata, del testo, bensì costituirebbero consapevoli scelte operate dai copisti; la loro proliferazione dell'ultimo terzo della *Translatio*, quando la scrittura si fa anche più fitta e lo spazio interlineare si riduce, porta la studiosa a pensare che essi, rendendosi conto che i fogli rimanenti non sarebbero stati sufficienti a trascrivere il testo per intero, abbiano optato per il taglio di alcuni passi, ritenuti non esiziali per il

¹⁰⁰ Mi attengo alle indicazioni di Colombi, che, rifacendosi a Van der Straeten, enumera i fogli del ms in pagine, non, come di consueto per i codici pergamenei, appunto in fogli.

¹⁰¹ V. Dennig-Zettler, *Translatio sancti Marci*, p. 29.

¹⁰² Il ms casanatense sarebbe originario dell'Italia centrale, forse di Pistoia; di produzione locale è il ms Lucca, Biblioteca Capitolare, C, risalente a fine XI-inizi XII secolo; lucchese è anche il ms Roma, Archivio del Vicariato, Basilica di San Giovanni in Laterano, A 79 (*alias* B), degli inizi del XII secolo. Toscana, o forse romano, è inoltre il ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, vat. lat. 7014, sempre degli inizi del XII secolo. Per una sommaria descrizione di questi codici v. Colombi, «*Translatio Marci evangelistae Venetias*», p. 82-84, con rinvio alla bibliografia apposita per ciascun ms. Da sottolineare come la *Translatio* non sia tradita da testimoni veneziani se non a partire dal XII secolo, con il ms Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. Z. 356 (1609), della metà del XII secolo; ciò si lega però soprattutto alla perdita della stragrande maggioranza del materiale codicologico liturgico veneziano anteriore allo stesso XII secolo: v. Marcon, *I codici della basilica di San Marco*, e, per una descrizione del codice, ead. (a cura di), *I libri di San Marco*, n. 7, p. 104-105.

¹⁰³ V. Dennig-Zettler, *Translatio sancti Marci*, p. 44-45.

¹⁰⁴ Colombi, «*Translatio Marci evangelistae Venetias*», p. 94 (in cui si riporta testualmente il risultato dell'analisi di Laura Pani).

mantenimento della consequenzialità della narrazione¹⁰⁵. Non di un testo più antico e originariamente più conciso si tratterebbe dunque, bensì di un ramo parallelo della unica, comune versione del testo, derivante in tutte le sue diramazioni, secondo la Colombi, da uno stesso archetipo¹⁰⁶; a determinarne le diversità rispetto agli altri gruppi di codici sarebbero stati, nel caso delle omissioni, semplici motivi di spazio.

Lo studio di Emanuela Colombi e Laura Pani abbassa dunque di molto la proposta di datazione per il testimone floriacense della *Translatio*, ponendolo a non grande distanza dagli altri, in particolare dal casanatense; se però occorre tenere presente, da un lato, il carattere indiziario, sebbene sorretto da puntuali considerazioni paleografiche, della sua collocazione alla metà dell'XI secolo, non sembra dall'altro particolarmente scalfita la sua posizione di testimone più antico, per quanto forse di poco, del testo marciano. Ciò che però maggiormente interessa qui è il fatto che, nell'XI secolo, esso si era già diffuso negli ambienti oltralpini; una sua trascrizione a Fleury verso la metà del secolo potrebbe infatti far pensare che l'antigrafo sulla base del quale esso fu copiato sia giunto nel monastero qualche tempo prima, probabilmente nella prima metà del secolo, se non in un momento ancora precedente. La *Translatio* era insomma un testo già noto e copiato, a quell'epoca, sui due lati delle Alpi; se le conclusioni di Dennig-Zettler, che per altro si occupò anche dei rapporti tra la *Translatio* marciana e i *Miracula* augiensi, garantivano una sua circolazione con queste dimensioni geografiche già nel secolo precedente¹⁰⁷, e dunque rendevano estremamente probabile un suo arrivo anche a Reichenau, le osservazioni della Colombi, pur spostando il tutto in avanti di almeno mezzo secolo, non sembrano comunque escludere che ciò si sia ugualmente verificato. La questione della tradizione manoscritta rivela la sua importanza, come si vedrà, soprattutto per la datazione del testo, poiché ne costituisce, al pari degli altri casi visti, un sicuro termine *ante quem*; la sopravvivenza del ms di Fleury rappresenta però anche, pur con i convincenti aggiustamenti apportati dalla Colombi, un indizio a favore del passaggio della *Translatio* per l'abbazia del lago e di una sua conoscenza da parte dell'estensore dei *Miracula*, come egli stesso, lo si è visto, dà forse a intendere.

Motivo di interesse presenta anche, come già accennato sopra, la struttura della *Translatio*. Occorre però, in via preliminare, richiamare brevemente i contenuti e le vicende narrate da un testo pure molto noto, anche per il gusto letterario e l'originalità di alcuni suoi passaggi. Il testo si compone, come detto, di due parti, di natura piuttosto diversa, e non a caso distinte dalla *BHL*. La prima parte (BHL 5283) è dedicata alla ricostruzione storica della formazione di due *Venetiae*, una

¹⁰⁵ V. *ibid.*, p. 100-101.

¹⁰⁶ V. lo *stemma codicum* presentato *ibid.*, p. 102.

¹⁰⁷ V. Dennig-Zettler – Zettler, *La traslazione di san Marco*, p. 698-699.

costiera e una di terraferma, e alla nascita del patriarcato gradense. Dopo un cenno alla passione di Marco ad Alessandria d'Egitto e all'occupazione della regione da parte degli Arabi, l'autore introduce l'argomento che egli intende trattare, la traslazione del corpo in laguna, distinguendo, anche tramite una prima citazione da Paolo Diacono, tra la Venezia dell'entroterra, *quae a Pannoniae termino usque ad Addam fluvium protelatur*, e una *secunda Venetia*, raccolta lungo le coste settentrionali dell'Adriatico¹⁰⁸. Egli si dilunga quindi, ancora una volta con lunghi prestiti dall'*Historia Langobardorum*, nel racconto delle fasi finali della guerra greco-gotica, insistendo sul ruolo del generale bizantino Narsete, inizialmente molto vicino all'imperatore Giustiniano, ma poi, caduto in disgrazia, responsabile dell'alleanza con i Longobardi che diede loro il pretesto per conquistare la penisola italica. La calata longobarda, prosegue l'anonimo, causò la fuga del patriarca Paolo (Paolino) da Aquileia a Grado, dove portò con sé, insieme agli altri tesori della sua Chiesa, anche i corpi dei santi Ermagora e Fortunato e degli altri santi sepolti ad Aquileia. Poco tempo dopo, Elia, terzo successore di Paolino, convocò una sinodo che, con il consenso di papa Pelagio, decretò che la *Gradensem urbem totius Venetiae metropolim esse*¹⁰⁹. Oltre al suggello papale, sarebbe arrivato, di lì a poco, anche quello dell'imperatore Eraclio, che inviò a Grado la cattedra di san Marco, condotta a Costantinopoli dalla madre di Costantino, Elena; il patriarcato gradese poteva così fregiarsi in egual modo della cattedra dell'evangelista e di quella del suo discepolo Ermagora. Di fronte alla calata longobarda avrebbe trovato riparo lungo le coste anche una *multitudo populi* proveniente dalla terraferma, che avrebbe attribuito all'area da essi occupata lo stesso nome della loro regione di partenza. Segue un elogio della così formatasi *gens*, ricca di nobiltà, osservatrice della fede cattolica, ignara di cosa siano furti, latrocini e angherie di sorta; un elogio invero presente in non tutti i manoscritti¹¹⁰. La prima parte si conclude così, e la narrazione si concentra finalmente sulla traslazione (BHL 5284), che assume le forme più tipiche del *furtum sacrum*¹¹¹. Dopo l'invasione dell'Egitto, l'imperatore di Bisanzio Leone V l'Armeno decretò un embargo commerciale lungo l'intera costa egiziana; embargo confermato da Giustiniano, duca venetico, e dunque esteso anche ai mercanti lagunari. Un cargo venetico diretto, per i consueti traffici commerciali, in oriente fu però costretto da un forte vento, alzatosi improvvisamente e per volere divino, a fare scalo al porto di Alessandria, nonostante i divieti ducali¹¹². A quei tempi, le

¹⁰⁸ V. *Translatio sancti Marci*, ed. Colombi, p. 112-113.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 116.

¹¹⁰ Manca infatti nel ms Venezia, Marciana, lat. Z. 356 (1609).

¹¹¹ Non a caso, Patrick Geary le riservò ampio spazio nel suo studio su questa categoria di *translationes*, ponendola in relazione alla successiva *translatio* di san Nicola da Mira a Bari e indicando entrambe come principali momenti dell'appropriazione di santità orientale da parte delle città portuali italiane. V. id., *Furta sacra*, p. 107-115.

¹¹² Il *Dei nutus*, cioè la volontà divina e un diretto intervento soprannaturale nello svolgimento di una traslazione, è uno degli argomenti con maggior frequenza addotti nelle *translationes* veneziane (e in generale nei racconti di *furta sacra*) per giustificare i trasferimenti delle reliquie e sollevare da ogni responsabilità i traslatori.

chiese cristiane della città erano sottoposte a spogliazioni per decreto del governatore (*regulus*) arabo, intenzionato a procurarsi materiali per abbellire la propria residenza cittadina; da tali vessazioni non era esente la chiesa che ospitava il corpo di san Marco, e che due dei venetici ivi sbarcati, Bono di Malamocco e Rustico di Torcello, presero l'abitudine di frequentare regolarmente, stringendo amicizia con due dei suoi custodi, il monaco *Stauracius* e il sacerdote *Theodorus*. La coppia di Venetici elaborò allora, per evitare che il corpo di san Marco venisse lasciato in una chiesa depauperata e non adatta al suo culto o che, peggio ancora, i musulmani stessi se ne impadronissero, un piano per mettere al sicuro le reliquie; un piano che, con le dovute cautele, si arrischiaronο a rivelare ai custodi della chiesa. Si trattava di prelevare il corpo dell'evangelista, imbarcarlo di nascosto sulla nave venetica e partire tutti alla volta delle lagune. Alla reazione, inizialmente inorridita, dei custodi segue una lunga discussione sull'opportunità o meno della traslazione; i Venetici, dal canto loro, adducono la leggenda della predicazione marciana nel Nord-Est italico per affermare il proprio diritto a possederne le reliquie¹¹³. La disputa prosegue a lungo, e solo col tempo, e vedendosi sempre più incalzati dalle angherie del *regulus*, *Stauracius* e Teodoro finiscono per cedere. La traslazione può così aver luogo: una notte, di nascosto, i quattro protagonisti si ritrovano nella chiesa, dove, aperto il sepolcro di Marco, rinvergono il corpo, naturalmente incorrotto, inumato alla maniera copta¹¹⁴. Le reliquie emanano però un profumo dolcissimo, che si diffonde in breve per tutta la città, attirando l'attenzione della popolazione locale. I quattro decidono allora, per non farsi scoprire, di sostituire il corpo dell'evangelista con quello di un'altra santa, Claudia, *quod erat in proximo tumultum*; e si danno alla fuga. Gli Alessandrini, entrati nella chiesa, controllano che le reliquie siano ancora al loro posto, e, trovando nel sarcofago il corpo di santa Claudia, si ritengono soddisfatti. Ma i sotterfugi escogitati dai traslatori non si esauriscono qui. Per superare i controlli degli ufficiali della dogana di Alessandria, essi ricoprono infatti le reliquie con uno strato di carni di maiale; quando i funzionari, musulmani, ispezionano la cassa, scorgendovi la carne dell'animale per loro impuro, lasciano passare il gruppetto lanciando grida inorridite. Il corpo può così essere issato sulla nave, dove salgono Bono, Rustico e *Stauracius*, ma non Teodoro, rimasto ad Alessandria per non destare eccessivi sospetti. Una nuova coppia di religiosi si forma però a bordo grazie a Domenico, monaco di Comacchio imbarcatosi nel suo viaggio di ritorno dai luoghi santi, cui è delegato, insieme a *Stauracius*, il culto dell'evangelista durante la traversata marittima. Lungo il tragitto, le reliquie hanno modo di manifestare a più

¹¹³ I Veneziani rivendicano una sorta di primogenitura nei confronti di Marco, che, prima di evangelizzare Alessandria, predicò ad Aquileia: "Si de praedicatione eius [*scil.* Marci] tractandum est, scimus quia primum Aquileiam civitatem Italiae duxit ad fidem, quae sita est in provincia illa quae ex antiquo Venetia nuncupatur, de qua nos orti sumus. Ergo nos sumus primogeniti filii eius, qui primum ab eo per evangelium geniti sumus" (*Translatio sancti Marci*, ed. Colombi, p. 120).

¹¹⁴ Lo notano Dennig-Zettler – Zettler, *La traslazione di san Marco*, p. 694.

riprese la propria potenza miracolosa, conducendo in salvo la nave da una tempesta ma anche punendo chi mette in dubbio la loro autenticità. Il viaggio prosegue fino a Umago, sulla costa istriana; da qui Bono e Rustico inviano una delegazione a Rialto, chiedendo perdono al duca per aver violato l’embargo egiziano, ma dichiarandosi anche disposti, qualora non fosse stata assicurata loro l’impunità, a portare altrove il prezioso carico. Giustiniano accoglie l’annuncio con gioia, e naturalmente concede senza indugio la grazia; il corpo di Marco può così sbarcare *ad portum olivolensem*, dove lo accoglie il vescovo Orso. È lui a scortarlo, accompagnato dal suo clero, fino al palazzo del duca, assistendo più volte al topico miracolo delle ripetute variazioni di peso delle reliquie, che si fanno alternatamente pesantissime e leggerissime¹¹⁵. In attesa di edificare una apposita basilica in loro onore, Giustiniano ne dispone la collocazione in un angolo del palazzo; sarebbe stato Giovanni, suo fratello e suo successore, a completare i lavori della basilica, come lo stesso agiografo ricorda. Il testo si chiude con la datazione dell’avvento del corpo in laguna, il 31 gennaio dell’anno 823.

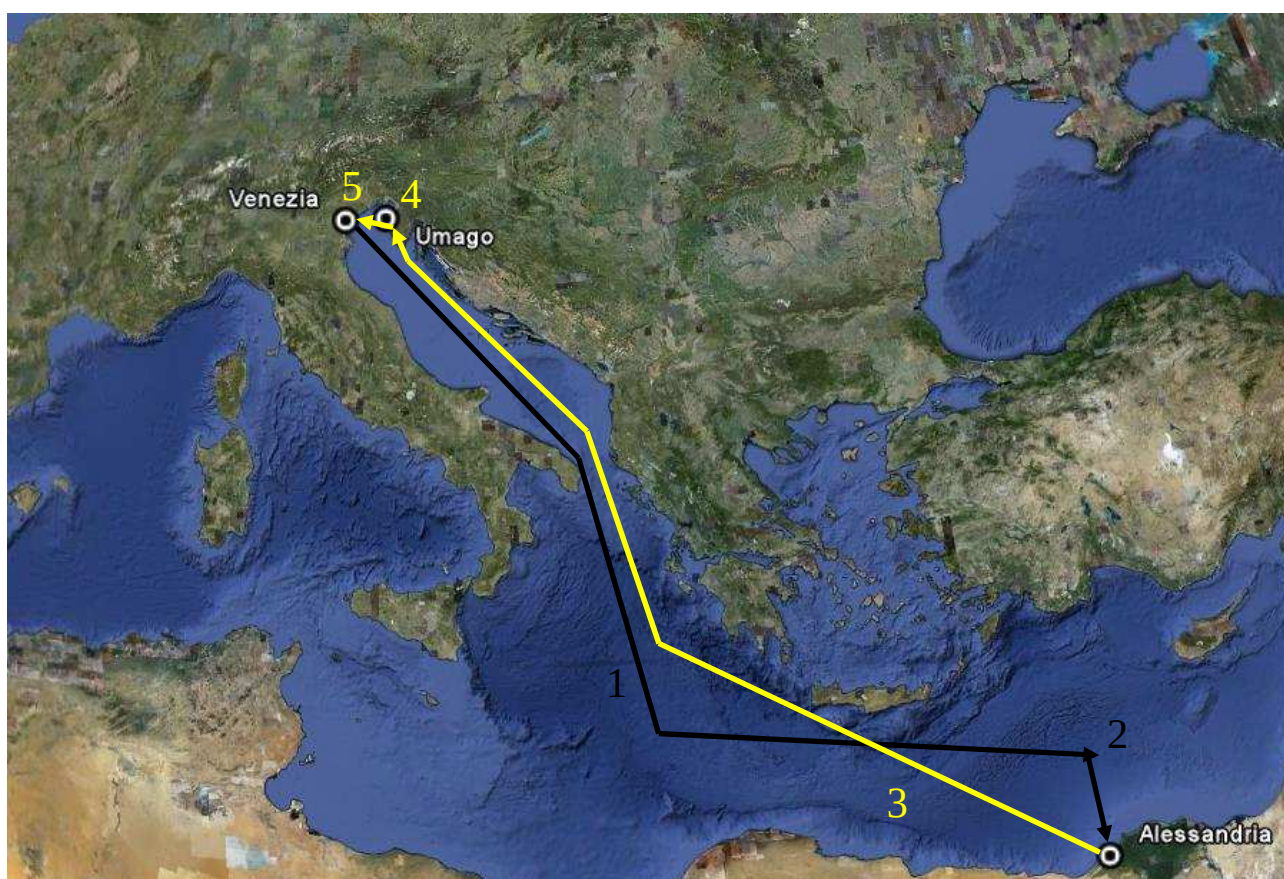


Fig. 1 – Le tappe della traslazione di san Marco secondo la *Translatio sancti Marci*. 1) Viaggio mercantile del convoglio veneziano verso Oriente. 2) *Divino nutu*: un vento divino spinge il convoglio verso Alessandria. 3) Bono e

¹¹⁵ “Sed et ministri qui illum portabant fiebat subito pondus gravissimum et immobile et iterum subito tantum leve ut nichil sentire se dicerent”: *Translatio sancti Marci*, ed. Colombi, p. 128. Il miracolo delle variazioni di peso è spesso richiamato per segnalare il consenso o la contrarietà del santo a che il suo corpo venga traslato.

Rustico ripartono per le lagune. 4) Prima di entrare in territorio venetico, il convoglio fa tappa a Umago per impetrare il perdono del duca. 5) Ottenuto il perdono, Bono e Rustico recano la salma dell'evangelista a Rivoalto.

Due parti, dunque, piuttosto diverse, di stampo per lo più storiografico la prima, prettamente agiografico la seconda. Tale struttura ha recentemente portato la Colombi a ipotizzare, forse anche sulla scorta di quanto emerso per la *Passio Hermachorae et Fortunati*, una redazione in tempi diversi e per opera di autori diversi per le due parti. La prima costituirebbe, in particolare, una antologia di passi tratti dall'*Historia Langobardorum*, compilata per ribattere punto per punto alle decisioni della sinodo di Mantova – e dunque, si può pensare, non di molto successiva all'827. La seconda sarebbe invece successiva, poiché “sembra [...] manifestare una concezione più avanzata della supremazia politico-religiosa di Venezia, non solo rispetto ad Aquileia, ma anche nei confronti di Grado”¹¹⁶. La proposta di datazione avanzata dalla studiosa per questa seconda sezione si basa dunque per lo più su considerazioni contenutistiche, e verrà presentata meglio più avanti; vale la pena soffermarsi invece sin da ora sulle sue osservazioni in merito alla prima parte, e alla struttura complessiva del testo. Leggendo in parallelo gli atti sinodali e la prima sezione della *Translatio*, le considerazioni della Colombi trovano infatti decisa conferma. Entrambi i testi ricorrono infatti all'opera di Paolo Diacono, riportandone pressoché i medesimi passi, collazionati però di volta in volta, e talora rielaborati, in base agli scopi dei loro committenti; la *Translatio* ricorre tuttavia alle citazioni dall'*Historia Langobardorum* in misura molto maggiore rispetto alla documentazione mantovana. Così, il richiamo all'invasione longobarda della penisola serve, negli atti, a spiegare la fuga del patriarca a Grado, a qualificarla come momentanea e a introdurre l'elezione irregolare di Candidiano; di particolare importanza è il riferimento, non presente nel testo di Paolo Diacono, alle cattedre di Marco e di Ermagora, trasferite sull'isola in quell'occasione¹¹⁷. Nella leggenda agiografica, il medesimo passo sostiene invece la legittimità del patriarcato gradense, corroborata dal trasferimento sull'isola del corpo stesso di Ermagora¹¹⁸. La cattedra di Marco sarebbe stata invece inviata ai patriarchi di Grado dall'imperatore Eraclio in un secondo momento: Paolino non ne sarebbe dunque stato ancora in possesso, al momento del trasferimento a Grado, come sostenuto da Massenzio alla sinodo. Chiari gli scopi di entrambi i testi. Gli atti sinodali intendono affermare il possesso di entrambe le cattedre da parte del patriarcato aquileiese sin da prima della fuga a Grado, all'interno della generale strategia di rivendicazione di una tradizione più antica e prestigiosa per

¹¹⁶ Colombi, «*Translatio Marci evangelistae Venetias*», p. 77.

¹¹⁷ Il testo di Paolo Diacono si limita a riferire che Paolino, nella sua fuga a Grado, *omnem suae thesaurum ecclesiae deportavit* (Pauli *Historia Langobardorum*, ed. Capo, 2, 10, p. 88); gli atti di Mantova affiancano a *omnem thesaurum le sedes sanctorum Marci et Hermachorae* (*Concilium Mantuanum*, ed. Werminghoff, p. 585).

¹¹⁸ Il passo di Paolo Diacono rielaborato è il medesimo della nota precedente; l'*omnis thesaurus* viene tuttavia specificato nei *beatissimi martyris Hermachorae et ceterorum sanctorum corpora, quae ibi [scil. Aquileiae] humata fuerant* (*Translatio sancti Marci*, ed. Colombi, p. 115).

Aquileia rispetto al patriarcato limitrofo e concorrente. La *Translatio* mira al contrario a rivendicare il carattere definitivo del trasferimento di sede effettuato da Paolino, simboleggiato dalla traslazione non tanto delle cattedre, bensì delle stesse reliquie corporali dei più importanti santi aquileiesi; la *translatio sanctitatis* è presentata come condizione necessaria e sufficiente per la *translatio sedis*. Tanto più che gli argomenti addotti in favore della legittimità gradense dal testo sono anche altri: Elia, uno dei successori di Paolino, ricordato come tale anche a Mantova, riunì a Grado una sinodo che, con il consenso di papa Pelagio, avrebbe riconosciuto la dignità metropolitana della nuova sede patriarcale¹¹⁹; inoltre, proprio a Grado, e non, come volevano gli atti, ad Aquileia, Eraclio avrebbe donato la cattedra marciana, a ulteriore suggello dell'avvenuto trasferimento.

L'operazione storiografica della *Translatio* appare volta a controbattere all'offensiva aquileiese sul proprio stesso campo, in almeno due sensi. Da un lato, gli argomenti portati da Massenzio vengono rovesciati punto per punto, e ripresentati in una luce favorevole a Grado; dall'altro, l'utilizzo del mezzo storiografico – l'*Historia Langobardorum* –, con il quale gli atti ritenevano con ogni probabilità di apportare legittimità e fondamento alle proprie argomentazioni, raggiunge nella *Translatio* proporzioni decisamente maggiori. La lunga digressione su Narsete e la guerra greco-gotica, dispersa non fondamentale nell'economia della prima parte del testo, sembra allora inserita per fornire, con operazione sapientemente storiografica, una sorta di contesto entro il quale situare gli eventi successivi, che avrebbero provocato la fuga di Paolino a Grado. Anche dal punto di vista strutturale, e non solo da quello dei contenuti e degli argomenti, la *Translatio* si configura dunque come una risposta agli atti sinodali; una constatazione che rafforza l'ipotesi di una estrema vicinanza cronologica tra i due testi.

Meno convincente appare invece l'altra ipotesi della Colombi, quella di una diversa paternità e cronologia per le due parti della *Translatio*. La questione meriterebbe certo approfondimenti, che del resto la studiosa, nella sua edizione del testo, si ripromette di fornire in ulteriori contributi di prossima pubblicazione¹²⁰; tuttavia, una lettura pur superficiale della leggenda sembra mostrare caratteri strutturali tali da porre in diretta e organica correlazione le due parti. La prima sezione si apre infatti anticipando l'argomento della seconda, la traslazione delle reliquie, rispetto al quale la lunga introduzione storica serve da preludio e contestualizzazione; non a caso, il passaggio alla *Translatio* vera e propria è sottolineato con la formula “sed quia haec ideo diximus ut Veneticorum

¹¹⁹ Si tratta della sinodo di Grado del 579, riunita da Elia per confermare la permanenza sua e dei suoi suffraganei in stato di scisma rispetto alla Chiesa di Roma; v. Rando, *Una Chiesa di frontiera*, p.14. Si tratta, anche in questo caso, di una rilettura *a posteriori*, che attribuisce al consesso gradense ragioni e obiettivi non suoi, ma soprattutto un'approvazione papale che certo non poteva essere stata espressa, vista l'opposizione frontale allora in atto tra la Chiesa di Aquileia e quella di Roma. V. in proposito le ancora utili osservazioni di McCleary, *Note storiche e archeologiche sul testo*, p. 242, nota 1.

¹²⁰ V. Colombi, «*Translatio Marci evangelistae Venetias*», p. 73, nota 1, e p. 76.

originem monstraremus, nunc interim ad narrationis ordinem redeamus”¹²¹. Benché non siano certo da scartare rielaborazioni volte a omogeneizzare le due parti, e il passaggio dall’una all’altra, compiute nel momento in cui si sarebbe deciso di unirle, allo stato attuale il testo sembra presentarsi maggiormente come un tutto unico e unitario, sebbene diviso in due parti, piuttosto che come due testi riuniti *a posteriori*.

Nella trattazione della Colombi, il giudizio sulla struttura, a suo dire bipartita, del testo si collega inevitabilmente alla questione della sua datazione; se, infatti, per la prima parte la studiosa, attraverso l’evidenziazione dei suoi legami con gli atti mantovani, sembra proporre una collocazione a ridosso della sinodo stessa, per la seconda la sua attenzione si focalizza su un momento non di poco successivo. Prima di analizzarne gli argomenti, è però il caso di riepilogare in breve le precedenti ipotesi di datazione avanzate dalla critica, limitandosi a quelle formulate non più indietro del XX secolo.

Le diverse proposte che si sono succedute nel corso del tempo hanno visto un progressivo innalzamento delle datazioni avanzate per la *Translatio sancti Marci*. Nelson McCleary, che, oltre a preparare un’edizione (più o meno) critica del testo, lo esaminò accuratamente nel commento preparatorio e nelle note storiche al testo stesso, arrivò a datarlo alla metà circa dell’XI secolo¹²². Punto di partenza per la sua ipotesi fu la tradizione manoscritta della *Translatio* a lui nota, risalente a non prima di quell’epoca: il ms di Orléans non era stato infatti ancora segnalato – per quanto la Colombi ne abbia ora affermato la non accentuata anteriorità rispetto agli altri testimoni più antichi. Termine *ante quem*, a livello contenutistico, fu invece indicato da McCleary nel silenzio del testo sul ritrovamento del corpo di san Marco avvenuto, secondo la tradizione, nel 1094, al termine dei lavori di ristrutturazione della basilica marciana avviati dal duca Domenico Contarini negli anni ’70 dell’XI secolo¹²³. Tale ritrovamento, che avrebbe trovato celebrazione agiografica in una tarda *inventio*, o *apparitio* (BHL 5287)¹²⁴, sarebbe entrato a far parte del mito marciano di Venezia, riaffermando il rapporto di predilezione che legava san Marco a Venezia e costituendo così una nuova tappa nel processo di identificazione tra la città – non più solo il ducato, che invece aveva detenuto il controllo del culto marciano in precedenza – e il suo patrono¹²⁵. Regina Dennig-Zettler e Alfons Zettler hanno a tal proposito ipotizzato che lo spettacolare recupero della salma, della cui esatta collocazione, secondo la leggenda, si era perso il ricordo, servisse anche a controbattere alle

¹²¹ *Translatio sancti Marci*, ed. Colombi, p. 116.

¹²² V. McCleary, *Note storiche e archeologiche sul testo*.

¹²³ La bibliografia storica e storico-artistica su San Marco e le sue successive fabbriche è molto ampia. Rimando solo all’utile sintesi di Dorigo, *Venezia romanica*, in partic. il cap. 4, *La basilica di S. Marco*.

¹²⁴ Su questo testo v. il classico contributo di Monticolo, *L’Apparitio sancti Marci e i suoi manoscritti*.

¹²⁵ V. Cracco, *I testi agiografici*, p. 944-947.

pretese augiensi, espresse però oltre un secolo prima, di possedere le reliquie dell'evangelista¹²⁶. L'*inventio*, sia quella storica che quella agiografica, di san Marco del 1094 rappresenta una spinosa questione che si inserisce nel contesto della nascente realtà comunale veneziana, e sulla quale non ritengo opportuno dilungarmi; resta il fatto che McCleary, non trovandone menzione nella *Translatio*, affermò che il testo doveva essere sicuramente anteriore a quella data e a quegli eventi. Indiziaria conferma della sua proposta di datazione egli trovò in un breve passo della leggenda, in cui l'anonimo sente il bisogno di spiegare come mai il sacerdote alessandrino Teodoro avesse moglie e figli, specificando i diversi usi in merito al celibato del clero tra Oriente e Occidente¹²⁷; McCleary pose questo passaggio in relazione con i provvedimenti assunti da papa Leone IX verso la metà dell'XI secolo, volti a riaffermare con forza il celibato come un obbligo per i sacerdoti¹²⁸. L'insieme di queste considerazioni non vietò tuttavia allo studioso di vedere, alla base della versione a noi nota della *Translatio*, una qualche fonte anteriore, molto più vicina ai fatti narrati, magari una vera e propria versione primitiva del testo: molti episodi gli apparivano infatti ben poco topici, e anzi più riconducibili a un resoconto circostanziato della traslazione, stilato magari da un testimone oculare¹²⁹. Queste intuizioni sarebbero state riprese più tardi.

Nel 1992, Giorgio Cracco stilò, per il primo volume della *Storia di Venezia* Treccani, un importante contributo sull'intreccio tra religione e politica nella produzione agiografica veneziana medievale¹³⁰. In quell'occasione, egli ebbe modo di rivalutare il testo della *Translatio*, proponendone una datazione e una contestualizzazione diverse da quelle di McCleary, anche in ragione dell'avvenuto ritrovamento, nel frattempo, del testimone orléanese¹³¹. Se, da un lato, Cracco sottoscrisse appieno, come del resto fatto già da McCleary, le posizioni ormai divenute canoniche sul contesto e le motivazioni da cui sarebbe derivata l'iniziativa della traslazione delle reliquie, ossia il bisogno di rispondere ai provvedimenti mantovani, dall'altro egli ritenne di poter alzare la datazione del testo alla seconda metà del X secolo, grosso modo in corrispondenza con il suo primo esemplare manoscritto. Più precisamente, lo studioso concentrò la sua attenzione sul ducato di Pietro IV Candiano, compreso tra il 959 e il 976 e conclusosi in maniera disastrosa per il duca, linciato dinanzi alla porta del palazzo ducale, che fu poi dato alle fiamme dalla folla

¹²⁶ V. Dennig-Zettler – Zettler, *La traslazione di san Marco*.

¹²⁷ “Et quia ambo [scil. Stauracius et Theodorus] ex Graecorum genere erant, Theodorus presbyter, beati Pauli apostoli sequens doctrinam, uxorem habebat ac filios”: *Translatio sancti Marci*, ed. Colombi, p. 119.

¹²⁸ V. McCleary, *Note storiche e archeologiche*, p. 249, nota 1, che però ricorda anche i concili di epoca carolingia, come quello di Worms dell'868, che intervennero sulla questione.

¹²⁹ V. *ibid.*, p. 234.

¹³⁰ V. Cracco, *I testi agiografici: religione e politica*.

¹³¹ Già prima di Cracco, Patrick Geary aveva sottolineato la necessità di rivedere la datazione della *Translatio* alla luce del ms di Fleury, senza tuttavia azzardare ipotesi, e limitandosi a collocarla genericamente prima dell'XI secolo. V. id., *Furta sacra*, p. 114.

inferocità¹³²; sarebbe stato proprio questo incendio, secondo la tradizione locale veneziana, a causare lo smarrimento del corpo di san Marco, rinvenuto miracolosamente solo nel 1094. A portare Cracco a una conclusione di questo tipo fu un incrocio tra i dati contenutistici della *Translatio* e il contesto storico-politico veneziano venutosi a formare sotto il Candiano¹³³. Nella parte iniziale del testo, e in particolare nella descrizione dell'operato di Narsete, egli lesse un messaggio di esaltazione del rapporto tra Venezia e l'impero bizantino, di cui il generale era funzionario e rappresentante: "costui fu un buon governatore finché rimase fedele all'Impero d'Oriente; ma poi, quando voltò le spalle allo stesso, provocò disastri terribili, l'occupazione dell'Italia da parte dei feroci Longobardi"¹³⁴. Nella seconda, Cracco vide poi un elogio, quasi una santificazione, del ceto mercantile venetico, vero protagonista della traslazione, svolta non solo all'insaputa, ma anzi contravvenendo agli ordini del duca. Entrambe queste letture furono allora correlate alle scelte politiche di Pietro IV, che mantenne sempre ottimi rapporti con l'impero degli Ottoni, a scapito di quelli con Bisanzio, e manifestò cospicui interessi di tipo fondiario verso l'entroterra veneto, scontentando in questo modo la vocazione mercantile veneziana. Anche l'embargo sui porti egiziani evocato nel testo veniva letto come riflesso di un'analogia disposizione emanata dal duca nel 971. La *Translatio* appariva dunque a Cracco come uno strumento di lotta politica e di affermazione di un'identità bizantina e mercantile per Venezia; uno strumento elaborato dai mercanti stessi in funzione antiducale¹³⁵. L'interpretazione di Cracco, pur suggestiva, sembra tuttavia sottovalutare i sopra esaminati rapporti tra il testo agiografico, almeno nella sua prima parte, e gli atti sinodali mantovani; tutto il contributo appare inoltre percorso da una visione molto settoriale della società veneziana, divisa, a suo modo di vedere, in categorie molto ben distinte – il duca, i mercanti, il monachesimo –, cui vengono ricondotti volta per volta i prodotti agiografici locali. Un approfondimento sugli sviluppi della società veneziana esula dai miei fini; resta il fatto che le proposte di attribuzione del Cracco, non solo a proposito della *Translatio* marciana, appaiono notevolmente influenzate da tale visione, poco propensa a tener conto della costante fluidità e della mutevolezza che caratterizzano le componenti di qualsivoglia società. La sua ipotesi di datazione è stata tuttavia molto recentemente ripresa, sebbene su basi lievemente diverse, proprio dalla Colombi, come si vedrà.

Il percorso di progressivo innalzamento nelle proposte di datazione della *Translatio* culminò negli studi di Regina Dennig-Zettler e Alfons Zettler, risalenti alla metà circa degli anni '90 del secolo

¹³² V. Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, ed. Berto, 4, 12-13, p. 162. Sull'episodio v. inoltre Ortalli, *Il ducato e la civitas Rivoalti*, p. 767-768.

¹³³ Per il quale v. *ibid.*, p. 761-769, e Castagnetti, *La società veneziana nel Medioevo*, 2, p. 27-33.

¹³⁴ Cracco, *I testi agiografici*, p. 937.

¹³⁵ V. *ibid.*, p. 936-940.

scorso. I risultati di tali studi, contenuti nella tesi di dottorato della studiosa, vennero riassunti in un intervento per il convegno su *San Marco. Aspetti storici e agiografici*, tenutosi nell'aprile 1994 nell'ambito dell'anno marciano – il nono centenario dell'*inventio*¹³⁶. La Dennig-Zettler notò anzitutto, mantenendosi fedele alla datazione tradizionale del ms orléanese, che una diffusione del testo oltralpe nel X secolo doveva presupporre una redazione in un momento anteriore, giusto perché avesse il tempo di affermarsi e uscire dall'ambito veneziano prima, italico poi; già su queste basi la studiosa arrivò a proporre una datazione addirittura alla metà circa del IX secolo, a ridosso dei fatti narrati¹³⁷. La vivacità del racconto, la perfetta conoscenza di molti particolari storici dell'epoca – come i nomi del duca e del vescovo di Olivolo, ma anche il divieto di commerciare con l'Egitto imposto da Leone l'Armeno – e l'originalità di molti passaggi, tutto fuorché tipici del genere agiografico, costituiscono a suo avviso altrettanti elementi che ne farebbero il prodotto di un autore molto ben informato, forse un testimone oculare¹³⁸; tipica del genere delle *translationes*, come osservato già da Heinzelmann, sarebbe invece una redazione prossima ai fatti¹³⁹. Sebbene la studiosa non lo osservasse, non sembra inoltre contraddire le sue ipotesi il possibile errore nella datazione della traslazione indicata dal testo (823 anziché 828), derivante forse, come detto, da un erroneo calcolo degli anni di governo dei diversi duchi, più che da una non conoscenza degli avvenimenti. La proposta di datazione di Regina Dennig-Zettler è stata anche recentemente ripresa e ribadita da Bruno Rosada, grosso modo con gli stessi argomenti ma con una maggiore attenzione per il valore antimanovano del testo¹⁴⁰.

Si arriva così all'edizione della *Translatio sancti Marci* di Emanuela Colombi, che al testo ha anteposto un commento storico introduttivo, esponendo la sua ipotesi di una compilazione separata per le due parti del testo e avanzando altrettanto separate ipotesi di datazione¹⁴¹. Imprimendo un'inversione al continuo innalzamento di cui tale datazione era stata oggetto fino allora, la studiosa ha recuperato, per la parte agiografica della *Translatio*, le posizioni espresse da Cracco, anche in questo caso intrecciando considerazioni codicologico-filologiche (l'abbassamento cronologico del testimone di Orléans) ad altre contenutistiche. La rivendicazione, da parte di Bono e Rustico, della predicazione aquileiese di Marco come argomento per convincere i custodi delle reliquie a operare la traslazione, e il mancato ruolo del patriarca nell'esecuzione della stessa – a vantaggio invece del suo suffraganeo, il vescovo di Olivolo –, portano la Colombi a ipotizzare una sua redazione nel X

¹³⁶ Sulle manifestazioni organizzate in occasione dell'anno marciano e i loro risultati, v. Godding, *Saint Marc et sa basilique à Venise*.

¹³⁷ V. Dennig-Zettler – Zettler, *La traslazione di san Marco a Venezia e a Reichenau*, p. 698-699.

¹³⁸ V. *ibid.*, p. 699.

¹³⁹ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 56-66.

¹⁴⁰ V. Rosada, *Translatio sancti Marci*.

¹⁴¹ V. Colombi, «*Translatio Marci evangelistae Venetias*», p. 75-81.

secolo inoltrato, dopo, cioè, il superamento del pericolo immediato costituito da Mantova e il logoramento dei rapporti tra il patriarcato gradense e i suoi suffraganei, documentato a partire dalla fine del IX secolo. Altro elemento in favore di una datazione alla seconda metà del X secolo starebbe, secondo la studiosa, nella menzione del monaco di Comacchio Domenico: dopo la distruzione della località portuale da parte di Venezia nel 932, è infatti solo dalla seconda metà del secolo che si hanno nuovamente notizie e documentazione sui monasteri comacchiesi, soprattutto Santa Maria in Aula Regia e Pomposa. Nelle tesi di Cracco, “difficilmente oppugnabili”, l’autrice trova dunque il più plausibile punto di appoggio per la sua ipotesi di datazione, pur non escludendo, come già McCleary, un nucleo o una versione del testo più antichi.

Non è semplice, bisogna ammettere, prendere posizione in favore dell’una o dell’altra ipotesi. Certo, quella di McCleary appare superata in virtù del ms di Fleury; anche le altre, tuttavia, presentano elementi condivisibili e altri che andrebbero quanto meno approfonditi, a partire dalla nuova datazione avanzata dalla Colombi per lo stesso ms. Anche la menzione del monaco comacchiese, che la studiosa ritiene indizio in favore della propria proposta di datazione, può del resto ben inserirsi anche in un contesto di IX secolo, e di competizione tra Rialto e Comacchio per il controllo dei commerci nell’Alto Adriatico¹⁴²: il fatto che proprio un personaggio di Comacchio svolga funzioni cultuali in onore del santo poi traslato in laguna potrebbe essere letto come un’affermazione di superiorità rivoaltina nei confronti della vicina concorrente. Altrettanto meritevoli di approfondimento sono le questioni relative alla struttura della *Translatio*; qualora, infatti, si riuscisse a dimostrarne l’unitarietà originaria, che a un esame superficiale sembra emergere anche dalla forma attuale del testo, sarebbe giocoforza propendere per una datazione alta, data la chiara funzione filogradense e antimantovana della sua prima parte.

Ciò che è sicuro è che la tradizione marciana venetica, arricchita dalla traslazione del corpo dell’evangelista in laguna, avrebbe conosciuto uno sviluppo inatteso, e da parte veneziana – si può pensare – non voluto, nel X secolo, in un contesto del tutto diverso, sebbene forse più collegato alla realtà veneziana di quanto non si sia sinora creduto. Si tratta di Reichenau, dove avrebbero visto la luce quei *Miracula sancti Marci* il cui autore, ostentando la propria ignoranza in merito all’arrivo delle reliquie marciiane in laguna, sembra invece perfettamente a conoscenza di questa leggenda.

¹⁴² Su questi temi v. Gelichi, *Tra Comacchio e Venezia*, e id., *Flourishing places in North-Eastern Italy*.

Cap. 2. Lo sviluppo: i *Miracula sancti Marci*. Una rilettura del passato carolingio nella Reichenau del X secolo.

Questa lunga premessa sulla traslazione di san Marco a Venezia è stata ritenuta necessaria non solo, come ora detto, per i possibili legami tra la *Translatio* veneziana e i *Miracula* augiensi, ma anche perché più in generale, come affermò Felix Heinzer, “il discorso sul culto marciano in vigore nel monastero tedesco [...] non può fare a meno della tradizione veneziana, anzi la suppone imprescindibilmente”¹⁴³. Si può dunque, a questo punto, concentrare l’attenzione sul testo scritto a Reichenau, partendo da un breve sunto dei suoi contenuti, per poi passare ai suoi caratteri estrinseci e intrinseci. Sarà così possibile metterne a fuoco i probabili significati, ed evidenziare interessanti sviluppi nella rappresentazione agiografica delle *élites* alamanne di epoca carolingia e del loro rapporto con le reliquie. Si tratta, è bene ricordarlo, dei primi, parzialissimi risultati di una ricerca soltanto avviata, o meglio ancora di una prospettiva di ricerca, di cui si intendono delineare qui soltanto alcune delle linee-guida passibili di approfondimento.

1. I *Miracula sancti Marci*: trama, struttura, temi.

I *Miracula sancti Marci* si aprono, in modo simile alla *Translatio* veneziana, con un richiamo alla *Passio* di san Marco, rispetto alla quale l’anonimo agiografo afferma di volersi porre in continuità, riempiendo il vuoto agiografico che grava sui prodigi compiuti dal santo in *Alemanniae partibus*. Egli ritiene tuttavia necessario spiegare anzitutto in che modo le reliquie siano giunte a Reichenau: la prima parte del suo testo è dunque costituita dalla *translatio* vera e propria, cui seguono i *miracula*, secondo una struttura del tutto analoga a quella della *Commemoratio* di Genesio – e del resto l’officina agiografica è la medesima. La narrazione si apre con una descrizione, in termini elogiativi, del monastero augiense, della sua favorevole posizione geografica – sul lago di Costanza, definito come una sorta di grande ingrossatura del Reno –, delle sue strutture architettoniche e della vita religiosa ivi praticata; il passo è ampiamente modellato sull’analogo elogio di Reichenau inserito nella *Visio Wettini* di Walafrido Strabone¹⁴⁴. L’anonimo enuncia quindi quello che sarà il filo conduttore della sua opera: la dimostrazione dell’effettiva presenza delle reliquie marciiane a Reichenau, e della loro autenticità, che in molti, per aver personalmente assistito a miracoli o apparizioni, hanno già dovuto riconoscere. La scena si sposta al tempo di Carlo Magno e nella città

¹⁴³ Heinzer, *Marcus decus Germaniae*, p. 64.

¹⁴⁴ Così la *Visio*: “Rhenus ab Ausoniis quo dicitur Alpibus, aequor / Miscet, in occiduis diffusus partibus, ingens. / Illius in medio suspenditur insula fluctu, / Augia nomen habens, iacet hanc Germania circa” (Walafridi Strabi *Visio Wettini*, ed. Dümmler, p. 304, v. 22-25). I *Miracula* riassumono: “Est locus in eadem regione [scil. Alemannia] situs qui Augia recto nuncupatur vocabulo quia Rhenus ab Ausoniis alpibus decurrens immani eam circumfluit amne” (*Miracula sancti Marci*, ed. Klüppel, p. 144).

di Verona, il cui vescovo, Egino, alamanno d'origine, desideroso di tornare in patria a trascorrere gli ultimi anni della sua vita, si mette in contatto con l'abate augiense – non nominato¹⁴⁵ – e ottiene da questi il permesso di edificare per sé una cella monastica e di ritirarvi. Sorge così la chiesa di S. Pietro di Niederzell, tuttora esistente, e tuttora ospitante le spoglie del vescovo¹⁴⁶. Perché questi, subito dopo la conclusione dei lavori, muore; sulla cattedra veronese gli succede Ratoldo. Con lui, la vicenda di Egino si ripete alla lettera: dopo lunghi anni trascorsi in Italia, egli avverte il desiderio di tornare nella natia Alemannia, ritirandosi dalla vita pubblica; chiede allora all'abate di Reichenau di poter usufruire della cella costruita dal suo predecessore, ma mai davvero utilizzata. L'abate è questa volta meno condiscendente, ma permette a Ratoldo di edificare una nuova cella per sé. Hanno così inizio i lavori per la costruzione di *Ratoltescella*, l'attuale Radolfszell, sulla sponda settentrionale del lago di Costanza, così chiamata dal nome del suo fondatore. Una volta terminata l'opera, Ratoldo rientra a Verona. Qui egli ha modo di stringere amicizia, suggellata da vicendevoli scambi di denaro, *cum viro quodam de Venetia veniente*¹⁴⁷. I due si promettono aiuto reciproco nel soddisfare l'uno i desideri dell'altro; il vescovo gli chiede così di procurargli reliquie dei santi con le quali consacrare e impreziosire la sua nuova fondazione alamanna. L'interlocutore venetico gli promette di accontentarlo nel giro di un anno; passato il quale, Ratoldo e il venetico si ritrovano, e il secondo, dietro lauto compenso, *praesentavit ei pretiosissimum corpus beati Marci evangelistae*, dimostrandone l'autenticità *iudicio ferventis aquae et calidi ferri*¹⁴⁸. Il vescovo, colmo di gioia, viene però costretto dal compagno a giurare di non rivelare ad anima viva, finché egli fosse in vita, la vera identità delle reliquie. Ratoldo può così dirigersi in Alemannia, dove, insieme ai resti dell'evangelista, reca anche reliquie dei santi Senesio e Teopontio, acquistate a Treviso. Al suo arrivo a Reichenau, egli consegna tuttavia le reliquie marciiane ai monaci augiensi, tenendo per sé e per la sua cella quelle degli altri due santi. La *translatio* volge al termine, con la datazione dell'evento e l'ammissione di ignoranza sul modo in cui san Marco sarebbe stato traslato nelle lagune venete. Rispettando la promessa fatta al suo amico, Ratoldo avrebbe inoltre presentato ai monaci di Reichenau le reliquie loro consegnate come quelle di un san Valente, che l'agiografo

¹⁴⁵ Negli ultimi anni dell'episcopato veronese di Egino era abate di Reichenau Waldo.

¹⁴⁶ Sulla tomba di Egino v. *Das Grab des Bischofs Egino von Verona*.

¹⁴⁷ *Miracula sancti Marci*, ed. Klüppel, p. 145. Il testo non fornisce alcuna altra descrizione di questo personaggio; sarebbe stato Ermanno Contratto, nella sua cronaca, a identificarlo nel duca: v. Herimanni Augiensis *Chronicon*, ed. Pertz, p. 103, *ad annum* 830.

¹⁴⁸ *Miracula sancti Marci*, ed. Klüppel, p. 145.

sembra identificare nel santo vescovo di Auxerre¹⁴⁹; esse vengono collocate *in basilica Sanctae Mariae in una absida cum omni honore*¹⁵⁰.

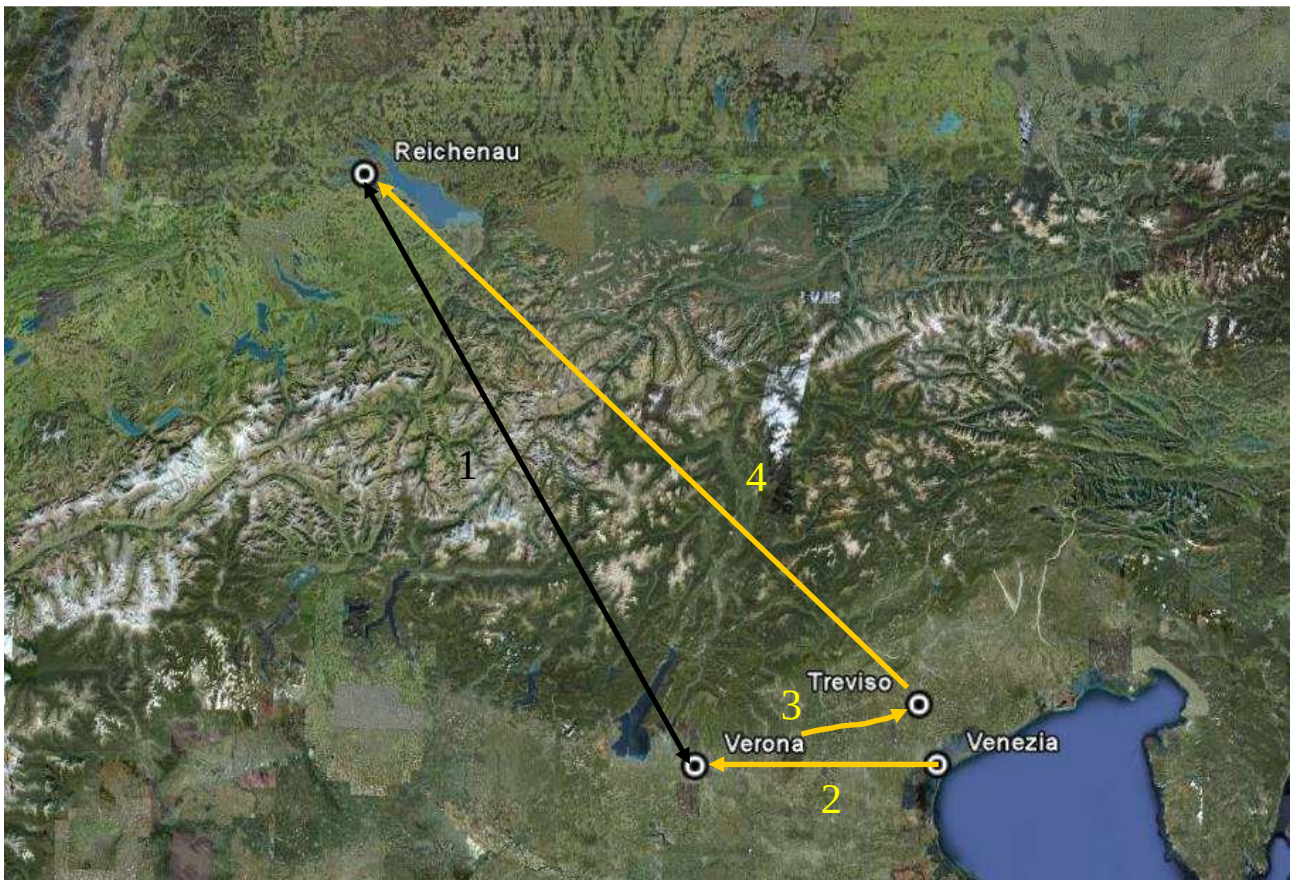


Fig. 2 – Le tappe della traslazione secondo i *Miracula sancti Marci*. 1) Ratoldo si reca a Reichenau per edificare *Ratoltscella*, quindi torna a Verona. 2) Il veneziano consegna a Ratoldo le reliquie di Marco. 3) Ratoldo, in viaggio per Reichenau, passa per Treviso, dove acquisisce reliquie di Senesio e Teopontio. 4) Ratoldo porta le reliquie a Reichenau.

Si conclude così la parte del testo relativa al trasferimento vero e proprio, e ha inizio quella dei miracoli compiuti da san Marco a Reichenau; una parte che assume i contorni di un progressivo riconoscimento della vera identità del santo, seguito dall'affermazione del suo culto in Alamannia e dalla certificazione dell'identità delle reliquie da parte di testimoni ritenuti particolarmente probanti. Nei primi tempi, in effetti, l'evangelista è relativamente poco propenso a compiere prodigi; lo sfasamento di date nella celebrazione della sua ricorrenza sembra inficiarne la potenza miracolosa. O forse, suggerisce l'agiografo, tali miracoli erano stati semplicemente attribuiti al santo sbagliato. Così, dopo un unico episodio di guarigione, *noluit omnipotens deus perpetualiter suum occultari militem quia non potest civitas super montem posita abscondi*¹⁵¹. San Marco appare allora una prima volta in sogno, qualche tempo dopo la traslazione, al vescovo di Costanza *Gebehardus*,

¹⁴⁹ La liturgia in onore del santo traslato da Ratoldo sarebbe stata inizialmente celebrata a Reichenau, secondo l'autore, il 21 maggio, giorno della festa di Valente di Auxerre; egli ricorda inoltre le modalità della sua passione, nella quale egli fu associato a tre giovanetti. V. *ibid.*, p. 146.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

documentato tra l'874 e l'875¹⁵², intimandogli di annunciare all'abate augiense la sua presenza *corporaliter* nel monastero. Il vescovo, colto da terrore, non rispetta il volere del santo, che deve ripresentarglisi in sonno altre due volte prima di ottenere l'effetto sperato. Al terzo tentativo, *Gebehardus* si reca dall'abate a riferirgli l'accaduto, ma è troppo tardi: la sua negligenza gli attira il castigo dell'evangelista, che, nel giro di pochi giorni, ne provoca la morte. L'abate – neanche in questo caso nominato – provvede allora ad aprire il sepolcro fino ad allora ritenuto di Valente, ne eleva i resti e li depone in uno scrigno nuovo e in una posizione più prestigiosa all'interno della basilica monastica; si decide tuttavia di mantenere la notizia all'interno delle mura di Reichenau, senza farne parola, per motivi che l'agiografo non illustra, al mondo esterno.

Novissimis temporibus, vale a dire durante il regno di Enrico (919-936) e del vescovo di Costanza Notingo (919-934)¹⁵³, il cerchio si chiude. I *fratres* di Reichenau maturano infatti la decisione di rendere pubblica la presenza delle reliquie marciiane nel loro monastero, e per prima cosa informano di ciò lo stesso Notingo; il quale, convocata una sinodo dei vescovi della regione¹⁵⁴, dà il solenne annuncio e ufficializza il culto per san Marco a Reichenau. L'evangelista può così esprimere tutta la sua capacità prodigiosa sulle moltitudini che si affollano presso il suo nuovo santuario.

Il prosieguo della narrazione è un susseguirsi di episodi miracolosi, tanto di guarigione quanto di apparizione; ritengo utile soffermarmi solo su alcuni di essi, poiché chiamano direttamente in causa il mondo venetico, invocato a dimostrazione dell'autenticità e della vera natura marciiana dei sacri resti. Di un miracolo di apparizione sono infatti protagonisti due *fratres*, l'uno originario di Gerusalemme e l'altro, appunto, *de Venetia*, i quali, pur desiderosi di essere accolti nella comunità monastica augiense, dubitano della reale presenza del corpo di san Marco; l'evangelista si palesa dunque a uno di loro – sembrerebbe di capire al gerosolimitano, ma il testo è ambiguo – e lo rimprovera di non concedergli il giusto riposo per via del suo scetticismo. L'episodio funge anche da premonizione, espressa sempre da Marco, delle incursioni ungariche che di lì a poco, nel 926, avrebbero devastato il territorio alamanno. Qualcosa di simile accade a un vescovo greco di nome Costantino, cognato del monaco gerosolimitano nominato nel miracolo precedente. Visitando il monastero, e pur ammirandone i tesori reliquiali, egli rifiuta però di credere nella presenza dei resti dell'evangelista, affermando di aver visto con i propri occhi la sua sepoltura alessandrina; per questo motivo discute animatamente con il monaco augiense che gli fa da guida. Di notte, san

¹⁵² Il suo nome compare soltanto in una *notitia* datata al trentacinquesimo anno di regno di Ludovico il Germanico, vale a dire l'874/875. V. Maurer, *Die Konstanzer Bischöfe*, p. 81-83.

¹⁵³ Per una panoramica sul suo episcopato v. *ibid.*, p. 120-124.

¹⁵⁴ Non si hanno altre notizie su questa sinodo, né tantomeno ce ne sono giunti gli atti. V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 102, nota 369.

Marco gli appare in sogno, rivelandogli la propria identità in greco¹⁵⁵ e negandogli il permesso di officiare presso il suo altare. La mattina dopo, Costantino si affretta a far pace col monaco con cui ha litigato, e, ormai convinto dell'autenticità delle reliquie, gli racconta l'accaduto, per poi dire messa sull'altare di san Marco. Dopo Venezia, anche Alessandria, l'altro luogo che tradizionalmente poteva vantare il possesso del corpo di Marco, viene dunque esplicitamente nominata e, per così dire, disinnescata, attraverso l'intervento diretto e miracoloso del santo. Il testo si conclude con altri due miracoli, uno di guarigione e uno di punizione, e con un'invocazione metrica a Dio in tre versi.

Sin da questa sommaria presentazione dei contenuti dei *Miracula*, si possono condurre alcune osservazioni. In primo luogo, la struttura del testo marciano ricalca molto da vicino quella della *Commemoratio* di Genesio: alla *translatio* vera e propria, per esplicita ammissione dell'agiografo, è infatti assegnato il compito di motivare la presenza delle reliquie di Marco a Reichenau, e dunque la serie di eventi prodigiosi ripercorsa nella seconda parte. I due testi sono inoltre accomunati dalle tipologie dei miracoli descritti: a episodi di guarigioni e altre manifestazioni benefiche della *virtus* dell'evangelista, se ne alternano altri di punizione, vuoi perché l'autenticità delle reliquie è stata messa in dubbio, vuoi per negligenza nell'eseguire gli ordini del santo o nell'onorarne la festa. Altro elemento comune ai due testi, come osservato già da Klüppel, è proprio l'ossessione per l'autenticità, e il ricorso a tutte le certificazioni ritenute utili a dimostrarla¹⁵⁶. Diverse sono, invero, le modalità di raggiungere lo scopo: mentre, nella *Commemoratio*, tali certificazioni venivano fornite dalle diverse autorità competenti sulla reliquia di Genesio, nei *Miracula* gli episodi maggiormente caratterizzati in questo senso coinvolgono personaggi la cui testimonianza, e il cui riconoscimento dell'identità dei resti, sono ritenuti particolarmente probanti; essi provengono infatti da, oppure hanno personalmente visitato, quei luoghi in cui il culto dell'evangelista era ormai radicato, e imperniato sulla presenza fisica del suo corpo. L'obiettivo finale, nell'uno come nell'altro caso, è tuttavia il medesimo. Se, dunque, questi aspetti comuni ai due testi ne certificano anche solo superficialmente l'appartenenza a una medesima fucina agiografica – pur tenendo presente la distanza cronologica che li separa –, si può dire, per rimanere all'interno di un discorso letterario e lipsanografico, che la differenza più evidente e immediata sia invece rappresentata dalle modalità della traslazione. La *Commemoratio* inserisce infatti l'arrivo della reliquia di Genesio a Schienen in un contesto di assoluto rispetto delle gerarchie imperiali carolingie, legittimando ogni passaggio di mano tramite l'avallo dell'autorità corrispondente; ne emerge un quadro di stabilità e

¹⁵⁵ Le prime parole di Marco, nel ms più antico che riporta il testo, sono in lettere greche: ΕΓΩ ΗΥΜΗ ΜΑΡΚΟC ΘΕΟΛΟΓΟC (la traslitterazione dal latino al greco contiene in verità un errore). Si è optato per un mantenimento di tali caratteri nella trascrizione del testo nell'appendice 3.

¹⁵⁶ V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 21-25 e 104-105.

ordine politici, volto a stigmatizzare per contrasto una situazione del tutto diversa, percorsa da tensioni e conflitti ai vertici dell'impero. Nei *Miracula*, l'acquisizione delle reliquie da parte di Ratoldo avviene invece tramite un legame personale con un veneziano, in maniera dunque non ufficiale, e per vie financo un po' sospette, poiché si parla esplicitamente di passaggi di denaro, né si specifica in quale modo l'interlocutore di Ratoldo venga in possesso dei *pignora*. Pur non potendo parlare forse di un vero e proprio *furtum sacrum*, è comunque evidente il cambiamento di prospettiva rispetto al testo genesiano.

Vi è anche un altro aspetto che lega a doppio filo la *Commemoratio* e i *Miracula*. L'analisi delle fonti sul culto di Genesio a Reichenau ne ha evidenziato la sovrapposizione, effettuata dai testi liturgici del monastero, tra il martire gerosolimitano e san Senesio, spesso citato insieme a Valente, e anzi con questo probabile patrono della Reichenau di IX secolo; i più antichi annali augiensi, precedenti alla stesura dei *Miracula*, registrano infatti la traslazione di alcune sue reliquie nel monastero alamanno proprio nell'830¹⁵⁷. Il testo marciano, dal canto suo, dichiara che Ratoldo, insieme al corpo di san Marco, avrebbe traslato oltralpe anche reliquie di Senesio e Teopontio, prelevate in quella stessa Treviso dove, secondo la *Commemoratio*, erano stati collocati i resti di Genesio ed Eugenio. La concatenazione di riferimenti e testi agiografici su questi santi custoditi a Treviso avrebbe conosciuto in seguito ulteriori sviluppi con la nonantolana *Translatio sanctorum Senesii et Theopontii* (BHL 8115)¹⁵⁸; ma, soprattutto, i risultati emersi dallo studio dei processi cui la memoria di Genesio/Senesio fu sottoposta nelle fonti augiensi ha messo in luce la consapevolezza che li guidò, e la capacità, da parte della comunità monastica, di costruire, ricostruire e rileggere le proprie tradizioni a seconda dei bisogni contingenti e delle strategie volta per volta seguite. La stessa consapevolezza appare dirigere anche l'operazione di revisione delle tradizioni cultuali augiensi di IX secolo che sta alla base dei *Miracula*. L'espedito della falsa identità di san Marco, presentato da Ratoldo come san Valente, avvia il processo che percorre tutto il prosieguo del testo, ossia la corretta identificazione delle reliquie, visto che Ratoldo, rispettando la promessa fatta al veneziano, non rivelò mai la verità; avrebbe dovuto intervenire, a più riprese, il santo stesso, perché Dio non intendeva che le reliquie del suo evangelista rimanessero a lungo ignote, o che peggio ancora non venissero celebrate nel modo corretto. Esso sembra però rispondere soprattutto alla necessità di rendere conto di due problemi, o, meglio, di due possibili obiezioni che si sarebbero potute sollevare a proposito del culto di san Marco a Reichenau: da un lato, l'affermazione relativamente tardiva, rispetto alla data della traslazione indicata dagli stessi *Miracula*, di tale culto; dall'altro, la massa di testimonianze liturgiche e annalistiche augiensi relative alla traslazione e al

¹⁵⁷ V. sopra, sez. 3, cap. 2.

¹⁵⁸ Se n'è parlato in quanto fonte alternativa sul *comes* di Treviso Gebahardus: v. sopra, sez. 3, cap. 5.

culto per i santi Valente e Senesio. Non è allora forse un caso se a Senesio e Teopontio si dedica, nel testo, uno spazio tanto limitato: scopo della loro menzione era quasi unicamente quello di giustificare anche da questo punto di vista l'audace rilettura operata dall'agiografo di X secolo, rapportandosi nel contempo alle tradizioni cultuali augiensi del secolo precedente; le quali, lungi dallo scomparire in ragione di tale rilettura, le forniscono al contrario sostegno, e ne costituiscono la base di partenza. L'operazione dell'anonimo autore dei *Miracula* appare insomma chiara. Nel momento in cui Reichenau decise, per motivi sui quali la storiografia non si è particolarmente interrogata, di investire nel culto di san Marco, una delle modalità attraverso le quali si tentò di giustificare le rivendicazioni augiensi fu la rilettura di tradizioni più antiche, che parlavano di una traslazione di reliquie di Valente e Senesio nel monastero attorno all'830 e del culto in seguito prestato ai due santi nella liturgia locale; da ciò l'elaborazione dell'espedito letterario della falsa identità, con cui si attribuì al culto marciano un passato sorretto dalle fonti augiensi di IX secolo. L'agiografo sceglie dunque l'830 come data della traslazione proprio sulla base di queste fonti, costruendo tutto il successivo impianto narrativo, imperniato sul cambiamento progressivo di identità, per rispondere alla più prevedibile critica che gli sarebbe potuta esser mossa: se le reliquie dell'evangelista si trovavano nel monastero fin dall'830, come mai era passato tanto tempo prima che a Reichenau se ne ufficializzasse il culto?

Una delle più evidenti cause, e insieme uno dei più evidenti effetti, di questa operazione appare allora l'intenzione, da parte dell'anonimo e dell'intero ambiente augiense, di porsi in competizione con le lagune, e forse anche con Alessandria, nel ruolo di luogo di culto marciano. Se, però, il riferimento alla città egiziana, in cui l'evangelista patì il martirio e trovò originaria sepoltura, si risolve nel solo episodio di Costantino, molto più profondi appaiono i legami con la tradizione marciana veneziana. Non solo è un veneziano a consegnare le reliquie a Ratoldo; non solo la datazione della traslazione cade all'indomani dell'arrivo delle reliquie di Marco a Venezia; non solo l'agiografo dichiara, in maniera palesemente sospetta, di non sapere come mai esse si trovassero lì; ma è soprattutto indicativo, a mio parere, di un consapevole messaggio di *translatio sanctitatis* da Venezia a Reichenau il fatto che proprio (sebbene non solo) a un veneziano si chieda di constatare l'autenticità delle reliquie augiensi. Il messaggio sembrerebbe chiaro: se perfino i Veneziani, ossia coloro che più di tutti potevano avere da ridire sul possesso di resti dell'evangelista da parte del monastero alamanno, erano stati costretti ad ammetterlo, non doveva più sussistere dubbio alcuno sulla loro natura marciana.

Un altro elemento che va a mio parere sottolineato è il ruolo di primo piano, anche se in termini contraddittori, assegnato ai vescovi di Costanza nel riconoscimento della vera identità delle reliquie. *Gebehardus* e *Notingo* segnano le due tappe del processo che avrebbe reso pubblico il culto

marciano augiense; con il primo, i monaci di Reichenau scoprono la vera natura, ancor più preziosa e prestigiosa di quanto pensassero, dei sacri resti in loro possesso, mentre il secondo l'avrebbe annunciata e ufficializzata in occasione di una sinodo da lui indetta. Se, però, Notingo appare sotto una luce unicamente positiva, *Gebehardus* viene fatto primo testimone, suo malgrado, della potenza punitiva di san Marco. Ciò nonostante, l'apporto dell'episcopato costantino nel testo risulta fortemente sottolineato, e sembra sottintendere, o forse auspicare, un rapporto di collaborazione tra Reichenau e i vescovi, sebbene l'episodio di *Gebehardus* serva forse da monito rivolto a questi ultimi: la santità custodita nel monastero del lago pone quest'ultimo al di sopra anche dei presuli locali, per i quali essa può risultare, se non opportunamente considerata e valorizzata, perfino pericolosa. Si tratta, in verità, di una semplice suggestione, da vagliare tramite i dovuti approfondimenti sui rapporti tra Reichenau e l'episcopato di Costanza in epoca postcarolingia. Bisogna però aggiungere che nemmeno la scelta dei vescovi nominati potrebbe essere casuale. Tra la seconda metà del IX e gli inizi del X secolo, la cattedra costantina fu infatti per lunghe fasi appannaggio di una dinastia episcopale, quella dei Salomoni, che vi alternò ben tre suoi rappresentanti, tutti di nome Salomone¹⁵⁹. Con loro l'episcopio di Costanza raggiunse posizioni di potere di primissimo piano nel panorama politico dell'epoca, ma soprattutto fu oggetto di un vero e proprio tentativo di dinastizzazione. Il fatto che i *Miracula* non si rifacciano a nessuno dei tre Salomoni, preferendo figure in carica nei brevi intervalli tra un Salomone e l'altro o, come Notingo, dopo l'esaurimento della dinastia, potrebbe far pensare a una consapevole scelta da parte dell'agiografo, quasi una condanna alla *damnatio memoriae* per delle figure che avevano rappresentato vicini molto potenti, e quindi scomodi, per Reichenau. Una vera collaborazione può avvenire, sembrerebbe dire l'autore, solo se Costanza sa stare al proprio posto. Al di là, però, di quelle che restano appunto delle suggestioni, resta il ruolo di primo piano attribuito ai vescovi nel testo e, quindi, nel piano di esaltazione e di aumento di prestigio per il monastero insulare che senza dubbio fu alla base della celebrazione agiografica di san Marco.

Vi è poi il tema che forse più da vicino si ricollega a quanto visto nelle precedenti sezioni della tesi: la rappresentazione di Eginio e Ratoldo, e soprattutto del secondo, come protagonisti di una traslazione di reliquie. Per legittimare e rendere credibile un racconto lipsanografico percorso, al pari della *Commemoratio* genesiana, dall'ossessione dell'autenticità, la scelta cade proprio su due figure naturalmente legate a Reichenau¹⁶⁰, ma più in generale esponenti di quell'aristocrazia funzionariale alamanna impegnata nei contesti cittadini italici per conto dei vertici carolingi. Un

¹⁵⁹ V. Maurer, *Die Konstanzer Bischöfe*, risp. p. 67-78 (Salomone I), 84-88 (Salomone II), 89-119 (Salomone III).

¹⁶⁰ Non a caso il loro rapporto col monastero alamanno è stato spesso dedotto, o meglio dato per scontato, più sulla base dei *Miracula* che delle altre fonti in nostro possesso, come il *liber vitae* di Reichenau.

fenomeno storico, quello dell'invio di personale alamanno nel regno italico in epoca carolingia, che trova nei *Miracula* – ma non solo – una rappresentazione volta a farne tramite plausibile in questioni di trasferimenti di reliquie; tanto più che Egino e Ratoldo, in quanto vescovi di Verona, operarono, al pari del conte *Gebahardus* del testo di Genesio, in ambiti anche geograficamente molto prossimi alle lagune, e quindi con esse in contatto; tanto più, ancora, che proprio Egino e Ratoldo si sono dimostrati attivi investitori nel culto e nella celebrazione agiografica delle reliquie dei santi, come ha messo in luce l'analisi della *Passio et translatio*. La coppia Egino-Ratoldo diviene così il fondamento ideale delle pretese augiensi di possedere una parte almeno delle reliquie dell'evangelista.

Già questo primissimo *excursus* ha messo in luce, a mio avviso, la ricchezza di temi e questioni di rilevante interesse di cui i *Miracula* si fanno portatori. Nel tentativo di perlomeno avviare un migliore inquadramento del testo e dei suoi obiettivi, occorre però anzitutto stabilirne una possibile datazione, per poi ipotizzare gli eventuali scenari entro cui esso sarebbe stato elaborato.

2. I *Miracula sancti Marci*: tradizione manoscritta, culto marciano augiense, datazione e interpretazione.

Le proposte di datazione dei *Miracula sancti Marci* sinora avanzate dalla critica si sono basate in ampia misura, analogamente a quanto fatto per la *Translatio sancti Marci*, su elementi desunti direttamente dal testo, sui personaggi nominati, perfino sulle espressioni cronologiche impiegate. Il più sicuro termine *ante quem* per la redazione del testo proviene però, come sempre, dalla sua tradizione manoscritta, su cui vale dunque la pena soffermarsi brevemente, almeno per quel che riguarda le sue fasi più antiche.

Tradizione, a dire il vero, non copiosa, e tutta concentrata nelle regioni transalpine, tra la Germania meridionale, la Svizzera e l'Austria¹⁶¹. Dei cinque testimoni elencati da Klüppel, il più antico è quello inserito nel ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. LXXXIV, un *lectionarium breviarum* prodotto a Reichenau tra X e XI secolo¹⁶², sul quale si basa l'edizione dei *Miracula* approntata dallo studioso e la trascrizione da me presentata in appendice. Più tardi i restanti testimoni, il più antico dei quali, un manoscritto ora conservato a Monaco di Baviera ma originario forse di Ratisbona (per cui comunque transitò), risale al XII secolo¹⁶³.

Il ms augiense merita alcune osservazioni, non solo in quanto più antico testimone del testo. Si tratta di un codice composito, frutto con ogni probabilità dell'assemblaggio di una serie di raccolte e

¹⁶¹ L'elenco dei testimoni dei *Miracula* è riportato in Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 86-89.

¹⁶² Per una descrizione del ms v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 227-234.

¹⁶³ V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 86, e la bibliografia che egli cita alla nota 308.

libelli agiografici, forse in precedenza autonomi, a partire da un corpo centrale di testi. Le singole parti furono compilate nello *scriptorium* augiense appunto tra X e XI secolo, mentre sulla data della loro riunione in un unico ms Holder, nella sua descrizione, non si esprime; si può comunque pensare, per le caratteristiche grafiche delle singole parti e per le loro diverse datazioni, che si sia trattato di un processo progressivo¹⁶⁴. Al X secolo, secondo Klüppel, risale il testo dei *Miracula*, copiato ai f. 138ra-144ra (la scrittura è infatti disposta su due colonne)¹⁶⁵; poiché i due studiosi rinunciano però a precisarne ulteriormente la datazione, l'unico termine *ante quem* per la stesura dei *Miracula* che il ms può indicare è dunque grosso modo il 1000.

L'Aug. perg. LXXXIV presenta però anche altri motivi di interesse. Il ms si presenta infatti come una raccolta dei testi agiografici prodotti a Reichenau nel X secolo. Nel suo corpo centrale, anch'esso di X secolo, venne infatti inserita la *Vita Symeonis Achivi* (BHL 7950), il racconto non solo della vita e delle peregrinazioni di san Simeone, ma soprattutto dell'arrivo nel monastero augiense di una preziosa reliquia cristica, una brocca utilizzata durante le nozze di Cana¹⁶⁶; tra i testi aggiunti invece in un secondo momento, compare inoltre la *Translatio sanguinis Domini*, altra opera incentrata sulla traslazione a Reichenau, nel X secolo, di una reliquia cristica, ossia una crocetta contenente al suo centro alcune gocce del sangue di Cristo. Insieme ai *Miracula sancti Marci*, questi testi costituiscono un trittico di *translationes* composte nel monastero alamanno nel X secolo in onore di reliquie di cui la comunità monastica rivendicava il possesso; e proprio allo scopo di sostenere tali rivendicazioni, lo *scriptorium* locale venne incaricato di costruire delle narrazioni agiografiche articolate che giustificassero, come nel caso di san Marco, la presenza a Reichenau di così prestigiosi *pignora*. Le tre opere, che nel codice di Karlsruhe trovano tutte la loro prima testimonianza manoscritta, presentano molteplici tratti comuni, segni, si può pensare, della loro appartenenza a una comune stagione culturale, culturale e agiografica di Reichenau, volta all'esaltazione del prestigio del monastero tramite l'investimento su culti nuovi e di portata pressoché universale – si ricordi che protagonisti ne sono il Cristo stesso e un evangelista. Comuni a tutti e tre i testi sono in particolare le coordinate spaziali e temporali entro cui le traslazioni trovano contestualizzazione¹⁶⁷. L'epoca in cui gli eventi traggono origine, che pure non sempre coincide con quella dell'effettivo arrivo delle reliquie a Reichenau, viene individuata nel regno di Carlo Magno, e nell'azione politica e amministrativa di uomini di Reichenau al servizio del sovrano; i percorsi per i quali transitano le reliquie sono poi quelli che dal lago di Costanza conducono in Italia, e, da qui,

¹⁶⁴ V. *ibid.*, p. 84-85.

¹⁶⁵ V. *ibid.*, p. 86. La parte contenente i *Miracula* costituisce un quaternione a sé, forse in origine un libello agiografico autonomo. V. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 228.

¹⁶⁶ Il testo è stato pubblicato in Klüppel – Berschin, *Vita Symeonis Achivi*, p. 118-123.

¹⁶⁷ Per quanto segue v. *ibid.*, p. 116.

nell'oriente bizantino. Non a caso, protagonisti delle traslazioni sono, come Egino e Ratoldo, personaggi attivi sullo scacchiere italico, agenti augiensi capaci, per la loro posizione politica ma anche geografica, di entrare in possesso di reliquie orientali e di farsene vettori verso il monastero alamanno. L'Italia acquisisce dunque, in questo ramificato piano di esaltazione di Reichenau attraverso le reliquie, il ruolo di principale punto di raccordo tra l'Alamannia e i maggiori serbatoi di santità; una rappresentazione che, come notato da Klüppel e Berschin, non fa che riprendere e sviluppare, applicandola questa volta a un discorso esclusivamente augiense, un'immagine già elaborata nella produzione agiografica del monastero in un testo del secolo precedente, pensato la celebrazione di una reliquia invero non augiense: la *Commemoratio* di Genesio. Lo stretto rapporto tra il testo genesiano e le *translationes* augiensi di X secolo traspare del resto anche dalla ripresa delle sue coordinate cronologiche caroline: l'età di Carlo Magno, che già negli anni '30 del IX secolo (presumibile data di composizione della *Commemoratio*) era stata indicata come momento particolarmente favorevole per il felice svolgimento di una traslazione di reliquie, assurge nei tre testi del secolo seguente a passato ideale, una sorta di *pax carolina* cui far risalire le origini prime dei nuovi culti, ossia dei nuovi motivi di vanto, del monastero. Un passato in cui gli emissari augiensi erano assurti a ruoli di primo piano ed elevato prestigio, che li avrebbero posti nelle condizioni di arricchire Reichenau con sempre nuovi tesori reliquiali. Il collegamento tra quel passato lontano e il presente di X secolo, quando le traslazioni o il lancio dei nuovi culti giungono a compimento, viene risolto nei testi in vari modi; si è già visto come ciò avvenga nei *Miracula*, tramite l'espedito della falsa identità delle reliquie, ma in altri casi si postulano tappe intermedie nel percorso traslativo, ritardi indesiderati, improvvise e provvidenziali accelerazioni verso la felice conclusione del trasferimento. Ciò che non cambia è però proprio il richiamo al passato carolingio, che si associa all'asse Italia-Oriente e al riferimento ai funzionari augiensi nel dar forma a un *ideal-typus* dei racconti di traslazioni elaborati a Reichenau nel X secolo.

Il ms di Karlsruhe, proprio perché riporta questi tre, ma anche molti altri testi agiografici augiensi di epoca diversa, in cui si celebrano i santi venerati nel monastero, è stato definito “das hagiographische »Hausbuch« der Reichenau der Jahrtausendwende”¹⁶⁸; oltre a fornire un pur generico termine *ante quem* per i *Miracula*, alla fine del X secolo, esso ne mette in particolare evidenza l'appartenenza al medesimo discorso di fondo che sembra percorrere la *Vita Symeonis* e la *Translatio sanguinis Domini*, un discorso teso all'esaltazione del monastero del lago tramite il lancio di nuovi culti, a loro volta legati alla rivendicazione del possesso di nuove reliquie e alla loro celebrazione agiografica. Il codice è però anche testimonianza, in virtù dei *Miracula* stessi ma anche di un *Sermo in festivitate sancti Marci legendus* trascritto immediatamente dopo il testo

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 115. L'espressione è stata in seguito ripresa in Klüppel, *Die Germania*, p. 188.

agiografico e forse con esso in fase, del più generale investimento, da parte della Reichenau del X secolo, sul culto dell'evangelista. Per quanto un esame approfondito della questione richieda qualcosa di simile a quanto fatto per Genesio/Senesio, vale a dire uno spoglio sistematico delle fonti liturgiche augiensi, alcuni indizi, già messi in evidenza dalla storiografia, collocano infatti nel X secolo, e in particolare verso la sua fine, una serie di iniziative volte a implementare il culto dell'evangelista a Reichenau. A quest'epoca, il monastero si sarebbe dotato della *Passio sancti Marci* (BHL 5276), come testimonia il ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. XCI, un lezionario di X secolo – anche in questo caso Holder non si sbilancia sulla datazione precisa – prodotto localmente¹⁶⁹. Una mano della seconda metà del X secolo avrebbe inoltre aggiunto le formule della messa di san Marco su un foglio originariamente lasciato bianco di un sacramentario realizzato verso la metà del IX secolo nell'area del lago di Costanza, e poi sicuramente passato in uso a Reichenau¹⁷⁰. Sempre alla fine del X secolo Felix Heinzer ha datato la redazione, in ambito augiense, di un inno e due sequenze dedicate all'evangelista¹⁷¹; l'inno, *Festum beati martyris*, sarebbe poi stato inserito anche, tramite percorsi ancora non del tutto chiariti, nella liturgia marciana veneziana, seppur con minimi ritocchi¹⁷². Soprattutto, però, fu l'abate Witigowo, in carica tra il 985 e il 997, ad avviare una massiccia campagna di lancio del culto marciano augiense. Una campagna di tipo architettonico. Egli ristrutturò infatti, come racconta il contemporaneo *Carmen de gestis Witigowonis* del monaco di Reichenau Purcardo¹⁷³, la basilica monastica, dedicata alla Vergine, moltiplicandone gli altari – consacrati ai diversi santi localmente venerati, tra cui lo stesso Marco; egli avrebbe inoltre ampliato e risistemato il coro occidentale della chiesa, dedicandolo all'evangelista¹⁷⁴. Nella prima metà dell'XI secolo, poi, l'abate Bernone edificò una seconda basilica monastica, consacrata nel 1048, in onore di san Marco, che già Purcardo indica, insieme a san Gennaro, come ulteriore patrono di Reichenau, insieme alla Vergine¹⁷⁵. Witigowo avrebbe insomma dato un forte impulso al radicamento, e perfino alla monumentalizzazione, del culto per san Marco a Reichenau, tanto che Heinzer ha posto le orazioni sopra segnalate in relazione proprio con i lavori di questo abate, e con le nuove esigenze del potenziato culto marciano augiense¹⁷⁶; un

¹⁶⁹ V. Manser – Beyerle, *Aus dem liturgischen Leben*, p. 360. Per la descrizione del ms v. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, p. 241-248.

¹⁷⁰ V. Heinzer, *Marcus decus Germaniae*, p. 67-68.

¹⁷¹ V. *ibid.*, p. 75-76.

¹⁷² V. *ibid.*, p. 77-81, in cui si ipotizza che a fare da intermediaria sia stata la produzione innaria umbro-romana, sviluppatasi soprattutto a partire dal X secolo. L'inno è edito in *Analecta Hymnica Medii Aevi*, 51, n. 173.

¹⁷³ L'opera di Purcardo è stata pubblicata da Pertz in *MGH, SS*, 4, p. 621-632.

¹⁷⁴ Sulla fase di Witigowo nella storia edilizia del monastero, v. Zettler, *Die frühen Klosterbauten*, p. 181-182.

¹⁷⁵ Riferendosi a un affresco che Witigowo avrebbe fatto realizzare sulle pareti interne della basilica, il poeta afferma: "At latus ad dextrum signat pictura beatum / Evangelistam Marcum, faciemque decoram / Fert Ianuarius levo sub margine pictus, / Orat quos ambos devotio nostra patronos" (Purchardi *Carmen de gestis Witigowonis*, ed. Pertz, p. 629, v. 348-351).

¹⁷⁶ V. Heinzer, *Marcus decus Germaniae*, p. 75.

impulso proseguito e portato a compimento da Bernone, suo (non diretto) successore. La fine del X secolo appare dunque, anche solo da questi pochi cenni, come un momento di forte valorizzazione, espressasi su più fronti, di san Marco e del suo culto, nonché dell'autorappresentazione di Reichenau come centro della sua devozione.

Tale valorizzazione sarebbe però stata avviata fin dalla prima metà del secolo, all'epoca, cioè, cui si suole datare la redazione dei *Miracula*. Si torna così alla questione di partenza, quella della datazione del testo agiografico, per la quale la storiografia, basandosi sul solo punto fermo costituito dal ms Aug. perg. LXXXIV e forse sottovalutando – o non focalizzando appieno l'attenzione su – i dati relativi a questa importante stagione culturale di fine secolo, ha per lo più fatto ricorso ai contenuti del testo. Così operò Theodor Klüppel nel suo studio complessivo sull'agiografia augiense altomedievale. Riprendendo osservazioni e tesi già da altri espresse, egli rintracciò nei *Miracula* i riferimenti cronologici da utilizzare come termini *post quem*: chiaramente, l'inizio del regno di Enrico, coincidente con l'inizio dell'episcopato di Notingo a Costanza (919). Un altro elemento in questo senso utile sarebbe la profezia che san Marco rivela a Simeone, il pellegrino gerosolimitano: nelle catastrofi preannunciate dal santo – incendi, distruzioni di chiese, massacri di popolazione – lo studioso, come altri prima di lui, lesse un riferimento alle incursioni ungariche in Alamannia del 926¹⁷⁷. Infine, poiché degli anni di re Enrico e del vescovo Notingo l'agiografo parla utilizzando l'espressione *novissimis temporibus*, Klüppel ipotizzò che quel periodo, dal punto di vista dell'agiografo e del suo pubblico, costituisse un passato non molto lontano, ancora vivo nella memoria di entrambi, così come il ricordo delle scorrerie degli Ungari¹⁷⁸. Per tali motivi, egli datò i *Miracula* a un momento non di molto successivo a questa serie di eventi, e, pur mantenendosi cauto, optò per gli anni '30-'40 del X secolo.

Regina Dennig-Zettler e Alfons Zettler, nel già citato contributo sulle traslazioni di san Marco a Venezia e a Reichenau, ripresero l'argomento, confermando in pieno la proposta di datazione di Klüppel. Molto diversa rispetto a questi fu invece la loro proposta di interpretazione generale del testo. Klüppel, pur non soffermandosi particolarmente sulla questione, sembra infatti leggere – a mio avviso giustamente – nell'espedito della falsa identità delle reliquie e nelle tappe del suo progressivo riconoscimento una semplice costruzione agiografica *a posteriori*, volta a giustificare il divario cronologico sussistente tra la data di arrivo dei sacri resti e l'insorgenza di un culto per san Marco a Reichenau, e dunque a dotare di prestigiosi antefatti una tradizione nuova¹⁷⁹; lo studio di Dennig-Zettler e Zettler indaga invece sulle reali possibilità che una parte almeno del corpo

¹⁷⁷ V. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 101.

¹⁷⁸ V. *ibid.*, p. 102.

¹⁷⁹ V. *ibid.*, p. 94-95.

dell'evangelista sia stata effettivamente consegnata a Ratoldo, e quindi a Reichenau, da un veneziano, ossia sull'attendibilità storica del testo agiografico. Punto di partenza del loro ragionamento è l'identificazione, compiuta dalle fonti augiensi a partire da Ermanno Contratto, tra il veneziano che procura le reliquie al vescovo di Verona e il duca, che, nell'830, era Giovanni Particiaco, fratello e successore di Giustiniano¹⁸⁰. Egli dovette far fronte, giusto negli anni in cui è ambientata la *translatio*, a una forte opposizione interna, guidata dal tribuno Caroso e dall'ex-duca Obelerio, il protagonista della vita politica venetica del primo decennio del secolo. Giovanni, dopo aver sconfitto un primo tentativo di colpo di mano da parte dello stesso Obelerio, fu in seguito costretto da Caroso a lasciare la laguna per alcuni mesi a cavallo dell'830¹⁸¹; mesi durante i quali egli avrebbe trovato rifugio, secondo Giovanni Diacono (che scrive, lo si ricordi, più di un secolo e mezzo dopo), presso un re Carlo¹⁸², che Dennig-Zettler e Zettler, e prima di loro Berto, identificano in Carlo il Calvo¹⁸³. Il referente di Carlo il Calvo e di suo padre Ludovico il Pio geograficamente più prossimo alle lagune, e dunque più accessibile al fuggiasco duca, era proprio, secondo la ricostruzione dei due studiosi, il vescovo di Verona Ratoldo, presso cui Giovanni avrebbe potuto – questa la tesi di fondo – cercare sostegno politico, al fine di rientrare nelle sue funzioni ducali, cedendo in cambio le preziose reliquie marciiane¹⁸⁴. La tesi è suggestiva; Dennig-Zettler e Zettler ritengono inoltre di trovare conforto alla loro interpretazione nella descrizione fisica delle reliquie marciiane offerta dai *Miracula*, che combacerebbe con quanto afferma la *Translatio sancti Marci* a proposito del corpo recato in laguna¹⁸⁵. Sebbene, tuttavia, il contesto politico venga ricostruito fedelmente e puntualmente, molti passaggi del ragionamento appaiono frutto di pura deduzione logica, e non trovano riscontro nelle fonti dell'epoca: non si ha infatti notizia di contatti diretti tra Giovanni e Ratoldo, e d'altra parte l'intera ricostruzione si basa sulla testimonianza di Giovanni Diacono, non di poco posteriore – anche se l'assenza o la scarsità di fonti coeve è un problema di tutta la storia venetica altomedievale¹⁸⁶. Si è inoltre visto come la presenza e l'attività di Ratoldo a Verona tra la fine degli anni '20 e l'inizio degli anni '30 sia poco e male documentata, e come invece egli appaia più spesso al di fuori dell'ambiente cittadino, fino all'intervento in favore di

¹⁸⁰ V. Dennig-Zettler – Zettler, *La traslazione di san Marco*, p. 699-700.

¹⁸¹ Sugli eventi dell'829/830 v. Ortalli, *Il ducato e la civitas Rivoalti*, p. 735-736, e Moro, *Venezia e l'Occidente nell'alto medioevo*, p. 46.

¹⁸² “Interea quidam Veneticorum, id est Carosus tribunus et Victor nonnullique alii, facta conspiratione, Iohannem ducem, a Venecia pepulerunt et Carosus hanc usurpavit dignitatem. Tunc domnus Iohannes dux in Franciam ad Carolum regem ivit, qui eum devote suscipiens, honorem et solatium sibi inpendere procuravit”: Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, ed. Berto, 2, 44, p. 120.

¹⁸³ V. *ibid.*, p. 237, nota 101, e Dennig-Zettler – Zettler, *La traslazione di san Marco*, p. 700.

¹⁸⁴ V. *ibid.*, p. 700-701, dove si conduce anche un'interessante analisi della terminologia con cui l'acquisto delle reliquie da parte di Ratoldo viene narrato nei *Miracula*, interpretando il patto di amicizia stretto tra il vescovo e il veneziano come un accordo di natura prettamente politica.

¹⁸⁵ V. *ibid.*, p. 695-698.

¹⁸⁶ V. Gasparri, *Venezia fra i secoli VIII e IX*.

Giuditta dell'834, che gli avrebbe precluso definitivamente la possibilità di rientrare in Italia¹⁸⁷. Lo spoglio delle fonti liturgiche augiensi di IX e X secolo concernenti Genesio, Senesio e Valente ha inoltre portato a vedere nell'intero impianto narrativo dei *Miracula* una rilettura *a posteriori* volta a dotare il nuovo culto augiense di un passato supportato da tali fonti, opportunamente reinterpretate e poste al servizio delle rivendicazioni della Reichenau di X secolo in merito alle reliquie di san Marco. L'ipotesi di Regina Dennig-Zettler e Alfons Zettler deve dunque essere accolta con estrema cautela; ai due studiosi va però riconosciuto il merito di aver quanto meno tentato un collegamento tra la tradizione lagunare e quella augiense, in precedenza costantemente ignorata dalla storiografia veneziana, o, nel migliore dei casi, ritenuta una semplice appendice, priva di qualunque valore storico, della prima¹⁸⁸.

L'ipotesi ora esposta si concentra d'altra parte più sulla storicità della narrazione, che non sulla comprensione e la contestualizzazione del testo, né offre alcun dato aggiuntivo ai fini della sua datazione. I soli elementi in nostro possesso rimangono quindi il codice LXXXIV, che pone il termine massimo entro il 1000 circa; il regno di Enrico e l'episcopato di Notingo; il – probabile – riferimento alle razzie ungariche del 926; l'interpretazione data da Klüppel all'espressione *novissimis temporibus*. Non molto, in verità. Né, va detto subito, è mia pretesa avanzare proposte innovative. Mi limito solo ad alcune osservazioni, nel tentativo di semplicemente indicare possibili strade di ricerca e chiavi di lettura. Il culto marciano a Reichenau avrebbe ricevuto forte impulso nella seconda metà, e anzi verso la fine, del X secolo, una stagione proseguita nella prima metà del successivo e culminata nella consacrazione all'evangelista della nuova basilica monastica. Prima di allora, pur nella necessità di effettuare ulteriori verifiche, sul radicamento di questo culto nel monastero alamanno siamo poco informati. Nella seconda metà del X secolo, vale a dire in epoca ottoniana, Reichenau, pur con alterne vicende legate anche alle istanze di riforma monastica promosse dai sovrani sassoni, fu a questi molto vicina, come sembrano provare le ripetute conferme dei privilegi del monastero e le frequenti visite da parte degli Ottoni¹⁸⁹. Reichenau era del resto sulla strada per l'Italia, e spesso le discese dei sovrani nella penisola davano loro modo di passare

¹⁸⁷ V. sopra, sez. 2, cap. 1.

¹⁸⁸ Tale l'opinione espressa già da Flaminio Corner, che, nella seconda metà del XVIII secolo, nel nono volume delle sue *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis... illustratae*, trascrisse anche il testo dei *Miracula*, a p. 29-39, per queste ragioni: "Integram hoc loco proferre lubet historiam illam, siquidem ex rerum levitate, et occurrentibus passim antilogiis sponte sua collabatur" (*ibid.*, p. 28).

¹⁸⁹ Il 21 febbraio 965, in un diploma in verità dubbio, Ottone I confermò a Reichenau l'immunità, l'esenzione fiscale, la concessione di alcune decime e la libera elezione dell'abate: *DD O I*, n. 277, p. 393-394 (965 febbraio 21). Ma già nel 946 egli confermò all'abbazia le donazioni effettuate dai suoi predecessori, aggiungendone di nuovi, effettuando poi ulteriori donazioni in suo favore in località Truchteltingen e Trossingen nel 950: *DD O I*, risp. n. 83, p. 163-165 (946 novembre 28), e n. 116, p. 198-199 (950 gennaio 1). Ottone III confermò a sua volta immunità, esenzione e libera elezione dell'abate nel 990: *DD O III*, n. 61, p. 466-468 (990 aprile 21). Non sembra essersi invece conservato il diploma di conferma rilasciato da Ottone II, che però viene ricordato in quello del suo successore: v. *ibid.*, p. 467. Sulle visite dei sovrani a Reichenau, v. Beyerle, *Zur Einführung in die Geschichte*, p. 96-105.

per l'abbazia del lago di Costanza. Proprio alla seconda metà del X secolo poi, per precisa volontà politica del già citato duca Pietro IV Candiano, Venezia visse una stagione di rapporti particolarmente intensi con i re, e poi imperatori, della casa sassone¹⁹⁰. Il duca, che sposò la sorella di Ugo di Toscana, massimo esponente dell'aristocrazia italiana, cercò per molte vie la collaborazione dei sovrani del *regnum*, tanto Berengario II, presso il quale riparò nel 959 a causa di dissidi col padre – e allora duca – Pietro III, quanto in seguito con Ottone, che rilasciò diversi documenti in favore di Venezia, rinnovando anche l'antico *pactum* lotariano¹⁹¹. Proprio questa politica estremamente filoottoniana, che forse si esprime anche in un inedito sviluppo degli interessi fondiari veneziani nelle terre del regno, sarebbe stata la causa principale dell'assassinio del Candiano nel 976 e dell'incendio del palazzo ducale, narrati da Giovanni Diacono¹⁹²; una reazione dell'anima filobizantina e commerciale della società veneziana, senz'altro sostenuta (guidata?) da un impero costantinopolitano tornato capace, con Basilio, di far sentire nuovamente la propria voce nell'Adriatico settentrionale.

I contatti tra l'impero, che in Reichenau aveva uno dei suoi massimi centri culturali e artistici¹⁹³, e l'ambiente veneziano risultano quindi particolarmente intensi proprio in un momento in cui, nel monastero alamanno, il culto di san Marco sembra andare incontro a una forte fioritura. Può allora non essere casuale il tentativo di installare tale culto, che si richiamava a un santo pienamente e forse anche già agiograficamente rivendicato da Venezia, nel monastero alamanno, facendo di quest'ultimo un santuario di reliquie marciane allo stesso modo di Venezia medesima e anche di Alessandria d'Egitto. Legami diretti con questi due tradizionali luoghi del culto di san Marco vengono del resto esplicitamente instaurati nei *Miracula*, che però, secondo la critica, sarebbero stati redatti qualche decennio prima di questo periodo. Non è tuttavia forse azzardato ipotizzare, pur con la cautela necessaria, una redazione del testo in fase con questa stagione. L'investimento augiense sul culto marciano sembrerebbe infatti un contesto plausibile per la stesura di un apposito testo agiografico, tramite il quale creare e fissare una versione ufficiale della tradizione su cui tale culto avrebbe dovuto fondarsi e da cui avrebbe dovuto trarre legittimità; senza contare le esigenze legate al culto stesso, e alla realizzazione di apposite letture per la liturgia¹⁹⁴. Gli stessi messaggi espressi dal testo nei confronti di Venezia, che sembrano andare nella direzione di una *translatio sanctitatis* dalle lagune all'area alamanna, mostrano elementi di ampia sovrapponibilità con

¹⁹⁰ V. Ortalli, *Il ducato e la civitas* Rivoalti, p. 763-768.

¹⁹¹ V. *DD O I*, n. 350, p. 478-483 (967 dicembre 2). La precedente presa di posizione in favore di Berengario da parte del Candiano avrebbe tuttavia causato, secondo Ortalli, un peggioramento nelle condizioni del *pactum*, che non a caso assunse la forma di un *tributum*: v. id., *Il ducato e la civitas* Rivoalti, p. 766.

¹⁹² V. Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, ed. Berto, 4, 12-13, p. 162.

¹⁹³ V. a questo proposito Dodwell – Hunter, *Reichenau Reconsidered*.

¹⁹⁴ Già Klüppel, *Reichenauer Hagiographie*, p. 105, indica le esigenze culturali e liturgiche come una delle ragioni principali della redazione del testo.

l'ideologia elaborata dalla dinastia sassone a proposito di reliquie e traslazioni. Nell'accentramento dei massimi tesori di santità nei santuari dell'impero, e nell'autorappresentazione in qualità di sovrani favoriti da sempre nuovi protettori celesti, gli Ottoni basarono infatti tanta parte della propria legittimazione, portando anche in questo ambito a compimento, quasi a esasperazione, strategie originariamente caroline, nel generale sforzo di sottolineare la continuità tra l'antica dinastia imperiale e la nuova¹⁹⁵; e del resto proprio a una traslazione di reliquie, quella di san Vito da Saint-Denis a Corvey avvenuta negli anni '30 del IX secolo, Widukindo, monaco della stessa Corvey vissuto nel X secolo, attribuì l'inizio del declino delle sorti dei Carolingi e delle montanti fortune degli Ottoni¹⁹⁶.

Anche san Marco, patrono di quella che fu per gli Ottoni, nel terzo quarto del X secolo, un'attiva interlocutrice, potrebbe aver subito un simile processo di appropriazione da parte dei sovrani sassoni. Tale scenario apre però la strada ad almeno due possibilità di lettura. L'importazione a Reichenau del culto marciano potrebbe infatti delinearsi come suggello dei rapporti di collaborazione instaurati con la Venezia di Pietro IV: nella condivisione, da parte veneziana, del proprio patrono con i detentori della dignità imperiale si sarebbe potuta cercare la rappresentazione simbolica di un'alleanza politica. I *Miracula*, e l'intera operazione augiense legata a san Marco, dovrebbero allora essere ricondotti entro la fine del ducato di Pietro IV, ossia entro il 976. I dati emersi dalle testimonianze cultuali augiensi, ma anche l'aperta competizione che i *Miracula* sembrano aprire nei confronti di Venezia, rimandano tuttavia a un clima diverso, più prossimo a quello che seguì la fine del Candiano e pure l'allontanamento del suo successore, Pietro I Orseolo, intenzionato a non chiudere del tutto le porte a una collaborazione con l'aristocrazia italica e imperiale¹⁹⁷. La fine della stagione politica del Candiano e della prossimità politica tra Venezia e l'impero¹⁹⁸ potrebbe aver fornito agli imperatori le motivazioni ideali per lanciare un'offensiva

¹⁹⁵ Sulla politica ottoniana delle reliquie e i suoi risvolti in termini di identità regia-imperiale e legittimazione v. Bozóky, *La politique des reliques*, p. 142-143. Sulla più generale ideologia imperiale e il recupero della tradizione carolingia v. da ultimo Bernhardt, *Concepts and Practice of Empire*, che però sottolinea giustamente come la dinastia sassone abbia ricercato modelli di autorappresentazione imperiale anche rivolgendosi al mondo bizantino.

¹⁹⁶ "Inde regnante Hluthowico imperatore, translatae sunt [scil. reliquiae sancti Viti] in Saxoniam, et ut legatus Karoli confessus est, ex hoc res Francorum coeperunt minui, Saxonum vero crescere": Widukindi *Res gestae Saxonicae*, ed. Waitz, 1, 34, p. 432.

¹⁹⁷ Nel 976, lo stesso anno dell'incendio del palazzo ducale, l'Orseolo raggiunse con Waldrada, sorella di Ugo di Toscana e vedova di Pietro IV Candiano, un accordo tramite il quale la donna rinunciò alle sue rivendicazioni patrimoniali su beni del ducato: v. Ortalli, *Il ducato e la civitas Rivoalti*, p. 768. Il duca sarebbe fuggito da Venezia solo due anni dopo, di notte, per trovare rifugio nel monastero catalano di Cuxa; sulla sua figura, vicina agli ambienti del monachesimo riformatore e in seguito elevata agli onori degli altari, furono composte delle *Vitae* agiografiche (BHL 6784-6786).

¹⁹⁸ Ottone II ordinò infatti un blocco commerciale su Venezia, allo scopo di costringerla a entrare definitivamente nella sfera d'influenza imperiale colpendone gli interessi più sensibili; l'intervento, come osservò Ortalli, *ibid.*, p. 769-771, fu forse provocato dalla situazione di instabilità interna alla società veneziana e al rafforzamento del locale schieramento antimperiale. V. inoltre Bernhardt, *Concepts and Practice of Empire*, p. 150, che però, concentrando l'attenzione sulle

antiveneziana sul piano culturale, volta a sottrarre alle lagune il loro patrono per farne un nuovo protettore dell'impero ma, prima ancora, della dinastia stessa.

La mia ipotesi di lettura si basa, occorre ammetterlo, sulla constatazione di un contesto, quale quello augiense della seconda metà del secolo, apparentemente favorevole all'elaborazione non solo del culto marciano a Reichenau, ma anche dei messaggi che sembrano emergere dai *Miracula*. Una siffatta proposta lascia inoltre aperta, per tornare al discorso sui rapporti tra la venetica *Translatio* e i *Miracula* augiensi, la questione della datazione della prima: sebbene, come il suo stesso autore sembra tradire, la stesura del testo di Reichenau paia presupporre l'avvenuta compilazione e diffusione della leggenda agiografica venetica, un abbassamento dei *Miracula* alla seconda metà del X secolo non esclude a rigor di termini né, chiaramente, una datazione alta della *Translatio*, secondo le posizioni di Dennig-Zettler e Zettler; né una più bassa, e a questo punto quasi contemporanea all'opera augiense, come proposto da Cracco e Colombi.

Mi rendo tuttavia conto dei molteplici approfondimenti che molti degli aspetti qui sommariamente presentati richiederebbero. Tengo tuttavia a sottolineare ancora una volta il carattere preparatorio di questa sezione della tesi, volta più che altro a indicare possibili linee di ricerca sugli sviluppi cui processi e fenomeni già documentati nella Reichenau della prima metà del IX secolo sarebbero andati incontro nella Reichenau di X secolo. Vale a dire, la costruzione di una serie di rappresentazioni – di persone, tempi e luoghi – legate a vicende di traslazioni reliquiali, elaborate e a più riprese impiegate in sede di trasposizione agiografica di tali vicende. Egino e Ratoldo – ma anche il Waldo della *Translatio sanguinis Domini* –, il regno di Carlo, l'Italia e il suo ruolo di tramite con l'Oriente bizantino e mediterraneo, sono tutti elementi che già nella *Commemoratio* di Genesio erano stati utilizzati per formulare un contesto verosimile per l'arrivo nella vicina Schienen di una prestigiosa reliquia gerosolimitana. Nei *Miracula*, e più in generale nella produzione agiografica augiense del X secolo, essi divennero poi riferimenti topici attraverso i quali passò lo sforzo di legittimazione delle molte, nuove elaborazioni culturali, sempre imperniate intorno alla rivendicazione del possesso di importanti reliquie, che videro la luce a Reichenau in quel periodo. Si completava così un processo che, a partire da una concreta stagione storica – l'attività politica delle élites alamanne al servizio dei Carolingi tra fine VIII e prima metà del IX secolo –, aveva portato, con il testo genesiano, alla prima formulazione di una rappresentazione di tale fenomeno, piegata alla necessità di costruire un racconto di traslazione verosimile per il pubblico della *Commemoratio*; su queste basi, e su questo precedente, la produzione agiografica augiense di X secolo prese le mosse per procedere alla manifestazione e alla celebrazione dei nuovi culti e delle

diverse strategie politico-imperiali di Ottone II rispetto al padre, sembra sottovalutare il contesto socio-politico veneziano (né questo è, d'altra parte, argomento centrale del suo contributo).

nuove reliquie su cui si decise di investire nell'ambito di una generale campagna, senz'altro anch'essa bisognosa di approfondimenti, di rilancio del prestigio dell'abbazia. Quello che sopra ho definito un *ideal-typus* agiografico veniva reimpiegato nell'esaltazione di reliquie di cui il monastero rivendicava il possesso, non più di una reliquia appartenente ad altri, per quanto geograficamente vicini potessero essere questi altri e per quanto Reichenau potesse nutrire mire di controllo nei loro confronti. Si trattava del terzo, finale passo di un percorso che segnò il passaggio da una stagione e da dei fenomeni storici alla loro reinterpretazione e rappresentazione agiografiche, utilizzate come strumenti di legittimazione per sempre nuove elaborazioni culturali e, in ultima analisi, propagandistiche.

Sez. 5 – Conclusioni

Nelle parti conclusive delle sezioni centrali della tesi sono già stati tracciati dei bilanci complessivi sui risultati, più o meno puntuali, cui l'analisi di ogni testo e dei vari fenomeni che vi ruotarono attorno ha portato. Si intende dunque, in queste brevi conclusioni generali, tirare le somme dell'intero discorso, ponendo in reciproco dialogo i singoli casi, evidenziandone i legami, ripercorrendo i processi che sottessero alla loro formulazione nelle forme in cui essi si presentano tuttora, e analizzando gli elementi coinvolti in tali processi. Infine, si avanzerà un'ulteriore ipotesi di lettura, incentrata sulla *Passio et translatio* di Fermo e Rustico e sulla *Commemoratio* di Genesio, volta a delineare un altro, possibile contesto, di scala estremamente ampia, in grado di conferire senso ai due testi, al loro modo di intendere quegli oggetti speciali che sono le reliquie, al loro modo di concepire, rappresentare, sfruttare quei trasferimenti speciali che sono i trasferimenti di reliquie.

1. Le tre tappe di un percorso.

Il percorso che si è cercato di ricostruire in questo lavoro è scandito da tre tappe, ognuna delle quali è costituita da una traslazione di reliquie ma soprattutto dalla sua trasposizione agiografica. Viste una di seguito all'altra, ossia come un percorso unitario, queste tappe – la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico, la *Commemoratio* di Genesio, la questione marciara venetico-augienese – delineano il passaggio da un insieme di concrete esperienze storiche alla loro rappresentazione per via letterario-agiografica, creando contemporaneamente contesti autorevoli e plausibili in cui ambientare il racconto di una traslazione al fine di garantirle attendibilità e autorevolezza.

La *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici*, il contesto storico veronese tra la seconda metà dell'VIII e la prima metà del IX secolo, l'attività amministrativa e politica dei suoi vescovi di origine alamanna – Eginone e Ratoldo –, l'investimento da essi effettuato sul culto delle reliquie venerate localmente ed espresso anche attraverso la celebrazione agiografica della traslazione dei martiri Fermo e Rustico, rappresentano il punto di partenza del percorso. Eginone e Ratoldo, membri di quell'*élite* alamanna con cui sia Carlo Magno, sia Ludovico il Pio strinsero rapporti di sempre più attiva collaborazione, fecero parte di quell'*élite* nell'*élite* che fu inviata nei diversi contesti cittadini del teatro italico con compiti istituzionali ufficiali ma anche con il più generale incarico di mediatori tra le società locali e la macrostruttura di potere elaborata dai Carolingi. A tali istanze, espresse dai vertici stessi di tale struttura, essi associavano ambizioni loro proprie, volte a enfatizzare il proprio *status* sociale anche attraverso un'esaltazione del loro ruolo istituzionale di vescovi di Verona. Entrambi gli obiettivi prevedevano necessariamente l'instaurazione di un dialogo con il contesto locale veronese, soprattutto con le aristocrazie cittadine, al fine di legittimare ai loro occhi, e dunque consolidare, le proprie posizioni di potere. Furono così elaborate strategie

propagandistiche veicolate da una serie di mezzi, perlopiù testuali: si insistette sulla continuità con il passato e sull'inserimento del regno in una storia di salvezza culminante nel dominio carolingio; si esaltò il prestigio della Verona antica e di quella cristiana; si rilanciarono i culti dei santi locali. Nell'ambito di quest'ultimo aspetto, un ruolo di primo piano fu assegnato alle reliquie dei santi veronesi, alla loro celebrazione, perfino alla loro diffusione verso le regioni transalpine. Soprattutto, si procedette, stando alla proposta di datazione avanzata per la *Passio et translatio*, alla fissazione di una loro memoria agiografica, costruita attorno alla nuova identità veronese di Fermo e Rustico e alla rappresentazione della figura vescovile come fulcro della società cittadina. Su questa base ideale, concepita a scopo autolegittimante, si innestò il messaggio competitivo volto alla promozione della cattedra di Eginio e Ratoldo alla dignità metropolitana, un messaggio che mirava sia a elevare il prestigio del proprio ruolo – e dunque ad alimentare le loro ambizioni personali – sia anche a proporre la città veronese su un gradino più elevato nella gerarchia urbana. Le reliquie di Fermo e Rustico rientrarono dunque a pieno titolo e con una pluralità di funzioni nelle stratificate strategie elaborate dai due vescovi. Tanto le reliquie stesse, quanto il testo agiografico loro dedicato, inviati oltralpe lungo i canali di comunicazione instaurati e costantemente ravvivati proprio per iniziativa di Eginio e Ratoldo, divennero inoltre veicoli dell'autorappresentazione di questi ultimi nelle vesti di uomini pubblici carolingi, di vescovi di una prestigiosa sede italica, di attivi produttori di agiografia. Entrambi trasmisero però anzitutto l'immagine del proprio diretto interessamento e coinvolgimento nell'utilizzo delle reliquie dei santi come strumenti politici, propagandistici, identitari, facendoci comprendere quali erano gli elementi portanti delle loro strategie. L'efficacia di tali rappresentazioni è dimostrata dalla loro successiva ripresa e rielaborazione proprio nei luoghi di origine dei due vescovi.

Già la seconda tappa del percorso, costituita dalla *Commemoratio brevis de miraculis Genesii*, dal culto per san Genesio a Schienen e dalla Reichenau degli anni '20-30 del IX secolo, mostra infatti come l'immagine dei funzionari alamanni – conti, e non vescovi, questa volta – operanti nel regno italico per conto dei Carolingi divenga punto d'appoggio per la costruzione di un contesto plausibile entro cui ambientare una traslazione di reliquie. L'ossessione per la dimostrazione dell'autenticità del femore di Genesio, che tanti dubbi dovette suscitare nel luogo di arrivo, guida e motiva l'elaborazione di una serie di strategie narrative volte a raggiungere tale scopo: ecco, dunque, la successione di conferme da parte delle diverse autorità, tanto a livello regio quanto a livello locale alamanno; ecco naturalmente la sequela di episodi miracolosi della seconda parte del testo, in cui si dimostrano i benefici ricevuti da chi riconosce la santità della reliquia e le punizioni subite da chi la nega. Ecco però, prima ancora di questi due elementi, un intero impianto narrativo che attribuisce l'iniziativa e il merito ultimo della traslazione ai membri delle *élites* funzionali almanne in

Italia, ai loro buoni rapporti con il potere regio di Pipino e col papa Leone III, alla loro capacità di muoversi con disinvoltura nello spazio sia geografico, sia politico del regno italico. È dunque già in atto un processo di formulazione di una rappresentazione letterario-agiografica a partire da un fenomeno storico: le *élites* alamanne, attive, come documentano la *Passio et translatio* e le vicende del culto di Fermo e Rustico, nell'uso e nella valorizzazione delle reliquie italiane, sono oggetto di una trasposizione agiografica, che sembra trovare il suo fondamento ideale proprio nei presupposti storici costituiti dai loro multiformi investimenti nel culto e nella valorizzazione dei resti dei santi. Le concrete esperienze che essi maturarono, anche in merito alle reliquie, svolgendo la propria funzione pubblica nelle città dell'Italia li rendevano artefici credibili di traslazioni di reliquie agli occhi del pubblico alamanno, cui la *Commemoratio* era anzitutto rivolta, e quindi altrettanto credibili protagonisti di una *translatio* che ambiva a fugare i dubbi sull'autenticità del femore conservato a Schienen.

Il passaggio dal dato storico alla rappresentazione agiografica non riguarda però solo le aristocrazie alamanne; non riguarda, cioè, solo delle persone, che del resto, inserite in un contesto agiografico, assumono i caratteri di personaggi. A subire lo stesso processo sono anche un tempo storico, ossia il periodo di regno di Carlo Magno nei suoi anni di massimo prestigio e potere, quelli dell'incoronazione imperiale e della pacificazione di vasti territori; e dei luoghi, le *Venetiae*, terre – ma anche acque – di passaggio, di confine e quindi di comunicazione tra due mondi, quello carolingio, esteso sulla *Venetia* di terraferma, e quello bizantino, di cui faceva parte la *Venetia* costiera. Entrambi questi elementi, nella rappresentazione che ne offre la *Commemoratio*, contribuiscono a rafforzare l'attendibilità del testo, creando il contesto funzionale entro cui collocare l'azione traslativa di *Gebahardus* e *Scrot*. Così, il regno di Carlo, al quale risaliva la politica di assegnazione delle cariche amministrative italiane alle aristocrazie alamanne, fu rappresentato come il momento ideale per una traslazione di reliquie “modello”, eseguita cioè nel pieno rispetto delle regole e delle gerarchie; l'alleanza con il papa, l'instaurazione di rapporti diplomatici con l'Oriente arabo, un impero ordinato costituiscono le condizioni ottimali in cui i protagonisti si trovano inseriti, e in cui può dispiegarsi la loro azione traslativa. Allo stesso modo, le *Venetiae* sono dipinte come terra di arrivo, partenza e transito di reliquie, facilmente accessibili in virtù dei regolari commerci che i *mercatores* lagunari intrattengono con il Mediterraneo orientale. Questi due ulteriori elementi, un tempo e uno spazio, concorrono con l'evocazione dei conti alamanni a tracciare un'immagine unitaria, che fa da cornice legittimante alla traslazione, e sembrano anzi dar senso alla scelta dei protagonisti. Essi, infatti, non sono solo funzionari transalpini con incarichi in Italia, ma sono funzionari transalpini attivi durante il regno di Carlo, in un momento particolarmente propizio alla circolazione di reliquie provenienti anche da molto

lontano grazie all'ordine e alla stabilità politica dell'impero; altra condizione che li agevola nell'acquisizione delle reliquie, e che li rende plausibili committenti di una traslazione, è il fatto di operare, almeno nel caso di *Gebahardus*, a stretto contatto con un'area caratterizzata da una forte mobilità di uomini e di cose, e dove è dunque possibile procurarsi anche i resti dei santi. La rielaborazione agiografica delle esperienze compiute dalle aristocrazie alamanne in Italia e in relazione alle reliquie passa dunque anche per la rielaborazione di un momento storico e di un'area geografica, entrambi selezionati e rappresentati come il miglior contesto possibile per una traslazione di reliquie.

Quello che nella *Commemoratio* fu reinterpretato in tutte le sue componenti è insomma un intero orizzonte storico, quello delle *élites* alamanne attive nell'Italia nordorientale al tempo di Carlo Magno e coinvolte, con ruoli di primo piano, nella valorizzazione delle reliquie anche per il tramite dell'agiografia lipsanografica, come dimostra la *Passio et translatio*; nel testo, tale orizzonte storico diviene un orizzonte agiografico. Ognuno dei tre elementi che determinano questa immagine sembra rispondere infatti a precise istanze del testo. Così, il ruolo di protagonista assegnato a Scrot può celare la volontà di esaltare la stirpe degli Atonidi, cui spettava il controllo del piccolo monastero di Schienen e della sua reliquia forse proprio in virtù della loro discendenza da Scrot, che si erge così ad antenato fondatore di una storia familiare, assumendo anche sembianze sacrali. Il riferimento alle *Venetiae* è riconducibile alla massima preoccupazione del testo, l'ossessione per l'autenticità, risolta attraverso il richiamo a una regione che il pubblico della *Commemoratio* doveva effettivamente ritenere come regione di possibile, perfino agevole, approvvigionamento di reliquie. L'epoca di Carlo Magno è, infine, certo funzionale all'economia del racconto, ma sembra inserirsi in una più generale critica all'imperatore Ludovico il Pio, espressa in ambiente augiense anche per molte altre vie, e alla situazione di instabilità interna all'impero che caratterizza la fine degli anni '20 e soprattutto la prima metà degli anni '30 del IX secolo: a tale instabilità politica pare opporsi l'ordine e il rispetto delle gerarchie vigenti quando a governare era Carlo Magno. L'insieme di rappresentazioni della *Commemoratio* può essere allora visto come un gioco di contesti: un contesto storico del passato, sebbene piuttosto vicino, viene riformulato in contesto agiografico per venire incontro alle esigenze di un altro contesto storico, quello contemporaneo, in tutte le sue diverse scale – da quella locale, alamanne, a quella imperiale –, in cui si inserisce la compilazione del testo.

Il medesimo processo, *mutatis mutandis*, con una nuova complessità e con obiettivi diversi, avviene con la terza tappa del percorso, qui esaminata solo come una possibile prospettiva di ricerca. Nonostante i molteplici approfondimenti che proprio sul contesto dell'operazione augiense di X secolo andrebbero condotti, sui suoi protagonisti, i suoi obiettivi e in particolare le ragioni dei

messaggi competitivi nei confronti di Venezia, almeno termini e procedimento di tale operazione appaiono chiari. L'immagine delineata nella *Commemoratio* viene ripresa e resa un vero e proprio *topos* dell'agiografia lipsanografica di Reichenau, prodotta per rivendicare il possesso di prestigiose reliquie; la generale strategia di rilancio del monastero, i cui contorni e le cui esatte motivazioni restano ancora non del tutto chiari, tende però a proporlo come santuario a reliquie, in cui si concentrano culti di portata universale, di natura cristica e apostolico-evangelistica. La legittimazione per tali rivendicazioni viene cercata in una complessa rielaborazione del passato cultuale augiense di IX secolo: san Marco è allora identificato con quello stesso san Valente venerato in precedenza nel monastero e a più riprese testimoniato dalle fonti liturgiche locali. Il suo arrivo in Alamannia viene però contestualizzato grosso modo alla stessa maniera di quello di Genesio: a traslare le reliquie è un funzionario alamanno, un uomo di Reichenau, le cui funzioni amministrative nel Nord-Est dell'Italia lo mettono in condizione di entrare in contatto con le *Venetiae*, ancora una volta rappresentate come luogo di transito e approvvigionamento di corpi santi; il tutto avviene nell'830, in piena epoca carolingia, certo in ossequio alle fonti annalistiche augiensi, che collocavano in quell'anno proprio la traslazione di san Valente. Ogni elemento dell'immagine già tracciata dalla *Commemoratio* viene ripreso nei *Miracula* di Marco. Certo, il regno non è più quello di Carlo Magno, bensì quello di Ludovico il Pio, ma si può ritenere che, nel X secolo, fossero caduti i motivi della decisa, benché implicita, contrapposizione tra i due sovrani che appare percorrere il testo di Genesio, sicché il riferimento sembra rivolto in generale all'età carolingia, momento particolarmente favorevole agli scambi – anche di reliquie – e ai contatti tra i due lati delle Alpi.

Nei *Miracula* si riassume, o per meglio dire viene portato a inediti e certo imprevisi sviluppi, il passaggio da una stagione e da fenomeni storici alla loro rappresentazione agiografica. Le *élites* alamanne, da attori politici e sociali attivi nella valorizzazione delle reliquie e dei loro spostamenti all'interno delle proprie strategie identitarie e di autolegittimazione, divengono *élites* rappresentate, non solo come coinvolte in questioni legate ai *pignora sanctorum*, ma come protagoniste di vere e proprie traslazioni. Di più: a essere selezionati come artefici dell'arrivo di san Marco sul lago di Costanza sono proprio Egino e Ratoldo, coloro che su una traslazione, su una *Passio et translatio* e sul culto di reliquie traslate tanto investirono nel contesto veronese di fine VIII-inizi IX secolo. Uno di loro, Ratoldo, compare del resto già nella *Commemoratio*, seppur con un ruolo secondario e subordinato alla certificazione dell'autenticità della reliquia; ciò che però maggiormente sembra distinguere il Ratoldo dei *Miracula* da quello del testo genesiano è l'insistenza dei primi sul carattere, suo e di Egino, di uomini di Reichenau, e di tramiti tra il monastero e le lagune venete, dove si conservava il corpo dell'evangelista.

Sulla loro identità alamanno-augiense i *Miracula* costruiscono dunque tanta parte della legittimazione delle proprie pretese di plausibilità e legittimità, che però si fondano anzitutto sul collegamento esplicito alle *Venetiae*, insieme ulteriore ripresa del modello della *Commemoratio* e argomento obbligato per sostenere di possedere davvero reliquie di san Marco; con la *Venetia* costiera Reichenau sembra anzi voler aprire una competizione per il ruolo di luogo di culto marciano. E che le *Venetiae* dei *Miracula* ricalchino quelle rappresentate nel testo di Genesio lo dimostra il ritorno della connessione Treviso-lagune, che, seppur solo accennata, stabilisce, attraverso il riferimento alle reliquie di Senesio e Teopontio che Ratoldo proprio a Treviso avrebbe prelevato, un richiamo alla *Commemoratio* e, nuovamente, alle fonti augiensi di IX secolo. A questo binomio si aggiunge anche la Verona di Eginio e Ratoldo, che assume nel testo di X secolo la funzione che era stata di Treviso in quello di IX: quella, cioè, di contesto che partecipa della mobilità che caratterizza le *Venetiae* tanto dell'entroterra quanto costiere. Nel testo marciano augiense, le *Venetiae* appaiono dunque come originale sintesi delle *Venetiae* storicamente vissute da Eginio e Ratoldo, e già rappresentate come luoghi di circolazione di reliquie nella *Passio et translatio* – che, sebbene non si abbiano notizie sulla sua trasmissione a Reichenau, era però certamente nota oltralpe; e di quelle descritte nella *Commemoratio*.

L'epoca carolingia, infine, assume nei *Miracula* i caratteri di un passato mitico, aureo, in cui le condizioni favorevoli costituite dagli altri due elementi – la mobilità cui partecipano le *Venetiae* e la presenza di funzionari alamanni – trovano compimento, dando vita a un contesto unico e ideale per una traslazione di reliquie. A quel momento, rappresentato in maniera tale da sorreggere e giustificare l'investimento sui vescovi alamanni e sui loro contatti con le *Venetiae* come fondamenti delle pretese augiensi su san Marco, vengono fatte risalire le origini dello splendore presente del monastero, o dello splendore cui programmaticamente esso ambisce promuovendo il rilancio culturale del X secolo (ottoniano?), basato sulle reliquie e sulla contemporanea, variegata e strumentale produzione di *translationes*.

Con i *Miracula*, il percorso da me tratteggiato giunge a conclusione. Se, dunque, la *Passio et translatio* è testimonianza agiografica dell'attività delle aristocrazie alamanne operanti in Italia in questioni riguardanti le reliquie e il loro culto; e la *Commemoratio* segna una prima rielaborazione agiografica di quest'immagine, congiunta a una rappresentazione – anch'essa agiografica – delle *Venetiae* e del regno di Carlo Magno; il testo marciano estrapola questa immagine e queste rappresentazioni dal loro contesto originario, rendendole una prestigiosa base d'appoggio per le rivendicazioni della Reichenau di X secolo. L'operazione si presenta insomma come consapevole ripresa di tradizioni, temi, perfino immagini del passato di Reichenau, e in una loro altamente sofisticata rilettura a fini di legittimazione del presente. Ogni passaggio ha in fondo forse questo di

veramente comune: un passato, più o meno lontano, elevato a fondamento delle strategie nel presente. Egino e Ratoldo, nell'assolvimento delle loro funzioni pubbliche ma anche nella promozione delle proprie ambizioni personali, guardano in molti modi al passato di Verona, che riprendono ed esaltano tramite una moltitudine di prodotti letterari; tra questi vi è anche la *Passio et translatio*, in cui il richiamo al passato longobardo, momento di un importante arricchimento reliquiale per la città dell'Adige, è funzionale a trasmettere un'idea di continuità con il presente, associata a una precisa immagine del ruolo vescovile, guida riconosciuta della società cittadina. Nella *Commemoratio*, al regno di Carlo Magno si guarda non solo come a un'epoca particolarmente propizia per le traslazioni a lunga distanza, ma anche come a una fase in stridente contrasto, per i suoi caratteri di ordine e stabilità, con un presente ben diverso, sul quale Reichenau, tramite il testo genesiano ma – anche in questo caso – anche tramite molti altri testi, vuol far sentire la propria voce. Nel secolo successivo, quello stesso passato carolingio ritorna, epurato dai suoi connotati di strumento politico immediato, nei *Miracula*, espressione di una rilettura su più fronti delle tradizioni locali augiensi, rielaborate alla luce delle istanze e delle strategie di Reichenau.

Il percorso tracciato mi sembra dunque dimostrare la posizione di primo piano dell'agiografia lipsanografica tra gli *uses of the past* propri della cultura altomedievale¹.

2. I tre elementi di un'immagine.

Dei luoghi (le *Venetiae*), dei tempi (l'epoca carolingia), delle persone (le *élites* alamanne). Questi sono dunque i tre elementi attorno a cui Reichenau elabora un'immagine funzionale all'ambientazione, ma più ancora alla legittimazione, delle sue traslazioni e *translationes*. Vale la pena riflettere ulteriormente sulle componenti di tale immagine, le quali sono forse in grado di suggerire spunti interessanti tanto sulle realtà storiche da cui derivarono, quanto sulle modalità della loro rappresentazione.

Iniziamo dai luoghi, le *Venetiae*, vero *central place*, secondo la definizione più volte ricorrente nelle osservazioni di Theuws e De Jong sulle *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, nell'agiografia lipsanografica augiense². La rappresentazione di questa regione elaborata dai monaci di Reichenau ne mette in risalto il carattere liminale, percorsa com'è, tanto nel IX quanto nel X secolo, da un confine politico, quello tra l'entroterra e la costa. Un confine, si sa, più che dividere unisce, favorendo la comunicazione – non sempre pacifica – tra due realtà diverse, che possono così scambiarsi ciò che ognuna ha da offrire all'altra. Il confine che percorre le *Venetiae* tanto nella

¹ Il riferimento è a Hen – Innes (ed.), *The Uses of the Past*.

² V. De Jong – Theuws (ed.), *Topographies of Power*, in partic. le conclusioni di Mayke De Jong e Frans Theuws e il contributo dello stesso Theuws, *Maastricht as a centre of power*.

Commemoratio quanto nei *Miracula* non sembra però distinguere due realtà politiche: mai, nei due testi, si fa diretto riferimento al dominio bizantino sulle lagune o all'appartenenza dell'entroterra al regno italico. Quelli che si incontrano nell'Italia nordorientale appaiono piuttosto, agli occhi degli agiografi di Reichenau, due veri e propri mondi diversi; diverso, e dotato di una spiccata e peculiare caratterizzazione, è in particolare il mondo costiero-lagunare. Tale caratterizzazione riguarda la sua vocazione commerciale, il suo inserimento nei traffici con l'Oriente mediterraneo, la relativa regolarità con cui questa zona riesce ad approvvigionarsi di merci provenienti da lontano, preziose e altrimenti difficili da reperire. Tra cui, è questo ciò che interessa ai monaci augiensi, le reliquie dei santi. Per le *Venetiae* si elabora quindi un'identità che le vede come un luogo di passaggio di santità, un ponte verso serbatoi lontani, ma ricchi ed estremamente prestigiosi, di reliquie; un'identità funzionale alla legittimazione di entrambi i testi e delle vicende in essi narrate. Le *Venetiae* diventano insomma una sorta di marchio di garanzia: far passare le reliquie augiensi per quelle zone significa assicurarne l'autenticità, e al contempo fondare l'attendibilità delle traslazioni così come vengono ricostruite. E proprio da questa elaborazione identitaria le *Venetiae* agiografiche viste con gli occhi di Reichenau acquisiscono il primo carattere che le rende un *central place*: come ogni *central place*, anch'esse sono infatti anzitutto la rappresentazione di un luogo, e quindi un luogo concepito e presentato in un certo modo, sottolineandone certi aspetti piuttosto che altri; un *mental place*, prima ancora che un *central place*. Il processo di rilettura cui le *Venetiae* vengono sottoposte le rende qualcosa di diverso da ciò che sono in realtà, non solo perché una rappresentazione è di per sé una cosa diversa da una realtà – così come una traslazione e una *translatio* sono due cose diverse –, ma perché il prodotto ha un carattere differente dall'oggetto di partenza: questo è un luogo fisico, quello è, per usare il linguaggio della geografia umana, un paesaggio, ossia un luogo fisico reinterpretato e rappresentato dall'uomo attraverso una costruzione culturale³.

Ogni *central place* è quindi, anzitutto, un *mental place*, in quanto paesaggio, ossia rappresentazione di un luogo. Il suo carattere di *central place* si lega allora alle modalità di questa rappresentazione, e agli obiettivi a essa preposti. Un *central place* è infatti un luogo concepito e presentato come centrale da parte di chi intende fondare su di esso, e appunto sull'esaltazione della sua centralità, le proprie istanze, il proprio potere o la propria legittimazione; un luogo di cui vengono dunque sottolineati quei caratteri funzionali a farne la base d'appoggio per strategie di questo tipo. Un *central place* è insomma tale se vi è qualcuno disposto e interessato a costruirne la centralità. Elementi, modi, forme e mezzi di questa centralità cambiano da caso a caso, ma sono accomunati dal fatto di rispondere alle esigenze contingenti di chi si fa carico di tale elaborazione.

³ V. Turri, *Il paesaggio come teatro*.

Sulla costruzione, tanto materiale quanto culturale, e sul controllo di *central places*, la cui natura concreta era anch'essa molto varia – città, santuari, monasteri, residenze rege, addirittura cimiteri, ecc. – ma che molto spesso si caratterizzavano in senso sacrale e sacralizzante, le *élites* altomedievali fondarono una parte importante delle loro strategie di potere e di legittimazione, legando a essi la propria identità o la propria memoria. Fare di un luogo un *central place* significava infatti compiere una serie di operazioni prettamente identitarie, tese, da un lato, a proporre una nuova immagine del luogo stesso, caricandolo di quelle valenze, anch'esse variabili di volta in volta, ritenute maggiormente adatte al raggiungimento degli scopi che si perseguivano; dall'altro, a celebrare i propri rapporti privilegiati con il luogo presentato come *central*, e dunque elaborare per se stessi una nuova identità basata su tali rapporti. Come in ogni operazione di questo tipo, insomma, a uscirne modificato era tanto l'oggetto per il quale si formulava una nuova proposta identitaria (il *central place*), quanto il soggetto che la formulava.

Questo è esattamente ciò che avviene relativamente alle *Venetiae* nell'agiografia lipsanografica di Reichenau. Ciò che rende il paesaggio venetico *central place* nel discorso agiografico augiense è il ruolo assegnatogli all'interno delle vicende traslative, poiché la formulazione della sua identità in quanto emporio di reliquie serve a corroborare l'attribuzione delle traslazioni agli uomini pubblici operanti nella regione: è infatti la loro collocazione in quest'area dalle condizioni così favorevoli a rendere plausibile il fatto che essi si siano procurati i tesori poi trasferiti nella loro terra d'origine. Le *Venetiae* della *Commemoratio* e dei *Miracula* sono dunque *central place* agiografico, non solo perché questa loro formulazione identitaria trova espressione per mezzo di testi agiografici, ma perché essa è elaborata all'interno di un discorso agiografico, ed è a questo funzionale. Sull'identità elaborata dagli agiografi augiensi per questa regione si basa la loro strategia di legittimazione dei testi, e quindi le rivendicazioni sul possesso delle reliquie di cui essi narrano le traslazioni. L'Alamannia è evidentemente, in quanto luogo d'arrivo delle reliquie e soprattutto luogo che i testi intendono esaltare, un altro *central place*, di cui si sottolinea la ricchezza di santità importata e di santuari; ma la sua natura di *central place* risulta inscindibilmente legata a quella delle *Venetiae*, giacché sono le relazioni instauratesi tra le due aree a permettere all'Alamannia di accumulare reliquie. La codificazione di una nuova identità, incentrata sulle reliquie dei santi, per Reichenau e il contesto regionale in cui era inserita passò dunque dalla preliminare affermazione di una nuova identità per le *Venetiae*, un'identità costruita in funzione e a sostegno di quella augiense. Il paesaggio venetico assume così tutti i caratteri di un *central place*: la definizione di una sua nuova identità nei testi di Reichenau serve a farne il riferimento autorevole chiamato a garantire l'autenticità delle reliquie, e quindi a fondare la caratterizzazione santuariale del monastero del lago di Costanza e dell'Alamannia tutta. Anche in questo caso, la formulazione di un *central place* ha un

doppio risvolto identitario, che riguarda sia il luogo descritto come tale, sia il luogo, e gli attori, che danno forma a questa immagine.

Ancora una considerazione sulle *Venetiae*. La scarsità di fonti che caratterizza soprattutto l'ambiente lagunare per la prima metà del IX secolo, l'epoca in cui a Reichenau si viene elaborando l'immagine e l'identità ora descritte, impedisce di spingersi troppo avanti nei confronti tra la realtà storica e la sua rappresentazione. Alcuni indizi sembrerebbero però suggerire che le costruzioni agiografiche augiensi abbiano agito nel senso, semmai, di un'esaltazione di caratteri che effettivamente denotavano la regione, più che in quello di una loro invenzione pura e semplice. L'ossessione per l'autenticità che percorre la *Commemoratio* fa infatti pensare che, almeno agli occhi del pubblico alamanno cui il testo era rivolto, le *Venetiae* rivestissero davvero il ruolo di scalo mercantile di traffici a lunghissima distanza; difficilmente, altrimenti, un agiografo tanto interessato a rendere il più credibile possibile il suo racconto ne avrebbe fatto un *central place*. Non si dimentichi, inoltre, che l'immagine elaborata nel testo genesiano potrebbe anche essere frutto di esperienze dirette da parte di uomini di Reichenau che, come l'abate Heito, per le lagune transitarono alla volta di Costantinopoli. Ciò che però colpisce maggiormente è la vicinanza tra la rappresentazione augiense delle *Venetiae* e alcuni degli elementi che la recente storiografia ha riconosciuto negli *emporia*, categoria ancor più di recente accostata anche alle realtà commerciali lagunari: vale a dire proprio la capacità di instaurare collegamenti e traffici pressoché regolari anche sulle lunghe distanze, e la funzione di accumulo e redistribuzione delle merci provenienti da tali traffici⁴. È dunque possibile che l'immagine della *Commemoratio*, poi trasposta nei *Miracula* e arricchita di ulteriori significati competitivi, rielaborasse tratti che la regione aveva effettivamente sviluppato o andava sviluppando in quel momento, e di cui il testo genesiano risulta così precocissima testimonianza.

Le connessioni agiografiche tra *Venetiae* e Alemannia vengono poi poste sullo sfondo di un momento storico preciso, la prima età imperiale carolingia, cui pure i testi augiensi si rifanno per motivi diversi: mentre, nella *Commemoratio*, il richiamo al regno di Carlo Magno, rappresentato come epoca di splendore e stabilità per l'impero, sembra inteso a stigmatizzare l'opposta situazione del presente, nei *Miracula* cade il contrasto tra il governo di Carlo e quello del figlio Ludovico, e proprio quest'ultimo diviene il passato mitico e glorioso cui far risalire le nuove tradizioni in via di elaborazione nella Reichenau di X secolo. Certo, la cronologia proposta nel testo marciano mira in primo luogo a rispettare, rileggendole però totalmente, le testimonianze delle fonti locali augiensi di IX secolo, che collocavano nell'830 circa una traslazione di reliquie a Reichenau, e, forse, a suggerire una consequenzialità tra la traslazione del corpo dell'evangelista a Venezia (828/9) e

⁴ V. Gelichi, *Tra Comacchio e Venezia*, e id., *Flourishing places*.

l'arrivo delle sue reliquie a Reichenau; che però l'età carolingia fosse vista come momento fondativo e autorevole riferimento capace di rafforzare le rivendicazioni del monastero, lo provano anche altri prodotti agiografici augiensi ritenuti pressoché contemporanei ai *Miracula*, come la *Translatio sanguinis Domini*, ulteriore esempio del forte investimento compiuto da Reichenau nel X secolo sulle reliquie dei santi e sull'agiografia lipsanografica. In quest'ultimo testo, il contesto di partenza, che apre la serie di eventi che avrebbero portato la crocetta con il sangue di Cristo nel monastero alamanno, viene individuato ancora una volta nel regno di Carlo Magno; la rappresentazione dei primi decenni del IX secolo appare dunque amalgamata, e superate le ragioni di un'opposizione tra Carlo e Ludovico il Pio, del resto comprensibile solo in un contesto come quello della *Commemoratio*. Nel passato carolingio si proiettano, ancora una volta a scopo legittimante, le traslazioni che impreziosirono, secondo gli agiografi augiensi, dapprima Schienen, poi la stessa Reichenau. Del resto, le connessioni storiche tra *Venetiae* e Alemannia che diedero luogo alla costruzione di entrambe come *central places* nell'agiografia di Reichenau affondavano le proprie radici proprio in epoca carolingia, all'indomani della conquista franca del regno italico e della strategia politica, attuata tanto da Carlo quanto da Ludovico, di assegnazione delle funzioni amministrative locali alle aristocrazie transalpine. L'operazione di rappresentazione agiografica del passato carolingio, che accomuna, pur nella diversità degli obiettivi, *Commemoratio* e *Miracula*, sembra dunque, in modo forse più netto – o semplicemente per noi maggiormente verificabile –, trasporre ed esaltare in immagine letteraria una fase e dei fenomeni storici. L'età di Carlo e Ludovico, così elevata a passato prestigioso, autorevole e legittimante, assume un ruolo che, parafrasando l'espressione sopra usata per le *Venetiae*, potrebbe essere definito di *central time* nelle *translationes* augiensi, con tutti i risvolti identitari visti all'opera a proposito del *central place* venetico: la definizione di una specifica identità per l'epoca carolingia si inserisce nelle strategie augiensi di ridefinizione del proprio passato, a fini di legittimazione di un presente che in quel passato rivendica le sue radici. Proprio come un *central place*, un *central time* modifica tanto l'identità dell'oggetto reinterpretato, quanto quella del soggetto che lo reinterpreta.

In quei *central places* che sono le *Venetiae* – con i loro contatti con l'Alamannia – e in quel *central time* che è l'epoca carolingia, si muovono però, per continuare in questo gioco di parafrasi, dei *central players*, le élites funzionariali alamanne; è la loro azione traslativa a dare un senso all'ideale contesto geografico e cronologico che gli agiografi augiensi costruiscono loro attorno. E *central players* esse lo sono sia nella loro effettiva, storicamente ricostruibile attività, sia, e con ogni probabilità per diretta conseguenza di ciò, nella loro rappresentazione agiografica. In ambito veronese, i vescovi Eginone e Ratoldo agirono da *central players* del e nel culto di Fermo e Rustico, della sua promozione come elemento identitario cittadino ed episcopale, della sua diffusione

oltralpe, della sua valorizzazione e codificazione nella liturgia ma soprattutto nell'agiografia locali. I monaci augiensi rielaborarono questo concreto coinvolgimento delle aristocrazie alamanne nelle questioni riguardanti le reliquie dei santi attribuendo loro molteplici iniziative volte a impreziosire le loro terre di origine con sempre nuovi tesori di santità; nei *Miracula*, poi, a divenire protagonisti della traslazione di san Marco sono proprio Egino e Ratoldo, con cui del resto la comunità monastica ebbe contatti comprovati, sebbene ancora non del tutto chiariti nei loro effettivi contorni. Il testo di X secolo insiste anzi nell'esaltazione della loro identità di uomini di Reichenau, oltreché, e più ancora che, alamanni; essi fungono allora da agenti del monastero nelle *Venetiae* di epoca carolingia, vale a dire la più articolata espressione dell'immagine ideale formulata dall'agiografia augiense per garantire plausibilità a una traslazione di reliquie e alla relativa *translatio*. Gli Egino e Ratoldo storici lasciano dunque il posto agli Egino e Ratoldo agiografico-letterari; da persone divengono, nel processo che conduce alla loro rappresentazione, personaggi, così come le *Venetiae* divengono un paesaggio e l'età carolingia un passato mitico. E, allo stesso modo di queste due contestuali rappresentazioni, anche dei personaggi si sottolineano particolarmente certi caratteri, ossia la loro provenienza alamanica e i loro legami con Reichenau.

Su questo punto occorre soffermarsi brevemente. L'insistenza sull'identità alamanica dei due vescovi veronesi appare infatti un fatto esclusivamente augiense, ed espresso unicamente dagli stessi *Miracula*. Le molte e stratificate strategie identitarie che essi elaborarono per se stessi, e che anche la *Passio et translatio* ha contribuito a mettere in luce, si concentrano sul loro ruolo episcopale e su una sua precisa, forse programmatica, rappresentazione come punto di riferimento per la società cittadina tutta, a cominciare dalle sue aristocrazie. L'identità di Egino e Ratoldo in quanto persone, o meglio in quanto funzionari regi nel contesto locale di Verona, passa dunque per una forte consapevolezza del proprio ruolo istituzionale. Su di esso e sull'affermazione della sua centralità nel contesto socio-politico veronese i vescovi investirono dal punto di vista identitario, basandovi i propri sforzi di autolegittimazione e di instaurazione di corretti e collaborativi rapporti con le *élites* cittadine; sull'esaltazione del prestigio della cattedra episcopale veronese e dei suoi detentori, Egino e Ratoldo, e soprattutto il secondo, fondarono inoltre le proprie istanze di autopromozione, nell'ottica di una prosecuzione della carriera politica – poi, nel caso di Ratoldo, effettivamente verificatasi. L'elemento identitario etnico non sembra svolgere alcun ruolo in tutto ciò; né le loro scelte e azioni politiche paiono dettate in alcun modo da considerazioni di questo tipo, bensì da calcoli e opportunità di natura, per l'appunto, strettamente politica: così si spiegano, ad esempio, le ripetute prese di posizione ratoldiane a fianco di Ludovico il Pio, la cui oculatezza pare dimostrata dalla sua elevazione al livello di uno dei più eminenti *fideles* dell'imperatore. Tanto nel panorama veronese, quanto su quello imperiale, dunque, il criterio che dovette guidare le

strategie di Eginio e Ratoldo fu quello della convenienza politica, non certo quello dell'appartenenza etnica; sembra così possibile scartare, anche in questo caso e anche da questo punto di vista, quel paradigma dell'etnicità in passato invocato come chiave di lettura delle vicende veronesi di Ratoldo. Nel progressivo, e documentato, incrinarsi dei suoi rapporti con la società locale, e poi nel suo allontanamento dalla città, si era infatti proposto di vedere il risultato di una montante opposizione tra l'elemento veronese, incarnato in particolare dal clero cattedrale, e quello transalpino-alamanno, costituito dal vescovo ma anche dal conte e dagli altri funzionari nominati dai Carolingi⁵. Alla dimostrazione della sostanziale ininfluenza, e anzi antistoricità, di tale contrapposizione, già illustrata in apertura della sezione su Fermo e Rustico, si può ora aggiungere l'ennesima controprova: l'esaltazione dell'identità alamanna di Eginio e Ratoldo non è che una costruzione augiense di X secolo, funzionale alla legittimazione di un racconto agiografico, mentre nelle carte e nelle fonti annalistiche del IX secolo la loro identità è solo quella episcopale. Essa non è, quindi, che un altro risultato del percorso da persone a personaggi, da luoghi a paesaggi, da momenti storici a passati mitici, che si è delineato in questo lavoro.

I movimenti di reliquie tra le *Venetiae* e l'Alamannia descritti nelle agiografie augiensi, che mai come in questo caso furono effetto e insieme indice, come ha osservato Michael McCormick, delle reti di comunicazione e scambio che unirono queste due regioni in epoca carolingia e postcarolingia⁶, mossero insomma anche e soprattutto delle identità, espresse a una molteplicità di livelli e relative a ogni aspetto degli attori, dei luoghi, dei tempi che ne furono protagonisti.

3. Una presa di posizione?

Nelle conclusioni delle sezioni 2 e 3, si sono tirate le somme non solo sulla datazione e l'interpretazione generale dei due testi esaminati – rispettivamente la *Passio et translatio* di Fermo e Rustico e la *Commemoratio* di Genesio –, ma anche sui loro messaggi, le strategie politiche e identitarie di cui sarebbero stati espressione, e dunque sul ruolo delle reliquie in tali strategie. Vale la pena riprendere in breve i risultati raggiunti in questo senso per ognuno dei testi, perché forse in grado di fornire spunti per una loro contestualizzazione all'interno di più ampi fermenti e dibattiti che attraversavano, tra la fine dell'VIII secolo e la prima metà del IX, il mondo carolingio, l'intera cristianità occidentale, e anzi la cristianità tutta.

La *Passio et translatio* si è dimostrata strumento politico, identitario e propagandistico nelle mani dei primi vescovi carolingi di Verona, suoi committenti e attivi promotori, per una pluralità di vie, del culto dei martiri Fermo e Rustico, tanto in città quanto al suo esterno. Per la celebrazione

⁵ V. in partic. Castagnetti, *Minoranze etniche dominanti*.

⁶ V. McCormick, *Origins of the European Economy*, p. 284.

agiografica di una traslazione di reliquie passarono la codificazione e la trasmissione di molteplici istanze, elaborate da Egino e Ratoldo e parti integranti delle loro strategie. Il passato della città, sia quello lontano, tardoantico, che quello meno lontano, in cui a regnare era la dinastia precedente ai Carolingi, divenne il teatro della vicenda dei due martiri, e venne ripreso *in toto*, così come in altri testi veronesi contemporanei, per affermarne la continuità col presente – o, meglio, per affermare la continuità del presente rispetto a quel (quei) passato –, e dunque per legittimare il nuovo ordine carolingio. A una figura episcopale fu attribuito il merito di aver instaurato un primo rapporto tra la città di Verona e i martiri, oltretutto di aver ricercato un martirio evitato solo per cause esterne; di nuovo a una figura episcopale spetta, nel testo, il compito di chiudere il cerchio, rinnovando, con la traslazione delle reliquie, la relazione privilegiata tra la città e i santi, una relazione da tempo interrotta. L'esaltazione del ruolo vescovile, che nella scena stessa della traslazione trova il suo apice, si combinò dunque con la sua rappresentazione nella veste di cardine dell'intera società cittadina: un insieme di costruzioni volto alla legittimazione dei vescovi carolingi nel loro nuovo contesto di azione, per operare nel quale essi necessitavano che tale veste venisse loro riconosciuta dalle aristocrazie locali. Infine, la *Passio et translatio* sembra essere stata elaborata anche per aprire una competizione per la ridefinizione delle gerarchie politico-ecclesiastiche dell'Italia nordorientale, allo scopo di elevare Verona al livello metropolitico: il testo si faceva in questo modo portatore di strategie di promozione personale da parte dei vescovi veronesi, intese a favorirne un'ulteriore ascesa istituzionale e sociale. Il tutto si basava poi sul vero messaggio di fondo della *Passio et translatio* e di tutte le altre espressioni contemporanee del culto di Fermo e Rustico: la nuova identità, veronese, dei due santi, che a sua volta comportava una nuova identità per la città, un'identità di santuario a reliquie martiriali. Un culto di reliquie veniva insomma caricato di una serie multiforme e plurilivellare di valenze di diversa natura, entrando nel novero degli strumenti e dei prodotti culturali di cui i vescovi veronesi della fine dell'VIII e dei primi decenni del IX secolo si servirono per sostenere la propria azione politica.

Quasi contemporaneamente, e anzi quando ancora Ratoldo era vescovo di Verona in carica, a Reichenau, ossia nella regione di origine di Egino e del suo successore, si faceva un uso del tutto simile di una traslazione di reliquie e della sua formulazione agiografica. Nella *Commemoratio* di Genesio trovò infatti espressione, oltre all'immagine e alle rappresentazioni agiografiche di cui sopra, anche una complessa rete di messaggi, rivolti a pubblici diversi e tesi a operare su scale diverse. Soprattutto, nel testo sembrano intrecciarsi istanze care a molteplici soggetti. Alla committenza dei monaci di Schienen interessava certo dimostrare l'autenticità della reliquia genesiana, certificata in tutti i modi possibili, e forse anche esaltare quel conte Scrot che potrebbe essere l'antenato della dinastia che controllava il santuario di Genesio. Messaggi più prettamente

augiensi appaiono invece la velata affermazione, in proprio favore, delle gerarchie ecclesiastiche della regione del lago di Costanza, e la molto meno velata condanna dei disordini visuti dall'impero di Ludovico il Pio, cui si opponeva l'idilliaca stabilità dell'epoca del padre. Anche in questo caso, attorno al culto per una reliquia e alla memoria agiografica della sua traslazione si coagularono interessi molteplici e di diversa origine, che ne fecero degli strumenti di lotta politica, di legittimazione, di rivendicazione.

I due testi sembrano insomma condividere una forte convinzione nell'utilità politica, oltreché religiosa, dei culti e dei trasferimenti di reliquie; un'utilità che trovava la sua massima incarnazione nella redazione di appositi testi agiografici. Si tratta di una posizione tutt'altro che scontata e generalizzata, per l'epoca in questione. Il mondo carolingio fu infatti scosso, fin dalla fine dell'VIII secolo, dalla grande controversia dottrina, sorta in ambito bizantino, sulla liceità del culto delle immagini. Il dibattito non riguardò però solo le icone: anche il culto delle reliquie fu oggetto di discussione, in quanto ritenuto prossimo all'idolatria. Nonostante le ripetute prese di posizione ufficiali da parte dei sovrani carolingi, a cominciare da Carlo Magno, in cui si ribadiva la validità di tale culto pur stabilendone regole e pratiche⁷, molte furono, anche in ambito carolingio, le voci di dissenso che si levarono su questo argomento, e che negarono il carattere sacro di quelli che venivano considerati semplici cadaveri (o parti di cadaveri). Quella di Claudio di Torino, che provocò la pronta risposta di Dungal e di Giona d'Orléans⁸, fu forse la più decisa e rumorosa, ma dovette essere meno isolata di quanto non si sia a lungo creduto, come ha recentemente sottolineato Gerda Heydemann; la quale ha inoltre dimostrato come il dibattito sia stato non solo generalizzato, ma si sia anche espresso proprio attraverso la produzione di *translationes*, come la *Vita et translatio Huberti* dello stesso Giona e la nota *Translatio Marcellini et Petri* di Eginardo⁹. Attraverso testi di questo tipo, si difese il culto delle reliquie, se ne illustrarono gli effetti positivi a livello religioso, ma si denotarono anche gli importanti risvolti politici che esse, le loro traslazioni e le loro *translationes* potevano avere in termini di legittimazione del potere – ma anche di *admonitio* nei confronti dei regnanti.

Tali posizioni paiono perfettamente corrispondenti a quanto emerso dall'analisi tanto della *Passio et translatio*, quanto della *Commemoratio*, quanto dei rispettivi culti reliquiali: culti su cui si investì copiosamente al fine di farne veicoli di messaggi e strumenti di strategie politiche. Si può allora, a mio avviso, per lo meno ipotizzare che nella redazione di questi testi e nella promozione di questi

⁷ Il concilio di Mainz dell'813 sottopose alla preliminare approvazione da parte dei sovrani, dei vescovi e/o delle sinodi qualunque trasferimento di reliquie: "Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat, sine consilio principis, vel episcoporum sanctaeque synodi licentia" (*Concilium Moguntinense*, ed. Werminghoff, p. 272).

⁸ V. Sansterre, *Les justifications du culte*.

⁹ V. Heydemann, *Relics and Texts*.

culti sia i vescovi veronesi Eginio e Ratoldo, sia i monaci di Reichenau, tutti del resto appartenenti a un medesimo ambiente culturale di origine – quello alamanno –, e dunque, con ogni probabilità, partecipi di un medesimo retroterra di idee e convinzioni condivise, abbiano anche voluto prendere posizione all'interno di questo dibattito. Valorizzando agiograficamente (e non solo) il culto delle reliquie di Fermo e Rustico in un caso, di Genesio nell'altro, e caricandoli dei significati simbolici ma soprattutto politico-identitari sin qui visti, essi sembrano aver voluto riaffermare con forza l'ammissibilità, e anzi l'opportunità, del culto delle reliquie, dimostrandone l'elevato potenziale come strumento di immediata spendibilità e grande duttilità. In questo modo, le *élites* alamanne, da cui provenivano sia Eginio e Ratoldo che i monaci augiensi, avrebbero insomma espresso una propria posizione, del tutto assimilabile, tra l'altro, alle risoluzioni ufficiali caroline.

Si può però forse azzardare un passo ulteriore. La compilazione tanto della *Passio et translatio*, quanto della *Commemoratio* sembra risalire a un momento effettivamente precoce, o al massimo contemporaneo, stando soprattutto alla cronologia proposta da Heinzelmann¹⁰, nella codificazione delle *translationes* come genere agiografico autonomo, e anche, come ha messo in luce Gerda Heydemann, come strumento di legittimazione del culto delle reliquie. Questo aspetto, se, da un lato, rafforza la possibilità che i due testi esprimano anche la posizione delle aristocrazie alamanne – che li commissionarono – in merito a tale questione e a tale culto, sembra inoltre autorizzare quantomeno a ipotizzare che questa presa di posizione abbia non solo rispecchiato quelle espresse dai vertici carolingi, ma le abbia in qualche modo guidate. Tenendo presenti gli stretti rapporti di collaborazione, e financo di alleanza matrimoniale, avviati sia da Carlo Magno che da Ludovico il Pio con le *élites* alamanne, non è forse fuoriluogo vedere nella decisa difesa del culto delle reliquie di cui i due testi si fanno portatori, e che mette in evidenza il ruolo centrale che tale culto aveva nei meccanismi politici carolingi, una posizione poi fatta propria e ufficializzata dai sovrani. Sulle reliquie dei santi, come anche i testi da me esaminati hanno evidenziato, si fondava un articolato e stratificato complesso di costruzioni simboliche, identitarie, sociali e politiche. Il dibattito che a quel tempo ne poneva in discussione il culto rischiava di far crollare tutte queste costruzioni, e dunque di lasciare importanti vuoti di legittimazione simbolica e sacrale a diversi livelli della società, da quello regio – che sul tesoro di reliquie di Aquisgrana fondava tanta parte della propria sacralizzazione¹¹ – a quello delle aristocrazie, coinvolte in continui circuiti competitivi volti all'acquisizione e al recupero di sempre più prestigiose reliquie. E proprio da una di queste aristocrazie, quella alamanna, così vicina – financo imparentata – al sovrano, potrebbe essersi levata una voce a difesa delle reliquie e del loro ruolo di primo piano nell'intero sistema sociale

¹⁰ V. Heinzelmann, *Translationsberichte*, p. 94-99.

¹¹ V. Bozóky, *La politique des reliques*, p. 135-136.

carolingio. La questione meriterebbe certo approfondimenti, ma sembra se non altro possibile attribuire comunque alle *élites* alamanne un posto importante, e forse decisivo, nella conduzione e nella risoluzione di questo dibattito.

APPENDICE 1. Il testo della *Passio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020) nel ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 566.

Si offre qui la trascrizione del testo di BHL 3020 nella versione riportata dal ms San Gallo, Stiftsbibliothek, 566, il suo più antico testimone conosciuto. Sebbene Paolo Golinelli, nella sua edizione della *Passio et translatio sanctorum Firmi et Rustici*, ne abbia preso visione, esso reca, rispetto al ms Verona, Biblioteca Capitolare, LXXVIII (75), che lo studioso impiegò come testimone di base, molteplici varianti, di natura per lo più lessicale. Tali varianti furono segnalate dal Golinelli in apparato; si ritiene tuttavia utile riprodurre il testo nella sua interezza, data la sua posizione apicale nella tradizione manoscritta di BHL 3020 e per la presenza dell'importante variante *Maximiano*, che caratterizza i testimoni della *Passio et translatio* prodotti in contesti extraveronesi. Nella trascrizione, le regole di base seguite sono quelle indicate in G. Tognetti, *Criteri per la trascrizione di testi medievali latini e medievali*, Roma 1982 (Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato, 51), con però alcune eccezioni. Si è optato per la segnalazione dei passaggi di riga tramite il segno |, mentre l'interpunzione è stata ridotta ai soli punti fermi, alle virgolette (") in apertura e chiusura del discorso diretto e agli eventuali segni presenti nel ms, pur con la consapevolezza del loro diverso valore rispetto ai criteri attuali. L'impiego delle maiuscole è limitato alle parole successive a un punto fermo, a quelle che aprono un discorso diretto e ai nomi propri. Si è mantenuto l'impiego di *æ* per *ae*; in generale, lo scioglimento dei dittonghi rispetta quello volta per volta riportato nel ms. Si è invece normalizzato l'impiego di *u* e *v* secondo i criteri moderni. In apparato sono indicate le particolarità grafiche, come titoli rubricati o iniziali sovrapporzionate; le citazioni bibliche; aggiunte o eliminazioni; correzioni, nel qual caso si è preferito mantenere nel testo la forma originaria, rimandando appunto in nota alla modifica effettuata. Le parentesi quadre segnalano il passaggio di foglio¹ e alcune irregolarità testuali (tramite *sic*).

¹ Come detto, il ms sangallese viene comunemente numerato per pagine, anziché per fogli, come da prassi abituale per i codici in pergamena; si utilizza dunque p. anziché f.

[p. 251] INCIPIT PASSIO SANCTORUM | FIRMI ET RUSTICI V IDUS AUGUSTI¹.

In² diebus illis regnante Maximiano impiissimo | caesare in civitate Mediolanensi facta est ingens
persecu | tio christianorum, et erat vir quidam nomine Firmus civis | pergumatis et hic erat nobilis et
notissimus imperatori et erat | substantia eius copiosa. Hic vero in orationibus et ieu | niis die
noctaque dominum deprecabatur distribuens cottidie | pauperibus substantiam suam et eos hospitio
recipi | ebat qui persecutionem paciebantur et nuntiatum est imperatori: | “Piissime³ imperator
Firmus effectus est christianus et deos nostros [p. 252] blasphemat [sic] eos demonia vocans”.
Imperator autem audi | ens hęc misit questorem suum cum militibus suis ut | adprehenderent eum.
Cum autem pervenissent ad locum | qui missi fuerunt invenerunt eum sedentem in virgi | ario suo et
legebat ubi dominus in sancto evangelio dicebat: | “Si⁴ quis reliquerit domum aut uxorem aut agros
aut filios | vel parentes propter nomen meum centuplum accipiet et vitam | aeternam possidebit”⁵.
Milites autem qui venerant | audientes eum legentem hęc intraverunt in virgiari | um eius et
tenuerunt eum et iniuriantes eduxerunt eum | et vinculis alligatum ducebant ad Mediolanensium |
civitatem. Cum autem abisset non longe a villa sua | venit ei obviam vir quidam nomine Rusticus
qui erat | ex parentela eius et ipse christianus et cum vidisset vincula | in collo et manibus eius
coepit flere dicens: “Libenti ani | mo moriar tecum” et secutus est eum. Dixerunt ergo | milites ad
eum: “Num quid et tu in hac magia persevera | re cupis quia sic ploras post nos?” Qui respondit:
“Non in ma | gia ut dicitis sed christianus⁶ sum et paratus vinculis his al | ligari et omnia pati propter
eum qui pro nobis passus est”. | Questor⁷ dicit: “Et quis pro nobis passus est?” Responderunt | ambo
et dixerunt: “Dominus noster Ihesus christus filius dei vivi cui ser | vimus nos”. Questor dicit eis:
“Quomodo videbi [p. 253] mus si christus vester liberaverit vos de manibus imperatoris” | et
alligaverunt eum et sartinas posuerunt super illum. | Dicit⁸ autem beatus Firmus: “Confirma hoc
deus quod opera | ris in nobis”. Et ibant ambo psallentes et dicentes: “Deduc | nos domine in via tua
et ambulabimus in veritate tua”⁹ et ite | rum “Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fra |
tres in unum”¹⁰. Alia vero die urbem Mediolanensium | ingressi sunt et nuntiaverunt imperatori
quod adesset | et quomodo eis obviasset Rusticus et qualiter se profite | retur christianum dicens
dulce sibi mori pro christo et quomodo | vinctum eum perduxerunt. Tunc Maximianus impe | rator

¹ Titolo maiuscolo e rubricato.

² Iniziale *I* in inchiostro rosso, alta più di due righe.

³ Iniziale *P* maiuscola alta più di una riga.

⁴ Iniziale *S* maiuscola alta più di una riga.

⁵ Mt 19, 29.

⁶ *a* aggiunto in sovrallinea.

⁷ Iniziale *Q* maiuscola alta più di una riga.

⁸ Iniziale *D* maiuscola alta più di una riga.

⁹ Ps 75, 11.

¹⁰ Ps 132, 1.

iussit eos mitti in custodiam apud Anolinum¹¹ | consiliarium suum. Alia quoque die precepit | sibi tribunal in epitrimo circi praeparari et sanctum Firmum | et Rusticum ad conspectum sibi adduci. Cum autem | ducti fuissent interrogavit eos dicens: “Quos deos | habetis?” Qui responderunt ei: “Nos plures deos non | habemus sed est unus deus et verus qui fecit cēlum et ter | ram mare et omnia quē in eis¹² sunt. Huic nos servimus christi | ani”. Dicit eis imperator: “Vere dico vobis conver | timini ad me et sacrificate diis magnis Saturno Apol | lini et liberi eritis a poenis¹³ et eritis nobiles sicut et pa | rentes vestri. Nam per deos et salutem meam et statum [p. 254] romanę regi¹⁴ publicę vos ad experimentum omni | um hominum devenire si nolueritis sacrificare”. | Sancti¹⁵ autem martyres una voce responderunt: “Fac quod | facturus es sciasque non nos adorare manu facta simula | cra surda et muta sine visu et absque sensu et gressu neque | pertimescimus minas et terrores tuos quē terrenas sunt | sicut et regnum tuum terrenum est et corruptibile ac per | ditum, sed habemus dominum nostrum¹⁶ Ihesum christum in cēlo ipsum time | mus et adoramus ipsique nosmet ipsos ad sacrificium | laudis offerimus”. Indignatus autem imperator | eo quod ita responderent iussit fustes adferri¹⁷ et eos | nudos extendi et ut binos terniones transirent | super eos et dicerent: “Sacrificate diis quos impera | tor veneratur et adoratur”. Cum autem essent in poenis | constituti una voce dixerunt: “Adiuva nos deus salutaris | noster et propter honorem nominis tui domine libera nos ne quan | do dicant gentes ‘Ubi est deus eorum?’”. Cumque cēsi essent | iussit eos erigi et dicebat eis: “Ecce dabo vobis quęcumque | postulaveritis a me et primi eritis in regno meo tan | tum ut ab hac recedatis superstitione vana et sacrifice | tis diis immortalibus quos adoraverunt patres nostri | ab inicio”. Tunc beati martyres dixerunt ei: | “Nos¹⁸ a vobis promissa praemia non accipimus sed a domino nostro [p. 255] Ihesu christo cotidie accipimus fortitudinem. Si ergo scires | imperator quis esset christus non ex ore tuo talia proferres | sed crederes ei. Nam dii quibus credis dēmonia sunt et | omnes qui sacrificant illis cum eis in ignem ibunt aeternum”. | Iratus¹⁹ autem imperator iussit eos recludi in custodiam | et pedes eorum in nervo extendi. Anulinus vero | profecturus erat de Mediolane²⁰ civitate in partes Vici | arum [sic] misit eos in carcerem dicens: “Homines insa | nissimi et crudelissimi cum sitis nobiles non excogi | tatis de vita vestra et non vultis diis sacrificare. | Per²¹ deos et per salutatem imperatoris quia multa vobis tormento | rum

¹¹ Segue *suum* espunto.

¹² *quē in eis* aggiunto in sovrallinea.

¹³ *o* aggiunto in sovrallinea.

¹⁴ *g* eraso.

¹⁵ Iniziale *S* maiuscola alta più di una riga.

¹⁶ Aggiunto in sovrallinea.

¹⁷ Corretto in *afferri*.

¹⁸ Iniziale *N* maiuscola alta più di una riga.

¹⁹ Iniziale *I* maiuscola alta più di una riga.

²⁰ Corretto in *Mediolano* in sovrallinea.

²¹ Segno *p* maiuscolo alto una riga e mezza.

genera praeparantur quibus subiacebitis si sacrificare no | lueritis". Beati autem martyres responderunt ei per eos qui missi | fuerant ad carcerem dicentes: "Ite dicentes Anulino 'Tormenta | que nobis praeparatis temporalia sunt maiora vobis praeparantur | a domino nostro Ihesu christo in die iusti iudicii dei'". Anulinus itaque in | dignatus dicit imperatori: "Iube eos tradi mihi in potes | tatem et eos faciam diis sacrificare immortalibus". | Tunc imperator iussit eos educi de carcere et ait eis: | "Quid tractastis circa salutem vestram? Forsitan discogitastis de vi | ta vestra?" Beati vero dei martyres responderunt: "Salus et vita nostra | christus est cuius spiritu nutrimur²²". Tunc tradidit eos Anulino con | siliario suo dicens: "Nisi sacrificaverint diis meis diversis [p. 256] eos interfice poenis". Profecturus igitur erat Anulinus de Me | diolanensi civitate in partes Viciarum [sic] et iussit ministris ut alli | garent sanctum Firmum et Rusticum et perducerent eos in Veronensi | um civitatem et neque panem neque aquam gustarent et tercio | die Veronam civitatem ingressi sunt et traditi sunt Cancario | cuidam vicario civitatis et dixerunt ei secundum praeceptum Anu | lini ut neque panem eis daret neque aquam donec veniret ipse et Can | carius suscepit in cellula secretaria. Circa media vero | noctem audiunt terrę motum et voces psallentium in loco dicentes: | "Fac nobiscum domine signum in bonum ut videant qui nos oderunt | et confundantur"²³. Statimque currit Cancarius ad fenestram et vi | dit lucem magnam in cellula et positam mensam ante eos omni | bus deliciis plenam et ab odore vel nimio splendore vel²⁴ mortuus²⁵ | factus est. Accessit autem beatus Firmus et tetigit eum | dicens: "Surge noli timere" et surrexit. Et interrogavit eos quęnam esset causa illorum. At illi indicaverunt omnia que eos²⁶ | oportebat pati pro christo Ihesu. Cancarius autem mox credidit cum | omni domo sua. Post²⁷ sex vero dies ingressus Anulinus Veronen | sium civitatem²⁸ iussit clamare praeconem ut omnes die crasti | na essent ad spectaculum. Audiens autem hoc Proculus beatis | simus episcopus qui ob metum paganorum cum paucis christia | nis non longe a muro urbis in suo monasterio latitavit | eo quod Anulinus advenisset vel quod sanctos dei cognovisset [p. 257] audiendos eadem nocte in oratione vigil extitit dominum | orans scilicet ut mereretur²⁹ consortio martyrum adiungi | beatorum. Et mane consurgens indicabat suis quia ad civi | tatem voluerit ambulare et christi martyres videre. | Cumque³⁰ ad domum Cancarii veniret ubi Firmus erat et Rusticus | coniunxit se illis gaudens et osculatus est eos dicens: | "Bene hic³¹ venistis fratres mei. Confortamini ergo in domino Ihesu christo | et suscipite me vobiscum ad agonem

²² Corretto in *nutremur* in sovrallinea.

²³ Ps 85, 17

²⁴ Corretto in *velut* sul bordo esterno.

²⁵ Segue *factus* depennato.

²⁶ e aggiunto in sovrallinea.

²⁷ t aggiunto in sovrallinea.

²⁸ Segue *et* sbiadito (eraso?).

²⁹ re aggiunto in sovrallinea.

³⁰ que aggiunto in sovrallinea.

³¹ Corretto in *huc* in sovrallinea.

vestrum. Desidero enim | vobis fieri consors ut fit vobiscum una voluntas et unum | certamen pro domino nostro Ihesu christo ut³² mereamur introire in gloriam eius | et benedicere nomen eius”. Et dixerunt pariter: “Amen”. | Anulinus ergo praecepit ministris ut ei sanctos dei martyres praesentaret [sic]. | Illi autem secundum iussionem³³ venerunt ad domum Cancarii³⁴ | et invenerunt cum eis sedentem Proculum episcopum et dicunt ei: | “Quid sibi vult senex cum his qui³⁵ condemnandi sunt?” | Beatissimus vero episcopus respondit: “Hi condemnandi non | sunt sed a domino nostro Ihesu christo coronandi atque utinam ego | merear eis in passione coniungi quia et ego christianus sum” et por | riens [sic] eis manus rogavit ut alligarent illum. Illi vero ligaverunt | eum. Sedente autem Anulino pro tribunali omnis multitudo | populi convenerat³⁶ ad spectaculum et iussit sanctos martyres ad conspec | tum suum deduci. Cum autem essent adducti beatus Proculus | episcopus vinctis pos [sic] tergum manibus venit et stetit ante Anulinum [p. 258] praecedens et requisivit Anulinus ministros quis esset cum sanctis | martyribus vinctus adductus. Illi autem narrabant ei | omnia verba eius et quomodo sponte se cum martyribus | voluit alligari. Anulinus vero dixit: “Nescitis quia iam | pro senectute delerat³⁷?” Et solventes ministri iniuraverunt eum | ita ut palmam darent in faciem suam et sic extra civitatem eiecerunt. Ille autem regressus est tristis³⁸ quia a martyribus | est separatus et venit indicans suis quae gesta sunt cum eo. | Anulinus igitur sedens pro tribunalibus sanctis dei ait: | “Sacrificate diis Ioni [sic] Iunoni Saturno Apollini quos adorant | omnes et imperium cervicem flectit”. Illi vero dixerunt: | “Non sacrificamus demoniis quod scriptum est ‘Similes illis³⁹ fiant | qui faciunt ea et omnes qui confidunt in eis’⁴⁰” et iussit Anulinus sterni testas in lapidibus et ibidem volutari eos⁴¹. | Cum autem volutarentur statim fumus factus est sicut | nebula super eos ita viderentur testem ab hominibus⁴² qua | si de fornace favilla et tremor omnes adpraehendit qui | erant ibi et martyres dei stabant inleesi et in nullo contaminati sunt. Tunc expanderunt ad celum manus suas dicentes: | “Gracias tibi agimus domine Ihesu christe fili dei vivi qui misisti an | gelum tuum et eripuisti nos de poenis⁴³ his et plagis quas ex⁴⁴ | ercuit in nobis impiissimus Maximianus imperator et Anulinus iste⁴⁵ minister diaboli et unguento⁴⁶ nos tuae

³² Aggiunto in sovrallinea.

³³ s aggiunto in sovrallinea.

³⁴ Seconda c aggiunta in sovrallinea.

³⁵ Segue *non* espunto.

³⁶ con aggiunto in sovrallinea.

³⁷ Corretto in *delirat* in sottolinea.

³⁸ Corretto in *tristis* in sovrallinea.

³⁹ Aggiunto in sovrallinea.

⁴⁰ Ps 134, 18.

⁴¹ Segno eraso (s?) tra e e os.

⁴² Corretto in *hominibus* in sovrallinea.

⁴³ o aggiunto in sovrallinea.

⁴⁴ Segue segno eraso.

⁴⁵ Aggiunto in sovrallinea.

misericordie unxisti”. [p. 259] Et tunc ceperunt omnes esse in stupore et alii dicebant | quia vere magnus est deus christianorum⁴⁷. | Populus vero clamabat: “Tolle magos tolle sacrile | gos et maleficos ne filios nostros seducant adversum nos”. | Iterum Anulinus iussit accendi copiosum ignem et eos pro | ici im [sic] flamme⁴⁸ medium dicens: “Video si et hic eorum magie⁴⁹ prevalebunt”. Cumque actum esset sancti dei martyres et iactati | im [sic] medio divisa mox flamma in quatuor partes et exu | rebat eos qui accendebant eam. Sancti quoque martyres non | exusto capillo capitis voce dicebant: “Benedictus dominus deus Israhel⁵⁰ qui | a visitavit et fecit redemptionem plebis sue⁵¹”. | Tunc omnis populus dixerunt [sic] ad Anulinum: “Quid hoc fecisti | ut adduceres hos magos huic⁵² et civitas hec in perditione⁵³ est? | Nunc quoque eos tolle a nobis. Tunc iussit ut ducerentur ex | tra civitatem et fustibus etiam mactarentur et sic eorum capita | absciderent. Et fecerunt ministri sicut praecepit Anulinus. | Decollati autem sancti dei martyres Firmus et Rusticus extra | muros civitatis Veronensis super ripam fluminis sub Maxi | miano imperatore et Anulino consiliario eius sub die | quinto idus augusti et mandavit Anulinus ut omnes gestę chri | stianorum adducerentur ante se et conbussit eas dicens: | “Quicumque eas legerit in errorem veniat sicut et illi fuerunt | et venerantur eorum sepulcra magis quam deorum tabernacula qui [p. 260] ab inicio sunt. Et iusit [sic] ut nemo corpora eorum sepeliret sed | canes et bestiae devorarent illa. Tunc abiit Cancarius | cum duobus cognatis beati Firmi qui venerant a Bergume⁵⁴ | regi finem videre⁵⁵ peractum ut vigilarent et custodirent | corpora eorum. Vigilantibus autem illis venerunt VII viri qui | dixerunt esse se negotiatores adferentes⁵⁶ lectulum et sindones | candidissimas et involuebant corpora sanctorum et inposuerunt⁵⁷ | super lectulum et flentes⁵⁸ dixerunt: “Vae populo habitanti | huic civitati a peccatis eorum!” Et ibant psallentes et dicentes: | “Beatus quem elegisti et adsumpsisti⁵⁹ inhabitabit in tabernaculis | tuis⁶⁰”. Tunc abiit post eos Cancarius et duo cognati be | ati Firmi et invenerunt navigium et inposuerunt | corpora eorum et abierunt et ultra non conparuerunt eis. | Regressi sunt autem in⁶¹ civitatem Veronam et cognoverunt

⁴⁶ Seconda *u* aggiunta in sovrallinea.

⁴⁷ Segue *populus vero clamabat* espunto.

⁴⁸ Corretto in *flamme*.

⁴⁹ Segno eraso tra *magi* e *e*.

⁵⁰ *deus Israhel* aggiunto in sovrallinea.

⁵¹ Lc 1, 68.

⁵² *u* aggiunto in sovrallinea.

⁵³ *tio* aggiunto in sovrallinea.

⁵⁴ Corretto in *Bergomo* in sovrallinea.

⁵⁵ Corretto in *videre*.

⁵⁶ Corretto in *afferentes*.

⁵⁷ Corretto in *imposuerunt*.

⁵⁸ *n* aggiunto in sovrallinea.

⁵⁹ Corretto in *assumpsisti*.

⁶⁰ Ps 64, 4.

⁶¹ Aggiunto in sovrallinea.

quod | vere unus et magnus est deus christianorum crediderunt et bapti | zati sunt in nomine patris et
filii et spiritus sancti. Passi sunt er | go sancti dei martyres in civitate Verona sub Maximiano et A |
nolino ut supra regnante domino nostro Ihesu christo. Cui est honor | et gloria in sæcula sæculorum.
AMEN.

Appendice 2. Il testo della *Passio sanctorum Firmi et Rustici* (BHL 3020) nel ms Verona, Biblioteca Capitolare, LXXVIII (75).

Si riporta qui il testo della *Passio* di Fermo e Rustico tradito dal testimone Verona, Biblioteca Capitolare, LXXVIII (75), al fine di permettere un confronto tra la sua versione e quella tramandata dal sangallese. In più punti, il ms si presenta notevolmente deteriorato a causa dell'umidità; alcune parti del testo risultano perciò di difficile lettura. Si è dunque fatto ricorso all'edizione di Paolo Golinelli, *Passione e traslazione dei santi Fermo e Rustico*, p. 13-19, per completare il testo; egli integrò infatti la testimonianza del veronese LXXVIII con quella del ms Verona, Biblioteca Capitolare, CXIV (106), copia di XVIII secolo di un codice di X. Le parti desunte dall'edizione di Golinelli sono comprese tra parentesi quadre.

[f. 2v] V idus augusti passio sanctorum Firmi et Rustici¹. |

[I]n² diebus illis regnante impiissimo | Maximino imperatore in civitate medi | olanense facta est
persecutio ingens christi | anorum. Et erat vir quidam nomine | Firmus civis bergumatis, et hic erat
nobili | genere natus notissimus imperatori. Sub | stancia autem eius erat copiosa valde. | In
orationibus et ieiuniis vacans die noctuque | christum deprecabatur et distribuebat cotidie |
substantiam suam pauperibus et hospicio | suscipiebat eos qui persecutionem patiebantur. | Tunc
nunciaverunt imperatori dicentes: | "Piissime imperator Firmus christianus effec | tus est et
blasphemavit deos nostros et dicit | eos demonia esse". Audiens hec imperator misit | questorem suum
cum militibus ut comprehen | derent eum. Cumque autem pervenissent ad locum | ubi manebat
invenerunt eum sedentem | in viridario suo et legebat [ubi dicit] | in sancto evangelio: "Si quis
dereliquerit domum [f. 3r] aut agros aut uxorem aut filios vel paren | tes propter nomen meum
centuplum accipiet et | vitam eternam possidebit". Tunc milites qui | venerant ad eum audientes hec
eum | legentem intraverunt in viridarium eius | et tenuerunt eum et iniuriantes eduxerunt | foras et
vinculis alligatum ducebant ad | Mediolanensium civitatem. Cum autem abisset | non longe a villula
sua venit obviam et | quidam vir nomine Rusticus qui erat ex | parentela eius et ipse christianissimus
et cum vidisset vincula in manibus et in collo eius | cepit flere dicens: "Libenti animo tecum |
morio" et sequebatur eos. Tunc milites | dixerunt ad eum: "Numquid et tu in hac | magica
perseveras? Quod sic ploras post nos?" | [Qui] eis respondit: "Non sicut dixistis imagica [sic] | sed

¹ Titolo rubricato.

² Iniziale I asportata, con ogni probabilità riccamente miniata e a tutta pagina.

christianus sum et ego paratus sum in his | vinculis³ alligari et omnia pati propter eum | [qui pro nobis] passus est”. Questor dixit: “Et quis | pro nobis passus⁴ est?” Responderunt ambo et dixerunt: [f. 3v] “Dominus noster Ihesus christus filius dei vivi cui nos servimus”. | Questor dixit: “”Modo videbimus si christus vester libe | rabit vos de manibus imperatoris” et alliga | verunt eos et inposuerunt sarcinam super eos. | Tunc dixit sanctus Firmus: “Confirma hoc deus quod | operaris in nobis”. Et ibant ambo psallentes | et dicentes: “Deduc nos domine in viam tuam ut | ambulemus in veritatem tuam”. Et iterum: | “Ecce quam bonum et quam iocundum habitare | fratres in unum”. Alia vero die ingressi sunt | in urbem Mediolanensium. Nunciaverunt || imperatori Maximino quod adesset et | quomodo obviasset eos Rusticus vel qualiter | christianus profiteretur dicens dulce sibi | pro christo mori et quomodo eum vinctum | perduxerunt. Tunc Maximinus imperator ius | sit eos in custodiam mitti apud Anolinum | consiliarium suum. Alia vero die praecepit | sibi tribunal in epitrimo circi preparari | et iussit sanctum Firmum et Rusticum in conspectum | suum adduci. Qui cum adducti fuissent [f. 4r] interrogavit eos dicens: “Quot deos habetis?” | Responderunt et dixerunt: “Nos plures deos | non habemus sed est unus verus deus qui fecit | celum et terram mare et omnia que in eis sunt. | Huic nos christiani servimus”. Imperator dixit: “Vere | dico vobis convertimini ad me et sacrifi | cate deo Saturno et Apollini et liberi eritis | a pēnis et eritis nobiles sicut et parentes vestri. | Nam per deos et salutem meam et statum rei pub | lice romane faciam vos ad experimentum | omnibus hominibus devenire si sacrificare nolu | eritis”. Sancti vero martyres una voce responderunt: “Fac quod facturus es quia scias nos | non adorare simulacra manu facta surda | et muta sine visu absque sensu et absque gressu. | Nec minas⁵ tuas pertimescimus quia terrena sunt | [sicut et] regnum tuum terrenum et corruptibile | [ac perditum] est. Sed habemus salvatorem dominum | [nostrum] Ihesum christum in celis ipsum timemus ipsum | [adoramus] et nosmetipsos illi sacrificium | laudis⁶ offerimus”. Tunc indignatus imperator [f. 4v] eo quod sic respondissent iussit fustes affer | ri et nudos eos extendi et binos terniones | super eos transire et dicere eis “Sacrificate | diis quos imperator adorat”. Cum autem essent in | pēnis positi una voce dixerunt: “Aduva | nos deus salutaris noster et honorem nomi | nis tui domine libera nos ne quando dicant | gentes ‘Ubi est deus eorum?’” Cumque fuissent cēsi⁷ | iussit eos erigi et dixit ad eos: “Ecce dabo | vobis quecumque a me postulaveritis et | primi in regno meo eritis tantum est ut | recedatis ab hac vana superstitione et sacri | ficate diis immortalibus quos adoraverunt | patres nostri ab inicio”.

³ Molto sbiadito.

⁴ *pro nobis passus* molto sbiadito.

⁵ Molto sbiadito.

⁶ Molto sbiadito e percorso da un taglio sulla pergamena.

⁷ Molto sbiadito.

Tunc beatissimi mar⁸ | tyres responderunt: “Nos premia a vobis | promissa non accipimus sed a domino nostro [Ihesum christum] | cotidie accipimus fortitudinem⁹ [nam si scires] | o imperator quis esset christus non tu [ex ore tuo] | talia proferres sed crederes ei [nam dii] | quibus credis demonia sunt [et omnes qui] | sacrificant illis cum eis ibunt [in ignem aeternum]”. [f. 5r] Tunc indignatus imperator iussit eos in custodiam | recludi et pedes eorum in cippo extendi. Ano | linus vero profecturus erat de Mediolanensium | civitate in partes Veneciarum misit ad eos | in carcerem dicens: | “O homines insanissimi | et crudelissimi cum sitis nobiles excogi | tatis¹⁰ de vita vestra et non vultis sacrificare | [diis nostris]. Nam per deos et per salutem imperatoris quia | multa genera tormentorum vobis praeparantur | q[ui]bus subiacebitis si sacrificare nolueritis”. | Tunc beatissimi martyres responderunt ad eos | [qui missi] fuerant ad carcerem dicentes: “Ite et [dici]te Anolino ‘Tormenta que nobis pre | [paratis] terrena sunt maiora vobis preparan | tur¹¹ a domino nostro Ihesu christo in illa die iusti iudicii | [dei. Tunc in]dignatus Anolinus dixit imperatori: | “[Iube eos mihi] tradi in potestate et ego faciam | [eos sacri]ficare diis immortalibus”. Tunc | [iussit imperator] adduci eos de carcere et dixit | “[Quid] tractastis circa salutem vestram? | [forsitan] cogitastis de vita vestra?”. Beatissimi [f. 5v] vero martyres responderunt: “Salus et vi | ta nostra christus est cuius spiritu nutrimur”. Tunc | tradidit eos Anolino consiliario suo dicens: | “Nisi sacrificaverint diis meis diversis penis | eos interfice”. Profecturus igitur erat | Annolinus¹² de Mediolanensium civitate | in partes Veneciarum et iussit ministris | suis ut alligarent sanctos martyres Firmum | et Rusticum et perducerent eos in Veronen | sium civitatem et praecepit ut neque panem | neque aquam gustarent. Tercia vero die | ingressi sunt in civitatem Veronam et tra | diderunt eos militi Cancario qui erat | vicarius civitatis Veronensis et dixerunt | ei secundum praeceptum Anolini ut neque aquam | neque panem¹³ daret eis donec ipse veniret. Cancarius¹⁴ vero suscepit eos intra domum suam [et misit] eos in cellulam secretariam. Circa [mediam] | vero noctem auditus est terremotus [et] | voces psallencium in cellula dicenc[ium]: || “Fac nobiscum domine signum in bonum ut videant¹⁵ [f. 6r] qui nos oderunt et confundantur”. Statim | cucurrit Cancarius ad fenestram et vidit | lumen magnum in cellula et mensam ante eos | positam omnium diliciarum plenam ab odore | autem vel splendore factus est velut mortuus. | Tunc accessit beatus Firmus et tetigit eum | dicens: “Surge et noli timere”. Et statim sur | rexit et interrogavit eos que causa esset | eorum. At illi indicaverunt ei omnia que | oportebat eos pati pro christo. Tunc Cancari | us vicarius credidit cum tota domo sua. | Post vero

⁸ Molto sbiadito.

⁹ -*dinem* molto sbiadito.

¹⁰ Molto sbiadito.

¹¹ Molto sbiadito.

¹² Prima *n* aggiunta in sovrallinea.

¹³ *neque panem* aggiunto a margine.

¹⁴ Molto sbiadito e percorso da uno strappo sulla pergamena.

¹⁵ Molto sbiadito e percorso da uno strappo sulla pergamena.

dies sex ingressus est Annolinus | Veronensium civitatem et iussit ut preco | clamaret ut omnes
adessent in crastino ad spec | taculum. Audiens hec beatissimus sacerdos | dei Proculus¹⁶ episcopus
qui propter metum paganorum | cum¹⁷ paucis christianis non longe a muris civitatis¹⁸ in monasterio
suo latitabat eo | [quod] Annolinus advenisset vel quod sanctos dei cog | [novisset] audiendos.
Eadem nocte in oraci | one¹⁹ vigilans depraecans deum ut mereretur [f. 6v] in consortium martyrum
coniungi. Et | consurgens mane indicans christianis quod | ad civitatem vellet ambulare ut videret
sanctos | martyres christiani. Cumque venisset ad domum | Cancarii ubi erant sancti Firmus et
Rusticus et | coniungens se eis sanctus Proculus gaudens oscula | tus est eos et dixit: “Bene hun
advenistis fratres²⁰ | confortamini in domino nostro Ihesu christo et accipite | me vobiscum in hunc
agonem. Desidero | enim vobis fieri consors ut sit nobis una²¹ vo | luntas et unum certamen pro
domino nostro Ihesu christo²² | ut mereamur in gloriam eius intrare et benedi | cere nomen ipsius”.
Et dixerunt [pariter amen]. | Anolinus vero precepit ministris suis ut ei²³ | sanctos martyres
repraesentarent. [Illi] autem secundum | iussionem venerunt ad domum [Cancarii ubi] | erant sancti
martyres et invener[unt cum eis] | sedentem beatum Proculum episcopum [et dicunt ad eum] | “Quid
sibi vult hic senex cum istis qui [nunc] | condemnandi sunt?” Beatissimus²⁴ [vero] | Proculus
episcopus respondit eis: “Non sunt²⁵ con [f. 7r] dempnandi sed a domino nostro Ihesu christo
coronan | di sunt. Atque utinam et ego merear in eorum | consortium coniungi quia et ego
christianus | sum” et porrigens eis manus suas rogavit | eos ut eum alligarent. Illi vero ligaverunt |
eum. Sedente etiam Anolino pro tribunali | convenerat omnis multitudo populi ad ex | pectaculum et
iussit sanctos martyres in conspec | tum suum adduci. Cum autem adducti fuissent | beatus²⁶ vero
Proculus vinctus retrorsum manibus | p̄cedebat et stetit ante Annolinum. | Requirens itaque
Annolinus ministros suos | quis esset²⁷ qui cum sanctis martyribus vinctus | adductus²⁸ fuisset. Illi
autem dixerunt omnia | ver[ba] eius vel qualiter se sponte sua cum | [sanctis marty]ribus rogavit
alligari. Tunc An | olinus dicit: “Non intelligitis quia iam | [p̄ senec]tute delirat?” Et solventes
eum | [mini]stri iniuriaverunt eum ita ut palmas | [in faci]em eius darent et sic extra civitatem |
[eiecerunt]. Ille etiam tristis regressus est [f. 7v] pro eo quod martyribus fuisset separatus | et venit

¹⁶ Percorso da un piccolo taglio sulla pergamena.

¹⁷ Molto sbiadito.

¹⁸ Molto sbiadito.

¹⁹ Molto sbiadito.

²⁰ Molto sbiadito.

²¹ Molto sbiadito.

²² *Ihesu christo* molto sbiadito.

²³ Molto sbiadito.

²⁴ *us* molto sbiadito.

²⁵ Molto sbiadito.

²⁶ Molto sbiadito.

²⁷ *quis esset* molto sbiadito.

²⁸ Molto sbiadito.

ad suos indicans eis que facta | fuerant. Annolinus vero sedens pro tribunali | dixit ad sanctos martyres: “Sacrificate nunc | diis immortalibus Iovi Iunoni Saturno | et Apollini quos omnes adorant et quibus | imperator cervicem suam flexit”. Beati vero | martyres responderunt: “Non sacrificamus | demoniis quia scriptum est: ‘Similes illis | fiant qui faciunt ea et omnes qui confidunt in | eis’”. Tunc iussit Annolinus sterni testas in | lapidibus et ibidem volutari sanctos martyres. | Cum autem volutarentur statim fumus fac | tus est sicut nebula super eos ita ut vide | rentur teste ab hominibus quasi faville | de fornace et tremor adprehendit²⁹ omnes | qui aderant ibi. Sancti vero martyres³⁰ [dei] | stabant inlesi³¹ et in nulla parte con[tami] | nati sunt. Tunc expanderunt manus [suas] | ad celum et dixerunt: “Gratias tibi agimus³² | domine Ihesu christe filii dei vivi qui misisti angelum³³ | [f. 8r] tuum sanctum et eripuisti nos de p[er]nis istis | et plagis quas exercuit in nos impiissimus | Maximinus et unguento tuę misericordię unxisti | nos. Tunc omnes cęperunt in stupore esse. | Alii vero qui advenerant dicebant quia | vere magnus est deus christianorum. Populus | vero clamabat: “Tolle magos tolle male | ficos ne filios nostros seducant adversum nos”. | Tunc iussit Annolinus ignem copiosum accendi | et iactari eos in mediam flamam dicens: | “Videbo si et hic magicę vestrę prevalebunt”: | Cumque hoc³⁴ fuisset factum iussit eos in in mediam flamam | mitti. Sancti vero martyres dei facto signacu | lo christi iactati sunt in medium flame et | statim divisa est flama in quattuor partes | exurens eos qui eam accenderant. Sancti vero | dei non sunt exuti [sic] nec capillus capitis. Tunc | una voce dixerunt: “Benedictus dominus deus Israhel | quia visitavit et fecit redempcionem plebis sue”. | Tunc³⁵ omnis populus dixerunt ad Annolinum: | “Quid hoc fecisti ut adduceres hos magos hunc? [f. 8v] Civitas Veronensis in perdicione est³⁶ nunc. | Tolle eos a nobis”. Tunc iussit Annolinus ut duce | rentur extra civitatem et fustibus macta | rentur et sic eorum absiderentur capita. | Et ita fecerunt ministri sicut praecepit eis | Anolinus. Decollati sunt martyres dei Firmus | et Rusticus extra muros civitatis Veronen | sis super ripam fluminis Athesis sub Maxi | mino imperatore et Anolino consiliario eius | sub die quinto idus augusto. Tunc iussit | Anolinus ut omnes geste christianorum adduce | rentur ante eum et fecit eas comburi [ante] | se dicens: “Quicumque legerat eas in errore | veniet sicut et illi fuerunt et venerantur eorum | sepulchra magis quam templa deorum | qui ab inicio sunt” et iussit ut nemo sepeli | ret corpora eorum nisi bestię aut canes³⁷ | devorarent ea. Tunc habiit Cancarius cum | duobus cognatis beati Firmi qui venerant | a

²⁹ Molto sbiadito e percorso da un taglio sulla pergamena.

³⁰ yres molto sbiadito.

³¹ Corretto in *illesi*.

³² Molto sbiadito.

³³ *misisti angelum* molto sbiadito.

³⁴ Aggiunto in sovrallinea.

³⁵ Molto sbiadito.

³⁶ Aggiunto in sovrallinea.

³⁷ Molto sbiadito.

Bergume videre regis³⁸ actum et vigilarent | nocte et custodirent corpora eorum. Vigilant³⁹ [f. 9r]
tibus autem illis venerunt septem viri qui | dixerunt se esse negociatores adferentes | lectulum et
syndones candidissimas et | involverunt corpora sanctorum et inposuerunt | super lectum et flentes
dixerunt: “Ve populo | habitanti huic civitati a peccatis eorum”. | Et ibant psallentes et dicentes:
“Beati quos | elegisti et assumpsisti inhabitabunt in ta | bernaculis tuis”. Tunc habierunt post eos |
Cancarius vicarius et duo cognati beati Firmi | et invenerunt navigium et inposuerunt | [ibi] corpora
sanctorum et abierunt et ultra non | comparuerunt⁴⁰ eis. Tunc regressi sunt in civitatem |
Veronensem et cognoverunt quod vere unus | et⁴¹ magnus est deus christianorum. Crediderunt | in
domino et⁴² baptizati sunt in nomine patris | et filii et⁴³ spiritus sancti. Amen.

³⁸ s aggiunto in sovrallinea.

³⁹ Molto sbiadito.

⁴⁰ Molto sbiadito.

⁴¹ Molto sbiadito.

⁴² *in domino et* molto sbiadito.

⁴³ *et filii et* molto sbiadito.

APPENDICE 2. *Commemoratio brevis de miraculis sancti Genesii martyris christi*: trascrizione dal ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. CCII

Si riporta qui di seguito la trascrizione di BHL 3314 sulla base dell'unico suo testimone conservatosi, il ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. CCII. Tale trascrizione è stata ritenuta necessaria a motivo della complessa reperibilità dell'unica edizione completa del testo al momento disponibile, quella pubblicata in W. Wattenbach, *Die Uebertragung der Reliquien des h. Genesius nach Schienen*, «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 24 (1872), p. 1-21 (il testo è alle p. 8-21), e della parzialità dell'edizione inserita in *MGH, SS*, 15/1, Hannover 1887, p. 169-172, curata da George Waitz. I criteri seguiti nella trascrizione sono i medesimi indicati nella premessa all'Appendice 1.

[f. 109v] COMMEMORATIO | BREVIS DE MIRACU | LIS SANCTI GENESII MAR | TYRIS CHRISTI¹.

[f. 110r] Tempore² quo Carolus rex inclitus miro sub regimine | Galliam rexit cum iamque deo propitio hostes per girum | innumeros triumphalibus subiugatos habuisset cum | Italiam Pippino Equitaniam³ Hludowico⁴ regibus iure regio | gubernandum regnum utrumque commendaret cum etiam | pater Leo apostolicus omni ferocia rabieque Romanorum | dei iam suffragante misericordia superata sub pace | tranquilla iure pastoralis romanę praeuisset ec | clesiae iamque etiam Karolus imperiale diadema | Leone papa inponente Romam gestaret imperii | nullusque foret Satan⁵ vel malus occursus qui sta | tum catholicę perturbaret ecclesiae his dem | ut pręfati sumus temporibus reliquiae sancti Genesii | martyris christi partibus Germaniae ducatus Alaman | niae cuidam⁶ fideli viro Scrot nomine ex nobili or | to progenie eveliente allatae sunt. Quae in | brevi postquam in prędio prae-fati viri in secessu | cuiusdam montis quem Skinam ętas prior appel | lavit haud longe a Rheno⁷ fluvio habitaculum sibi | a deo ut credimus susceperunt praeparatum | tantis ad laudem christi ceperunt fulgere miracu | lis tantisque clarescere signis ut ad magnam | ędificationem ecclesiae fideles circumquaque | christo laudem concinentes permoti miraculis [f. 110v] adcurrere

¹ Titolo rubricato, interamente maiuscolo, aggiunto successivamente.

² Iniziale *T* decorata in inchiostro rosso e marrone, alta tre righe.

³ Corretto in *Aquitaniā* in sovrallinea.

⁴ *w* aggiunto in sovrallinea; *Pippino Equitaniam Hludowico* riempiti in inchiostro rosso.

⁵ *n* ripassato in inchiostro più scuro.

⁶ Corretto in *a quodam* in sovrallinea.

⁷ *h* aggiunto in sovrallinea.

festinarent. De quibus ali | quanta cum cuncta⁸ nullus⁹ sufficiat memoriae | commendare fratrum
 illic deo famulantium | caritas cohortetur et maxime abbatis mei ve | nerabilis viri Erlaboldi cogat
 oboedientia¹⁰ | hoc exordium narrationis nostrę ad comproban | da cętera ratum fore conicio uti
 primitus | quo eventu qualique occasione reliquiae tam prae | clarę tesaurusque¹¹ tam desiderabilis
 fines nos | tros attigisset sicut fidelium relatu omni absque | ambiguitate comperimus dilucidare
 christo faven | te quantum tenuitas ingenii¹² sinit inchoemus. |

COMES QUIDAM FUIT PAR¹³ | tibus Italiae in civitate Darwisia¹⁴ Gebahardus | nomine
 relegiosus¹⁵ in fide. Qui cum dives opum | foret terrestrium non tamen terris tesauri | zare studuit
 sed ut fertur fideliter dispensando | cuncta in caelestibus collocare festinavit. | Qui in vicinis
 Venetiarum partibus reliquias sancto | rum martyrum Genesii et Eugenii de Hierosolimis | a
 negotiatoribus adportatas audivit mira et in | audita ad laudem dei monstrasse miracula. At ille |
 animo percussus rerum tantarum pręconio ne | gotiatoribus ad se accersitis diligenter inquisivit [f.
 111r] si sibi¹⁶ potuissent indicare ubinam corpora illo | rum sanctorum requiescerent quorum
 reliquiae | apud illos tantis signis claruissent. At illi Hiero | solimis condita referebant. At pręfatus
 comes ad | illos: “Potuerunt” inquit “aliquo pretio redemi¹⁷?” | Qui dixerunt potius illa a patriarcha
 sedis ipsi | us legatione cum benedictione transmissa pa¹⁸ | cifica potuisse impetrari quam pre | tio
 redemi¹⁹. At illo sumpto consilio primitus per | negotiatores illos patriarchę munera dele | gavit
 magnifica impetraturus ab illo prędicto | rum corpora sanctorum asserens se monasterium |
 permagnificum ad servitium sanctorum si dignus | foret tali impetratione pręparatum habuisse. | Qui
 coepto navigio cursu prosperrimo²⁰ Hieroso | limam urbem quondam regiam advolarunt |
 petitionemque comitis muneribus prolatis patriarchę retulerunt. At ille legationem illo | rum
 munifica liberalitate suscipiens promi | sit se si comes ille cuius mandata detulerunt | digna servitia
 aptaque habitacula sanctis christi | martyribus pręparata habuisset post re | ditum illorum ad patriam
 si pręfatus comes | inter cęteros legatos presbiterum unum et [f. 111v] alium delegasset diaconem
 qui cum christi laudi | bus tam prętiosum tesaurum²¹ per immensi pe | lagi pericula evehere

⁸ Seconda *c* aggiunta in sovrallinea.

⁹ Ripassato in inchiostro più scuro.

¹⁰ Seconda *o* aggiunta in sovrallinea.

¹¹ *h* aggiunto in sovrallinea.

¹² Prima *n* aggiunta in sovrallinea.

¹³ Riga interamente maiuscola.

¹⁴ *wisi* ripassato in inchiostro più scuro.

¹⁵ Corretto in *religiosus* in sovrallinea.

¹⁶ *s* quasi interamente sbiadita.

¹⁷ Corretto in *redimi*.

¹⁸ Seguono alcune lettere erase.

¹⁹ Corretto in *redimi*.

²⁰ Seconda *r* aggiunta in sovrallinea.

²¹ Corretto in *thesaurum* tramite depennamento di *h* e aggiunta di un'altra *h* in sovrallinea.

potuissent se ilico dona | quae poposcerat magnifica largiturum. | Et ut paucis versibus pelagi itinera
lata per | stringam post quam institutores²² supra memo | rati nuntium tale de visione pacis in Italiam
| Gebahardo comiti detulissent ille ut potuit deo | gratias largitori omnium retulit missosque tales |
quales sacer patriarcha de arce speculationis | prędixit absque mora magno cum tripudio largis |
onustos muneribus partibus transmarinis de | legare instituit. Contigit etiam eodem in tem | pore
missos imperatoris Karoli id ipsum | in iter directos fore qui ab Aaron rege Saraceno | rum
elefantem expetebant atque cum aliis | muneribus quę Karolo transmiserat quamvis | longa mora
interveniente in Franciam²³ detule | runt nam quartum dimidium annum in via fe | runtur demorasse.
Sed missi praefati comitis | presbiter et diaconus una cum illis Hierosoli | mam adventantes reditum
illorum quia diu de | morati sunt pręstolari non poterant; nam pres | biter ille sacris in locis terram
terre animam [f. 112r] astris reddidit²⁴. Diaconus vero corporibus sanctorum | martyrum a patriarcha
susceptis membratim cesa propter | insidias gentilium in duobus cophinis ad hoc ipsum prępa | ratis
ossa sanctorum condidit martyrum mercibusque cuidam | nauclero datis²⁵ atque in navi se illius cum
suis componens ad | patriam rediit. Qui dum cum thesauro pretioso adiutorio christi | precibusque
sanctorum e longinquis partibus evecto tandem | portum attigisset romanum carmen²⁶ lugubre de
morte do | mini sui in litore continuo audivit. Qui dum nimio mero | re anxius quo se verteret quidve
de corporibus sanctorum | quae secum evexerat ageret omnino incertus existeret | continuo solatium
sibi sensit adfuisse²⁷ divinum. Nam | Scrot ille religiosus cuius superius fecimus mentionem | qui
eodem tempore comes Florentinę civitatis extiterat²⁸ | orationis causa una cum coniuge sua hisdem
diebus Romam | advenerat. Qui dum naves transmarinis partibus adven | tantes in portu applicuisse
fama divulgante audisset | mox puerum suum qui et ipse diaconi ipsius germanus | frater extiterat²⁹
ad litus transmittere procuravit. Qui | dum advenisset stantem germanum suum diaconum cum |
pręda praeciosa quam adtulerat³⁰ in litore repperit³¹. Factaque | salutatione mutua properabant ad
urbem. Cumque | in pręsentiam praefati comitis diaconus ille adveniret | interrogatus ab illo omnem
eventum itineris³² sui recitavit. [f. 112v] Asserens se inmensa pręventum sollicitudine quidnam | de
corporibus sanctorum agere debuisset consilium ab eo | solaciumque suppliciter flagitavit. | At ille

²² Corretto in *institutores* in sovrallinea.

²³ *r* aggiunto in sovrallinea.

²⁴ *dit* aggiunto in sovrallinea.

²⁵ *s* aggiunto in sovrallinea.

²⁶ *r* aggiunto in sovrallinea a seguito dello sbiadimento del segno originario.

²⁷ Corretto in *affuisse* in sovrallinea.

²⁸ *ti* aggiunto in sovrallinea.

²⁹ *ti* aggiunto in sovrallinea.

³⁰ Corretto in *attulerat* in sovrallinea.

³¹ Prima *p* aggiunta in sovrallinea.

³² *s* aggiunto in sovrallinea.

deo annuente ilico repperit³³ salubre consilium. | Nam Leoni papę quia valde ei familiaris | erat
cuncta per ordinem quae supra memoravimus | comes ille replicavit. At ille suis optutibus | cum
teshauro³⁴ quem attulit | iussit diaconem | pręsentaret | cophinisque | reseratis laudem | christo papa
Leo retulit. | Quin etiam reliquias e sanctis corporibus pater ipse | apostolicus propriis sumpsit cum
manibus largaque | benedictione insuper data comiti diaconem cum sanctis | dei martyribus
commendavit. Iussitque ut ad loca | destinata ubi illis habitacula fuerant³⁵ praeeparata cum | maxima
veherentur cautela. At illi sumpto | commeatu a domino apostolico magno cum gaudio | moventes
ab urbe ad Florentinam civitatem usque | pervenerunt. Ubi dum domi forent familiariter | cuncta
licuit pertractari; sumpto consilio sanctisque | corporibus ibidem relictis diaconus causa exploran [f.
113r] di an pręparatas illis mansionem repperisset³⁶ Darvisium | profectus est. Interim comes
praedictus coepit cum coniuge sua | et necessaries³⁷ amicis felici consilio adhibere tractatum |
quatenus revertente diacono aliquam partem ex os | sibus sanctorum ob amorem christi sibi
concedere poposcissent. | Veniente igitur illo humiliter sicut de talibus decuit | rebus quas
praediximus inpetrabant. At ille “Libentissime” in | quit “propter caritatem vestram erga me et
devotionem | in sanctos martyres ostensam solatiumque plenissimum inpensum | petitioni vestrae
consensum pręberem si permissum Leonis | summi pontificis habuissem”. Haud mora legatus
celer³⁸ qui talia | summi sacerdotis referret in aures Romam mittitur. At pręsul apostolicus quia de
rebus visis atque optime | cognitis consultus erat tale responsum ilico reddidit: | “Si” inquit
“adlegatum³⁹ dominus tuus habitaculum tan | to mansore condignum aptumque servitium reliquiis |
tam pręclaris pręparatum habuerit⁴⁰ cum volun | tate dei firmetur etiam cum nostro consensu peti |
tio eius”. Cum tali mandato a summo pręsule romano | legatus ille ad dominum suum reversus est.
At dia | conus ille facta oracione cum lętaniis cophinos reseravit | partemque aliquam corporis sancti
Genesii christi martyris | id est dextrum femur a iunctura superiorę⁴¹ usque ad | geniculi iuncturam
inferiorem Scrot comiti tradidit. [f. 113v] Cęterisque membris sanctorum item diligenter recon |
ditis ad pręparatas illis mansiones cum laudibus christi | Darvisiam⁴² civitatem advexit. Comes vero
praefatus | partem corporis quę sibi dei ut credimus providentia | fuerat condonata diligentissima
cautela iussit invol | vi. Scrinioque ad hoc ipsum moderata arte conposito a sa | cris ordinibus
sacerdotum fecit recondi petitoque com | meatu a rege Pippino per iuga Alpium thesaurum ad |

³³ Prima *p* aggiunta in sovrallinea.

³⁴ Corretto in *thesauro* in sovrallinea e tramite depennamento di *h*.

³⁵ *n* aggiunto in sovrallinea.

³⁶ Prima *p* aggiunta da altra mano.

³⁷ Corretto in *necessariis* in sovrallinea.

³⁸ Aggiunto in sovrallinea.

³⁹ Corretto in *allegatum* in sovrallinea.

⁴⁰ *bu* molto sbiadito.

⁴¹ Corretto in *superiori* in sovrallinea.

⁴² Seconda *i* aggiunta in sovrallinea.

modum preciosum nostram provexit ad patriam. | Nam loci situm montisque secessum ubi
reconditum est | tam praeclarum commercium quia superius parumper | attigimus recitare amplius
necesse non putamus. Sed | cum in exordio ambiguitatem nonnullis non solum in | populo sed etiam
in sacerdotali gradu consistentibus res | ipsa conferret Pippinus rex Langabardorum⁴³ Ratoldum |
tunc principem palatii⁴⁴ sui sacerdotem veritatem | rei diligenter perquirendae Darvisiam misit. | Qui
perspectis sanctorum corporibus ossaque illorum | ossibus coniungens hoc solum modo defuisse cog
| noverat quod praefato comiti Leone papa conceden | te diaconus tradidit. Quod etiam postmodum |
cum rege Pippino ad eundem locum ubi reliquie | sancti Genesii allate sunt isdem sacerdos venisset
| experimento consimili conprobavit. Nam [f. 114r] iubente rege scriniolum⁴⁵ aperuit partemque
corporis | sancti Genesii christi martyris quam apud Darvisiam civitatem | non repperit hic nactus⁴⁶
est collocatam. Sed iam nunc | quomodo etiam quibusdam manifestis signis dubi | etas illa a
quorundam cordibus pelleretur⁴⁷ christo pro | pitio conabimur explicare. |

DUM ITAQUE IUXTA VILLAM⁴⁸ | quandam in vicino sitam rustici ut moris est ruris | colendi
gratia infatigabili per campos labori insisterent | ternique pariter quadam in parte opere eodem occu
| pati existerent interque⁴⁹ multa alia quae solent inter la | borantes oboriri conloquia subito in talia
verba pro | rumpunt: “Ubinam” ait unus ex ipsis “die crastina quē | dominica habetur conventum
ecclesiae frequentemus⁵⁰?” | “Curne” inquit alius “in monte vicino ubi catervatim cunc | tos undique
cernimus confluere nos etiam devoti | one consimili nuper allatas reliquias visitamus?” Sed | quia in
prumptu⁵¹ vicinior habebatur ecclesia tertius | ex ipsis vulgare quoddam intulit proverbium: “Quis” |
inquit⁵² “super fluvium pergens aquam querit?” | Quod quam perversa mente protulisse ultio mox |
subsequens innotuit. Nam subito in modum para | litici resolutis cunctis membrorum conpagibus
[sic] | iacuit. Qui dum a sociis die eadem ad tecta portaretur [f. 114v] languorque minime quiesceret
mane facto | plaustro super inpositus ad ipsam quam pridie | adire recusabat portabatur ecclesiam⁵³.
Ibique⁵⁴ | ad magnam christi laudem per suffragia | sanctorum pristinam recoepit sanitatem. Hoc ad
exemplum ceteris factum quis dubitet ut nullus deinceps temere⁵⁵ audeat | contra⁵⁶ locum⁵⁷ sanctum
proferre conloquium? |

⁴³ Corretto in *Longobardorum* in sovrallinea.

⁴⁴ *ti* aggiunto in sovrallinea.

⁴⁵ Seconda *i* aggiunta in sovrallinea.

⁴⁶ Seconda *n* espunta.

⁴⁷ *re* aggiunto in sovrallinea.

⁴⁸ Riga interamente maiuscola.

⁴⁹ Corretto in *inter quae* in sovrallinea.

⁵⁰ Corretto in *frequentamus* in sovrallinea.

⁵¹ Corretto in *promptu*.

⁵² Corretto in *inquit* in sovrallinea.

⁵³ *lesiam* ripassato in inchiostro più scuro.

⁵⁴ *i* ripassato in inchiostro più scuro.

⁵⁵ Corretto in *timere* in sovrallinea.

Per⁵⁸ idem etiam⁵⁹ tempus quidam vir ex plebeio⁶⁰ conventu non recta devo | tione ut post in
 eventu paruit nec pura fide loca sancta visita | vit. Nam ut multi solent agere⁶¹ in populo quod valde
 dolendum est | vix expectata aliqua perte sollemnitis peractę | quasi quodam stimulo retrahente
 instinctu di | aboli agitatus ad propria remeare festinabat. | Qui cum in via a quadam fidelium
 caterva ad missarum sollemnia festinante interrogatus esset | si aliquod signum ibidem sacris in
 locis meritis sancti martyris unde perrexerat noviter perpetratum audisset⁶². At ille ut fallacia
 plenum pectus gerebat inpu | dicum quoddam percunctantibus responsum pro | tulit dicens: “Non
 aliud signum” inquit “illic modo | diffamatum audiui nisi quod mulier quędam | per secretam alvi
 naturam sonitum protulit inpu | den | ter”. Nec mora dum paulolum preteriret iudi | cio ad eum ob
 blasphemiam cęlitus perlato ex | equo corruit brachio confracto cunctisque mem | bris tam immensa
 valitudine resolutis ut dispe⁶³ | racio salutis ipsius cunctis cernentibus existeret. | Qui dum a
 parentibus item ad eandem ecclesiam [f. 115r] veheretur adiuvamine sanctorum partim sanitati est
 redditus⁶⁴ par | tim ob castigationem suam hactenus⁶⁵ valitudine eadem marcescit | enerviter
 dissolutus. |

Eodem⁶⁶ tempore Eginio vir admodum clarus inter suos | Constantinę ecclesię presul extiterat ad
 cuius diocesim lo | cus ipse pertinebat. Qui ut plenius rei caperet veritatem | cum clericis suis
 monachisque quibusdam ob testimonium | secum sumptus ad eundem locum veniebat. Utque om |
 nem ambiguitatem suo e corde depelleret scriniolo reserato | cunctis⁶⁷ clericis qui secum aderant
 cernentibus sacrum | membrum christi martyris superius memoratum ma | nibus suis episcopus ipse
 contrectare curavit. Manifes | tumque a deo munus allatum professus est atque cum | laudibus
 christo magnifice prolatis mansioni pristi | nę membrum christi martyris iterum⁶⁸ restituit. |

NAM NON MULTUM POST ETIAM⁶⁹ | Waldo⁷⁰ vir magni ingenii Insulanensis coenobii pater |
 tam causa orationis quam etiam ut ita dicam exploratio | nis quibusdam fratribus secum assumpsit
 sacrum | locum visitavit. Ibique a fratribus cum summa alacritate | susceptus est. Qui dum post

⁵⁶ *tra* aggiunto in sovrallinea.

⁵⁷ Segue *pro locum* depennato.

⁵⁸ Iniziale *P* maiuscola alta due righe.

⁵⁹ Aggiunto in sovrallinea.

⁶⁰ *be* aggiunto in sovrallinea.

⁶¹ Aggiunto in sovrallinea.

⁶² Da *qui* ad *audisset* aggiunto a fondo pagina da altra mano e collegato a *festinabat* tramite richiamo a forma di croce.

⁶³ *dis* aggiunto in sovrallinea.

⁶⁴ Prima *d* aggiunta in sovrallinea.

⁶⁵ *h* aggiunto in sovrallinea.

⁶⁶ Prime tre lettere riempite in inchiostro rosso.

⁶⁷ Seconda *c* aggiunta in sovrallinea.

⁶⁸ *e* aggiunto in sovrallinea.

⁶⁹ Riga interamente maiuscola.

⁷⁰ Lettere *w*, *a*, *d*, *o* riempite in inchiostro rosso.

verpertinam synaxim ad men | sam cum suis cenaturus resideret⁷¹ signum quoddam mirifi | cum in ecclesia est ostensum. Nam moris in ecclesia illa | erat iugiter die noctuque teneri lumen accensum. [f. 115v] Sed aliqua interveniente incuria post celebratio | nem vespertinam die illa custos ecclesie obclusis foribus | oblitus est lumen ibidem more solito accendere. Frigorque | subitaneus post egressum illius terribiliquodam soni | tu pavementum concutiens in ecclesia est auditus. | Nam candelabrum quoddam admodum mobile | extincta super inposita candela in loco eminentiore iuxta aram fuerat conlocatum. Quod saltu quodam | mirifico divinitus elevatum in planitie pavimenti | claro ardens lumine a fratribus qui sonitum audi | erant inventum est. Quod dum prefato venerabili patre⁷² ad mensam residente⁷³ nuntiatum esset christo gra | tias agit omnemque dubietatem ulterius de hac re | e pectore suo fatebatur extinctam. Id ipsum qui | dem signum luminis accensi quod tunc clericis | et monachis ob exemplum incredulitatis ut credimus | fuerat revelatum alio quidem modo eadem tamen | virtute etiam laicis ibidem postmodum est ostensum. |

QUIDAM⁷⁴ namque vir ex stirpe ortus nobilium in proxi | mo commanens Cozbertus nomine magnam par | tem montis ipsius cum suis fratribus iure paterno | possidebat. Hic colonum quendam perversę mentis | virum ipso in monte commanente habuit. Hic | inter servos dei et dominum suum litem de terminis [f. 116r] locorum serere iugiter solitus erat. Sed quia dominus | illius prudens erat et modestus ante cognitionem rei | male suadenti non cessit colono. Nam die quadam | ipsum secum assumens cum duobus aliis vassallis fami | liariter⁷⁵ oratorium sancti martyres⁷⁶ adiit. Orationeque peracta | pueros in ecclesia reliquit ipse solus in secretario secre | tum servorum dei colloquium petiit. At illis qui | in oratorio relictis sunt mutuo quiddam sermoci | nantibus subito ante altare quod in honore sancti | Viti christi martyris ibidem est erectum prae oculis | ipsis cernentibus candela divina potentia accensa | est. At illi nimio terrore perculsi fores secretarii | pulsare ceperunt. signum sibi divinitus revela | tum referebant. Qui cum egressi fuissent ex | perimento verissimo conprobarunt quod auditu per | ceperunt. Factumque est ut ad inmane christi preconium | in promptu revelatum miraculum non solum rixę a perverso fautore accensę terminum inponeret | verum etiam mitiores placabilioresque circum | quaque manentes efficeret. |

Nec⁷⁷ hoc silentio pretermittendum existimo | quod quodam tempore mulier quędam | cum reliqua turba fidelium ad idem⁷⁸ veniens | oratorium celebritateque a servis dei solita ibidem [f. 116v]⁷⁹

⁷¹ *si aggiunto in sovrallinea.*

⁷² *Corretto in patri.*

⁷³ *Corretto in residenti.*

⁷⁴ *Parola interamente maiuscola.*

⁷⁵ *ri aggiunto in sovrallinea.*

⁷⁶ *Corretto in martyris.*

⁷⁷ *Iniziale N maiuscola alta due righe.*

⁷⁸ *Su rasura di eundem.*

⁷⁹ *Segue veniens oratorium celebritateque a servis dei solita ibi | dem espunto.*

peracta redire cum quibus advenerat voluit sed | minime valuit. Nam quasi quibusdam loris con |
stricta teneretur ita fortiter solo oratorii ad | herens. Cum a pluribus magno conamine moveretur⁸⁰ |
gressum omnino exinde movere nequiverat. Cum | que diutino tractatu inter se perquirerent quo
solatio | tali casui⁸¹ subvenirent inito tandem consilio sacro | velamine illam induunt. Sicque
adiutorio dei | commota sanaque mulier cum sui ad propria remearat [sic]. | Quod quo occulto
iudicio contingeret solius est | nosse qui illam et constringi iussit et eripi. |

Fuit⁸² et alia quaedam mulier morbo validissimo | diutinoque contracta quae per iuge quinquenni |
um non dicam gressum movere sed neque per se | ipsam cibi potusve aliquid ulla poterat occasione |
percipere. Nullum omnino verbum ore promere | vel auribus ab aliis prolatum poterat accipere. |
Hoc⁸³ solum modo alimento semivivum sustenta | bat corpusculum si aliquid lactis vel liquidi |
alicuius alimenti ab aliis in os illius fuisset infu | sum. Quę cum tandem fide credentium ad prae |
fatum fuisset devecta oratorium ita integer | rimam ad laudem christi recepit sanitatem ut nullum [f.
117r] in ea prioris morbi debilitatisque vestigium remaneret. |

Alio⁸⁴ etiam in tempore illuc mulier quaedam per | ducta est quae ab antiquo hoste generis humani
| vexatione miserrima a primevę iuventutis flore | fuerat agitata. Clamoribus inportunis horren |
disque vocibus pravisque loquelis miseram vitam | ducens. Quae cum invita in ecclesiam⁸⁵
renitensque trahe | retur cunctis qui aderant cernentibus dei omni | potentis adiutorio a potestate
pravissimi inva | soris erepta est. |

De⁸⁶ vicinis itaque partibus mutus quidam adve | nerat diu ereptam deplorans ore loquelam. | Qui
cum aliis qui forte advenerant aliqua | sollemnitate interesset subito ab altare⁸⁷ puerum | mirę
venustatis procedere perspexerat digitosque sibi in os mutum intromitti cernebat. Amissa | que diu
meritis sancti dei martyris christo propitio meruit | reparare loquelam. |

Quodam⁸⁸ etiam tempore puerulus quidam ab u | bere matris sicut prolapsus est mutus perseverans
| a parentibus illic allatus est. Qui dum nocturnis | vigiliis ante faciem altaris maternis amplexibus |
consistens teneretur abstrictus incipientibus iam | ymnis matutinalibus subito divinitus sibi
condonata [f. 117v] loquela claris cum vocibus verbisque suavibus pa | trem matremque alloquitur.
At mater prae gaudio | tali cum voce tectum omne replebat: “Gratias deo | istius sancti dei meritis

⁸⁰ *mo* aggiunto in sovrallinea.

⁸¹ *i* aggiunto in sovrallinea.

⁸² Iniziale *F* alta due righe.

⁸³ Corretto su *huic*.

⁸⁴ Iniziale *A* maiuscola alta una riga e mezza.

⁸⁵ Prima *c* aggiunta in sovrallinea.

⁸⁶ Iniziale *D* maiuscola alta due righe.

⁸⁷ Corretto in *altari* in sovrallinea.

⁸⁸ Iniziale *Q* maiuscola alta due righe.

infans meus hactenus⁸⁹ perseverans | mutus modo loquelam recepit”. Tunc creatori om | nium cuncti
qui aderant laudum preconia retulerunt. |

Nunc⁹⁰ duorum caecorum qui ibidem caecitate | caligineque oculorum deposita gratia creatoris in |
luminari meruerunt eranda⁹¹ miracula stilus | sermoque vertetur. E quibus unus in oratorio stans |
subito lumen amissum deo propter inmensam cle | mentiam suam in honore martyris sui conceden |
te recepit. Ex quo videlicet lumine dum in illud | intente alacriterque inspiceret caligo cecitatis |
illius abstersa est.

Claudus⁹² quidam ex utero materno usque ad pe | ne iam senilem etatem eadem in se sine cessa |
tione debilitate perdurante advenerat. Mi | rum in modum retro tibiis retortis non illius | impar qui
ad portam speciosam obtutibus | quondam clavigeri meruit Iohannisque presen | tari⁹³. Qui dum
aliquandiu ibidem perseverans [f. 118r] die noctuque horis canonicis privatisque precibus insistens |
assiduis crebribusque gemitibus largitorem omni | um exoraret tandem misericors rerum fabri | cam
iuris sui clementer aspectand talique mo | do suffragiis martyris sui sanitati restituit. | Nam mos
eodem in loco crebris infirmis adveni | entibus increverat quatenus post expleta canonica | officia
ceteris quibusque egredientibus quamvis | obclusis foribus infirmus qualiscumque ob remedi | um
sui tardiore cupiens tempore inmorari nul | lo modo pelleretur. Quod dum praefatus clau | dus solo
tantum conscio custode ecclesie clausis | ianuis linqueretur. Contigit ut frater quidam | causa
orationis secreta oratorium peteret eumque | terribiliter gementem in parte extrema ecclesiae |
audiret. Quid tamen cause existeret unde talis | gemitus eveniret dubio⁹⁴ omnino tremebundum | que
pectus frater ille gerebat. Tandemque sumpta | fiducia propius accessit semivivum solo orato | ri
volutantem⁹⁵ eiulantemque claudum reperit. | Eumque consolatione non minima ne in fide du |
bitare edocuit atque ad altare usque perduxit. | Quo dum aliquantisper ante prostratus iacuis | set⁹⁶
aliquantulam interim post ea paucis diebus [f. 118v] intervenientibus integerrimam recepit christo
pro | pitio sanitatem. Hisdem namque frater qui hec | ita evenisse perspexerat modo pastorali
regimine | dinoscitur eidem praefuisse ecclesiae. |

Fuit⁹⁷ etiam haud longe mulier quaedam sexen | nio cum viro suo sterilis perseverans quae tamen |
iuxta virium suarum mensuram aelemosinis pre | cibusque ob hoc ipsum remedium petitura votis |

⁸⁹ h aggiunto in sovrallinea.

⁹⁰ Iniziale N maiuscola alta più di una riga.

⁹¹ Corretto in *narranda* in sovrallinea.

⁹² Iniziale C maiuscola alta più di una riga.

⁹³ At 3, 1-2.

⁹⁴ Corretto in *dubium* in sovrallinea.

⁹⁵ n aggiunto in sovrallinea.

⁹⁶ t aggiunto da altra mano.

⁹⁷ Iniziale F maiuscola alta più di una riga.

iugibus insistebat. Cui quadam nocte per som | nium ostensum est quod pro foribus oratorii cel⁹⁸ | lę
 ipsius stando suppliciter christi misericordiam | imploraret. Quae dum sibito⁹⁹ ipsa in visione |
 vultum eminus erigeret virum quendam vultus | angelici iuxta aram sedentem codicem aper | tum in
 manibus tenentem patrique supra me | morato cellę ipsius aliqua de codice suggeren | tem cernebat.
 Quae tandem sumpta fiducia | intravit ecclesiam audivitque virum illum mirifi¹⁰⁰ | cum abbatem
 interrogare: “Estne aliquid¹⁰¹” inquit | “in oratorio praeter te?” At ille: “Nullus” inquit “nisi fe |
 mina quaedam pro necessitudine quadam rogatu | ra ultima in parte ecclesiae”. At ille: “Scio” inquit
 | necessitatem illius iube illam propius accedere”. | Quae cum vocata in prospectu ipsius adsisteret
 [f. 119r] ait ad illam: “Vade” inquit “mulier unicam quam | habes oviculam huc adferre festina largi
 | torique cunctorum fide purissima munus quod | iussa es offerre non differas¹⁰²”. Expergefata ita |
 que mulier ovem quam solam habuit omnipoten | ti deo offerendam sicut in iussione est
 ammonita¹⁰³ | suppliciter optulit. Nec mora precibus votisque | ibidem humiliter peractis mulier
 domum rediit | faetuque concepto omni sterilitate christi misericor | dia sublata sobolem procreavit.
 En cernimus | dei omnipotentis favente clementia per ossa christi | martyris antiqua renovata
 miracula. Ut | nullus fidelium dubitet ibidem quaesisse suffra | gia ubi tanta in laude christi cernit
 coruscare miracula. |

De¹⁰⁴ his etenim qui ab spiritibus vexabantur in | mundis tam copiosa multitudo passim ibidem |
 fide allata credentium adiutorio christi insaniem | deposuit sanitatemque recuperavit ut illorum |
 omnium commemorationem cartulis inserere ne forte onerosum legentibus fastidiosumque sit |
 superfluum videatur. Ne tamen penitus omit | tantur pauca e pluribus commemorasse sufficiat. |
 Duo namque temporis quidem diversi illuc alla | ti sunt tam immensa vexatione antiqui hostis [f.
 119v] incursione detenti ut non absque periculo comitan | tium nisi forent artis vinculorum
 annexibus al | ligati deferri potuissent. Unus namque ex ipsis | catena circumstrictus trahebatur alter
 vero sca | lę super inpositus lorisque conligatis¹⁰⁵ a parentibus | portabatur. Ambo tamen suffragio
 sanctorum | amentia deposita incolomes ad propria pessimo | exactore depulso repedarunt. |

De¹⁰⁶ vicina namquae¹⁰⁷ possessione servus cuius | dam non ignobilis viri miserabili omnino om |
 ni aevo vitae suae infirmitate fatigatus extite | rat. Tremore quippe horribili totius corpo | ris motu
 iugiter quatiebatur nullam utili | tatem sibimet aliisve valens propriis conferre | cum manibus. Qui

⁹⁸ el ripassato in inchiostro più scuro.

⁹⁹ Corretto in *subito* in sovrallinea.

¹⁰⁰ *ri* aggiunto in sovrallinea.

¹⁰¹ Corretto in *aliquis* in sovrallinea.

¹⁰² Prima *f* aggiunta in sovrallinea.

¹⁰³ Corretto in *admonita* in sovrallinea.

¹⁰⁴ Iniziale *D* maiuscola alta più di una riga.

¹⁰⁵ Corretto in *conligatus* in sovrallinea.

¹⁰⁶ Iniziale *D* maiuscola alta più di una riga.

¹⁰⁷ Seconda *a* espunta.

ad memoriam sancti Genesii | christi martyris die natalitii ipsius adveniens ita | ad laudem christi
omnis¹⁰⁸ ab eo diuturna illa horrendaque | valitudo dirempta est ut nullum¹⁰⁹ vestigium | quidem in
illo vexationis pristinę remaneret.

Mulier¹¹⁰ etiam quaedam illuc cum cęteris fidelibus | debilitate cogente advenerat cuius brachium |
totis ternis iuncturis manu cubito humeroque re | tortum est. Quae dum in ecclesia sancti Michahelis
| archangeli nocturnis vigiliis interesset superior [f. 120r] humeri iunctura paulatim resolvi ceperat.
At hi | qui aderant cum auxilium illi supervenisse sen | sissent divinum exinde eam amoventes ante |
altare sancti dei martyris posuerunt. Quo cum ali | quandiu prostrata ante iacuisset integerrimam |
recepit sanitatem. Quae dum postmodum | a domino suo libertate¹¹¹ foret donata ibidem elegit | toto
tempore vitae suae in servitio servorum dei | perdurare. |

Altera¹¹² quin etiam femina manu miserrime | pendente¹¹³ putrida suffragium christi martyris quae
| situra loca sacra frequentabat. Quae dum para¹¹⁴ | li ad laudem christi modo curata redire cum
quibus | advenerat concupisset etiam in via iam posita | manus illius putredine pristina invadente
con | tabuit. Haud mora revertens mulier solo ora | torii suppliciter christi adiutorium¹¹⁵ petitura
proster | nitur. Iterumque sanitate¹¹⁶ restituta iter sicut | prius inde migratura carpere coepit
incolomis. | Itemque morbo eodem inrepente modo non dis | simili salus pridem condonata subito
dirempta est. | Quae etiam mutua vicissitudo sanitatis putredinis | que signo admirabili tam diu
peracta est quo adusque | mulier amplius se non exinde migraturam promitteret.

[f. 120v] De¹¹⁷ eadem namque provintia quibusdam fidei | bus orationis causa die quodam
sollemni adven | tantibus insolitum quoddam contigit evenisse | miraculum. Quidam etenim vir dum
cum fami | lia sua devota ut credimus fide advenisset ante | fores oratorii tortulam caerę quam
secum ad | vexerat sex in partes divisit unam quippe sibi | partem sumens cęterasque quinque quae
reliqę | erant inter coniugem liberosque altari inponen | dam dispertiens. Qui dum sollemnitate
ibidem | peracta domum cum suis alacris repedaret ilico ut | solent de via revertentes ob fervorem
aestus tui | ca se exui petebat qua erat indutus. Quo facto | manum in sinum mittens partem cęrę
quam | pridie super altare ipse inposuit retraxit modoque ammirabili¹¹⁸ manu iterum iterumque sinu

¹⁰⁸ *i* aggiunto in sovrallinea.

¹⁰⁹ Segue *ne* eraso.

¹¹⁰ Iniziale *M* maiuscola alta più di una riga.

¹¹¹ Corretto in *libertati* in sovrallinea.

¹¹² Iniziale *A* maiuscola alta più di una riga.

¹¹³ *te* aggiunto in sovrallinea.

¹¹⁴ Corretto in *pari* in sovrallinea.

¹¹⁵ Seconda *i* aggiunta in sovrallinea.

¹¹⁶ Corretto in *sanitati* in sovrallinea.

¹¹⁷ Iniziale *D* maiuscola alta più di una riga.

¹¹⁸ Corretto in *admirabili* in sovrallinea.

| intromissa omnes quas pridie divisit partes prae | ter sextam repperit. Nemioque¹¹⁹ timore correp |
tus sumpto tandem consilio ceram mirifico re | pertam miraculo sacro reportavit loco¹²⁰ servisque |
dei cuncta per ordinem replicavit. Qui dum | cum magna a dei famulis obtestatione fuisset | exactus
si in conscientia sua aliqua latens¹²¹ exis | teret causa unde tale evenire miraculum [f. 121r]
aestimaret hoc solum modo referebat quod pater | quidam filii sui spiritalis dum illum a sacro sus |
cepisset lavacro ipsam ceram filiolo suo spi | rituali se daturum pro munere promississet. In | qua
tamen promissione sicut post ipse professus | est aliquantulam fraudem peregit. Indequē | est
aestimare quod pars illa quae inter ceteras | non est reperta pro filio fuisset oblata cui fraus | a patre
suo spiritali in promissione fuerat effecta. |

Restat¹²² adhuc unum de his quae modo in mani | bus tenemus mirabiliter admodum gestum |
miraculum. Nam mulier quaedam servitio | cuiusdam¹²³ temporalis domini mancipata cum reli | qua
caterva fidelium memoriam christi marty | ris visitavit sacris vigiliis more solito ibidem | peractis
dum cum¹²⁴ suis mansionem repetere voluisset | ad limen ecclesiae paralisi inmaniter corruit re |
soluta. Quae cum diu morbo augmentum | capiente ibidem iacuisset viri qui cum illa comi | tabantur
quia de longinquo veniant moram | propter illam ibidem pati nolebant. Unum | tantummodo e
sociis cum illa relinquentes ipsi | ad propria talia nuntiaturi regressi sunt. | Missarum vero sollemnis
ibidem peractis [f. 121v] mulier pristina sanitate recepit. Cumque nocte | eadem cum viro qui cum
illa relictus est ibidem qui | esceret mane facto cum ante oratorium iam | in iter parati convenissent
capitaeque inclinas | sent item morbo erepta pristino mulier cor | ruit moverique de loco nullo modo
potuit. | At pater ipsius cellae cum talia audisset puerum | ad propria remeare petiit dominoque
eiusdem | femine quae evenerant nuntiare. Qui cum | discessisset mulier semiviva in ecclesia posita
ilico | sanitati pristinae est restituta. Iussaque ad mes | sem cum ceteris sospes laboratura perrexit. Die
| vero eadem vespertascente duo ex propinquis | illius eam invisere veniebant. Quam dum sanam |
reperissent deo gratias referebant ibidemque nihil | hominus¹²⁵ nocte eadem quiescentes. Dum in |
crastinum cum illa ante oratorium sicut prius | iam perrecturi venissent parili corruit modo | resoluta
et quoties ei talia contigerunt mirifi | ce tota superficies cutis illius in nigredinem flavum | que versa
est colorem et veluti exanimis iacuit | oculis horribili quodam modo fulgentibus. | At viri illi sumpto
a¹²⁶ supra memorato patre con | silio ut domum redirent aliquidque vehiculum [f. 122r] tale
revertentes quo eam vel sic egram resolutam | que deferre potuissent adferrent. Quod ita per | actum

¹¹⁹ Corretto in *nimioque* in sovrallinea.

¹²⁰ Aggiunto in sovrallinea.

¹²¹ *n* aggiunto in sovrallinea.

¹²² Iniziale *R* maiuscola alta più di una riga.

¹²³ *dam* aggiunto in sovrallinea.

¹²⁴ Aggiunto in sovrallinea.

¹²⁵ *h* depennato.

¹²⁶ Aggiunto in sovrallinea.

est. Nam cum iterum vehiculum secum | adferentes adventarent sanamque sicut prius | reperissent
aecclesiamque secum illam adsumen | tes introirent pater etiam cellę ipsius fra | tresque¹²⁷ ne
aliquod ut solet a sæcularibus nasci | illis verbum malę famę diffamatae adhęre | ret oraturi
conveniunt. Quid multa? Nam | oratione peracta dum ab ecclesia pedem movere | coepissent non
parili sicut prius sed multo | peiore detestabilioreque¹²⁸ ita ut etiam in insaniam | verteretur ruina
corruerat. At illi cum eam | ibidem relinquere voluissent obnixę a fratribus | persuasi semivivam
equo inpositam deferre cęperunt. | Cumque adhuc in prospectu illorum clivum montes¹²⁹ | ipsius
ascendere coepissent tam horribiliter | totis membris obriguit ut comae equi quę¹³⁰ in collo cum
manibus adprehendit nullo modo nisi | abscisae ferro potuissent evelli. Hoc demum | horrore
dominus illius commotus advenit | eamque iure dominio potestati ecclesię | illius ibidem iugiter
tradidit permanen | dam¹³¹. |

¹²⁷ s aggiunto in sovrallinea.

¹²⁸ li aggiunto in sovrallinea.

¹²⁹ Corretto in *montis*.

¹³⁰ uę aggiunto in sovrallinea.

¹³¹ Segue *Octingentesimo christi natalis ab anno | ecclesie primo Shinensis cepit origo*, aggiunto da altra mano.

APPENDICE 3. *De miraculis et virtutibus beati Marci evangelistae*: trascrizione dal ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. LXXXIV.

Si riporta infine il testo dei *Miracula sancti Marci* secondo il suo più antico testimone, il ms Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. perg. LXXXIV. La trascrizione è stata integrata tramite l'edizione di Klüppel, *Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno*, p. 143-151, poiché il ms si presenta in molti punti fortemente deteriorato, e il testo molto sbiadito. Le parti tratte dall'edizione di Klüppel sono comprese tra parentesi quadre.

[f. 138ra] De¹ miraculis et² | virtutibus beati Marci evan | gelistę aliquid scribere cu | pientes pro
multitudine signorum | quae per illum fecit deus quorum | pene totus plenus est mundus |
nequaquam valemus illud [...] ³ | capere principium. Quorum mul | ta quae in Alexandriae partibus |
ubi primum evangelium dei praedica | vit iam declarata sunt ut in passio | ne illius legitur. Multa
vero propter | scriptorum inopiam quasi iam non | sint facta nobis valde sunt incog | nita. Quanta
enim in Alemanniae | partibus nuperrime fulsissent dei | gratia largiente quae audivimus | et vidimus
occultare non audemus. | Sed de his interim taceamus usque dum | dicamus pro qua re in eadem
provincia | facere debuisset miracula et quo | modo fieret corporis illius ad nos | translatio facta ut
postea liberi | us pertractare possimus clara quę | fecerat signa. Est⁴ locus in eadem | regione situs
qui Augia recto nun | cupatur vocabulo quia Rhenus | [f. 138rb] [ab Auso] niis Alpibus decurrens
imma | ni eam circumfluit amne et ideo | cunctarum coniunctione⁵ confini | um carens quasi deo
tribuyente | in hereditatem sanctę Mariae do | natus ab omni sęculari [servi] | tio est segregatus in quo
in hono | re eiusdem genitricis dei Mariae | monasterium est constructum | deo dicatum ab omni
sęculari cu | ra penitus remotum sapientia | pollens doctrina fulgens cun | ctis disciplinam
quaerentibus | solatium praestans in laude [omni] | potentis dei assidue perseverans.

In illius monasterii basilica [cor] | pus praedicti martyris christi [collo] | catum esse non dubitamus
mul | ti enim qui de hoc dubitaverunt | quando ad sepulchrum eius | pervenerunt aut nimio timo | re
perterriti aut aperta visio | ne correpti statim ut inde dis | cesserunt omni ambiguita | te deposita ultro

¹ Iniziale *D* rubricata, alta più di tre righe.

² Prima riga rubricata e interamente maiuscola.

³ Lacuna per macchia.

⁴ Iniziale *E* rubricata.

⁵ Seconda *n* aggiunta in sovrallinea.

se ei cum omne⁶ | devotione servitium impen | dere decreverunt qualiter [f. 138va] vero corpus illius
ad nos usque | veniret sicut patrum nostrorum | relatione didicimus paucis expli | care conamur.
Tempore igitur | magni Karoli imperatoris augu | sti erat quidam⁷ magnę reveren | tiaie episcopus
Egino nomine de Ala | mannorum gente procreatus qui | tunc Veronensis civitatis ecclesiae |
monarchiam tenuit. Hic dum | propriam coepisset revisere patri | am placuit ei ut abbatem nostri |
monasterii interpellaret quate | [nus] illi in eadem insula habitan | [di licentiam] concederet qui dum
| [ipsius reveren] tię bonitate illi | [minime nega] ret accepta ab eo | optata responsione coepit in ul |
tima eiusdem cespitis parte fabri | care cellulam quam in honore Petri principis apostolorum constru
| xit vocabulumque sui nominis eidem cellulae aptavit. Quam | dum innumerabilibus decora | ret
ornatibus auro et argento | lapidibusque praeciosis vestibisque | variis ad opus dei aptis libris
quoque [f. 138vb] ac omnibus ornamentis ad dei ser | vitium pertinentibus cunctisque | secundum
suae voluntatis arbitrium | rite peractis cum laude et hono | re dei ex hac luce subtractus migra⁸ | vit
ad christum. Cuius meritis suc | cessit Ratoldus qui ante fuit suus | clericus per omnia fidus ac
potens | vir magnę bonitatis hic eiusdem | episcopatus ecclesiam post eum rexit | regnante tunc
Ludovuico eiusdem | Karoli imperatoris filio hic vero | cum iam illius episcopii regimen | diu teneret
solito more propriam | coepit visitare patriam. Cum iam | ad nostrum deveniret monasterium | coepit
rogare eiusdem monasterii | patrem Heitonem⁹ quatenus ei eandem quam | suus construxit
anteccessor con | cederet cellulam. Illo etiam econ | tra reluctantante suisque praecibus minus |
satisfaciante dum nullo modo | suae petitionis effectum impe | trare potuisset omni devotio | ne
rogare coepit ut saltem in | aliquo¹⁰ loco iuxta lacum | qui circumcingit idem monaste [f. 139ra]
rium habitandi concederetur facultas. Cum vero illi per omnia de | negare nolisset cum consensu |
fratrum sicut petivit libenti animo | concessit. Est locus valde specio | sus a nostro monasterio
segregatus | ultra lacum iacens inter aquilo | narem et occidentalem plagam | spacio duorum milium
in quo | erant piscatorum domus nullique | alii aptus cultui; hunc coepit | excolere domos aedificare
nec | non ecclesiam ad honorem dei in eodem | loco construere nominisque sui | vocabulum eidem
cellulę impone | re vocans eam Ratoltescella | quae nunc usque comparet. Qua cum multimodis
decoraret orna | mentis omnibusque iuxta suae | mentis affectum rite patratis ad | episcopalem
sedem unde ve | nerat reversus est. Contigit | ut quadam die idem episcopus cum vi | ro quodam de
Venetia veniente | foedus pepigisset. Cumque man | nae dilectionis amore constri | cti indissolubile
vinculum ca [f. 139rb] ritatis inter se confirmarent | coeperunt familiari allocutio | ne mutua ferere

⁶ Corretto in *omni* in sovrallinea.

⁷ Molto sbiadito.

⁸ Segue *anno 802 mensis february die 26* aggiunto a margine da mano successiva.

⁹ Aggiunto in sovrallinea da mano successiva.

¹⁰ Segue una parola erasa.

verba utrimque | foederantes ut in quacumque | re alter alterius [indigeret] om | ni commoditate
postposita illorum | promissa esse firmissima. Cum | haec diutissime inter se iacta | rent dataque
pecunia promissam amicitiam confirmarent in | terrogare coeperunt qualiter | uterque eorum
potuisset alterius | voluntati maxime [satisfacere]. | Tunc episcopus Ratoldus di[vina instinctus] |
admonitione pri[or inquit]: | “Si mentis meae [desiderium in una] | re implere volu[eris omne quod] |
habeo libenter tibi tribuo”. | Ille vero econtra tali usus est | responsione si ei facultatis in |
possibilitas non obstitisset | quiaquid¹¹ ad suae voluntatis | affectum facere potuisset nul | lo modo
praetermisisset. Tunc | episcopus gratias ei coepit agere pro tali responsione. Atque subiungens | ait:
“Habeo igitur novellum [f. 139va] in Alamanniae parte locellum in quo est [ecclesia ad honorem dei
constructa meo labore fabricata] | atque | [sub nomine principis apostolorum dedicata pro qua rogo
te amice carissime] ut si tibi [contingat aliquas reliquias pretiosorum] corporum | [mihi adquiras]
quibus ipsa ecclesia | coronetur totaque provincia inde | [salvetur. Ille vero ita se agere promittens
inquit: “Si ita] placet | [tuo animo nunc] omni studio | [tibi] satisfacere volo. Observa tan | [tum per
om]nia meae locutionis | [verbula et percu]rrente anni | [circulo conveniamus] in conducto | [loco
ibique tibi praesentabo] sanctorum | martyrum [pretiosissimum] thesaurum | [tu ta]men vide ut
impleas meae | voluntatis affectum”. Tunc illi | recedentes ab invicem observa | verunt et diem et
locum per | actoque anni circulo pariter ut | praedixerant convenerunt atque | ut inter se promiserant
imple | verunt. Tunc satus [sic] a Venetia | accepta magna pecunia praesenta [f. 139vb] vit ei
praeciosissimum corpus beati | Marci evangelistae. Sed non ante | accepit illud episcopus quam
tribus | confirmavit testimoniis hoc | est sub testacione iuramenti et | iudicio ferventis aquae et calidi
| ferri. Et alter antequam corpus | sancti Marci reliquisset sub testifica | tione iurando constrinxit eun
| dem episcopum ut quandiu [sic] viveret | nomen sancti martyris nulli manife | staret. Tunc
episcopus Ratoldus accepto corpore sancti Marci nimio repletus | gaudio domum reversus est.
Postea venerabiliter accepto eodem corpore necnon reliquiis sanctorum Senesii et Theoponti quos in
Thar | visio adquirebat laetus nostram transvexit¹² ad patriam. Corpus | vero beati Marci collocavit
in | Augiensi insula sanctum Senesium et Theopontum in cella sua | anno incarnationis domini
octingen | tesimo tricesimo regnante Ludovuico imperatore anno | septimo decimo, Quomodo |
corpus eius ab Alexandria trans [f. 140ra] latum fuisset ignoramus sed hęc | ut diximus ita se habere
non | dibutamus. Tunc episcopus ut rogatus | fuerat mutato nomine appel | lavit eum Valentem. Nec
inme | rito quia valens atque potens | est obtinere nobis indulgentiam | apud omnipotentis dei
clementiam. | Abbas quoque eiusdem monasterii | omnisque fratrum conventus gratulan | tes eum
susceperunt et in basili | ca Sanctę Mariae in una absida [sic] cum | omni honore collocaverunt. |

¹¹ Corretto in *quidquid*.

¹² s aggiunto in sovrallinea.

Festa etiam natalis eius celebrabant | in die eiusdem nominis¹³ episcopi qui cum | tribus pueris christi nomine mar | tyrio coronatus est quod est | XII kalendas iunii. Quamvis enim fe | sta illius alio celebrarent tempo | re tamen in die natalis eius clara | non defuere miracula. Dum hec | de corporis illius translatione | sint dicta redeamus ad exponen | da ipsius signa. Contigit¹⁴ qua | dam die dum in nataliciis eius | missę nondum huc ignota no [f. 140rb] minis illius notitia vir qui | dam [de nobili ortus prosapia qui ma] | tris [ex utero omni] membrorum | destitutus [erat officio qui comitante nobilium multitu] | dine [virorum per diversa sanctorum devectus est loca ut venit in] basilicam sancti Marci sanitatem | quam ante non habuit accepit. | Multa igitur propter [incuriam] sunt a nobis dere[licta quia] | ignotum erat sub [cuius nomi] | ne fuissent peracta. [Cum iam] | per multa tempora [non mani] | festaretur ipsius [nomen noluit] | omnipotens [deus perpetualiter] | suum occult[ari militem quia] | non potest [civitas] super montem | posita abscondi neque lucerna | debet sub modio poni fecit eum | paulatim quibus voluit aperte | revelari. Dum iam multum tem | poris fluxisset cuidam pon | tifici¹⁵ Gebehardus¹⁶ qui | eodem tempore Constantien | sis ecclesię regimen tenuit beatus | Marcus [in ea qua eum legimus]¹⁷ [f. 140va] fuisse forma in visione apparuit | tali modo. Putabat enim se | esse in eodem monasterio. Et | cum voluisset ut ante [consue] | verat per [secretam claustrum viam ambulare ad ecclesiam] occurrit et quidam episcopus precio | sissima veste indutus. Ille ut | eum vidit venientem nimio | timore perterritus a cepti | itineris gressu retraxit pe | [dem usque] dum ille preteriret. [Illo quoque] pretereunte atque | [in medio clau]stro consistente | [paulatim te]mptabat eius sequi | [vestigia cumque] ad eum propi | [us accederet vidit] eum sur | sum aspicientem ille similiter | oculos in caelum erigens vi | dit cum illo angelos circa tur | rim ecclesię volantes. Tunc ille | ad pedes eius prostratus [conabatur]¹⁸ eum interrogare quis esset et qui illi essent qui circa | turrim ecclesiae volarent. Tunc | respondens sanctus Marcus dixit | ei : “Hi qui circa turrim volitant [f. 140vb] illi sunt qui semper istum lo | cum servant. Et usque dum illi | hunc locum circumvolant nullę | eum insidiae dęmonum dissipant. | Quod mei nominis quaeris notitiam | hoc tibi nullo modo indicare de | negam. Ego sum Marcus evan | gelista qui corporaliter in hoc | loco requiesco. Cum anima | mea laetetur ante dominum corpus | meum non est huc bene procuratum¹⁹. | Dic abbati istius monasterii ut | corpus meum studeat cum omni | diligentia observare quia iam | a terraneo humore membra | mea incipiunt sordere”. Qui hanc | visionem parvipendens indica | re neglexit. Altera vero nocte | apparuit ei monens eum eisdem | sermonibus.

¹³ *ni* aggiunto in sovrallinea.

¹⁴ Iniziale *C* in inchiostro rosso.

¹⁵ Segue una parola erasa, forse *nomine*.

¹⁶ Corretto in *Gebehardo*.

¹⁷ Lacuna di quasi una riga per sbiadimento; Klüppel ricostruisce *in ea qua eum legimus*.

¹⁸ Lacuna per sbiadimento; Klüppel ricostruisce *conabatur*.

¹⁹ Segue glossa aggiunta in sovrallinea da altra mano.

Qui sicut prius ita | neglexit. In tertiae²⁰ vero noctis | silentio asstans [sic] sanctus Marcus du | rius
illum increpavit pro suae ius | sionis negligentia ita dicens: | “Quare neglexisti mandata mea |
servare?” atque subiungens ait: | “Scito quod non multis diebus [f. 141ra] transactis in te ipso
senties²¹ quam | periculosum tibi sit iussionem | meam nolle implere”. Tunc vene | rabilis antistes
pavore perter | ritus ilico surrexit visionisque | suae rationem per ordinem²² abbati nuntiavit.
Statimque | corporis molestia correptus | infra paucos dies migravit²³ ad | christum. Abbas vero
audiens admi | rabatur pro tantę visionis legatio | ne coepit itaque cogitare quid de | huiusmodi
visione debuisset fa | cere. Tunc assumpsit spiritalibus | patribus quorum tunc ibi copio | sa fuit
multitudo facta oratio | ne apertoque sepulchro ita inve | nit sicut ei episcopus intimavit. Qui | tollens
reliquias sancti martyris di | ligenter involuit eas in pallio | lo et omnibus portis monasterii |
obseratis posuit eas diluculo cont | tra ortum solis atque in ipso calo | re caute refovendo collocavit |
in novo scrinio statuitque in eius | dem altaris eminentiori loco | tamen adhuc celata nominis [f.
141rb] eius notitia. Novissimis tempo | ribus regnante Heinrico rege²⁴ | ac Notingo episcopo
Constantiensis | ꝥcclesiae sedem regente coeperunt | fratres quorum deus mentem tetigit | inter se
conquirere quam ob | causam nomen sancti martyris | tam diu occultaretur factaque | coadunatione
rogabant pa | trem²⁵ monasterii ut suaderet | episcopo quatenus manifestato nomine | dataque
licentia festa [sancti marty] | ris in die natalis eius [faceret] | celebrari ille vero [hoc libenter] |
suscipiens ita [se agere ut rogatus] | fuerat professus [accedens] | igitur ad episcopum omnia [verba
quae] | a fratribus audierat enarravit. | Tunc episcopus hoc audiens in omnibus | rebus suae voluntati
satagere | spopondit. Postea vero in sua | synodo iussit publice praedi[cari] | quod sanctus Marcus
evangelista | in Augiensi monasterio corpo | raliter requiescit. Et non solum in illo loco verum etiam
[per to] | tam parrocchiam suam sicut cae [f. 141va] terorum apostolorum fecit sua festa |
venerabiliter [celebrari]. His au | ditis [undique] conveniunt multi | tudo populi ad sanctum locum
cum | magna [devotione sancti martyris] | implorare clementiam. Et omnes²⁶ | [quotquot venerunt]
vel adhuc | veniunt non minima conso | latione accepta laeti redeunt | ad propria. Ibi enim infirmi cu
| rantur energumeni liberan | [tur deb]iles sanitati restituun | [tur aliisque] variis laboribus de | [tenti
non solum] corporis sed | [et mentis recipiunt] consolatio | [nem quicumque ne]gantes corpo | [ris
eius] praesentiam ibi manere te | mere accedunt sive ultra ma | [re] venientes seu infra manen | tes
sicut quidam fecerunt aut | aliqua visione ut diximus aut | dura increpatione correpti | [a] suae

²⁰ Corretto in *tertio* per depennamento.

²¹ Seconda s aggiunta in sovrallinea.

²² Segue glossa aggiunta in sovrallinea da altra mano.

²³ Altra mano ha aggiunto in sovrallinea *anno 994*.

²⁴ Glossa aggiunta da altra mano in sovrallinea sopra *heinrico rege*; segue ulteriore glossa in sovrallinea alla riga successiva.

²⁵ Glossa aggiunta da altra mano in sovrallinea sopra *trem*.

²⁶ *ne* aggiunto in sovrallinea.

ambiguitatis errore ita | corriguntur ut nequaquam | ultra de ipsius meritis diffide | [fate]antur. De
his omnibus | quantum possumus dei gratia [f. 141vb] tribuente aliqua enarrare co | namur. Nunc
primo dicamus | qualiter quibusdam apparuit beatissimus Marcus. Contigit²⁷ | ut duo fratres de
Ierosolima pergen | tes quondam ad nostrum devenire | re monasterium qui dicunt | pene omnia
circuire mariti | ma loca. Unus erat de Grecia | alter de Venetia²⁸ prior fuit | Symeon nuncupatus
posterius | or Philippus. Hi vero dum nostrum | visitarent monasterium cupie | bant se nostro adiungere
consor | tio. Quod sicut petierunt ita | impleverunt. Dum adhuc | novo uterentur hospitio du |
bitabant vere beatum Marcum | ibi manere. Quadam igitur | nocte dum essent in mansio | ne vidit
senior in somnis | quod postea narravit nobis. | Putabat se ire in ecclesiam circa | horam matutinam
ut funde | ret praeces coram domino pro populo | christiano. Cumque intraret basi | licam sancti
Marci nihil conspe [f. 142ra] xit ibi soliti sed erant omnia ab | lata nisi sola pavimenta. Dum |
miraretur apud se de tali visio | ne vidit stare episcopum colobio in | dutum qui per totam partem
pectoris perfusus erat lacrimis | quem conabatur interpellare ut sui nominis appellationem |
dignaretur ei indicare et ob quam | causam talem pateretur mestitiam. | Ille ex intimo cordis longa
coepit | trahere suspiria. “Ego sum” inquit | “Marcus theologus de longinquo | huc advectus. Cum
meum sit | meritum semper ante dominum | corpus meum debuit hic qui | escere sed propter peccata
popu | li non valeo quietem trahere. | Et non solum deploro meam in | commoditatem sed magis po |
puli devastitatem quia intra | paucos dies et plurima loca in | cenduntur²⁹ et ecclesie destruuntur³⁰ |
maximaque pars populi cadet | more gladii. Haec omnia postea | celeriter peracta vidimus | sicut
predixit beatissimus Mar [f. 142rb] cus. Non multo iam tempore | prae[terito venit de Graecia
quidam] | episcopus [nomine Constantinus praedicti Symeonis cognatus. Hic dum] | familiariter
nostro uteretur hospi | tio coepitque [quendam de nostri³¹ | fratribus rogare [ut eum] permitte | ret
ecclesiam int[rare et perducere] | ret eum ad singula [altaria indi] | caretque ei beatorum martyrum |
nomina. Ille eius petitioni [oboe] | diens ecclesiam reseravit [atque oran] | di oportunitatem dedit.
[Cunque]³² | eum per [singula duceret alta] | ria indi[cavit illi multa no] | mina sanctorum [ut venit
ad altare] | sancti Ianuarii Beneventanę | civitatis episcopi dixit eum vere | in corpore ibi manere. Ille
ait³³ | [certe in] Benevento hic³⁴ audisse. | Intrantes autem basilicam sancti Mar | ci prostraverunt se
orationi. | Cumque surrexissent ab orati | one coepit episcopus nomen marty | ris exquirere. Tunc ille
dixit: | “In isto altari requiescit corpus | beati Marci theologi”. Episcopus vero [f. 142va] huic

²⁷ Iniziale C in inchiostro rosso.

²⁸ v ripassato da altra mano.

²⁹ Corretto in *incendentur* in sovrallinea.

³⁰ Corretto in *destruentur* in sovrallinea.

³¹ Lacuna di mezza riga per sbiadimento; Klüppel ricostruisce *quendam de nostris*.

³² Lacuna per sbiadimento; Klüppel ricostruisce *cumque*.

³³ Segue segno (y?) isolato.

³⁴ Corretto in *hoc* per espunzione.

sermoni firmiter resistens | inquit: “Hoc frater nullo modo | potest fieri quia sepulchrum | eius in Alexandria meis ocu | lis vidi”. Alter [vero] ait: “Pa | tres nostri crediderunt vere cor | [poraliter eum hic] requiescere”. | Ait illi episcopus: “[Dominus noster] Ihesus christus ha | buit X[II apostolos]³⁵ et LXXII | discipulos [quorum unu] s vocaba | [tur Marcus vide] si illum hic³⁶ habe | as nulla pars Marci theologi | concluditur in isto altari. | [Iste respondens ait: “Nequaquam possumus dubitare in] corpore | [eum hic manere]”. Episcopus dixit: | “Sic est hoc vere sicut lapides | isti sunt aurum”. Dum tali al | tercatione diutissime confli | ctum haberent inter se | post tantam sermocinationem dis | cesserunt ab invicem. Futura | quoque nocte superveniente | dum episcopus voluisset requiescere | in sua mansione nequaquam | poteret dormire prae nimio ti | more sed totam illam noctem [f. 142vb] duxit insomnem. Cumque matu | re surrexisset et ad aecclesiam ire | voluisset festinavit se parare cu | piens missam celebrare. Interea | dum hoc accelerare studuit prę | dictus frater advenit. Ut illum ad | venientem vidit prior ad eum | dixit: “Festina frater dilecte et no | li tardare debeo me parare sanctoque | Marco missam decantare”. Ille | subridens ait: “Non audivi antea | de te talia verbula”. Episcopus vero | ait: “Crede mihi frater quia totam | noctem duxi insomnem et | numquam tantas patiebar an | gustias. Putabam me paratum | in aecclesia stare missamque velle ce | lebrare dum temptarem altare | sancti Marci adire vidi tres episco | pos circa illud sedere unum | a dextris et alium a sinistris | sanctum vero Marcum in ea qua fue | rat forma in medio ante altare | in nuda petra veste tame glo | riosa. Quando volui propius ac | cedere nequaquam passus est | me illi adiungere sed extensa [f. 143ra] manu retrudit me iussitque³⁷ longi | us discedere. Cum illum inter | rogarem quis esset et quare me | sic repelleret respondit greca | locutione et dixit: “ΕΓΩ³⁸ ΗΥΜΗ³⁹ | ΜΑΡΚΟΣ⁴⁰ ΘΕΟΛΟΓΟΣ⁴¹. Quia | corpus meum negas hic manere | et mea merita apud dominum nihil | valere ideo nolo te mei altaris | participem fore”. Nunc igitur | quia talibus verbis dignatus est | me monere ultro non audeo ne | gare corpus eius hic requiem | habere. Statimque omni festi | natione pergens ad ecclesiam coe | pit satisfactionem agere dignam | ac omni dubietate relictā in | choavit celebrare divina my | steria. Alio⁴² tempore contigit | quod quidam venit iuvenis | ad festum beati martyris qui | per brachium ferreo constrictus | erat circulo. Hic quoque divinum | coepit quaerere solatium. Mox | ut matutina laus impleba[tur] | ille a strictura ferri solvebatur. | Non⁴³ post multum temporis [f. 143rb] venit quidam habens manum | aridam qui querebat auxili | um ad

³⁵ Lacuna per sbiadimento; Klüppel ricostruisce *II apostolos*.

³⁶ Aggiunto in sovrallinea.

³⁷ *que* aggiunto in sovrallinea.

³⁸ Altra mano glossa *ego* in sovrallinea.

³⁹ *y* aggiunto in sovrallinea; altra mano glossa *sum* in sovrallinea.

⁴⁰ Altra mano glossa *marcus* in sovrallinea.

⁴¹ Altra mano glossa *evangelista et theologus* in sovrallinea.

⁴² Iniziale *A* in inchiostro rosso.

⁴³ Iniziale *N* in inchiostro rosso.

sepulchrum eius. Dum beati | martyris clementiam deprecabatur domum redeundo in | itinere sanabatur.

Vir⁴⁴ quidam habuit filium in | audita infirmitate detentum | qui infra unius anni spatium | duorumque mensium nullo modo | poterat accipere cibum. Cui erat | lingua ligata omniaque membra penitus destituta [nec ullo] corporis necessario [utebatur] of | ficio. Quem [dum pater ad eum] | dem locum depor[taret nimi] | oque amore foveret optulit [sic] illum | ante altare sacrae virginis Mariae spondens eum illuc propri | um si sanaretur servulum. | [Puer au]tem prout potuit ad sepul | [chrum] beati martyris se portare | [annu]it. Dum illuc portaretur | et pater cum eo diu ibi moraretur factaque a fratribus oratione sicut ille | petebat humili devotione mira res statim ut inde surrexerunt [f. 143va] puer cibum quaesivit loqui | coepit ambasque [manus protinus] | extendit caeterisque [quoque membris] | postea in melius [profecit]. |

E⁴⁵[adem vero hebdomada venit quidam clericus] qui erat ex u | [tero matris caecus]⁴⁶ non solum | caecus sed et omnium membrorum | officio destitutus cuius genua | pectoris iungebantur manusque | ad dorsum retorquebantur | nec poterat ullum retinere gres | [sum]. Hic [cum per diversa veheretur sanctorum loca visitavit sanctum Iacobum in Galicia apostolum ibi m]eruit primum [lumen oculi]⁴⁷ | lorum. Postea pertran[siens Iudae] | am venit Hierosolimam ac ad | sepulchrum domini pedes [restituti] sunt ei. [Antea in quadam ecclesia] | quae est in Ungarorum [gente] con | structa [unam] manum [rece] | pit quam [curva]m illuc at[tulit]. | Dum pene omnes regiones circ[ui]ret | [u]ltra mare novissime coepit | in istas regiones remeare. Qui | ut [ad nostrum] monasterium venit [f. 143vb] sanctum Marcum ibirequiescere | negavit quia dixit in Alexandria | se manere eiusque basilicam ivi | videre. Quid plura? Dum qua | dam hora ad sepulchrum beati | Marci voluisset orare testatus | est sanctum martyrem illi aliam | dare. Tunc coepit estuare atque | ab omnibus membris visus est su | dor emanare. Quando vero ab | oratione surrexit alteram ma | num quam incurvam huc attu | lit protinus extendit. Statimque | predicavit voce aperta sancti Mar | ci evangelistę sibi affuisse me | rita. |

Accidit⁴⁸ igitur ut cuiusdam venera | bilis patris viri mulieres⁴⁹ | [in] die natalis beati Marci evangelistae | occulte egrederentur ad succid[en]das infructuosas herbas | in agro. Illis autem per viam ambulanti | bus occurrit eis dominus | suus. Dum illum a longe vidissent [sar]cula quae manibus | tenebant occultabant. Illo in | terrogante quid [oc]culte porta [f. 144ra] [rent] dum omnino n[eg]are

⁴⁴ Iniziale V in inchiostro blu.

⁴⁵ Iniziale E ripassata in inchiostro nero.

⁴⁶ Lacuna di più di mezza riga per sbiadimento; Klüppel ricostruisce *tero matris caecus*.

⁴⁷ In questa e nelle successive sette righe, altra mano ha aggiunto una glossa nello spazio lasciato libero per sbiadimento del testo.

⁴⁸ Iniziale A in inchiostro nero alta due righe.

⁴⁹ Seguono alcune lettere erase.

non | [posse]nt proferebant [sarc]ula que | [habe]bant occultata [quas] ut | [ille vi]dit quid cum his
[facere] | [vell]ent interrogavit. Illae [ad] inter | [cid]endas fruges exire in agrum | [conf]essae sunt.
Tunc senior prohi | [be]bat eas dicens: “Nolite operari | hodie quia festivitas est sancti Mar | ci
evangeliste”. Una ex illis ut | vidit quia inlicitum opus ei | interdictum fuisset [garru]la | voce sic
proripuit in h[unc modum]: | “Huc nobis semper op[onitis prae] | cipientes diebus fes[tis nihil] |
exercere operis. Cur no[bis] Marcum obicitis? Nos nes[cimus] | quis ille sit Marcus certe [propter] |
Marcum non omitto qu[od mihi] | videtur esse commodum”. | Statim ut ab eo discedens ill[a con] |
tumaz mulier domum rever | tebatur nimia infirmitate | detinebatur. Nec poterat pri | us curari
antequam promis[erat] | illum diem ultra venerari. | Mox ut hoc promisit sanitatem [f. 144rb]
recepit. Multa etenim et innu | merabilia signa fecit deus per ip | sius merita [quae] modo non |
possumus [percurrere] singula | quae nobis [illi narraverunt qui] | in semetip[sis haec mani]fes[te]
sen] | serunt. Haec modo [paucis perstrin] | gere curavimus [non quod] eius | miracula apud nos [sint
rara] | sed ut quisque credat firmiter hic | [eum] requiescere corporaliter. | Hoc [praest]ante deo [qui
cond]idit omnia verbo | [cuius] et imper[ium] perstat sine fine per aevum. | Sed deus omnipotens
voluit relevare labores.

Fonti

Abbates monasterii Augiensis, ed. I. VON ARX, *MGH*, SS, 2, Hannover 1829, p. 37-39.

AGNELLI QUI ET ANDREAS *Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH*, SS, 16, Hannover 1878, p. 265-391.

AMBROSII MEDIOLANENSIS *Expositio evangelii secundum Lucam*, ed. G. COPPA, in *EIUSD. Opera*, 12, Milano-Roma 1978.

AMBROSII MEDIOLANENSIS *Epistolae*, ed. G. BANTERLE, in *EIUSD. Opera*, 20, Milano-Roma 1988

AMBROSII MEDIOLANENSIS *Hymni*, ed. G. BIFFI, Milano 1997.

ANDREAE BERGOMATIS *Historia*, ed. G. WAITZ, *MGH*, SS rer. lang., Hannover 1878, p. 220-230.

ANDREAE DANDULI *Chronica per extensum descripta*, ed. E. PASTORELLO, *RIS*, 12/1, Bologna 1942².

M. ANDRIEU (éd.), *Les Ordines romani du haut Moyen Âge*, 4: *Les Texts* (Ordines XXXV-XLIV), Louvain 1956.

Annales Alamannici, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 1, Hannover 1825, p. 22-60.

Annales Augienses, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 1, Hannover 1825, p. 67-69.

Annales Bertiniani, ed. G. WAITZ, *MGH*, SS rer. Germ., 5, Hannover 1883.

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum Orientalis, ed. F. KURZE, *MGH*, SS rer. Germ., 7, Hannover 1891.

Annales Laureshamenses, ed. G. H. PERTZ, *MGH*, SS, 1, Leipzig 1925, p. 22-39.

Annales Marbacenses qui dicuntur. Cronica Hohenburgensis cum continuatione et additamentis Neoburgensibus, ed. H. BLOCH, *MGH*, SS rer. Germ. in usum scholarum, Hannover-Leipzig 1907.

Annales Nazariani, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 1, Hannover 1825, p. 40-44.

Annales necrologici Fuldenses, ed. G. WAITZ, *MGH*, SS, 13, Berlin 1881, p. 161-218.

Annales Petaviani, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 1, Hannover 1825, p. 7-18.

Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Annales Laurissenses Maiores et Ehinardi, ed. F. KURZE, *MGH*, SS rer. Germ., 6, Hannover 1895.

Annales Sangallenses, Augienses et Weingartenses, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 1, Hannover 1825, p. 61-85.

Annales Vedastini, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 1, Hannover 1825, p. 516-531.

- ANNALISTAE SAXONIS *Chronicon*, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 6, Hannover 1844, p. 545-777.
- ANONYMI VALESIANI *Pars posterior*, ed. TH. MOMMSEN, *MGH*, *Auct. ant.*, 9/1, Berlin 1882, p. 306-328.
- ASTRONOMI *Vita Hludowici imperatoris*, ed. E. TREMP, *MGH*, *SS rer. Germ.*, 64, Hannover 1995, p. 279-554.
- J. AUTENRIETH – D. GEUENICH – K. SCHMID (hrsg.), *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, *MGH, Libri mem., N.S.*, 1, Hannover 1979.
- BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, ed. E. PAOLI, Firenze 2001 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 2).
- BERNOLDI *Chronicon*, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 5, Hannover 1848, p. 385-467.
- C. BLUME (ed.), *Thesauri hymnologici hymnarium. Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus H.A. Daniels und anderer Hymnen-Ausgaben*, 1, Leipzig 1908 (Analecta Hymnica Medii Aevi, 51).
- J.F. BÖHMER – E. MÜHLBACHER (bearb.), *Regesta Imperii*, 1: *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern*, Hildesheim 1966².
- C. BRÜHL (a cura di), *Codice diplomatico longobardo*, 3/1, Roma 1973.
- Capitularia regum Francorum*, ed. A. BORETIUS, *MGH*, *Leges*, 2/1, Hannover 1883.
- Capitularia regum Francorum*, ed. A. BORETIUS – F. KRAUSE, *MGH*, *Leges*, 2/2, Hannover 1897.
- Capitularia regum Francorum*, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, *LL*, 1, Hannover 1835.
- Carmen de Aquilegia numquam restauranda*, ed. E. DÜMMLER, *MGH*, *Poetae*, 2, Berlin 1884, p. 150-153.
- CASSIODORO SENATORE, *Variae*, ed. L. VISCIDO, Cosenza 2005.
- R. CESSI (a cura di), *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, 1: *Secoli V-IX*, Padova 1942 (Testi e Documenti di Storia e di Letteratura Latina Medioevale, 1).
- ChLA*, 59: *Verona 1*, ed. F. SANTONI, Zürich 2001.
- ChLA*, 60: *Verona 2*, ed. F. SANTONI, Zürich 2002.
- Chronicon Moissiacense*, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 1, p. 280-313.
- Codex Carolinus*, ed. W. GUNDBACH, *MGH*, *Epp.*, 3, Berlin 1892, p. 469-657.
- Codex Diplomaticus Langobardiae*, Torino 1873 (*Historiae Patriae Monumenta*, 13).
- SANCTI COLUMBANI *Opera*, ed. G.S.M. WALKER, Oxford 1957 (*Scriptores Latini Hiberniae*, 2).

Commemoratio brevis de miraculis sancti Genesii martyris Christi, ed. W. WATTENBACH, in ID., *Die Uebertragung der Reliquien*, p. 8-21.

Concilium Mantuanum, ed. A. WERMINGHOFF, *MGH, Conc.*, 2/2, Hannover-Leipzig 1908, p. 583-589.

Concilium Moguntinense, ed. A. WERMINGHOFF, *MGH, Conc.*, 2/1, Hannover-Leipzig 1906, p. 258-273.

Conradi I Heinrici I et Ottonis I Diplomata, *MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, 1, Hannover 1879-1884.

Corpus Inscriptionum Latinarum, 1, Berlin 1893.

Corpus Inscriptionum Latinarum, 5, Berlin 1872.

M. CORTESI (a cura di), *Le pergamene degli archivi di Vergamo. A. 740-1000*, Bergamo 1988 (Fonti per lo studio del territorio bergamasco, 8 – Carte medievali bergamasche, 1).

Cronica de singulis patriarchis Novae Aquileie quae Gradensis Ecclesia vocatur a tempore domini Heliae eiusdem Ecclesiae patriarchae, ed. G. WAITZ, *MGH, SS rer. lang.*, Hannover 1878, p. 392-398.

I. DE COUSSEMAKER (éd.), *Cartulaire de l'Abbaye de Cysoing*, Lille 1885.

De miraculis et virtutibus sancti Marci evangelistae, ed. TH. KLÜPPEL, in ID., *Reichenauer Hagiographie*, p. 143-151.

De Pippini regis victoria avarica, in L.A. BERTO (a cura di), *Testi storici e poetici dell'Italia carolingia*, Padova 2002 (Medioevo europeo, 4), p. 67-71.

De pretioso sanguine Domini nostri, ed. TH. KLÜPPEL, in ID., *Reichenauer Hagiographie*, p. 152-164.

De vita et meritis sancti Ambrosii, ed. P. COURCELLE, in ID., *Recherches sur saint Ambroise*, p. 51-121.

J. DUBOIS (éd.), *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruxelles 1965 (Subsidia hagiographica, 40).

J. DUBOIS – G. RENAUD (éd.), *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris 1976.

J. DUBOIS – G. RENAUD (éd.), *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Paris 1984 (Sources d'histoire médiévale, 15).

L. DUCHESNE (éd.), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Paris 1983².

ECCEARDI URAUGIENSIS *Chronicon universale*, ed. G. WAITZ, *MGH*, SS, 6, Hannover 1844, p. 33-231.

J. EGON, *De viris illustribus Augiae Divitis*, ed. B. PEZ, in ID., *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 1/3, Konstanz 1721, p. 629-772.

EINHARDI *Vita Karoli Magni*, ed. G.H. PERTZ – G. WAITZ – A. HOLDER-EGGER, *MGH*, SS *rer.Germ.*, 25, Hannover-Leipzig 1911.

EINHARDI *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri*, ed. STELLA (a cura di), *Traslazione e miracoli*, p. 29-177.

EUGIPPII *Vita Severini*, ed. TH. MOMMSEN, *MGH*, SS *rer. Germ.*, 26, Berlin 1898.

MAGNUS FELIX ENNODIUS, *Panegirico del clementissimo re Teoderico* (opusc. 1), ed. S. ROTA, Roma 2002 (Biblioteca di Cultura Romanobarbarica diretta da Bruno Luiselli, 6).

MAGNUS FELIX ENNODIUS, *Lettres*, ed. S. GIOANNI, 1: *Livres I-II*, Paris 2006 (Collection des Universités de France – Série latine, 383).

Ex miraculis sancti Marci, ed. G. WAITZ, *MGH*, SS, 4, Hannoverae 1841, p. 449-452.

Ex miraculis sancti Genesisii martyris, ed. G. WAITZ, *MGH*, SS, 15/1, Leipzig 1925, p. 169-172.

V. FAINELLI (a cura di), *Codice Diplomatico Veronese dalla caduta dell'Impero Romano alla fine del periodo carolingio*, Venezia 1940 (Monumenti storici pubblicati dalla R. Deputazione di Storia Patria per le Venezie, n. s., 1).

V. FAINELLI (a cura di), *Codice Diplomatico Veronese del periodo dei re d'Italia*, Venezia 1963 (Monumenti storici pubblicati dalla R. Deputazione di Storia Patria per le Venezie, n. s., 17).

GIOVANNI DIACONO, *Istoria Veneticorum*, a cura di L.A. BERTO, Bologna 1999.

GREGORII MAGNI *Opera*, 4: *Dialogi*, ed. A. DE VOGÜÉ, Roma 2000.

HEITONIS *Visio Wettini*, ed. E. DÜMMLER, *MGH*, *Poetae*, 2, Berlin 1884, p. 267-275.

HERIMANNI AUGIENSIS *Chronicon*, ed. G.H. PERTZ, *MGH*, SS, 5, Hannover 1884, p. 67-133.

E. HLAWITSCHKA – K. SCHMID – G. TELLENBACH (bearb.), *Liber memorialis von Remiremont*, *MGH*, *Libri mem.*, 1/1, Dublin-Zürich 1970.

H. HOUBEN, *Visio cuiusdam pauperculae mulieris: Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visiontextes (mit Neuedition)*, «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 124 (1976), p. 31-42.

H. HUSMANN, *Tropen- und Sequenzhandschriften*, München-Duisburg 1964 (Répertoire internationale des sources musicales, 5).

HYERONIMUS, *Gli uomini illustri – De viris illustribus*, ed. A. CERESA-GASTALDO, Firenze 1988 (Biblioteca Patristica, 12).

IORDANIS *Romana et Getica*, ed. TH. MOMMSEN, *MGH, Auct. ant.*, 5/1, Berolini 1882.

P.F. KEHR (hrsg.), *Italia Pontificia, 7: Venetiae et Histria*, 1, Berlin 1923.

L. LANFRANCHI – B. STRINA (a cura di), *SS. Ilario e Benedetto e S. Gregorio*, Venezia 1965.

Legenda translationis sancti Zenonis, ed. G. SALA, in ID., *Il culto di S. Zeno dal X al XII secolo*, p. 25-30.

P. LEHMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, 1: Die Diözesen Konstanz und Chur*, München 1918.

LIUTPRANDI CREMONENSIS *Antapodosis*, ed. P. CHIESA, Turnhout 1998 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 156).

Lotharii I et Lotharii II Diplomata, ed. TH. SCHIEFFER, *MGH, DD Kar*, 3, Berlin-Zürich 1966.

Ludowici Germanici, Karlomanni, Ludowici iunioris Diplomata, *MGH, Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, 1, Berlin 1934.

Ludowici II Diplomata, ed. K. WANNER, *MGH, DD Kar*, 4, München 1994.

C. MANARESI (a cura di), *I placiti del Regnum Italiae*, Roma 1955 (Fonti per la Storia d'Italia, 92).

Martyrologium Hyeronimianum, ed. H. DELEHAYE, *AASS Novembis*, 2/2, Bruxelles 1931.

MGH, Formulae Merovingici et Karolini Aevi, hrsg. K. ZEUMER, Hannover 1886.

MGH, Poetae, 4/2, ed. K. STRECKER, Berlin 1923.

B. MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, 1, Hildesheim – New York 1978.

MONACHI ANONYMI LITTORENSIS *Historia de translatione sanctorum magni Nicolai, terra marique miraculis gloriosi, eiusdem avunculi, alterius Nicolai, Theodorique, martyris pretiosi, de civitate Mirea in monasterium S. Nicolai de Littore Venetiarum*, in *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, 5, Paris 1895, p. 253-292.

Necrologium Augiae Divitis, ed. F.L. BAUMANN, *MGH, Necr.*, 1, Berlin 1888, p. 272-282.

NICOLAI I. PAPAE *Epistolae*, ed. E. PERELS, *MGH, Epp*, 6, Berolini 1925.

NOTKERI BALBULI *Martyrologium*, ed. J.-P. MIGNE, *PL*, 131, Paris 1884, col. 1029-1164.

Ottonis II et Ottonis III Diplomata, *MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, 2, Hannover 1893.

Passio sanctorum Cantianorum, ed. G. HENSCHENS – D. PAPEBROECK, in *AASS Maii*, 7, Antwerpen 1688, p. 427-430.

Passio Felicis et Fortunati, ed. V. MATTALONI, in COLOMBI, *Le passioni dei martiri*, p. 258-272.

Passio Helari et Tatiani, ed. M. CERNO, in COLOMBI, *Le passioni dei martiri*, p. 304-320.

Passio Hermachorae et Fortunati, ed. P. CHIESA, in COLOMBI, *Le passioni dei martiri*, p. 171-188.

Passio sanctorum Naboris et Felicis, ed. A. PAREDI, in ID. *La passione dei santi martiri Nabore e Felice*, p. 88-96.

Passio sancti Victoris Mauri, ed. G. HENSCHENS – D. PAPEBROECK, in *AASS Maii*, 2, Antwerpen 1680, p. 288-290.

Passio sancti Vigili episcopi, ed. G. VERRANDO, in ID. *La trasmissione manoscritta*, p. 311-326.

Passio sanctorum martyrum Viti, Modesti et Crescentiae, ed. D. PAPEBROECK, in *AASS Iunii*, 2, Antwerpen 1688, p. 1021-1026.

Passio et Translatio sanctorum Firmi et Rustici, ed. P. GOLINELLI, in ID., *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico*, p. 13-19.

PAULINI AQUILEIENSIS *Carmina dubia*, ed. E. DÜMMLER, *MGH, Poetae*, 1, Berlin 1881, p. 136-148.

PAULI WARNEFRIDI (PAULI DIACONI) *Liber de episcopis Mettensibus*, ed. G.H. PERTZ, *MGH, SS*, 2, Hannover 1828, p. 260-268.

PAULUS DIACONUS, *Storia dei Longobardi*, ed. L. CAPO, Milano 1992.

P. PIPER (ed.), *Libri fraternitatum Sancti Galli, Augiensis, Fabariensis, MGH, Necr., Supplementum*, Berolini 1884.

Pippini, Carlomanni, Caroli Megni Diplomata, ed. E. MÜHLBACHER, *MGH, DD Kar*, 1, Hannover 1906.

PURCHARDI *Carmen de gestis Witigowonis abbatis Augiensis*, ed. G.H. PERTZ, *MGH, SS*, 4, Hannover 1841, p. 621-632.

RABANI MAURI *Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, *MGH, Epp*, 5, Berlin 1899, p. 379-533.

RABANI MAURI *Martyrologium*, ed. J. MCCULLOH, in RABANI MAURI *Martyrologium – De Computo*, Turnhout 1979 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 44), p. 1-161.

RATHERII VERONENSIS *De translatione sancti Metronis*, ed. P.L.D. REID, in EIUSD. *Opera minora*, Turnhout 1976 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 46), p. 11-29.

RATHERII VERONENSIS *Praeloquiorum libri VI*, ed. P.L.D. REID, in EIUSD. *Opera Fragmenta Glossae*, Turnhout 1984 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 46/A), p. 3-196.

RATHERII VERONENSIS *Qualitatis coniectura*, ed. P.L.D. REID, in EIUSD. *Opera minora*, Turnhout 1976 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 46), p. 115-132.

REGINONIS ABBATIS PRUMIENSIS *Chronicon cum continuatione Treverensi*, ed. F. KURZE, *MGH, SS rer. Germ.*, 50, Hannover 1890.

TYRANNII RUFINI *Expositio symboli*, ed. M. SIMONETTI, in EIUSD. *Scripta varia*, ed. M. SIMONETTI, Aquileia 2000 (Scrittori della Chiesa di Aquileia, 5/2), p. 99-172.

TH. RUINART, *Acta Martyrum. Accedunt praeterea in hac editione Acta SS. Firmi et Rustici ex optimis codicibus Veronensibus*, Verona 1731³.

Rythmus de sancto Zenone, ed. G. SALA, in ID., *Il culto di san Zeno nei secoli VIII e IX*, «Annuario Storico Zenoniano», 7 (1990), p. 19-36: 32-34.

L. SCHIAPARELLI (a cura di), *I diplomi di Berengario I*, Roma 1903 (Fonti per la Storia d'Italia, 35).

Sermo de vita sancti Zenonis, ed. MARCHI – ORLANDI – BRENZONI, in ID., *Il culto di San Zeno*, p. 18-23.

Statuta Murbacensia, ed. J. SEMMLER, in *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, 1: *Con-suetudines saeculi octavi et noni*, Siegburg 1963, p. 441-450.

SULPICIIUS SEVERUS, *Vita di Martino*, ed. F. RUGGIERO, Bologna 2003 (Biblioteca Patristica, 40).

THEGANI *Gesta Hludowici imperatoris*, ed. E. TREMP, *MGH, SRG*, 64, Hannover 1995.

Translatio sancti Calixti Cysonium, ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH, SS*, 15/1, Hannover 1887, p. 418-422.

Translatio sanctorum Hermachorae et Fortunati, ed. G. MONTICOLO, in ID., *L'inventio e la translatio*, p. 140-148.

Translatio Marci evangelistae Venetias, ed. E. COLOMBI, in EAD., «*Translatio Marci evangelistae Venetias*», p. 112-129.

Translatio et miracula sanctorum Senesii et Theopontii, ed. P.E. SCHRAMM, *MGH, SS*, 30/2, Leipzig 1934, p. 984-992.

Translatio sancti Viti martyris, ed. I. SCHMALE-OTT, in EAD., *Translatio sancti Viti martyris. Übertragung*, p. 30-70.

VENANTIUS FORTUNATUS, *De uirginitate*, éd. M REYDELLET, in VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, 2, Paris 1998, 8/3, p. 129-146.

VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita sancti Martini*, éd. S. QUESNEL, in VENANCE FORTUNAT, *Oeuvres*, 4, Paris 1996.

Versum de Mediolano civitate, ed. PIGHI, in ID. (a cura di), *Versus de Verona*, p. 145-147.

Versus Augienses, ed. R. STRECKER, *MGH, Poetae*, 4/2, Berlin 1923, p. 1112-1116.

Versus de patribus, regibus et sanctis Euboricensis Ecclesiae, ed. P. GODMAN, in ID., *Alcuin:: The Bishops, Kings and Saints of York*, Oxford 1982.

Versus de Verona, ed. G.B. PIGHI, in ID. (a cura di), *Versus de Verona*, p. 152-154.

Vita Galli confessoris triplex, ed. B. KRUSCH, *MGH, SS rer. Merov.*, 4, Hannover-Leipzig 1902, p. 229-337.

Vita Goaris confessoris Rhenani, ed. B. KRUSCH, *MGH, SS rer. Merov.*, 4, Hannover-Leipzig 1902, p. 402-423.

Vita sanctorum confessorum Syri atque Iuventii, ed. N. EVERETT, in ID., *The Earliest Recension*, p. 921-936.

WALAHFRIDI STRABI *Carmina*, ed. E. DÜMMLER, *MGH, Poetae*, 2, Berlin 1884, p. 259-473.

WALAHFRIDI STRABI *De imagine Tetrici*, ed. M.W. HERREN, in ID., *The De imagine Tetrici of Walahfrid Strabo*, p. 122-139.

WALAHFRIDI STRABI *In adventu Hlotharii imperatoris*, in EIUSD. *Carmina*, p. 405-406.

WALAHFRIDI STRABI *Visio Wettini*, ed. E. DÜMMLER, *MGH, Poetae*, 2, Berolini 1884, p. 267-275.

WANDALBERTI PRUMIENSIS *Martyrologium*, in EIUSD. *Carmina*, ed. E. Dümmler, *MGH, Poetae*, 2, Berlin 1884, p. 578-602.

H. WARTMANN (bearb.), *Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen*, Zürich 1863-1866.

F. WEIGLE (bearb.), *Die Briefe des Bischofs Rather von Verona*, *MGH, Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 1 Weimar 1949.

WIDUKINDI *Res gestae Saxonicae*, ed. G. Waitz, *MGH, SS*, 3, Hannover 1889, p. 408-467.

Bibliografia

- C. ADAMI, *Archivio Capitolare della Cattedrale di Verona*, in *Guida degli Archivi capitolari d'Italia*, 2, Roma 2003 (Pubblicazioni degli Archivi di Stato – Strumenti, 158), p. 219-224.
- R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses methodes, son histoire*, Paris 1953.
- S. AIRLIE, *The Aristocracy*, in *The New Cambridge Medieval History*, 2: C. 700 – c. 900, ed. R. MCKITTERICK, Cambridge 1995, p. 431-450.
- S. AIRLIE, *Semper fideles. L'aristocratie comme constituant du pouvoir carolingien*, in R. LE JAN (éd.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920)*, Lille 1998, p. 129-142.
- G. ALBERTONI, *I Franchi e l'Europa carolingia: nascita e dissoluzione di un'egemonia*, in A. BARBERO (dir.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, 2: *Dal medioevo all'età della globalizzazione*, 8, Roma 2006, p. 257-293.
- G.C. ALESSIO (a cura di), *Cronache di San Gallo*, Torino 2004.
- D. ALIBERT, *Pécheur, avare et injuste: remarques sur la figure du mauvais roi à l'époque carolingienne*, in W. FALKOWSKI – Y. SASSIER (éd.), *Le monde carolingien: Bilan, perspectives, champs de recherches. Actes du colloque international de Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 18-20 novembre 2004*, Turnhout 2009 (Culture et sociétés médiévales, 18), p. 121-142.
- A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi nella vita di Milano*, in *Milano e i Milanesi prima del Mille (VIII-X secolo). Atti del X Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Milano, 26-30 settembre 1983)*, Spoleto 1986, p. 85-118.
- A. AMORE, *Zenone, vescovo di Verona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 12, Roma 1969, col. 1477-1479.
- P. AMORY, *Peolpe and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge 1997.
- G. ANDENNA (a cura di), *Culto e storia in Santa Giulia*, Brescia 2001.
- A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994.
- A. ANGENENDT, *Relics and Their Veneration*, in *Treasures of Heaven. Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe. Exhibition Catalogue*, Cleveland-Baltimore-London 2010, p. 19-28.
- E. ANTI, *Culto dei santi, società ed istituzioni a Verona tra VIII e XII secolo*, tesi di dottorato, rel. F. SCORZA BARCELLONA, Università di Roma 3 – Tor Vergata, a.a. 1998-1999.
- E. ANTI, *Raterio, Verona e il furto del corpo di san Metrone*, «Quaderni di Storia Religiosa», 7 (2000), p. 9-29.

- E. ANTI, *Il culto di san Procolo fino al XII secolo e la Vita sancti Proculi episcopi et martyris*, «Annuario Storico Zenoniano», 19 (2002), p. 21-28.
- E. ANTI, *Verona ed il culto dei martiri Fermo e Rustico fino al XII secolo*, «Studi Storici Luigi Simeoni», 52 (2002), p. 239-274.
- E. ANTI, *Verona e il culto di san Zeno tra IV e XII secolo*, Verona 2009.
- R. ANTONI, *Leben und Taten des Bischofs Pirmin. Die karolingische Vita*, Stuttgart 2002 (Reichenauer Texte und Bilder, 9).
- G. ARNALDI, *Intorno al Liber Pontificalis*, in *Monseigneur Duchesne et son temps. Actes du Colloque, École Française de Rome, Palais Farnese, 23-25 mai 1973*, Rome 1975, p. 129-142.
- M. AURELL, *La noblesse en Occident (V^e-XV^e siècle)*, Paris 1996.
- R. AVESANI, *La cultura veronese dal sec. IX al sec. XII*, in *Storia della cultura veneta*, 1: *Dalle origini al Trecento*, Vicenza 1976, p. 240-270.
- R. AVESANI, *Il re Pipino, il vescovo Annone e il Versus de Verona*, in BRENZONI – GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico: un culto e una chiesa in Verona*, p. 57-65.
- C. AZZARA, *Venetiae. Determinazione di un'area regionale tra tarda antichità e alto Medioevo*, Treviso 1994 (Studi veneti, 4).
- C. AZZARA – P. MORO (a cura di), *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, Roma 1998 (Altomedioevo, 1).
- C. AZZARA, *Le vie di comunicazione delle Venezie fra tardo antico e alto medioevo*, in D. GALLO – F. ROSSETTO (a cura di), *Per terre e per acque. Vie di comunicazione nel Veneto dal medioevo alla prima età moderna. Atti del Convegno, Castello di Monselice, 16 dicembre 2001*, Padova 2003 (Carrubio, 2), p. 79-92.
- C. AZZARA, *Il concilio di Mantova del 6 giugno 827*, in G. ANDENNA – G.P. BROGIOLO (a cura di), *Le origini della diocesi di Mantova e le sedi episcopali dell'Italia settentrionale (IV-XI secolo). Atti del convegno di Mantova, Seminario Vescovile, 16-18 settembre 2004*, Trieste 2006, p. 61-72.
- C. AZZARA, *Il regno longobardo in Italia e i Tre Capitoli*, in C. CHAZELLE – C. CUBITT, *The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout 2007 (Studies in the Early Middle Ages, 14), p. 209-222.
- C. AZZARA, *La produzione normativa, prima e dopo il 774*, in GASPARRI (a cura di), 774. *Ipotesi su una transizione*, p. 353-363.
- C. AZZARA – S. GASPARRI (a cura di), *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Milano 1992 (Le Fonti, 1).
- R. BALZARETTI, *The politics of property in ninth-century Milan. Familial motives and monastic strategies in the village of Inzago*, in *Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale, VIII^e-X^e*

siècle (I). *Actes de la table ronde de Rome*, 6, 7 et 8 mai 1999 (= «Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge», 111/2 [1999]), p. 747-770.

A. BARBERO, *Liberti, raccomandati, vassalli. Le clientele nell'età di Carlo Magno*, «Storica», 14 (1999), p. 7-60.

G. BAROFFIO – E.J. KIM, *Proposte liturgico-musicali occidentali di testi patristici latini e greci*, in M. CORTESI (a cura di), *Leggere i padri tra passato e presente*, Firenze 2010, p. 65-126.

J.S. BARROW, *Ideas and applications or reform*, in *The Cambridge History of Christianity*, 3: *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, ed. T.F.X. NOBLE – J.M.H. SMITH, Cambridge 2008, p. 345-362.

N. BAYNES, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955.

P.F. BEATRICE, *Agiografia e politica. Considerazioni sulla leggenda marciiana aquileiese*, in M. SIMONETTI – P. SINISCALCO (a cura di), *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara*, Roma 1995 (= «Augustinianum», 35), p. 763-778.

P.F. BEATRICE, *Hermagorica novitas. La testimonianza di Colombano sullo scisma dei tre capitoli*, in *Aquileia e il suo patriarcato. Atti del Convegno Internazionale di Studio (Udine 21-23 ottobre 1999)*, Udine 2000, p. 75-93.

B. BEHR, *Das alemannische Herzogtum bis 750*, Bern-Frankfurt 1975.

E. BELLOMO, *The First Crusade and the Latin east as seen from Venice: the account of the Translatio Sancti Nicolai*, «Early Medieval Europe», 17/4 (2009), p. 420-443.

S. BERNARDINELLO, *I codici della Collegiata di Santa Giustina presso la Capitolare di Padova*, in A. RIGON (a cura di), *Monselice. Storia, cultura e arte di un centro 'minore' del Veneto*, Monselice 1994, p. 547-563.

S. BERNARDINELLO, *Catalogo dei codici della Biblioteca Capitolare di Padova*, Padova 2007 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 32).

H. BERNER (hrsg.), *Ohningen 1988. Beiträge zur Geschichte von Öhningen, Schienen und Wangen*, Öhningen 1988.

J.W. BERNHARDT, *Concepts and Practices of Empire in Ottonian Germany (950-1024)*, in B. WEILER – S. MACLEAN (ed.), *Representations of Power in Medieval Germany, 800-1500*, Turnhout 2006 (International Medieval Research, 16), p. 141-163.

G. BERNT, *Walahfrid Strabo*, in *LexMA*, 8, München 1997, col. 1937-1938.

W. BERSCHIN, *Eremus und insula. St. Gallen und die Reichenau im Mittelalter – Modell einer lateinischen Literaturlandschaft*, Wiesbaden 1987.

W. BERSCHIN, *Egino von Verona – Ein Bischof der karolingischer Renaissance*, in ID. – A. ZETTLER, *Egino von Verona. Der Gründer von Reichenau-Niederzell (799)*, Stuttgart 1999 (Reichenauer Texte und Bilder, 8), p. 7-38.

W. BERSCHIN – M. HELLMANN, *Hermann der Lahme, Gelehrter und Dichter (1013-1054)*, Heidelberg 2005² (Reichenauer Texte und Bilder, 11).

W. BERSCHIN, *Hermann der Lahme. Leben und Werk in Übersicht*, in ID. – HELLMANN, *Hermann der Lahme*, p. 15-32.

C. BERTELLI – G.P. BROGIOLO (a cura di), *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, Milano 2000.

L.A. BERTO, *La "Venetia" tra Franchi e Bizantini. Considerazioni sulle fonti*, «Studi veneziani», n.s., 38 (1999), p. 189-202.

L.A. BERTO, *Introduzione* a GIOVANNI DIACONO, *Istoria Veneticorum*, ed. L.A. BERTO, p. 7-25.

M. BESSEYRE, *Culture et pouvoir: l'abbaye de Saint-Denis au coeur de l'Île-de-France*, in M.-P. LAFFITTE – C. DENOËL (éd.), *Tresors carolingiens. Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, Paris 2007, p. 141-150.

L. BETHMANN, *Römische Palatina*, 927, «Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 12 (1874), p. 345-347.

H. BEUMANN – W. SCHRÖDER (hrsg.), *Die transalpinen Verbindungen den Bayern, Alemannen und Franken bis zum 10. Jahrhundert*, Sigmaringen 1987.

I. BEVILACQUA, *Versione italiana degli Atti dei Santi martiri Fermo e Rustico come si leggono nella edizione del P. Teodorico Ruinart*, Verona 1731.

K. BEYERLE (hrsg.), *Die Kultur der Abtei Reichenau*, München 1925.

K. BEYERLE, *Zur Einführung in die Geschichte des Klosters*, 1. *Von der Gründung bis zum Ende des freiherrlichen Klosters (724-1427)*, in id. (hrsg.), *Die Kultur der Abtei Reichenau*, 1, p. 55-212.

G.B. BIANCOLINI, *Notizie storiche delle Chiese di Verona*, Verona 1749-1761.

Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Bruxelles 1898-1899 (Subsidia Hagiographica, 6).

Bibliotheca Hagiographica Graeca, Bruxelles 1909 (Subsidia Hagiographica, 8).

Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Bruxelles 1910 (Subsidia Hagiographica, 10).

B. BIGOTT, *Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im Ostfränkischen Reich (826-876)*, Husum 2002.

B. BIGOTT, *Politische und ideologische Positionen Hrabans unter Ludwig der Frommen und seinen Söhnen*, in *Raban Maur et son temps*, Turnhout 2011 (Collection Haut Moyen Âge, 9), p. 77-89.

B. BISCHOFF, *Centri scrittorii e manoscritti mediatori di civiltà dal VI secolo all'età di Carlomagno*, in G. CAVALLO (a cura di), *Libri e lettori nel Medioevo*, Roma-Bari 1983, p. 29-72.

- B. BISCHOFF, *Italienische Handschriften des neunten bis elften Jahrhunderts in frühmittelalterlichen Bibliotheken ausserhalb Italiens*, in C. QUESTA – R. RAFFAELLI (a cura di), *Il libro e il testo. Atti del Convegno Internazionale. Urbino, 20-23 settembre 1982*, Urbino 1984, p. 169-194.
- S. BJORNLIE, *What Have Elephants to Do with Sixth-Century Politics? A Reappraisal of the "Official" Governmental Dossier of Cassiodorus*, «The Journal of Late Antiquity», 2/1 (2009), p. 143-171.
- S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma 1999.
- S. BOESCH GAJANO, *Reliques et pouvoirs*, in BOZÓKY – HELVÉTIUS (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, p. 255-269.
- S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004 (Sacro/santo, 8).
- S. BOESCH GAJANO (a cura di), *La tesaurizzazione delle reliquie*, Roma 2005 (= «Sanctorum», 2).
- S. BOESCH GAJANO, *Geografia sacra e cartografia storica*, in VAUCHEZ (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia*, p. 225-241.
- S. BOESCH GAJANO – M. MODICA (a cura di), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma 2000 (Sacro/santo, 1).
- M. BORGOLTE, *Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit. Eine Prosopographie*, Sigmaringen, Thorbecke, 1986.
- A. BORST, *Mönche am Bodensee, 610-1525*, Sigmaringen 1978.
- A. BORST (hrsg.), *Die karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert*, MGH, *Libri mem.*, 2, Hannover 2001.
- S. BORTOLAMI, *Storia medievale*, in M. CORTELAZZO (a cura di), *Manuale di cultura veneta*, Venezia 2004.
- P. BORTOLOTTI, *Antica vita di Anselmo abate di Nonantola, Monumenti di storia patria delle antiche provincie modenesi*, *Serie delle Cronache*, 14/2, Modena 1891.
- L. BOSIO, *Evoluzione del sistema stradale della Venetia orientale dall'età romana all'epoca longobarda*, «Athenaeum», fascicolo speciale, 1976, p. 151-161.
- L. BOSIO, *Le strade romane della 'Venetia' e dell' 'Histria'*, Padova 1991.
- C. BOTTIGLIERI, *I codici veronesi di ritmi latini: origini e problemi. Con l'edizione del ritmo Audite filii hominum (ms. Verona, Bibl. Cap. LXXXVIII)*, in F. STELLA (a cura di), *Poesia dell'alto medioevo europeo: manoscritti, lingua e musica dei ritmi latini. Atti delle euroconferenze per il Corpus dei ritmi latini (IV-IX sec.), Arezzo 6-7 novembre 1998 e Ravello 9-12 settembre 1999*, Firenze 2000, p. 275-298.

F. BOUGARD, *La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIII^e siècle au début du XI^e siècle*, Rome 1995 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 291).

F. BOUGARD, *Public power and authority*, in C. LA ROCCA (ed.), *Italy in the Early Middle Ages. 476-1000*, Oxford 2002, p. 34-58.

F. BOUGARD, *Tempore barbarici? La production documentaire publique et privée*, in GASPARRI (a cura di), 774. *Ipotesi su una transizione*, p. 331-352.

E. BOZÓKY, *La participation des laïcs dans les rituels autour des reliques*, in A. BENVENUTI – M. GARZANITI (a cura di), *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento. IV Convegno di studio dell'Associazione Italiana per lo Studio della Santità, dei Culti e dell'Agiografia*, Firenze, 26-28 ottobre 2000, Roma 2005, p. 397-417.

E. BOZÓKY, *La politique des reliques de Constantin à saint Louis: protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris 2007.

E. BOZÓKY – A.-M. HELVÉTIUS (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout 1999 (Hagiologia, 1).

E. BOZÓKY – A.-M. HELVÉTIUS, *Introduction* a EAED. (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, p. 11-16.

K. BRANDI, *Die Chronik des Gallus Öhem*, Heidelberg 1893 (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Abtei Reichenau, 2).

S. BRATHER, *Dwellings and Settlements*, in G. AUSENDA – P. DELOGU – CH. WICKHAM (ed.), *The Langobards before the Frankish Conquest. An Ethnographic Perspective*, San Marino 2009 (Studies in Historical Archaeoethnology, 8), p. 30-54.

C.G. BRENZONI – P. GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico: un culto e una chiesa in Verona. Per il 17° centenario del loro martirio*, Verona 2004.

C.G. BRENZONI – P. GOLINELLI, *Sancti nunc reversi sunt. Ora i santi son tornati. Mostra storico-artistica sul culto dei santi Fermo e Rustico nei secoli (Verona, Chiesa di San Fermo Maggiore, 15 settembre-1 novembre 2005)*, Verona 2005.

G.P. BROGIOLO, *Capitali e residenze regie nell'Italia longobarda*, in G. RIPOLL – J.M. GURT(eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona 2000, p. 135-162.

M. BROOKE, *The Prose and Verse Hagiography of Walahfrid Strabo*, in GODMAN – COLLINS (ed.), *Charlemagne's Heir*, p. 551-564.

P. BROWN, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin christianity*, Chicago 1981.

TH.S. BROWN, *Lombard Religious Policy in the Late Sixth and Seventh Centuries: the Roman Dimension*, in G. AUSENDA – P. DELOGU – CH. WICKHAM (ed.), *The Langobards before the Frankish Conquest. An Ethnographic Perspective*, San Marino 2009 (Studies in Historical Archaeoethnology, 8), p. 289-308.

A. BRÜCKNER – J. VÖGELE, *Aus der Geschichte des Ortsteiles Schienen*, in BERNER (hrsg.), *Öhningen*, p. 122-143.

P.P. BRUGNOLI, *Un'istituzione sanotaria-doganale: lo "sborro" delle merci*, in A. SANDRINI (a cura di), *La fabbrica della dogana. Architettura e ideologia urbana nella Verona del '700*, Venezia 1982, p. 43-53.

P.P. BRUGNOLI (a cura di), *La chiesa di San Procolo in Verona. Un recupero e una restituzione*, Verona 1988.

E. BUCHI, *Assetto agrario, risorse e attività economiche*, in *Il Veneto nell'età romana*, 1: *Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione*, Verona 1987, p. 103-184.

R. BUDRIESI, *I santuari del mare. Una frontiera del sacro per reliquie e uomini sull'acqua*, in *L'acqua nei secoli altomedievali*, 2, Spoleto 2008 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 55), p.1079-1146.

G. BÜHRER-THIERRY, *Épiscopat et royauté dans le monde carolingien*, in W. FALKOWSKI – Y. SASSIER (éd.), *Le monde carolingien: Bilan, perspectives, champs de recherches. Actes du colloque international de Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 18-20 novembre 2004*, Turnhout 2009 (Culture et sociétés médiévales, 18), p. 143-155.

G. BÜHRER-THIERRY – C. MÉRIAUX, *481-888. La France avant la France*, Paris 2010 (Histoire de France, 1).

D.A. BULLOUGH, "Baiuli" in the Carolingian "regnum Langobardorum" and the career of the Abbot Waldo († 813), «The English Historical Review», 77 (1962), p. 625-637.

D.A. BULLOUGH, *Roman Books and Carolingian Renovatio*, in ID., *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*, Manchester 1991, p. 1-38.

G.P. BUSTREO, *I conti di Treviso, funzionari dell'impero e dinasti territoriali (secoli x-XIII)*, in I Collalto. *Conti di Treviso – Patrizi veneti – Principi dell'impero*, Vittorio Veneto 1998, p. 69-84.

P. CAMMAROSANO, *Nobili e re. L'Italia politica dell'alto Medioevo*, Roma-Bari 2000.

L. CANETTI, *La città dei vivi e la città dei morti. Reliquie, doni e sepolture nell'Alto Medioevo*, «Quaderni Storici», 100 (1999), p. 207-236.

L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella, 2002 (Sacro/santo, 6).

A. CANOBBIO, *Historia di Verona*, ms. Verona, Biblioteca Civica, 1968.

D. CANZIAN, *L'uso politico delle reliquie nei processi di strutturazione territoriale in area plavense tra VII e XII secolo*, in F. CODEN (a cura di), *Il santuario dei Santi Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno 2004, p. 33-67.

F. CARAFFA, *Sineto*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 11, Roma 1968, col. 1215.

F. CARDINI, *reliquie e pellegrinaggi*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto 1989 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 36), p. 981-1041.

A. CARLI, *Istoria della città di Verona sino all'anno 1518 divisa in undici epoche*, Verona 1796.

M. CAROLI, *Bringing Saints to Cities and Monasteries: Translationes in the Making of a Sacred Geography (9th-10th Centuries)*, in G.P. BROGIOLO – N. CHRISTIE – N. GAUTHIER (ed.), *Towns and Their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden 2000 (Transformation of the Roman World, 9), p. 259-274.

M. CAROLI, *Le traslazioni reliquiali dei secoli VIII-X in Occidente. Per la costruzione di un repertorio*, Bologna 2001.

M. CAROLI, *Traslazioni delle reliquie e rifondazioni della memoria (secoli IX-X): Senesio, Teopompo e Rodolfo di Fulda*, in R. FANGAREZZI – P. GOLINELLI – A. M. ORSELLI (a cura di), *Sant'Anselmo di Nonantola e i santi fondatori nella tradizione monastica tra Oriente e Occidente*, *Atti della giornata di studio, Nonantola, 12 aprile 2003*, Roma 2006, p. 203-235.

M. CAROLI, *Translationes e culto delle reliquie in Italia settentrionale fra IX e X secolo*, in G. ANDENNA – G.P. BROGIOLO – R. SALVARANI (a cura di), *Le origini della diocesi di Mantova e le sedi episcopali dell'Italia settentrionale (IV-XI secolo)*, Trieste 2006 (Antichità Altoadriatiche, 63), p. 131-156.

M. CARRARA, *Gli scrittori latini*, in *Verona e il suo territorio*, 2: *Verona medievale*, Verona 1964, p. 353-404.

E. CARUSI – W.M. LINDSAY (a cura di), *Monumenti paleografici veronesi*, Roma 1929.

A. CASTAGNETTI, *L'organizzazione del territorio rurale nel Medioevo: circoscrizioni ecclesiastiche e civili nella Langobardia e nella Romania*, Torino 1979.

A. CASTAGNETTI, *Dalla distrettuazione pubblica di età longobarda e carolingia al particolarismo politico di età postcarolingia*, ID. – VARANINI (a cura di), *Il Veneto nel Medioevo*, 1: *Dalla "Venetia" alla Marca Veronese*, 2, p. 5-85.

A. CASTAGNETTI, *Minoranze etniche dominanti e rapporti vassallatico-beneficiari. Alamanni e Franchi a Verona e nel Veneto in età carolingia e postcarolingia*, Verona 1990.

A. CASTAGNETTI, *In margine all'edizione delle pergamene bergamasche. Economia e società*, in M. CORTESI (a cura di), *Bergamo e il suo territorio nei documenti altomedievali. Atti del Convegno, Bergamo 7-8 aprile 1989*, Bergamo 1991, p. 27-43.

A. CASTAGNETTI, *La società veneziana nel Medioevo*, 1: *Dai tribuni ai giudici*, Verona 1992.

A. CASTAGNETTI, *La società veneziana nel Medioevo*, 2: *Le famiglie ducali dei Candiano, Orseolo e Menio e la famiglia comitale vicentino-padovana di Vitale Ugo candiano (secoli X-XI)*, Verona 1993.

A. CASTAGNETTI, *Una famiglia di immigrati nell'alta Lombardia al servizio del regno (846-898)*, Verona 2004.

A. CASTAGNETTI, *Il conte Anselmo I: l'invenzione di un conte carolingio*, «Studi Storici Luigi Simeoni», 56 (2006).

A. CASTAGNETTI – G.M. VARANINI (a cura di), *Il Veneto nel Medioevo, 1: Dalla "Venetia" alla Marca Veronese*, 1, Verona 1989.

Catalogue of additions of the manuscripts in the British Museum, in the years 1848-1853, London 1868.

Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi, Bruxelles 1889.

Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Ambrosianae civitatis Mediolanensis, Bruxelles 1892.

A. CATELLA – F. DELL'ORO – A. MARTINI, *Liber sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D47)*, Roma 2005 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, 131).

E. CATTANEO, *Il culto dei martiri Nabore e Felice e le vicende delle loro reliquie*, «Ambrosius», 36 (1960), p. 97-134.

G. CAVALIERI MANASSE, *Verona*, in *Il Veneto nell'età romana, 2: Note di urbanistica e di storia del territorio*, a cura EIUSD., Verona 1987, p. 1-51.

G. CAVALIERI MANASSE, *La zona di S. Fermo in età romana e altomedievale*, in *Intorno a S. Fermo Maggiore: cronache sacre, vicende urbane, interventi edilizi*, Verona 1990, p. 11-19.

G. CAVALIERI MANASSE, *Le mura teodericiane di Verona*, in *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Milano 2-6 novembre 1992*, 2, Spoleto 1993, p. 633-644.

G. CAVALIERI MANASSE, *Il monumento funerario nell'area di S. Fermo Maggiore a Verona*, in B.M. SCARFÌ (a cura di), *Studi di archeologia della X regio in ricordo di Michele Tombolani*, Roma 1994 (Studia Archaeologica, 70), p. 321-337.

G. CAVALIERI MANASSE – P.J. HUDSON, *Nuovi dati sulle fortificazioni di Verona*, in G.P. BROGIOLO (a cura di), *Le fortificazioni del Garda e i sistemi di difesa dell'Italia settentrionale tra tardo antico e alto medioevo (III-XI secolo). Atti del Convegno, Gardone Riviera, 1998*, Mantova 1999, p. 71-91.

V. CAVALLARI, *Raterio e Verona. Qualche aspetto di vita cittadina nel X secolo*, Verona 1960.

A.M. CENCI, *Dissertazioni critico-cronologiche intorno all'epoca de' SS. Euprepio Procolo e Zenone vescovi veronesi*, Verona 1788.

D. CERVATO, *Raterio di Verona e di Liegi. Il terzo periodo del suo episcopato veronese (961-968): scritti e attività*, Verona 1993.

- D. CERVATO, *Diocesi di Verona*, Padova 1999 (Storia religiosa del Veneto, 8).
- D. CERVATO, *Dal Tardoantico al pieno Medioevo*, in ZALIN (a cura di), *Storia di Verona*, p. 55-92.
- D. CERVATO, *La Chiesa di Verona dalle origini al Mille*, in C.G. BRENZONI – P. GOLINELLI (a cura di), *I santi Fermo e Rustico: un culto e una chiesa in Verona. Per il 17° centenario del loro martirio*, Verona 2004, p. 69-81.
- R. CESSI, *Studi critici preliminari per l'edizione dell'Anonimo Valesiano*, in ID. (a cura di), *Fragmenta historica ab Henrico et Hadriano Valesio primum edita*, RIS, 24/4, Bologna 1913, p. I-CLXIX.
- R. CESSI, *Di due miscellanee storiche medievali*, «Archivio muratoriano», 13 (1913), p. 71-96.
- P. CHIESA, *Note su un'antica raccolta agiografica veronese (Verona, Bibl. Capitolare, ms. XCV)*, «Studi Medievali», 28/1 (1987), p. 123-153.
- P. CHIESA (a cura di), *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Premariacco, 10-13 ottobre 2002*, Udine 2003 (Libri e Biblioteche, 12).
- P. CHIESA, *Relazioni agiografiche tra Africa romana e Alto Adriatico in epoca tardoantica*, in A. MARCONE (a cura di), *Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi. Udine 29-30 maggio 2003*, Firenze 2004 (Studi Udinesi sul Mondo Antico, 1), p. 119-137.
- P. CHIESA, *I manoscritti delle passioni aquileiesi e istriane*, in COLOMBI (a cura di), *Le passioni dei martiri aquileiesi e istriani*, p. 105-125.
- P. CHIESA, *Le vie della cultura attraverso le Alpi fra VII e XI secolo*, in L. PANI – C. SCALON, *Le Alpi porta d'Europa. Scritture, uomini, idee da Giustiniano al Barbarossa*, Spoleto 2009, p. 1-22.
- B. CIGNITTI, *Maria la Consolatrice*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 8, Roma 1966, col. 977.
- C. CIPOLLA, *Provvedimenti presi dal Consiglio di Verona in occasione della piena d'Adige del 1757*, «Archivio Veneto», 24/1 (1882), p. 280-289.
- C. CIPOLLA, *La storia politica di Verona*, Verona 1954.
- C. CIPOLLA, *Il Velo di Classe*, Verona 1972².
- P. CLASSEN (hrsg.), *Die Grundungsurkunden der Reichenau*, Sigmaringen 1977 (Vorträge und Forschungen, 24).
- M. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonicorum in the Eighth Century*, Cambridge 2004.
- J.-H. CLAY, *In the shadow of death. Saint Boniface and the Conversion of Hessia*, Turnhout 2010 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 11).

F. COARELLI – L. FRANZONI, *Arena di Verona. Venti secoli di storia*, Verona 1972.

L. COLLAMORE, *Prelude: Charting the Divine Office*, in M.E. FASSLER – R.A. BALTZER (ed.), *The Divine Office in the Latin Middle Ages. Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography*, Oxford 2000, p. 3-11.

R. COLLINS, *Pippin I and the Kingdom of Aquitaine*, in P. GODMAN – R. COLLINS (ed.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford 1990, p. 363-389.

R. COLLINS, *Charlemagne and his critics*, in R. LE JAN (dir.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920)*, Lille 1998, p. 193-211.

E. COLOMBI (a cura di), *Le passioni dei martiri aquileiesi e istriani*, 1, Roma 2008.

E. COLOMBI, *Caratteristiche delle passioni aquileiesi e istriane: un primo bilancio*, in EAD. (a cura di), *Le passioni dei martiri*, p. 49-104.

E. COLOMBI, «*Translatio Marci evangelistae Venetias*» [BHL 5283-5284], «*Hagiographica*», 17 (2010), p. 73-129.

E. COLOMBI, *Pluralità di versioni e conflitti tra sedi episcopali: le cronache veneziane antiche*, «*Annali di Storia dell'Esegesi*», 27/1 (2010), p. 51-76.

A. CONFORTI CALCAGNI, *Le mura di Verona*, Verona 1999.

E. CONTE, *Intorno a Mosè. Appunti sulla proprietà ecclesiastica prima e dopo l'età del diritto comune*, in A. Ennio Cortese, 1, Roma 2001, p. 342-363.

L.L. COON, *Dark Age Bodies. Gender and Monastic Practice in the Early Medieval West*, Philadelphia 2011.

P. CORDEZ, *Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Age. Le témoignage des authentiques et des inventaires*, in J.-L. DEUFFIC (éd.), *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis 2005 (Pecia, 8-11), p. 33-63.

M. CORTESI – G. MARIANI CANOVA, *Il Legendario di Santa Grata. Tra scrittura agiografica e arte (con riproduzione in facsimile della Vita)*, Bergamo 2002.

P. COURCELLE, *Recherches sur saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie*, Paris 1973.

G. CRACCO, *Religione, Chiesa, pietà*, in ID. (a cura di), *Storia di Venezia*, 2: *L'età medievale*, Venezia 1988, p. 359-425.

G. CRACCO, *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in *Storia di Venezia*, 1: *Origini – età ducale*, Roma 1992, p. 923-961.

G. CUPERUS, *De SS. Firmo et Rustico martyris*, in *AASS Augusti*, 2, Antwerpen 1735, p. 414-423.

- F. CURCIO, *I martiri Fermo e Rustico a Verona*, in *Intorno a S. Fermo Maggiore: cronache sacre, vicende urbane, interventi edilizi*, Verona 1990, p. 47-57.
- G. CUSCITO, *Martiri cristiani ad Aquileia e in Istria: documenti archeologici e questioni agiografiche*, Udine 1992.
- G. CUSCITO, *I martiri aquileiesi*, in *Aquileia e il suo patriarcato. Atti del Convegno Internazionale di Studio (Udine 21-23 ottobre 1999)*, Udine 2000, p. 33-50.
- R. D'ANTIGA, *Venezia, il porto dei santi*, Padova 2008 (Porte d'Oriente, 14).
- R. D'ANTIGA, *Origini del culto marciano e traslazione delle reliquie a Venezia*, in *Un uomo chiamato Prosdocimo a Padova. Atti della giornata di studi, Padova, Basilica di Santa Giustina, 5 novembre 2011*, in corso di stampa.
- A. DA LISCA, *Studi originali sulla chiesa di S. Fermo Maggiore di Verona*, Verona 1909.
- A. DA LISCA, *La chiesa di S. Teuteria e S. Fosca*, «Madonna Verona. Bollettino del Museo Civico di Verona», 7-8 (1913-1914), p. 161-176 e 1-25.
- A. DA LISCA, *La basilica di San Zenone in Verona*, Verona 1956.
- M. DALLE CARBONARE, *Nuove considerazioni su Tiziano vescovo di Treviso*, «Archivio Veneto», 152 (1999), p. 5-43.
- R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze, 1: Le origini*, Firenze 1956.
- W. DAVIES – P. FOURACRE (ed.), *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, Cambridge 2010.
- R. DAVIS (ed.), *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis). The ancient biographies of the first ninety Roman bishops to AD 715*, Liverpool 2000².
- V. DE DONATO, *Annone*, in *DBI*, 3, Roma 1961, p. 356-357.
- F. DE FEO, *La via Postumia*, «Geographia Antiqua», 6 (1997), p. 79-105.
- B. DE GAIFFIER, rec. a H.C. Peyer, *Stadt und Stadtpatron in mittelalterlichen Italien*, «Analecta Bollandiana», 76 (1958), p. 444-446.
- M. DE JONG, *Carolingian Monasticism: the Power of Prayer*, in *The New Cambridge Medieval History, 2: C. 700 – c. 900*, ed. R. MCKITTERICK, Cambridge 1995, p. 622-653.
- M. DE JONG, *In Samuel's Image. Child Oblation in Early Medieval West*, Leiden-New York-Köln 1996.
- M. DE JONG, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge 2009.
- M. DE JONG – F. THEUWS (ed.), *Topographies of Power in the early Middle Ages*, Leyden 2001 (Transformation of the Roman World, 6).

M. DE JONG – F. THEUWS, *Topographies of Power: Some conclusions*, in EID. (ed.), *Topographies of Power Topographies of Power*, p. 533-545.

A. DE NICOLA, *I versi sulla distruzione di Aquileia*, «Studi goriziani», 50 (1979), p. 7-31.

De Rosweyde aux Acta Sanctorum: la recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles. Actes du Colloque International (Bruxelles, 5 octobre 2007), Bruxelles 2009 (Subsidia Hagiographica, 88).

G. DE SANDRE GASPARINI, *Il convento di San Fermo tra Duecento e primo Quattrocento*, in BRENZONI – GOLINELLI (a cura di), *I santi Fermo e Rustico*, p. 109-121.

G. DE VERGOTTINI, *Venezia e l'Istria nell'alto Medioevo*, in *Le origini di Venezia*, Firenze 1964.

A. DEGL'INNOCENTI, *La Bibbia e l'agiografia*, in G. CREMASCOLI – C. LEONARDI (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1996, p. 341-362.

H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921 (Subsidia Hagiographica, 13b).

H. DELEHAYE, *Les coordonnées hagiographiques*, in ID., *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934 (Subsidia Hagiographica, 21), p. 7-17.

H. DELEHAYE, *L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles (1615-1915)*, Bruxelles 1959² (Subsidia Hagiographica, 13A/2).

H. DELEHAYE, *Problemi di metodo agiografico: le coordinate agiografiche e le narrazioni*, in S. BOESCH GAJANO (a cura di), *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, p. 49-56.

P. DELOGU, *Il regno longobardo*, in A. GALASSO (dir.), *Storia d'Italia*, 1: *Longobardi e Bizantini*, a cura di P. DELOGU – A. GUILLOU – G. ORTALLI, Torino 1980, p. 3-216.

P. DELOGU, *Leone III*, in *DBI*, 64, Roma 2005, p. 487-496.

P. DELOGU, *Kingship and the Shaping of the Lombard Body Politic*, in G. AUSENDA – P. DELOGU – CH. WICKHAM (ed.), *The Langobards before the Frankish Conquest. An Ethnographic Perspective*, San Marino 2009 (Studies in Historical Archaeoethnology, 8), p. 251-274.

R. DENNIG-ZETTLER, *Translatio sancti Marci. Ein Beitrag zu den Anfängen und zur Kritik der ältesten venezianischen Historiographie, mit einer Wiedergabe des Textes in der Handschrift Orléans, Bibliothèque Municipale, nr. 197*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg im Brigsau, 1991.

R. DENNIG-ZETTLER – A. ZETTLER, *La traslazione di san Marco a Venezia e a Reichenau*, in A. NIERO (a cura di), *San Marco: aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Venezia, 26-29 aprile 1994*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 689-709.

R. DENNIG-ZETTLER – A. ZETTLER, *Der Evangelist Markus in Venedig und in Reichenau*, «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 144 (1996), p. 19-46.

PH. DEPREUX, *Le comte Matfrid d'Orléans sous le règne de Louis le Pieux*, «Bibliothèque de l'École des Chartes», 152 (1994), p. 331-374.

PH. DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux*, Sigmaringen 1997.

PH. DEPREUX, *L'intégration des élites aristocratiques de Bavière et de Saxe au royaume des Francs – crise ou opportunité?*, in F. BOUGARD – L. FELLER – R. LE JAN (éd.), *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout 2006 (Collection *Haut Moyen Âge*, 1), p. 225-252.

I DEUG-SU, *La saecularis potestas nei primi Specula carolingi*, in *Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, Todi 1979, p. 363-446, ora anche in C. LEONARDI – F. STELLA – P. STOPPACI (a cura di), *Un ponte fra le culture. Studi medievistici di e per I Deug-Su*, Firenze 2009, p. 343-424.

T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002.

A. DIERKENS, *Reliques et reliquaires, sources de l'histoire du Moyen Age*, in J. MARX (ed.), *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Bruxelles 1989, p. 47-56.

A. DIERKENS, *Réflexions sur le miracle au haut moyen age*, in *Miracles, prodiges et merveilles au moyen age. XXV^e Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994)*, Paris 1995, p. 9-30.

L. DOLEŽALOVÁ, *Reception and its Varieties. Reading, Re-writing and Understanding Cena Cypriani in the Middle Ages*, Trier 2007 (BAC, 75).

W. DOBRAS, *Mainz, St. Alban*, in F. JÜRGENSMEIER – R.E. SCHWERDTFEGGER (hrsg.), *Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Rheinland-Pfalz und Saarland*, St. Ottilien 1999 (Germania Benedictina, 9), p. 445-469.

C.R. DODWELL – D.H. HUNTER, *Reichenau reconsidered. A re-assessment of the place of Reichenau in Ottonian art*, London 1965.

F. DOLBEAU, *Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IX-XII siècle)*, in M. HEINZELMANN (éd.), *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen 1992, p. 49-76.

D. DORAVEC – M. ZUPAN (a cura di), *Contributi sul placito del Risano, l'Istria ed il Friuli. Convegno internazionale di studi storici, archeologici e linguistici, Cortina presso S. Antonio, 28-29 maggio 1993*, Koper 1994.

W. DORIGO, *Venezia romanica. La formazione della città medioevale fino all'età gotica*, Venezia 2003.

CH. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz 1954².

J. DUBOIS – J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993.

G. DUBY, *L'an mil*, Paris 1967.

E. DUPRÉ THESEIDER, *La “grande rapina dei corpi santi” dall’Italia al tempo di Ottone I*, in *Festschrift für P. E. Schramm*, 1, Wiesbaden 1964, p. 420-432.

P.E. DUTTON, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, London-Lincoln 1994.

G. EDERLE – D. CERVATO, *I Vescovi di Verona. Dizionario storico e cenni sulla Chiesa Veronese*, Verona 2002.

W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse*, München 1947.

P. ERHART, *Introduzione* a G.C. ALESSIO (a cura di), *Cronache di San Gallo*, Torino 2004, p. VII-XI.

A. ESCH, *Reimpiego dell’antico nel medioevo: la prospettiva dell’archeologo, la prospettiva dello storico*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell’alto medioevo*, 1, Spoleto 1999 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studio sull’Alto Medioevo, 46), p. 73-108.

N. EVERETT, *The Hagiography of Lombard Italy*, «Hagiographica» 7 (2000), p. 49-126.

N. EVERETT, *Paulinus, the Carolingians and famosissima Aquileia*, in CHIESA (a cura di), *Paolino d’Aquileia*, p. 115-154.

N. EVERETT, *The Earliest Recension of the Life of S. Sirus of Pavia (Vat. lat. 5771)*, «Studi Medievali», 3^a serie, 43/2 (2002), p. 857-957.

P.L. FACCHIN, *Un rione sull’Adige. Tempi, luoghi e figure ai Filippini*, Verona 1998.

V. FAINELLI, *L’abbazia di San Zeno nell’alto medioevo*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, 1, Roma 1958, p. 51-62.

V. FAINELLI, *Storia degli ospedali di Verona. Dai tempi di san Zeno ai giorni nostri*, Verona 1962.

G. FASOLI, *La coscienza civica nelle laudes civitatum*, in EAD., *Scritti di storia medievale*, a cura di F. BOCCHI – A. CARILE – A. I. PINI, Bologna 1974, p. 293-318.

G. FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa nella Venetia marittima*, in A. CARILE – G. FEDALTO (a cura di), *Le origini di Venezia*, Bologna 1978, p. 251-415.

G. FEDALTO, *Dalle origini alla dominazione veneziana (1388)*, in L. PESCE (a cura di), *Diocesi di Treviso*, Padova 1994 (Storia religiosa del Veneto, 4), p. 15-60.

G. FEDALTO, *San Marco tra Babilonia, Roma e Aquileia*, in A. NIERO (a cura di), *San Marco: aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno internazionale di studi, Venezia, 26-29 aprile 1994*, Venezia 1996, p. 35-50.

G. FEDALTO, *Aquileia. Una Chiesa due patriarcati*, Roma 1999 (Scrittori della Chiesa di Aquileia, 1).

- I. FEES, *War Walahfrid Strabo der Lehrer und Erzieher Karls des Kahlen?*, in M. THUMSER – A. WENZ-HAUBFLEISCH – P. WIEGAND (hrsg.), *Studien zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Jürgen Petersohn*, Stuttgart 2000, p. 42-61.
- L. FELLER, *Introduction. Crises et renouvellements des Élités au haut Moyen Âge: mutations ou ajustements des structures?*, in F. BOUGARD – L. FELLER – R. LE JAN (éd.), *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout 2006 (Collection Haut Moyen Âge, 1), p. 5-21.
- A. FIORE, *Forme e riti della preminenza*, in A. BARBERO (dir.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, 2: *Dal medioevo all'età della globalizzazione*, 9, Roma 2007, p. 271-321.
- C. FIORIO TEDONE, *Verona*, in CASTAGNETTI – VARANINI (a cura di), *Il Veneto nel Medioevo*, 1: *Dalla "Venetia" alla Marca veronese*, 2, p. 103-137.
- J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, Stuttgart 1959 (Schriften der MGH, 16).
- M. FORLIN PATRUCCO, *Un santo "milanese": Vittore*, in F.E. CONSOLINO (a cura di), *I santi patroni senesi fra agiografia e iconografia. Atti di un seminario* (= «Bullettino Senese di Storia Patria», 97 [1990]), p. 49-63.
- A. FRAÏSSE-BÉTOULIÈRES, *Introduction à FACUNDUS D'HERMIANE, Défense des Trois Chapitres (À Justinien)*, 1, Paris 2002 (Sources Chrétiennes, 471), p. 11-138.
- T. FRANCO, *Un'addenda carolingia: le pitture dell'abside nord di San Zeno a Verona*, «Nuovi studi: rivista di arte antica e moderna», 15 (2009), p. 5-11.
- L. FRANZONI, *La necropoli di S. Zeno fino all'iscrizione delle reliquie di S. Procolo*, in BRUGNOLI (a cura di), *La chiesa di San Procolo in Verona*, p. 11-30.
- P. FRATTAROLI, *Il Velo di Classe*, in BREZZONI – GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico*, p. 45-55.
- A. FROLOW, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961.
- C. FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino 1983.
- G.M. GAGOV, *Uso e significato del termine corpora nell'antica agiografia cristiana*, «Miscellanea Francescana», 48 (1948), p. 51-73.
- G. GANDINO, *Contemplare l'ordine. Intellettuali e potenti dell'alto medioevo*, Napoli 2004.
- G. GANDINO, *La storiografia, prima e dopo il 774*, in GASPARRI (a cura di), 774. *Ipotesi su una transizione*, p. 365-385.
- G. GANDINO, *Il "palatium" e l'immagine della casa del padre: l'evoluzione di un modello nel mondo franco*, «Studi Medievali», 50 (2009), p. 75-104.
- B. GARBULOWSKA, *Il palazzo di Teodorico a Verona*, «I beni culturali», 15/6 (2007), p. 17-27, e 16/1 (2008), p. 23-33.

G. GARGIULO – C. PERI – G. REGALZI (a cura di), *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità. Atti del 3° incontro "Orientalisti" (Roma, 23-25 febbraio 2004)*, Roma 2005.

M. GARRISON, *The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne*, in HEN – INNES, *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, p. 114-161.

S. GASPARRI, *I duchi longobardi*, Roma 1978 (Studi Storici, 109).

S. GASPARRI, *Dall'età longobarda al secolo X*, in E. BRUNETTA (a cura di), *Storia di Treviso*, 2: *Il Medioevo*, a cura di D. RANDO – G.M. VARANINI, Venezia 1991, p. 3-39.

S. GASPARRI, *Venezia fra i secoli VIII e IX. Una riflessione sulle fonti*, in *Studi veneti offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia 1992, p. 3-18.

S. GASPARRI, *Venezia fra l'Italia bizantina e il regno italico: la civitas e l'assemblea*, in S. GASPARRI – G. LEVI – P. MORO, *Venezia. Itinerari per la storia della città*, Bologna 1997, p. 61-82.

S. GASPARRI, *Il passaggio dai Longobardi ai Carolingi*, in BERTELLI – BROGIOLO (a cura di), *Il futuro dei Longobardi*, p. 25-43.

S. GASPARRI, *Nobiles et credentes omnes liberi arimanni. Linguaggio, memoria sociale e tradizioni longobarde nel regno italico*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 105 (2003), p. 25-51.

S. GASPARRI (a cura di), *774. Ipotesi su una transizione. Atti del Seminario di Poggibonsi, 16-18 febbraio 2006*, Turnhout 2008 (Seminari internazionali del Centro interuniversitario per la storia e l'archeologia dell'alto medioevo, 1).

S. GASPARRI, *Introduzione* a ID. (a cura di), *774. Ipotesi su una transizione*, p. 7-8.

S. GASPARRI, *The fall of the Lombard kingdom: facts, memory and propaganda*, in ID. (a cura di), *774. Ipotesi su una transizione*, p. 41-65.

M.-M. GAUTHIER, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Freiburg-Paris 1983.

P. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978.

P. GEARY, *L'humiliation des saints*, «Annales ESC», 34 (1979), p. 27-42.

P. GEARY, *Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics*, in A. APPADURAI (ed.), *The Social Life of Things*, Cambridge 1986, p. 169-191 (ora anche in ID., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca-London 1994, p. 194-218).

P. GEARY, *Saints, Scholars, and Society: The Elusive Goal*, in ID., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca-London 1994, p. 9-29.

P. GEARY, *The Ninth-Century Relic Trade – A Response to Popular Piety?*, in ID., *Living with the dead in the Middle Ages*, Ithaca-London 1994, p. 177-193.

S. GELICHI, *Tra Comacchio e Venezia. Economia, società e insediamenti nell'arco nord adriatico durante l'Alto Medioevo*, in *Genti nel delta da Spina a Comacchio. Uomini, territorio e culto dall'antichità all'alto medioevo*, Ferrara 2007, p. 365-386.

S. GELICHI, *Flourishing places in North-Eastern Italy: towns and emporia between late antiquity and the Carolingian age*, in J. HENNING (ed.), *Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium, 1: The Heirs of the Roman West*, Berlin-New York 2007 (Millennium-Studien, 5/1), p. 77-104.

S. GELICHI – C. LA ROCCA (a cura di), *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V-XI)*, Roma 2004 (Altomedioevo, 3).

PH. GEORGE, *Les reliques des saints. Publications récentes et perspectives nouvelles*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», 80/2 (2002), p. 563-591.

A. GERLICH, *Hatto I.*, in *LexMA*, 4, München – Zürich 1989, col. 1957-1958.

D. GEUENICH, *Zur Kontinuität und zu den Grenzen des Alemannischen im Frühmittelalter*, in P. FRIED – W.D. SICK (bearb.), *Die historische Landschaft zwischen Lech und Vogesen*, Augsburg 1988, p. 115-135.

D. GEUENICH, *Le fratellanze di preghiera di San Gallo*, in VOGLER (a cura di), *La Abbazia*, p. 29-37.

S. GIOANNI, *Les élites italiennes et l'affirmation de l'autorité pontificale à la fin de l'Antiquité: le témoignage d'Ennode de Pavie*, in E. D'ANGELO (a cura di), *Atti della Seconda Giornata Ennodiana*, Pisa 2003, p. 37-52.

N. GIOVÈ MARCHIOLI, *Caratteri e trasformazioni della cultura scritta nel V secolo*, in P. DELOGU – S. GASPARRI (a cura di), *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i barbari e l'Occidente romano. Atti del Seminario di Poggibonsi, 18-20 ottobre 2007*, Turnhout 2010 (Seminari internazionali del Centro interuniversitario per la storia e l'archeologia dell'alto medioevo, 2), p. 679-703.

R. GODDING, *Saint Marc et sa basilique à Venise. Bilan d'un anniversaire*, «Analecta Bollandiana», 115 (1997), p. 361-379.

P. GODMAN – R. COLLINS (ed.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford 1990.

E.G. GOLDBERG, *Struggle for Empire. Kingship and Conflict under Louis the German, 817-876*, Ithaca-London 2006.

P. GOLINELLI, *Agiografia e culto dei santi in un grande monastero: Nonantola nei secoli VIII-XII*, in ID., *Indiscreta Sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Roma 1988 (Studi Storici, 197/198), p. 31-54.

P. GOLINELLI, *Il Cristianesimo nella Venetia altomedievale. Diffusione, istituzionalizzazione e forme di religiosità dalle origini al secolo X*, in CASTAGNETTI – VARANINI (a cura di), *Il Veneto nel Medioevo, 1: Dalla "Venetia" alla Marca Veronese*, 1, p. 237-331.

P. GOLINELLI, *Nota su Raterio agiografo*, in W. BERSCHIN (a cura di), *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert, Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongresses, Heidelberg, 12-15/9/1988*, Stuttgart 1991, p. 125-131.

P. GOLINELLI, *Italia settentrionale (1130-1220)*, in G. PHILIPPART (éd.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 1, Turnhout 1994, p. 125-153.

P. GOLINELLI, *Passione e Traslazione dei santi Fermo e Rustico*, in BRENZONI - GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico*, p. 13-23.

A. GOLTZ, *Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theoderichs der Großen in der Überlieferung des 5-9. Jhs*, Berlin-New York 2008.

A. GONZATO – M. PONCINA – M. VERONESE (a cura di), *Passioni e atti dei martiri – Vittorino di Petovio, Opere*, Roma 2002 (Scrittori della Chiesa di Aquileia, 2).

M.M. GORMAN, *The Myth of Hiberno-Latin Exegesis*, «Revue Bénédictine», 110 (2000), p.42-85 (ora in ID., *The Study of the Bible in the Early Middle Ages*, Firenze 2007 [Millennio Medievale, 67], p. 232-275).

M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur la réécriture de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e siècle)*, Turnhout 2005 (Hagiologia, 4).

M. GOULLET – M. HEINZELMANN – CH. VEYRARD-COSME (dir.), *L'hagiographie merovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern 2010.

Das Grab des Bischofs Egino von Verona in St. Peter und Paul zu Reichenau-Niederzell, in H. MAURER (hrsg.), *Die Abtei Reichenau*, Sigmaringen 1974, p. 545-575.

A. GRABAR, *Le vie della Creazione nell'iconografia cristiana. Antichità e medioevo*, Milano 1983.

F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha 1965.

R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987 (Bibliotheca Montisfani, 12).

R. GRÉGOIRE, *Riflessioni sull'agiografia marciana*, in A. NIERO (a cura di), *San Marco: aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno internazionale di studi, Venezia, 26-29 aprile 1994*, Venezia 1996, p. 411-427.

J. GUIRAUD, *Le commerce des reliques au commencement du IX^e siècle*, in *Melanges G. B. De Rossi*, Roma 1892, p. 73-95.

G. GULLOTTA, *Gli antichi cataloghi e i codici della abbazia di Nonantola*, Città del Vaticano 1955 (Studi e testi, 182).

D. HÄGERMANN, "Divisio imperii" von 817 und "Ordinatio imperii" von 831: Überlegungen und Anmerkungen zu "Hausgesetzen" Karls des Grossen und Ludwigs des Frommen, in B. KASTEN (hrsg.), *Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter*, Köln 2008, p. 291-299.

C.I. HAMMER, *From ducatus to regnum. Ruling Bavaria under the Merovingians and early Carolingians*, Turnhout 2007.

M. HARTIG, *Die Klosterschule und ihre Männer*, in BEYERLE, *Die Kultur*, 2, p. 617-644.

S. A. HARVEY, *Martyr Passions and Hagiography*, in EAD. – G. HUNTER (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, p. 603-627.

W. HAUBRICHS, *Neue Zeugnisse zur Reichenauer Kultgeschichte des neunten Jahrhunderts*, «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 126 (1978), p. 1-43.

TH. HEAD, *Relics*, in J.R. STRAYER (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, 10, New York 1989, p. 296-299.

TH.J. HEFFERNAN, *The Liturgy and the Literature of Saints' Lives*, in ID. – E.A. MATTER (ed.), *The Liturgy of the Medieval Church*, Kalamazoo 2001, p. 73-105.

M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 33).

M. HEINZELMANN, *Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles*, in *Hagiographie. Cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècle. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, p. 235-257.

M. HEINZELMANN, *L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels*, in GOULLET – HEINZELMANN – VEYRARD-COSME (dir.), *L'hagiographie mérovingienne*, p. 27-82.

F. HEINZER, *Ego Reginbertus scriptor – Reichenauer Büchersorge als Spiegel karolingischer Reformprogrammatik*, ora anche in ID., *Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten*, Leiden-Boston 2008, p. 17-31.

F. HEINZER, "Marcus decus Germaniae" – *il culto del patrono veneziano a Reichenau. Relazioni e specificità*, in ID., *Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten*, Leiden-Boston 2008, p. 64-82.

Helvetia Sacra, 1/2: *Das Bistum Konstanz – Das Erzbistum Mainz – Das Bistum St. Gallen*, Basel/Frankfurt 1996.

A.-M. HELVÉTIUS – M. KAPLAN, *Asceticism and its institutions*, in *The Cambridge History of Christianity*, 3: *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, ed. T.F.X. NOBLE – J.M.H. SMITH, Cambridge 2008, p. 275-298.

Y. HEN, *Crushing Pagans in Merovingian Hagiography*, in *Agiografia e culture popolari. Atti del VII Convegno Internazionale AISSCA, Verona, 28-30 ottobre 2010*, in corso di stampa.

Y. HEN – M. INNES, *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge 2000.

P. HENRIET, *Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie*, in *Religion et mentalités au Moyen Age. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes 2003, p. 75-86.

G. HENSCHENS, *De sanctis martyribus Genesio aut Senesio, Publio seu Pullio*, in *AASS Aprilis*, 2, Antwerpen 1675, p. 749.

G. HENSCHENS, *De sanctis martyribus Nicomediensibus Victore, Zotico, Acyndino, Zenone, Caesario, Severiano, item Christophoro, Theona, Antonino*, *AASS Aprilis*, 2, Antwerpen 1675, p. 747-748.

M.W. HERREN, *The De imagine Tetrici of Walahfrid Strabo: Edition and Translation*, «The Journal of Medieval Latin», 1 (1991), p. 118-139.

M.W. HERREN, *Walahfrid Strabo's De imagine Tetrici. An interpretation*, in N. RICHARD – H. TETTE (ed.), *Latin Culture and Medieval Germanic Europe*, Groningen 1992 (*Germania Latina*, 1), p. 25-41.

N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975.

G. HEYDEMANN, *Relics and Texts: Hagiography and Authority in Ninth-Century Francia*, in P. SARRIS – M. DAL SANTO – P. BOOTH (ed.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden-Boston 2011 (*Brill's Series on the Early Middle Ages*, 20), p. 187-204.

E. HILLENBRAND, *Gallus Öhem, Geschichtsschreiber der Abtei Reichenau und des Bistum Konstanz*, in H. PATZE (hrsg.), *Geschichtsschreibung und Geschichts bewusstsein im Spätmittelalter*, Sigmaringen 1987 (*Vorträge und Forschungen*, 31), p. 727-755.

E. HLAWITSCHKA, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962). Zum Verständnis der fränkischen Königsherrschaft in Italien*, Freiburg 1960.

E. HLAWITSCHKA, *Egino*, in *DBI*, 42, Roma 1993, p. 353-356.

E. HLAWITSCHKA, *Ratold, Bischof von Verona und Begründer von Radolfzell*, «Hegau», 54/55 (1997/1998), p. 5-32.

A. HOLDER, *Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe. Neudruck mit bibliographischen Nachträgen*, 5/1: *Die Reichenauer Handschriften. Die Pergamenthandschriften*, Leipzig 1906 (rist. Wiesbaden 1970).

K.G. HOLUM – G. VIKAN, *The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen*, «*Dumbarton Oaks Papers*», 33 (1979), p. 113-133.

P.J. HUDSON, *La dinamica dell'insediamento urbano nell'area del cortile del Tribunale di Verona. L'età medievale*, «*Archeologia medievale*», 12 (1985), p. 281-302.

P.J. HUDSON, *Le indagini archeologiche*, in BRUGNOLI (a cura di), *La chiesa di San Procolo in Verona*, p. 71-95.

P.J. HUDSON, *I resti precedenti la costruzione della chiesa inferiore benedettina di San Fermo Maggiore*. in BRENZONI – GOLINELLI (a cura di), *I santi Fermo e Rustico*, p. 305-307.

H.J. HUMMER, *Politics and Power in Early Medieval Europe. Alsace and the Frankish Realm, 600-1000*, Cambridge 2005 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4/65).

N. HUYGHEBAERT, *Les documents nécrologiques*, nouvelle édition mise à jour par J.-L. LEMAITRE, Turnhout, Brepols, 1985².

J. K. HYDE, *Medieval descriptions of cities*, in ID., *Literacy and its uses. Studies on late medieval Italy*, ed. D. WALEY, Manchester-New York, Manchester University Press, 1993, p. 1-32.

R. IACUMIN (a cura di), *Le reliquie e il potere. Atti del III Colloquium Internazionale del 15 e 16 settembre 2007*, Udine 2007.

M. INNES, *Charlemagne's Will. Piety, Politics and the Imperial Succession*, «The English Historical Review», 112 (1997), p. 833-855.

M. INNES, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400-1000*, Cambridge 2000.

D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris 2006.

J. JARNUT, *Bergamo 568-1098. Storia istituzionale, sociale ed economica di una città lombarda nell'alto Medioevo*, Bergamo 1981 (Collana di Studi e Fonti, 1).

J. JARNUT, *Ludwig der Fromme, Lothar I. und das Regnum Italiae*, in P. GODMAN – R. COLLINS (ed.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford 1990, p. 349-362.

A.H.M. JONES – J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 1, Cambridge 1971.

M. KAPLAN, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle*, in BOZOKY – HELVÉTIUS (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, p. 19-38.

P.E.J. KERSHAW, *Eberhard of Friuli, a lay Carolingian intellectual*, in P. WORMALD – J.L. NELSON, *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, Cambridge 2007, p. 77-105.

G. KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.

M. TH. KLOFT, *Hrabanus Maurus, die 'tituli' und die Altarweihen*, in *Raban Maur et son temps*, p. 367-387.

TH. KLÜPPEL, *Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno*, Sigmaringen 1980.

TH. KLÜPPEL, *Die Germania*, in G. PHILIPPART (éd.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 2, Turnhout 1996, p. 161-209.

F. KNÖPP, *Hatto, Abt von Reichenau, Ellwangen und Weissenburg, Erzbischof von Mainz 891-913*, in ID. (hrsg.), *Die Reichsabtei Lorsch*, 1, Darmstadt 1973, p. 261-268.

H. KÖNIGS, *Der heilige Vitus und seine Verehrung*, Münster 1939.

B. KÖTTING, *Reliquien*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, Freiburg 1963, col. 1216-1222.

Krentzelin, Veit, in J.-P. KINTZ (dir.), *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, 22, Strasbourg 1994, p. 2091.

H. KRAHWINKLER, *Friaul im Frühmittelalter. Geschichte einer Region vom Ende des fünften bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts*, Wien-Köln-Weimar 1992.

J.E. KROCHALIS – E.A. MATTER, *Manuscripts of the Liturgy*, in TH. J. HEFFERNAN – E.A. MATTER (ed.), *The Liturgy of the Medieval Church*, Kalamazoo 2001, p. 433-472.

A.H.M. JONES – J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Late Roman Empire*, Cambridge 1971-1992.

C. LA ROCCA, *Le fonti archeologiche di età gotica e longobarda*, in CASTAGNETTI –VARANINI (a cura di), *Il Veneto nel Medioevo*, 1: *Dalla “Venetia” alla Marca Veronese*, 1, p. 81-164.

C. LA ROCCA, *Trasformazioni della città altomedievale in Langobardia*, «Studi Storici», 30 (1989), p. 993-1011.

C. LA ROCCA, *Una prudente maschera ‘antiqua’. La politica edilizia di Teoderico*, in *Teoderico il Grande e i Goti d’Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull’Alto Medioevo*, Milano 2-6 novembre 1992, 2, Spoleto 1993, p. 451-515.

C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona. Il passato carolingio nella costruzione della memoria urbana*, Roma 1995 (Nuovi Studi Storici, 31).

C. LA ROCCA, *La reine et ses liens avec les monastères dans le royaume d’Italie*, in R. LE JAN (éd.), *La royauté et les élites dans l’Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920)*, Lille 1998, p. 269-284.

C. LA ROCCA, *A Man for all Seasons: Pacificus of Verona and the Creation of a Local Carolingian Past*, in HEN – INNES (ed.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, p. 250-279.

C. LA ROCCA, *Lo spazio urbano tra VI e VIII secolo*, in *Uomo e spazio nell’alto medioevo*, Spoleto 2003 (Settimane del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 50), p. 397-437.

C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona, arcidiacono carolingio, e la sua nuova personalità nel XII secolo*, in S. ALLEGRIA – F. CENNI (a cura di), *Secoli XI e XII: l’invenzione della memoria. Atti del Seminario Internazionale. Montepulciano, 27-29 aprile 2006*, Montepulciano 2006 (Medieval Writing, 1), p. 51-61.

C. LA ROCCA, *Verona*, in *Miti di città. Bari Bologna Firenze Genova Mantova Milano Napoli Padova Palermo Roma Siena Siracusa Torino e Asti Treviso Venezia Verona*, Siena 2010, p. 304-321.

C. LA ROCCA HUDSON, “Dark Ages” a Verona. *Edilizia privata, aree aperte e strutture pubbliche in una città del-l’Italia settentrionale*, «Archeologia medievale», 13 (1986), p. 31-78.

C. LA ROCCA – L. PROVERO, *The Dead and their Gifts. The Will of Eberhard, Count of Friuli, and his Wife Gisela, Daughter of Louis the Pious (863-864)*, in F. THEUWS – J.L. NELSON (ed.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln 2000, p. 225-280.

C. LANÉRY, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris 2008 (Collection des Études Augustiniennes – Antiquité, 183).

F. LANZONI, *Le diocesi d’Italia dalle origini al principio del secolo VII (604)*, Faenza 1927.

G. LAUDIZI, *Osservazioni sulla composizione dei Praeloquia di Raterio vescovo di Verona*, «Bollettino di Studi Latini», 28 (1998), p. 494-505.

T. LAZZARI, *Una mamma carolingia e una moglie supponide: percorsi femminili di legittimazione e potere nel regno italico*, in G. ISABELLA (a cura di), “C’era una volta un re...”. *Aspetti e momenti della regalità*, Bologna 2005 (Dpm Quaderni – Dottorato, 3), p. 41-57.

T. LAZZARI, *La rappresentazione dei legami di parentela e il ruolo delle donne nell’alta aristocrazia del regno italico (secc. IX-X): l’esempio di Berta di Toscana*, in C. LA ROCCA (a cura di), *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X). Atti del convegno (Padova, 18-19 febbraio 2005)*, Turnhout 2007 (Collection Haut Moyen Âge, 3), p. 129-149.

R. HENNEBICQUE – LE JAN, *Espaces sauvages et chasse royale dans le nord de la France, VII^e-IX^e siècle*, «Revue du Nord», 62 (1980), p. 35-57.

R. HENNEBICQUE – LE JAN, *Prosopographica neustrica: les agents du roi en Neustrie de 639 à 840*, in H. ATSMAN (éd.), *La Neustrie. Les Pays aunord de la Loire de 650 à 850*, 1, Sigmaringen 1989 (Beihefte der Francia, 16), p. 231-269.

R. LE JAN, *L’épouse du comte: transformation d’un modèle et idéologie du pouvoir*, in *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècle)*, Lille 1999, p. 65-74 (ora anche in EAD., *Femmes, pouvoirs et sociétés dans le haut Moyen Age*, Paris 2001 [Les Médiévistes français, 1], p. 21-29).

R. LE JAN, *Frankish giving of arms and rituals of power: continuity and change in the carolingian period*, in THEUWS – J.L. NELSON (a cura di), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, 2000 (The Transformation of the Roman World, 8), p. 281-309.

R. LE JAN, *Convents, violence and competition for power in the 7th century Francia*, in M. DE JONG – F. THEUWS (ed.), *Topographies of Power in the early Middle Ages*, Leyden 2001 (The Transformation of the Roman World, 6), p. 243-269 (ora anche in versione francese dal titolo *Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la Francie du VII^e siècle*, in EAD., *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris 2001 [Les Médiévistes français, 1], p. 89-107).

R. LEBE, *Quando San Marco approdò a Venezia. Il culto dell'evangelista e il miracolo politico della Repubblica di Venezia*, Roma 1981.

I. LECHNER, *Schwäbische Urkundenfälschungen des 10. und 12. Jahrhunderts*, «Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung», 21 (1900), p. 28-106

J. LECLERCK, *L'Écriture Sainte dans l'hagiographie monastique du Haut Moyen Âge*, in *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1963 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 10), p. 103-128.

H. LECLERCQ, *Reliques et reliquaires*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 14, Paris 1948, col. 2294-2375.

W. LENDI, *Untersuchungen zur fruhalemanniscùhen Annalistik. Die Murbacher Annales*, Freiburg 1971 (Scriinium Friburgense – Veröffentlichungen des Mediaevistischen Instituts der Universität Freiburg, 1).

G. LEVI, *Un problema di scala*, in *Dieci interventi sulla storia sociale*, Torino 1981, p. 75-81.

G. LEVI, *A proposito di microstoria*, in P. BURKE, *La storiografia contemporanea*, Roma-Bari 1991, p. 111-134.

C. LEYSER, *Episcopal Office in the Italy of Liutprand of Cremona, c. 890-c.970*, «The English Historical Review», 125 (2010), p. 795-817.

E.A. LOWE (ed.), *CLA, 7: Switzerland*, Oxford 1956.

E.A. LOWE (ed.), *CLA, 8: Germany: Altenburg-Leipzig*, Oxford 1959.

U. LUDWIG, *I libri memoriali e i rapporti di fratellanza tra i monasteri alemanni e i monasteri italiani nell'alto medioevo*, in G. SPINELLI (a cura di), *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X). Atti del Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Nonantola (Modena), 10-13 settembre 2003*, Cesena 2006, p. 145-164.

S. LUSUARDI SIENA, *Sulle tracce della presenza gota in Italia*, in *Magistra barbaritas. I barbari in Italia*, Milano 1984 (Antica Madre, 7), p. 509-548.

S. LUSUARDI SIENA, *Le tracce materiali del Cristianesimo dal tardo antico al Mille*, in CASTAGNETTI – VARANINI (a cura di), *Il Veneto nel Medioevo, 1: Dalla "Venetia" alla Marca Veronese, 2*, p. 87-328.

E.M. LUZZITELLI, *L'iconografia d'Ippolito Pindemonte e Isabella Teotochi Albrizzi: l'originale e il ritratto ignoto*, in G.P. MARCHI – C. VIOLA (a cura di), *Vittorio Alfieri e Ippolito Pindemonte nella Verona del Settecento. Atti del Convegno di Studi, Verona, 22-24 settembre 2003*, Verona 2005, p. 361-479.

S. MAFFEI, *Istoria diplomatica*, Mantova 1727.

S. MAFFEI, *Verona illustrata*, Bologna 1974 (rist. anast. dell'edizione Verona 1732).

- G. MAIER, *Die ehemalige Kapelle St. Michael und Mauritius in Schienen – 1200 Jahre Übertragung der Genesius-Reliquie*, «Hegau», 57 (2000), p. 144-160.
- H. MAISONNEUVE, *Oratoire*, in *Catholicisme. Hier aujourd'hui demain*, 10, Paris 1985, col. 140-142.
- P. MAJOCCHI, *Pavia città regia. Storia e memoria di una capitale altomedievale*, Roma 2008 (Altomedioevo, 6).
- F. MANACORDA, *Ricerche sugli inizi della dominazione carolingia in Italia*, Roma, ISIME, 1968 (Studi storici, 71-72).
- P.A. MANSER – K. BEYERLE, *Aus dem Liturgischen Leben der Reichenau*, in BEYERLE (hrsg.), *Die Kultur*, 1, p. 316-437.
- P. MARAVAL, *Songes et visions comme mode d'invention de reliques*, «Augustinianum», 29 (1989), p. 583-599.
- F. MARCHESI, *I santi nonantolani. Cenni storici relativi alle reliquie conservate nella Abbazia di Nonantola*, Nonantola 1995 (Biblioteca del CSSN, 13).
- G.P. MARCHI, *Breve discorso storico sulla Biblioteca Capitolare di Verona*, in S. MARCHI (a cura di), *I manoscritti della Biblioteca Capitolare di Verona*, p. 9-26.
- S. MARCHI (a cura di), *I manoscritti della Biblioteca Capitolare di Verona. Catalogo descrittivo redatto da don Antonio Spagnolo*, Verona 1996.
- G.P. MARCHI – A. ORLANDI – M. BREZZONI, *Il culto di San Zeno nel veronese*, Verona 1972.
- G.P. MARCHINI, *Verona romana e paleocristiana*, in Puppi (a cura di), *Ritratto di Verona*, p. 23-133.
- S. MARCON (a cura di), *I libri di San Marco. I manoscritti liturgici della basilica marciana*, Venezia 1995.
- S. MARCON, *I codici della basilica di San Marco*, in EAD. (a cura di), *I libri di San Marco*, p. 13-29.
- P. MARCONI, *Verona romana*, Bergamo 1937.
- G. MARIANI CANOVA, *La miniatura*, in *La pittura nel Veneto, 1: Le origini*, Milano 2004, p. 223-244.
- L. MARJETIC, *Sul passaggio del potere sull'Istria da Bisanzio ai Franchi*, in DORAVEC – ZUPAN (a cura di), *Contributi sul placito del Risano*, p. 15-24.
- G. MARTIMORT, *Les lectures liturgiques et leur livres*, Turnhout 1992 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 64).

- A. MASCHIETTO, *San Tiziano, vescovo, patrono della città e diocesi di Vittorio Veneto. Vecchi testi e antichi documenti*, Vittorio Veneto 1958.
- H. MAURER (hrsg.), *Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters*, Sigmaringen 1974.
- H. MAURER (hrsg.), *Die Konstanzer Bischöfe vom Ende des 6. Jahrhunderts bis 1206*, Berlin-New York 2003 (*Germania Sacra*, n. F., 42,1: *Das Bistum Konstanz*, 2).
- H. MAURER – H. SCHWARZMAIER – T. ZOTZ (hrsg.), *Schwaben und Italien im Hochmittelalter*, Stuttgart 2001.
- N. MCCLEARY, *Note storiche ed archeologiche sul testo della "Translatio sancti Marci"*, «Memorie Storiche Forogiuliesi», 27-29 (1931-1933), p. 223-264.
- M. MCCORMICK, *Origins of the European Economy. Communications and commerce, A. D. 300-900*, Cambridge 2001.
- M. MCCORMICK, *Where do trading towns come from? Early medieval Venice and the northern emporia*, in J. HENNING (ed.), *Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium*, 1: *The Heirs of the Roman West*, Berlin-New York 2007 (*Millennium-Studien*, 5/1), p. 41-68.
- J.W. MCKINNON, *The Origins of the Western Office*, in M.E. FASSLER – R.A. BALTZER (ed.), *The Divine Office in the Latin Middle Ages. Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography*, Oxford 2000, p. 63-73.
- R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, London 1977.
- R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989.
- R. MCKITTERICK, *Royal patronage of culture in the Frankish kingdoms under the Carolingians: motives and consequences*, in *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale*, Spoleto 1992 (*Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 39), p. 93-129.
- R. MCKITTERICK, *Political ideology in Carolingian historiography*, in HEN – INNES (ed.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, p. 162-174.
- R. MCKITTERICK, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge 2004.
- R. MCKITTERICK, *Charlemagne. The Formation of a European Identity*, Cambridge 2008.
- R. MCKITTERICK, *Roman texts and Roman history in the early Middle Ages*, in C. BOLGIA – R. MCKITTERICK – J. OSBORNE (ed.), *Rome across Time and Space. Cultural Transmission and the Exchange of Ideas, c. 500-1400*, Cambridge 2011, p. 19-34.
- G.G. MEERSSEMAN, *Il codice XC della Capitolare di Verona*, «Archivio Veneto», 104 (1975), p. 11-44.

G. G. MEERSSEMAN – E. ADDA, *Manuale di computo con ritmo mnemotecnico dell'arcidiacono Pacifico di Verona († 844)*, Padova 1966 (Italia Sacra, 6).

G.G. MEERSSEMAN – E. ADDA – J. DESHUSSES, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico e il carpsum del cantore Stefano. Studi e testi sulla liturgia del duomo di Verona dal IX all'IX sec.*, Friburgo 1974 (Spicilegium Friburgense, 21).

G.C. MENIS – A. TILATTI (a cura di), *L'abbazia di Santa Maria di Sesto fra archeologia e storia*, Udine 1999.

C. MÉRIAUX, *La Translatio Calixti Cisionium (BHL 1525): une commande de Gisèle, fille de Louis le Pieux, au monastère de Saint-Amand?*, in M. GOULLET (éd.), *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout 2009, p. 585-611.

P. MEYVAERT, *Discovering the Calendar (annalis libellus) attached to Bede's own copy of De temporum ratione*, «Analecta Bollandiana», 120/1 (2002), p. 5-64.

R. MICHALOWSKI, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les translationes sanctorum*, in *Hagiographie cultures et sociétés. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, p. 399-416.

Milano capitale dell'impero romano, 286-402 d.C., catalogo della mostra, Milano 1990.

M.C. MILLER, *The Formation of a Medieval Church. Ecclesiastical Change in Verona, 950-1150*, Ithaca-London 1993.

M.C. MILLER, *The Bishop's Palace. Architecture and Authority in Medieval Italy*, Ithaca-London 2000.

M. MIRABELLA ROBERTI, *La tomba dei martiri, gli edifici, i mosaici, il cimitero*, in *La Basilica dei SS. Felice e Fortunato in Venezia*, Venezia 1979, p. 13-67.

L.C. MOHLBERG, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, 1: Mittelalterliche Handschriften*, Zürich 1936.

K. MOHLBERG – A. BAUMSTARK, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, ff. 11r-100r)*, Münster 1927 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 11-12).

B. MØLLER JENSEN, *The Feastday(s) of st. Genesius in Reichenau?*, «Analecta Bollandiana», 115 (1997), p. 271-279.

A. MOMIGLIANO, *Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. d.C.*, in ID., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960 (Storia e Letteratura, 77), p. 231-253.

A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesto, pubblico*, Brescia 2010

Monasticon Italiae, 4: *Tre Venezie*, 2, a cura di G. MAZZUCCO – P.A. PASSOLUNGI, Cesena 2007.

P. MONNET, *Alémanie*, in C. GAUVARD – A. DE LIBERA – M. ZINK, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris 2002, col. 34-35.

C.M. MONTI, *La famiglia pomposiana di Cipriano*, in G. BILLANOVICH (a cura di), *Pomposia monasterium in Italia primum. La biblioteca di Pomposa*, Padova 1994, p. 233-271.

G. MONTICOLO, *L'inventio e la translatio dei santi Ermagora e Fortunato*, «Nuovo Archivio Veneto», 3 (1892), p. 117-156.

G. MONTICOLO, *L'Apparitio sancti Marci e i suoi manoscritti*, «Nuovo Archivio Veneto», 9 (1895), p. 111-177.

C.G. MOR, *Dalla caduta dell'Impero al Comune*, in *Verona e il suo territorio*, 2, Verona 1964, p. 5-242.

J.F. MORELAND, *Emporia*, in P.J. CRABTREE (ed.), *Medieval Archaeology. An Encyclopedia*, New York 2001, p. 92-97.

E. MORINI, *Il Levante della santità. I percorsi delle reliquie dall'Oriente all'Italia*, in *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo*, Spoleto 2011 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 58), p. 873-940.

P. MORO, *Venezia e l'Occidente nell'alto medioevo. Dal confine longobardo al pactum lotariano*, in S. GASPARRI – G. LEVI – P. MORO, *Venezia. Itinerari per la storia della città*, Bologna 1997, p. 41-57.

G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia 1859.

R. MOROSI, *Cancellarii in Cassiodoro e in Giovanni Lido*, «Romanobarbarica», 3 (1978), p. 127-158.

A. MÜLLER, *Schienen*, in Quarthal (hrsg.), *Die Benediktinerklöster*, p. 556-560.

E. MUNDING, *Das Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben und ihrer Handschriften in codex Sangall. no. 566. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der St. Galler Handschriftensammlung, nebst Zugabe einiger hagiologischer Texte*, Leipzig 1918 (Texte und Arbeiten, 1.3/4).

E. MUNDING (hrsg.), *Die Kalendarien von St. Ggallen aus 21 Handschriften neuntes bis elftes Jahrhundert. Texte*, Freiburg 1948 (Texte und Arbeiten, 36).

E. NAPIONE, *Breve storia di un'Iconografia perduta*, in A. ARZONE – E. NAPIONE (a cura di), *La più antica veduta di Verona, L'Iconografia Rateriana, L'archetipo e l'immagine tramandata, Atti del seminario di studi - Verona, Museo di Castelvecchio 6 maggio 2011*, in corso di stampa.

M. NATALI, *L'Italia degli Ostrogoti*, in C. BARSANTI – A. PARIBENI – S. PEDONE (a cura di), *Rex Theodericus. Il medaglione d'oro di Morro d'Alba*, Roma 2008 (Espera Archeologia, 2), p. 41-47.

J.L. NELSON, *Charles the Bald*, London 1992.

J.L. NELSON, *Kingship and royal government*, in *The New Cambridge Medieval History*, 2: C. 700-c. 900, ed. R. MCKITTERICK, Cambridge 1995, p. 383-430.

J.L. NELSON, *The Lord's anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual*, in D. CANNADINE – S. PRICE (ed.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1987, p. 137-180 (ora in EAD., *The Frankish World. 750-900*, London – Rio Grande 1996, p. 99-131).

J.L. NELSON, *Carolingian royal funerals*, in THEUWS – J.L. NELSON (a cura di), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, 2000 (The Transformation of the Roman World, 8), p. 131-184.

J.L. NELSON, *How Carolingians created Consensus*, in W. FAŁKOWSKI – Y. SASSIER (éd.), *Le monde carolingien: Bilan, perspectives, champs de recherches. Actes du colloque international de Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 18-20 novembre 2004*, Turnhout 2009 (Culture et société médiévales, 18), p. 67-81.

V. NERI, *Verso Ravenna capitale: Roma, Ravenna e le residenze imperiali tardo-antiche*, in *Storia di Ravenna*, 1: *L'evo antico*, a cura di G. SUSINI, Venezia 1990, p. 535-584.

V. NERI, *La legittimità politica del regno teodericiano nell'Anonymi Valesiani pars posterior*, in A. CARILE (a cura di), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, Ravenna 1995, p. 313-340.

T. NEUGART, *Episcopatus Constantiensis Alemannicus*, St. Blasien 1803.

A. NIERO, *I martiri aquileiesi*, in *Aquileia nel IV secolo*, 1, Udine 1982 (Antichità altoadriatiche, 22), p. 151-174.

T.F.X. NOBLE, *The Revolt of King Bernard of Italy in 817: Its Causes and Consequences*, «Studi Medievali», 15 (1974), p. 315-326.

T.F.X. NOBLE, *The papacy in the eighth and ninth centuries*, in *The New Cambridge Medieval History*, 2: C. 700 – c. 900, ed. R. MCKITTERICK, Cambridge 1995, p. 563-586.

T.F.X. NOBLE, *The Christian church as an institution*, in *The Cambridge History of Christianity*, 3: *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, ed. T.F.X. NOBLE – J.M.H. SMITH, Cambridge 2008, p. 249-274.

D. NORBERG, *La poésie latine rythmique du haut moyen âge*, Stockholm 1954.

D. NORBERG, *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée*, Stockholm 1979.

E. OCCHIPINTI, *Immagini di città. Le Laudes civitatum e la rappresentazione dei centri urbani nell'Italia setten-trionale*, «Società e storia», 51 (gennaio/marzo 1991), p. 23-52.

A. ÖNNERFORS, *Walahfrid als Dichter*, in MAURER (hrsg.), *Die Abtei Reichenau*, p. 83-113.

A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura cristiana*, Bologna 1965.

G. ORTALLI, *Il ducato e la civitas Rivoalti: tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia*, 1: *Origini – età ducale*, Roma 1992, p. 725-790.

J. OSBORNE, *Politics, diplomacy and the cult of relics in Venice and the northern Adriatic in the first half of the ninth century*, «Early Medieval Europe», 8/3 (1999), p. 369-386.

E. PALAZZO, *Le Moyen Age. Des origines au XIII siècle*, Paris 1993 (Histoire des Livres Liturgiques).

L. PANI, *Aspetti della tradizione manoscritta dell' 'Historia Langobardorum'*, in P. CHIESA (a cura di), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio 1999*, Udine 2000, p. 367-413.

L. PANI, *La trasmissione dell' 'Historia Langobardorum' di Paolo Diacono tra Italia e 'regnum Francorum' nel IX secolo*, in *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia*, p. 373-403.

L. PANI, *Transiti di manoscritti attraverso le Alpi Orientali in epoca carolingia: il patriarcato di Aquileia*, in L. PANI – C. SCALON (a cura di), *Le Alpi porta d'Europa. Scritture, uomini, idee da Giustiniano al Barbarossa*, Spoleto 2009, p. 409-447.

L. PANI – C. SCALON (a cura di), *I codici della Biblioteca Capitolare di Cividale del Friuli*, Firenze 1998 (Biblioteche e archivi, 1).

A. PAREDI, *La passione dei santi martiri Nabore e Felice*, «Ambrosius», 36 (1960), p. 81-96.

P. PASCHINI, *La chiesa aquileiese e il periodo delle origini*, Udine 1909.

P. PASCHINI, *Le fasi di una leggenda aquileiese*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 8 (1954), p. 161-184.

M. PASSALACQUA, *I codici di Prisciano*, Roma 1978 (Sussidi Eruditi, 29).

P.A. PASSOLUNGI, *Il monachesimo benedettino della Marca Trevigiana*, Treviso 1980.

P.A. PASSOLUNGI, *Presenza benedettina nella Venezia orientale tra i secoli VIII-X*, «Benedictina», 29/1 (1982), p. 29-46.

P.A. PASSOLUNGI, *Il monachesimo in diocesi di Treviso*, in L. PESCE (a cura di), *Diocesi di Treviso*, Padova 1994 (Storia religiosa del Veneto, 4), p. 307-350.

P.A. PASSOLUNGI, *Origini e sviluppi del monachesimo veneto sino al secolo XII*, in F.G.B. TROLESE (a cura di), *Il monachesimo nel Veneto medievale. Atti el convegno di studi in occasione del Millenario di fondazione dell'Abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto (Treviso). 30 novembre 1996*, Cesena 1998 (Italia benedettina, 17), p. 1-16.

E. PATLAGEAN, *À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale*, «Annales ESC», 23 (1968), p. 106-126.

- G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991.
- A. PIAZZI (a cura di), *Biblioteca Capitolare, Verona*, Firenze 1994.
- A. PIAZZI – G. ZIVELONGHI (a cura di), *La più antica biblioteca d'Europa. La Capitolare di Verona*, Verona 1986.
- J.-C. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Rome 1988 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 268).
- J.-C. PICARD, *Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin I^{er} d'Italie*, in ID., *Évêques, saints et cités en Italie et in Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, Rome 1998 (Collection de l'École Française de Rome, 242), p. 349-365.
- G.B. PIGHI, *Versus de Verona. Versum de Mediolano civitate*, Bologna 1960 (Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica, 7).
- G.B. PIGHI, *Verona nell'ottavo secolo*, Verona 1963.
- G.B. PIGHI, *Cenni storici sulla Chiesa di Verona*, Verona 1980-1988².
- P. PIRILLO, *Firenze: il vescovo e la città nell'Alto Medioevo*, in G. FRANCESCONI (a cura di), *Vescovi e città nell'Alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane. Atti del Convegno Internazionale di studi*, Pistoia 2001, p. 179-201.
- H. PLATELLE, *Guibert de Nogent et le De pignoribus sanctorum. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques*, in BOZÓKY – HELVÉTIUS (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, p. 109-121.
- W. POHL, *Paulus Diaconus und die "Historia Langobardorum"*, in A. SCHARER – G. SCHEIBELREITER (hrsg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien-München 1994, p. 375-405.
- W. POHL, *Gens ipsa peribit. Kingdom and identity after the end of Lombard rule*, in GASPARRI (a cura di), *774. Ipotesi su una transizione*, p. 67-78.
- W. POHL – M. DIESENBERGER (hrsg.), *Eugippius und Severin. Der Autor, der Text und der Heilige*, Wien 2001 (Denkschriften – Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, 297).
- R. POKORNY, *Augiensia. Ein neu aufgefundenes Konvolut von Urkundenabschriften aus dem Handarchiv der Reichenauer Fälscher des 12. Jahrhunderts*, Hannover 2010 (MGH – Studien und Texte, 48).
- A. PONCELET, *De Magno Legendario Austriaco*, «Analecta Bollandiana», 17 (1898), p. 24-96.
- A. PONCELET, *De Legendario Windbergensi*, «Analecta Bollandiana», 17 (1898), p. 97-122.
- A. PONCELET (éd.), *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxelles 1910 (Subsidia Hagiographica, 11).

- J.-C. POULIN, *Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes (fin VII^e-milieu du IX^e siècle)*, «Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest», 16 (1977), p. 167-200.
- J.-C. POULIN, *Les 'libelli' dans l'édition hagiographique avant le XII^e siècle*, in M. HEINZELMANN, *Livrets, collection et textes. Études sur la tradition hagiographique latine*, Ostfindern 2006, p. 15-193.
- S. PRETE, *Genesio di Arles*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 6, Roma 1965, col. 115-117.
- S. PRETE, *Genesio di Roma*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 6, Roma 1965, col. 121-125.
- M. PUHLE (hrsg.), *Otto der Grosse. Magdeburg und Europa*, 2: *Katalog*, Mainz 2001.
- L. PUPPI (a cura di), *Ritratto di Verona. Lineamenti di una storia urbanistica*, Verona 1978.
- F. QUARTHAL (hrsg.), *Die Benediktinerklöster in Baden Württemberg*, Augsburg 1975 (Germania Benedictina, 5).
- F. QUARTHAL et al., *Reichenau*, in ID. (hrsg.), *Die Benediktinerklöster*, p. 503-548.
- H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du moyen age. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris 1908² (rist. Spoleto 2002).
- Raban Maur et son temps*, Turnhout 2011 (Collection Haut Moyen Âge, 9).
- D. RANDO, *Una Chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna 1994.
- D. RANDO, *Fortunato*, in *DBI*, 49, Roma 1997, p. 235-239.
- R. RAPPMANN – A. ZETTLER, *Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1998 (Archäologie und Geschichte, 5).
- P.L.D. REID, *Tenth-Century Latinity: Rather of Verona*, Malibu 1981.
- T. REUTER, *Assembly politics in western Europe from the eighth century to the twelfth*, in P. LINEHAN – J.L. NELSON (ed.), *The Medieval World*, London 2001, p. 432-450.
- J. REVEL, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris 1996.
- M. REYDELLET, *Ennodio*, in *DBI*, 42, Roma 1993, p. 689-695.
- K.G. ROBERTS, *Alterity and Narrative: Stories and the Negotiation of Western Identities*, New York 2007.
- I. ROBINSON (ed.), *Eleventh-Century Germany. The Swabian chronicles*, Manchester-New York 2008.

H. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stuttgart 2002.

G.P. ROMAGNANI, *Maffei, Scipione*, in *DBI*, 67, Roma 2006, p. 256-263.

G. ROPA, *Ricerche sulla poesia "rustica" veronese dell'VIII-IX secolo*, Bologna 1979.

G. ROPA, *Pighi editore-interprete della poesia veronese dell'VIII secolo*, in G. CALBOLI – I.P. MARCHI (a cura di), *Giovanni Battista Pighi. Centesimo post diem natalem anno (1898-1998)*, Bologna 2001, p. 167-188.

M. ROSA, *La ceinture de la Vierge à Prato. De la "religion civique" à la "piété éclairée"*, in PH. BOUTRY – P.A. FABRE – D. JULIA (éd.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, 1, Paris 2009, p. 281-312.

B. ROSADA, *Translatio sancti Marci*, in S. PELUSI – A. SCARSELLA (a cura di), *Humanistica Marciana. Saggi offerti a Marino Zorzi*, Milano 2008, p. 17-25.

E. ROSE, *Ritual Memory. The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500-1215)*, Leiden 2009 (*Mittelateinische Studien und Texte*, 40).

V. ROSE, *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 1: *Die Meermann-Handschriften des Sir Thomas Phillipps*, Berlin 1893 (*Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Zwölfter Band).

B.H. ROSENWEIN, *The Family Politics of Berengar I, King of Italy*, «*Speculum*», 71 (1996), p. 247-289.

B.H. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunities in Early Medieval Europe*, Manchester, Manchester University Press, 1999.

G. ROSSI, *Historiarum ravennatum libri decem*, Venezia 1589.

S. ROTA, *Introduzione a MAGNO FELICE ENNODIO, Panegirico del clementissimo re Teoderico* (opusc. 1), a cura EIUSD., Roma 2002 (*Biblioteca di Cultura Romanobarbarica* diretta da Bruno Luiselli, 6), p. 11-132.

V. ROUILLARD, *Station*, in *Catholicisme. Hier aujourd'hui demain*, 14, Paris 1996, col. 433-434.

A. ROVELLI, 774. *The mints of the kingdom of Italy. A survey*, in GASPARRI (a cura di), 774. *Ipotesi su una transizione*, p. 119-140.

J. RUYSSCHAERT, *Les manuscrits de l'abbaye de Nonantola*, Città del Vaticano 1956.

P. SAINTYVES, *Les saints successeurs des dieux*, Paris 1907.

G. SALA, *Il culto di S. Zeno dal X al XII secolo*, «*Annuario Storico Zenoniano*», 8 (1991), p. 15-32.

P. SALMON, *L'office divin au Moyen Age. Histoire de la formatio du bréviaire du IX^e au XVI^e siècle*, Paris 1967 (*Lex Orandi*, 43).

- L. SALVADÉ, *San Fermo e il suo culto*, Albiate 1990 (I Quaderni Albiatesi de “Il Cittadino della domenica”, 41).
- J.-M. SANSTERRE, *Les justifications du culte des reliques dans le haut Moyen Âge*, in BOZÓKY – HELVÉTIUS (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, p. 81-93.
- F. SANTONI, *Premessa a ChLA*, 59: *Verona 1*, a cura EIUSD., Zürich 2001, p. 5-6.
- F. SANTONI, *Premessa a ChLA*, 60: *Verona 2*, a cura EIUSD., Zürich 2002, p. 5-7.
- F. SANTONI, *Scrivere documenti e scrivere libri a Verona*, in L. PANI – C. SCALON (a cura di), *Le Alpi porta d’Europa. Scritture, uomini, idee da Giustiniano al Barbarossa*, Spoleto 2009, p. 173-211.
- T. SARDELLA, *Società Chiesa e Stato nell’età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Messina 1996 (Armarium, 7).
- T. SARDELLA, *Simmaco e lo scisma laurenziano: dalle fonti antiche alla storiografia moderna*, in G. MELE – N. SPACCAPELO (a cura di), *Il papato di san Simmaco (498-514). Atti del Convegno Internazionale di studi. Oristano 19-21 novembre 1998*, Cagliari 2000, p. 11-37.
- T. SARDELLA, *Lorenzo*, in *DBI*, 66, Roma 2006, p. 48-50.
- F. SARTORI, *Verona romana. Storia politica economica amministrativa*, in *Verona e il suo territorio*, 1, Verona 1960, p. 159-259.
- R. SAVIGNI, *Gli Specula carolingi*, in C. LEONARDI – F. STELLA – P. STOPPACI (a cura di), *Un ponte fra le culture. Studi medievistici di e per I Deug-Su*, Firenze 2009, p. 23-48.
- F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d’Italia dalle origini al 1300 descritti per regione*, 2: *La Lombardia*, 1, Firenze 1913.
- G. SCHERRER, *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, Halle 1875.
- F.-J. SCHMALE, *Die Reichenauer Weltchronistik*, in MAURER (hrsg.), *Die Abtei Reichenau*, p. 125-158.
- I. SCHMALE-OTT, *Translatio sancti Viti martyris. Übertragung des hl. Märtyrers Vitus*, Münster 1979.
- K. SCHMID, *Ratold*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, Freiburg 1963, col. 1008.
- K. SCHMID, *Königtum, Adel und Klöster zwischen Bodensee und Schwarzwald*, in G. TELLENBACH (hrsg.), *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des grossfränkischen und frühdeutschen Adels*, Freiburg 1957, p. 225-334.
- K. SCHMID, *Kloster Schienen und seine adligen Besitzer*, in G. TELLENBACH (a cura di), *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des grossfränkischen und frühdeutschen Adels*, Friburgo 1957, p. 282-304.

K. SCHMID, *Wege zur Erschliessung des Verbrüderungsbuches*, in AUTENRIETH – GEUENICH – SCHMID, *Das Verbrüderungsbuch*, p. LX-CI.

K. SCHMID, *Aachen und Jerusalem. Ein Beitrag zur historischen Personenforschung der Karolingerzeit*, in ID., *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter*, Sigmaringen 1983, p. 106-127.

K. SCHMID, *Gebetsverbrüderungen als Quelle für die Geschichte des Klosters Schienen*, «Hegau», in ID., *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge*, Sigmaringen 1983, p. 469-480.

B. SCHÜTZ, *L'Europa dei monasteri: architettura, arte e storia*, Milano 2004.

F. SEGALA, *Il culto di san Zeno nella liturgia medioevale fino al secolo XII*, Verona 1982 (Studi e documenti di storia e liturgia, 1).

F. SEGALA, *Santi e devozioni a Verona in età scaligera*, in G. M. VARANINI (a cura di), *Gli Scaligeri. 1277-1387*, catalogo della mostra, Verona 1988, p. 447-454.

F. SEGALA, *Documenti liturgici veronesi del culto dei santi Fermo e Rustico (secoli VIII-XIII)*, in BRENZONI – GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico*, p. 25-37.

F. SEGALA, *Monasteriorum Memoria. Abbazie, monasteri e priorati di osservanza benedettina nella città e diocesi di Verona (secc. VII-XXI). Atlante storico-topo-bibliografico*, Verona 2004 (Studi e documenti di storia e liturgia, 30).

F. SEGALA, *Amore et ore nostri. Ad cultum sanctorum martyrum Firmi et Rustici documenta liturgica Veronensia antiquiora (secc. VIII-XIII)*, Verona, Archivio Storico Curia Diocesana, 2005 (Studi e documenti di storia e liturgia, 31).

P. SÉJOURNÉ, *Reliques*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 13, Paris 1936, col. 2312-2376.

A. SERRAI, *Breve storia delle Biblioteche in Italia*, Milano 2006.

A.A. SETTIA, *Pavia carolingia e postcarolingia*, in *Storia di Pavia*, 2: *L'alto medioevo*, Pavia 1987, p. 69-158.

L. SIMEONI (ed.), *Veronae Rhythmica Descriptio*, RIS, 2/1, Bologna 1918.

L. SIMEONI, *Le sedi della cattedrale a Verona prima dell'attuale*, «Studi Storici Veronesi», 4 (1954), p. 11-28.

L. SIMEONI, *Verona nell'età precomunale*, «Studi Storici Veronesi», 7 (1957-1958), p. 7-39.

F. SIMONI, *Ritmi cittadini (secoli XI-XII)*, in *Storiografia e poesia nella cultura medievale, Atti del colloquio, Roma 21-23 febbraio 1990*, Roma 1999 (Nuovi Studi Storici, 35), p. 181-211.

J.M.H. SMITH, *Old Saints, New Cults: Roman Martyrs in Carolingian Francia*, in EAD. (ed.), *Early Medieval Rome and the Christian West. Essays in Honour of Donald Bullough*, Leiden 2000, p. 317-334.

J.M.H. SMITH, *Saints and their Cults*, in *The Cambridge History of Christianity*, 3: *Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100*, Cambridge 2008, p. 581-605.

A. SOMEKH, *Teoderico e gli Ebrei di Ravenna*, in A. CARILE (a cura di), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, Ravenna 1995, p. 137-149.

M. SOT, *Arguments hagiographiques et historiographiques dans les Gesta Episcoporum*, in *Hagiographies cultures et sociétés. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, p. 95-104.

M. SOT, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, Turnhout 1981 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 37).

M. SOT, *Le Liber de episcopis Mettensibus dans l'histoire du genre Gesta episcoporum*, in P. CHIESA (a cura di), *Paolo Diacono. Uno scrittore tra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Udine 2000, p. 527-549.

C. SOTINEL, *Identité civique et christianisme. Aquilée du 3^e au 6^e siècle*, Rome 2005 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 324).

A. SPAGNOLO, *Tre calendari medioevali veronesi*, «Atti dell'Accademia di agricoltura, scienze e lettere di Verona», serie 4^a, 15 (1915), p. 8-51.

N. SPATZ, *Church Porches and the Liturgy in Twelfth-Century Rome*, in *The Liturgy and the Literature of Saints' Lives*, in ID. – E.A. MATTER (ed.), *The Liturgy of the Medieval Church*, Kalamazoo 2001, p. 327-367.

F. STAAB, *Das Erzstift Mainz im 10. und 11. Jahrhundert: Grundlegung einer Geschichte der Mainzer Erzbischöfe. Von Hatto I (891-913) bis Ruthard (1089-1109)*, Binden 2008.

CH. STADLER, *Ratold*, in *Lexikon des Mittelalters*, 7, München 1995, col. 461.

E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, Paris 1949.

F. STELLA, *La poesia carolingia latina a tema biblico*, Spoleto 1993 (Biblioteca di Medioevo Latino, 9).

F. STELLA (a cura di), *Traslazione e miracoli dei santi Marcellino e Pietro. Storia di scoperte e trafugamenti di reliquie nell'Europa carolingia*, con testo latino a cura di C. PÉREZ GONZÁLEZ, Ospedaletto 2009 (Scrittori latini dell'Europa medievale, 3).

F. STELLA, *La visione di Vetti: il primo viaggio poetico nell'aldilà*, Ospedaletto 2009 (Scrittori latini dell'Europa medievale, 4).

G. STELLA, *Storia illustrata di Verona*, Verona 1992.

- M. STELLADORO, *Significato, ruolo, potere e culto delle reliquie*, in J.-L. DEUFFIC (éd.), *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-denis 2005 (Pecia, 8-11), p. 65-87.
- A. STOCLET, *Autour de Fulrad de Saint-Denis (vers 710-784)*, Genf-Paris 1993.
- M. STOFFELLA, *Le relazioni tra Baviera e Toscana tra VIII e IX secolo: appunti e considerazioni preliminari*, «Mélange de l'Ecole Française de Rome, Moyen Âge», 120/1 (2008), p. 73-85.
- H. STRAUB, *Oratorium*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7, Freiburg 1962, col. 1192-1193.
- G. TABACCO, *Il volto ecclesiastico del potere in età carolingia*, in *Storia d'Italia. Annali*, 9: *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI – G. MICCOLI, Torino 1986, p. 7-41.
- G. TABACCO, *La città vescovile nell'Alto Medioevo*, in P. ROSSI (a cura di), *Modelli di città*, Torino 2001², p. 327-345.
- G. TABACCO, *L'avvento dei Carolingi nel regno dei Longobardi*, in S. GASPARRI (a cura di), *Il regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, Spoleto 2004 (Istituzioni e società, 4), p. 443-479.
- G. TELLENBACH, *Königtum und Stämme in der Werdezeit des Deutschen Reiches*, Weimar 1939.
- F. THEUWS, *Maastricht as a centre of power in the early Middle Ages*, in DE JONG – THEUWS (ed.), *Topographies of Power*, p. 155-216.
- A. TILATTI, *Istituzioni e culto dei santi a Padova fra VI e XII secolo*, Roma 1997 (Italia Sacra, 56).
- A. TILATTI, *San Luca nell'agiografia padovana medioevale*, in *San Luca evangelista testimone della fede che unisce. Atti del convegno internazionale (Padova, 16-20 ottobre 2000)*, 3: *Ecumenismo, tradizioni storico-liturgiche, iconografia e spiritualità*, Padova 2004, p. 273-290.
- A. TILATTI, *Il monachesimo nell'Italia nordorientale*, in G. SPINELLI (a cura di), *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X). Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Nonantola (Modena), 10-13 settembre 2003*, Cesena 2006, p. 337-361.
- S. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles*, Venise 1732.
- G. TOGNETTI, *Criteri per la trascrizione di testi medievali latini e medievali*, Roma 1982 (Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato, 51).
- P. TOMEA, *Intorno a Santa Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in ANDENNA (a cura di), *Culto e storia in Santa Giulia*, p. 29-101.
- P. TOMEA, *L'agiografia dell'Italia settentrionale (950-1130)*, in G. PHILIPPART (éd.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 3, Turnhout 2001, p. 99-178.

- A. TOMEZZOLI, *L'altare maggiore della chiesa di San Fermo*, in BRENZONI – GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico*, p. 295-297.
- G. TONDINI, *Un modello per il regno dei Carolingi in Italia. L'Epitome Phillipsiana e l'identità urbana di Verona dopo il 774*, tesi di dottorato, rel. M.C. LA ROCCA, Università di Padova, 2011.
- S. TONOLLI, *Annone, vescovo di Verona*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 1, Roma 1961, col. 1314-1317.
- S. TONOLLI, *Fermo e Rustico*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 5, Roma 1964, col. 634-639.
- S. TRAMONTIN, *Origini e sviluppi della leggenda marciana*, in F. TONON (a cura di), *Le origini della Chiesa di Venezia*, Venezia 1987 (Contributi alla Storia della Chiesa Veneziana, 1), p. 167-186.
- S. TRAMONTIN, *Culto e liturgia*, in *Storia di Venezia*, 1: *Origini – Età ducale*, Roma 1992, p. 893-921.
- G. TREVISAN, *L'architettura (secoli XI-XIV)*, in BRENZONI – GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico*, p. 169-183.
- E. TURRI, *Il paesaggio come teatro*, Venezia 1998.
- G. TURRINI, *La Biblioteca Capitolare di Verona*, in *Manoscritti e stampe dell'Umanesimo. Studi in onore di Giovanni Mardersteig*, Padova 1962 (= «Italia medioevale e umanistica», 5), p. 401-423.
- G. TURRINI, *Studio sul codice CX (103) della Capitolare veronese*, «Studi Storici Veronesi Luigi Simeoni», 28-29 (1978-1979), p. 9-28.
- F. UGHELLI, *Italia Sacra*, 5, Venezia 1720².
- G. VALENZANO, *La Basilica di San Zeno in Verona*, Vicenza 1993.
- D. VALLARSI, *Sacre antiche iscrizioni segnate a cesello sopra la cassa di piombo contenente i sacri corpi de' SS. Martiri Fermo e Rustico*, Verona 1759.
- D. VALLARSI, *La realtà e lettura delle sacre antiche iscrizioni sulla cassa di piombo contenente le reliquie di più martiri, e principalmente de' SS. Fermo e Rustico dimostrata ed esposta in quattro lezioni*, Verona 1763.
- J. VAN DER STRAETEN, *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers, avec plusieurs textes inédits*, Bruxelles 1982.
- M. VAN UYTFANGHE, *Modèles bibliques dans l'hagiographie*, in P. RICÉ – G. LOBRICHON (a cura di), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris 1984, p. 449-488.
- G.M. VARANINI, *L'area di San Fermo nel medioevo: le vicende urbanistiche*, in BRENZONI – GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico*, p. 83-93.
- A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989.

A. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari. Spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in G. DE ROSA – T. GREGORY – A. VAUCHEZ (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, 1: *L'antichità e il Medioevo*, Roma-Bari 1993, p. 455-483.

A. VAUCHEZ, *Un surnaturel efficace et accessible: la sainteté*, in ID., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris 1999, p. 19-38.

A. VAUCHEZ, *Avant-propos*, in J.-L. DEUFFIC (éd.), *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis 2005 (Pecia, 8-11), p. 11-15.

A. VAUCHEZ (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative. Atti del colloquio tenutosi a Roma, 5-7 giugno 2003*, Roma 2008 (Collection de l'École Française de Rome, 387).

G. VEDOVATO, *La presenza benedettina a S. Fermo Maggiore (inizio secolo XI-1260)*, in BREZZONI – GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico*, p. 95-107.

T. VENTURINI, *Ricerche paleografiche intorno all'arcidiacono Pacifico*, Verona 1929.

W. VERBEKE – L. MILIS – J. GOOSSENS (ed.), *Medieval Narrative Sources. A Gateway into the Medieval Mind*, Leuven 2005.

G. VERRANDO, *La trasmissione manoscritta per una nuova edizione della Passio sancti Vigili peiscopi*, in R. CODROICO – D. GOBBI (a cura di), *Vigilio vescovo di Trento tra storia romana e tradizione europea. Atti del Convegno, Trento 12-13 ottobre 2000*, Trento 2000, p. 291-328.

U. VICENTINI, *Egino da Verona*, in *Enciclopedia cattolica*, Firenze 1954, col. 144.

G. VINAY, *Epilogo*, in *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spoleto 1963 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 10), p. 753-768.

G. VIVENZA, *Verona romana*, in ZALIN (a cura di), *Storia di Verona*, p. 1-54.

G. VOCINO, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 44 (2008), p. 207-255.

G. VOCINO, *Santi e luoghi santi al servizio della politica carolingia (774-877). Vitae e passiones del regno italico nel contesto europeo*, tesi di dottorato, rel. S. GASPARRI – F. DOLBEAU, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2009/2010.

G. VOCINO, *Hagiography as an Instrument for Political Claims in Carolingian Northern Italy: The Saint Syrus Dossier (BHL 7976 and 7978)*, in P. SARRIS – M. DAL SANTO – PH. BOOTH (ed.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden-Boston 2011 (Brill's Series on the Early Middle Ages, 20), p. 169-186.

C. VOGEL, *La compilation véronaise des libelli missarum*, in *Verona in età gotica e longobarda, Atti del convegno del 6-7 dicembre 1980*, Verona 1982, p. 77-95.

W. VOGLER, *Schizzo di storia dell'abbazia di San Gallo*, in id. (a cura di), *La Abbazia*, p. 9-27.

W. VOGLER, (a cura di), *La Abbazia San Gallo*, Milano 1991.

W. VOGLER, *L'abbé Waldo de Saint-Denis, scribe et archiviste à Saint-Gall*, in C. HEITZ (éd.), *Le rayonnement spirituel et culturel de l'abbaye de Saint-Gall: colloque tenu au Centre Culturel Suisse, Paris, 12 octobre 1993*, Paris 2000, p. 59-71.

A.T. VOLPI, *Dell'identità de' sagri corpi de' santi Fermo, Rustico, e Procolo, che si venerano nella Chiesa cattedrale di Bergamo*, dissertazione, Milano 1761.

M. VON SCARPATETTI, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, 1/4, Wiesbaden 2003².

J.M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford 1982.

B. WARD-PERKINS, *The Lombard City and Urban Economy*, in G. AUSENDA – P. DELOGU – CH. WICKHAM (ed.), *The Langobards before the Frankish Conquest. An Ethnographic Perspective*, San Marino 2009 (Studies in Historical Archaeoethnology, 8), p. 95-106.

W. WATTENBACH, *Die Uebertragung der Reliquien des h. Genesius nach Schienen*, «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 24 (1872), p. 1-21.

K.F. WERNER, *Les origines (avant de l'an mil)*, Paris 1984 (Histoire de France, 1).

G.V.B. WEST, *Communities and pacta in early medieval Italy: jurisdiction, regulatory authority and dispute avoidance*, «Early Medieval Europe», 18/4 (2010), p. 367-393.

CH. WICKHAM, *Topographies of power: an introduction*, in DE JONG – THEUWS (ed.), *Topographies of Power*, p. 1-8.

CH. WICKHAM, *Social Structures in Lombard Italy*, in G. AUSENDA – P. DELOGU – CH. WICKHAM (ed.), *The Langobards before the Frankish Conquest. An Ethnographic Perspective*, San Marino 2009 (Studies in Historical Archaeoethnology, 8), p. 118-137.

CH. WICKHAM, *Le società dell'alto medioevo. Europa e Mediterraneo secoli V-VIII*, Roma 2009.

E. WIRBELAUER, *Simmaco e Lorenzo. Ragioni del conflitto negli anni 498-506*, in G. MELE – N. SPACCAPELO (a cura di), *Il papato di san Simmaco (498-514). Atti del Convegno Internazionale di studi. Oristano 19-21 novembre 1998*, Cagliari 2000, p. 39-51.

R. WISNIEWSKI, *Recherches sur l'essor du culte des reliques en Orient et en Occident*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), Section des Sciences Religieuses», 118 (2011), online all'indirizzo <http://asr.revues.org/index972.html> consultato il 22/01/2012.

M. WISS, *Atlas historique de Saint-Denis. Des origines au XVIII siècle*, Paris 1996.

J. WOLLASCH, *Monasticism: The First Wave of Reform*, in *The New Cambridge Medieval History*, 3: C. 900 – c. 1024, ed. T. REUTER, Cambridge 1999, p. 163-185.

I. WOOD (ed.), *Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective*, San Marino 1998.

- F.-J. WORSTBROCK, *Reginbert von Reichenau OSB*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 7, Berlin-New York 1989², p. 1112-1114.
- M. ZABBIA, *Giovanni de Matociis*, in *DBI*, 72, Roma 2009, p. 126-128.
- S. ZAMPONI, *Pacifico e gli altri. Nota paleografica in margine a una sottoscrizione*, in C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona*, p. 229-244.
- P. ZANNA, "Descriptiones urbium" and *Elegy in Latin and Vernaculars, in the Early Middle Ages. At the crossroads between civic engagement, artistic enthusiasm and religious meditation*, «Studi medievali», 32/2 (1991), p. 523-596.
- N. ZANOLLI GEMI, *Sant'Eufemia. Storia di una chiesa e del suo convento a Verona*, Verona 1991.
- G. ZALIN, *Storia di Verona: caratteri, aspetti, momenti*, Vicenza 2001.
- G. ZECCHINI, *L'Anonimo Valesiano II: genere storiografico e contesto politico*, in *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Milano 2-6 novembre 1992, 2, Spoleto 1993, p. 809-818.
- B. ZELLER, *Le pergamene di San Gallo tra documentazione e memoria*, in S. ALLEGRIA – F. CENNI (a cura di), *Secoli XI e XII: l'invenzione della memoria. Atti del Seminario Internazionale. Montepulciano, 27-29 aprile 2006*, Montepulciano 2006, p. 63-71.
- B. ZELLER, *Beata. Una donna nella storia dell'Abbazia di San Gallo tra memoria e oblio*, «Genesis», 9/1 (2010), p. 67-84.
- I. ZENTI, *I santi martiri Fermo e Rustico in Verona*, Verona 1879.
- A. ZETTLER, *Die frühen Klosterbauten der Reichenau. Ausgrabungen – Schriftquellen – St. Galler Klosterplan*, Sigmaringen 1988.
- A. ZETTLER, *Der St. Galler Klosterplan: Überlegungen zu seiner Herkunft und Entstehung*, in Godman – Collins (ed.), *Charlemagne's Heir*, p. 655-687.
- A. ZETTLER, *Reichenau*, in *LexMA*, 7, München 1995, col. 612-614.
- A. ZETTLER, *Waldo*, in *LexMA*, 8, München 1997, col. 1958.
- A. ZETTLER, *Egino von Verona – Stifter von St. Peter und Paul in Reichenau-Niederzell*, in W. BERSCHIN – ID, *Egino von Verona. Der Gründer von Reichenau-Niederzell (799)*, Stuttgart 1999 (Reichenauer Texte und Bilder, 8), p. 39-68.
- A. ZETTLER, *Geschichte des Herzogtums Schwaben*, Stuttgart 2003.
- A. ZETTLER, *Das Reichskloster Reichenau und die frühmittelalterliche benediktinische Architektur*, in P. SOMMER (hrsg.), *Der heilige Prokop, Böhmen und Mitteleuropa. Internationales Symposium, Benesöv – Sázawa 24.-26. September 2003*, Praha 2005, p. 51-64.

A. ZETTLER, *Die Ablösung der langobardischen Herrschaft in Verona durch die Karolinger – eine Spurensuche*, in U. LUDWIG – TH. SCHILP (hrsg.), *Nomen et fraternitas. Festschrift für Dieter Geuenich zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York 2008, p. 595-623.

A. ZETTLER, *Die karolingischen Bischöfe von Verona I. Studien zu Bischof Egino († 802)*, in S. BRATHER – D. GEUENICH – CH. HUTH (hrsg.), *Historia archaeologica. Festschrift für Heiko Steuer zum 70. Geburtstag*, Berlin-New York 2009 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 70), p. 363-385.

A. ZETTLER, *Die karolingischen Grafen von Verona. Überlegungen und Annäherungsversuche*, in *Adel und Königtum im mittelalterlichen Schwaben. Festchrift für Thomas Zotz zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2009, p. 89-114.

P.L. ZOVATTO, *L'oratorio paleocristiano di S. Giustina a Padova*, Castelfranco 1969.

L. ZUCCHETTO, *Diario di uno scavo archeologico*, in BRENZONI – GOLINELLI (a cura di), *I Santi Fermo e Rustico*, p. 301-304.

F. ZULIANI (a cura di), *Veneto romanico*, Milano 2008.

Riassunto

La tesi indaga il fenomeno delle traslazioni di reliquie dei santi in uno spazio compreso tra l'Italia nordorientale, e in particolare le *Venetiae*, e l'area transalpina dell'Alamannia, in un arco cronologico che va dalla seconda metà dell'VIII al X secolo d.C. Fonti principali per lo studio sono i testi agiografici, le *translationes*, composti per commemorare tali eventi. Le traslazioni di reliquie erano caratterizzate da potenti significati simbolici, e comportavano cambiamenti nell'identità e nella posizione sociale delle persone e dei luoghi coinvolti; esse garantivano prestigio e potere a chi le effettuava, e costituivano spesso le basi per strategie di promozione del proprio *status* sociopolitico. Tramite per l'affermazione di tali strategie erano di norma i testi agiografici, con i quali si celebrava l'evento traslativo e il possessore finale della reliquia. Dopo un'introduzione generale sul culto delle reliquie e la loro circolazione nell'Occidente medievale, la ricerca si dipana attraverso alcuni *case-studies* di traslazioni e di testi, di cui si esaminano il contesto di produzione, il culto dei relativi santi, la tradizione manoscritta, la struttura e i dati contenutistici. Per ognuno si arriva così ad avanzare una proposta di datazione, contestualizzazione e interpretazione. Emerge inoltre, più in generale, l'importanza dei contatti avviati in epoca carolingia tra i due lati delle Alpi, che segnarono continui passaggi di uomini, idee, manoscritti, testi e reliquie; a partire da queste relazioni, il monastero alamanno di Reichenau, tra IX e X secolo, elaborò una serie di *translationes* in cui le *Venetiae* caroline assunono la funzione di contesto legittimante in cui ambientare racconti di traslazioni che mirano alla plausibilità. La tesi propone dunque un percorso, le cui tappe sono scandite da testi agiografici, da una serie di esperienze storiche alla loro rappresentazione per via agiografica.

Abstract

My thesis investigates the phenomenon of saints' relics translations within a space comprised by North-Eastern Italy, most of all the *Venetiae*, and the region of Alemannia, beyond the Alps, between the second half of the 8th and the 10th century A.D. Most important sources for my research are the hagiographical texts, *translationes*, composed in order to commemorate such events. Relics translations had very powerful symbolic meanings, and caused changings in the identity and social position of the persons and the places involved; they guaranteed a large amount of prestige and power to the ones who accomplished them, and normally gave them the basis for the elaboration of strategies of social and political self-promotion. The channel for codification and diffusion of such strategies was usually constituted by hagiographical texts, by which the event of the translation and the final owner of the relic were celebrated. After a general introduction about the cult and the circulation of relics in medieval West, the research moves through some *case-studies* of translations and texts, whose production contexts, cult of the correspondent saint(s), manuscript tradition, structure and inner data are examined. For each one of them a new proposal of datation, contextualization and interpretation is given. On a higher level, that which emerges is the importance of the contacts instituted in the Carolingian period between the two sides of the Alps, which permitted frequent exchanges of men, manuscripts, texts and relics; on the basis of these relationships, the alamannian abbey of Reichenau produced, between 9th and 10th century, a serie of *translationes* where Carolingian *Venetiae* are assumed as a legitimizing context for the setting of relics translations accounts aiming to plausibility. My thesis therefore proposes a journey, whose stages are constituted by hagiographical texts, from historical experiences to their representation by the means of hagiography.